

ФИЛОСЕМИТИСКИЙ НАРРАТИВ В АНТИСЕМИТСКОМ ДИСКУРСЕ: СЛУЧАЙ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

1. Литературный дискурс Вяч. Иванова, в рамках которого создавались и его высказывания на еврейскую тему, весьма специфичен. Вяч. Иванов строил и представлял свое публичное говорение, письменное и устное, как торжественное возвешение надличной, вечной, священной и абсолютной Истины. Но Истина понималась Ивановым не как некоторая рациональная концепция, возникающая в личном сознании, а как безличный *миф*, заключенный в древних религиозных традициях. И поэтому говорить об Истине означало для Иванова только одно: артикуляцию сообщений, подлинным источником которых является не сам говорящий, но безличная мифологическая традиция, которую говорящий лишь покорно выражает. Как глубоко и справедливо отметил еще Лев Шестов, Иванов-писатель всегда говорил не о том, что он лично думает и чувствует, а о том, что ему повелела думать и чувствовать Истина¹.

«Я возглашаю догмат православия искусства», – написал Иванов однажды в пояснение своих эстетических воззрений (2, 613)². В сущности, он мог бы повторить нечто подобное почти о любом своем публичном высказывании. Любое выступление с высказыванием, с текстом уже само по себе, как таковое – по меньшей мере, в идеале – означало для Иванова «возглашение догмата» от имени той или иной авторитетной коллективной традиции – будь то Церковь, или Христианство, или Искусство, или Символизм, или Русская Душа, и т.п. В описываемой дискурсивной позиции Иванова легко различить черты традиционного русского самозванства. Но самозванство Иванова не было, разумеется, мелочным, не походило на самозванство гоголевского Хлестакова. Оно было возвышенным, патетическим и культурно-почтенным, а главное – и отнюдь не лишенным некоторой, так сказать, легитимной основы.

Творческий (текстопорождающий) процесс у Иванова был направлен не только на создание новых текстов внутри установившегося дискурсивного пространства русской литературы, но и на привнесение в это пространство новых дискурсов извне. Дионисийские гимны Иванова, или его стилизация греческой трагедии («Тантал»), или его мистические медитации (в частности и в особенности – в поэме «Человек»), или его переводы Новалиса по своему значению отнюдь не сводились к привнесению в русскую культуру только некоторых новых тематических и стилевых элементов. Они принесли в русскую культуру также и целые дискурсивные комплексы, озвучивающие по-русски разноязычные голоса целых литературных традиций – будь то эллинизм, или ренессансный герметизм, или немецкий романтизм, и т.п.

Как известно, одной из ведущих тенденций литературы эпохи модернизма была имперсоналистическая тенденция к «вытеснению системной и психологической личности» и, вследствие этого, выдвиганию на первый план «объективной художественной структуры»³, к замещению фигуры автора – создателя индивидуальной

¹ Л. Шестов, Вячеслав Великолепный (К характеристике русского упадочничества), *Potestas Clavium (Власть ключей)*, М., 2007, с. 279.

² Так здесь и далее даются отсылки к номерам тома и страницы издания: В. Иванов, *Собрание сочинений*. В 4 т. Bruxelles, 1971 – 1987.

³ J. Mukaržovský, *Kapitoly z české poetiky*. 2. Praha, 1928. 151, s. 294. Об имперсонализме поэтики Вяч. Иванова и русского символизма вообще см. также: В. Паперный, Поэтика русского символизма: персонологический аспект, *Андрей Белый: Публикации. Исследования*, М., 2002, с. 153 – 168.

текстовой структуры фигурой автора – глашатая дискурса. Иванов осознавал себя и был именно таким модернистским автором – и в целом своего творчества, и в своих выступлениях на еврейскую тему. И сказанное им на эту тему значимо прежде всего как отражение некоторых существенных особенностей тех коллективных, «сверхличных» дискурсов о еврействе, которые он использовал и развивал. Иванов принадлежал к неотрадиционалистской ветви русского литературного и религиозного модернизма – к литературно-интеллектуальному движению, именовавшему себя символизмом и новым религиозным сознанием. Он принял решающее участие в формировании развивавшихся этим движением дискурсивных практик, в число которых входило и достаточно своеобразное амбивалентное говорение о евреях и еврействе. *Mutatis mutandis* это фило/антисемитское говорение практикуется и до наших дней.

2. Главным и единственным развернутым публичным выступлением Иванова на еврейскую тему была его статья «К идеологии еврейского вопроса» (1915). Статью эту в связи с общей темой об Иванове и еврействе весьма подробно прокомментировал С. Маркиш⁴. Его комментарий, однако, представляется мне далеко не исчерпывающим, а сама эта статья, небольшая по размеру, но по содержанию исключительно насыщенная, сложная, полная недомолвок, двусмысленностей и мифологических намеков, – чрезвычайно знаменательной. А поэтому мне кажется нелишним вновь обратиться к ее подробному разбору.

Центральный мотив обсуждаемой статьи – идея *восстановления* «забытого» «святого и правого предания» христианства о Церкви как о непосредственной преемнице иудаизма: «чем живее и глубже в христианине церковное сознание, тем живее и глубже чувствует он себя, как сын Церкви, – не скажу только: филосемитом, – но поистине семитом в духе» (3, 308 – 309).

Исходный тезис статьи Иванова сводится к утверждению о глубинном родстве христианской Церкви и еврейства. Чада Церкви – «семиты в духе», а сама Церковь, как мистическое тело Христова, есть «тело от семени Авраамова» (3, 309), т.е., так сказать, коллективный мистический еврей. Эти свои суждения Иванов основывает на словах апостола Павла: «Если же вы Христовы, то вы семя Авраамова и по обетованию наследники» (*Галат* 3: 29). Однако основывает он их именно и только на *словах* апостола, на «свидетельство» которого он специально ссылается (3, 309), а не на его учении.

Согласно Павлу, обетование, данное Богом Аврааму: «в тебе благословятся все народы» (*Быт* 12: 3), содержит в себе предвидение того, «что Бог верою оправдает язычников» (*Галат* 3: 8). Кроме того, по Павлу, другая формула обетования Аврааму: «и благословятся в семени твоём все народы земли» (*Быт* 22: 18), относится не к евреям, а к Христу, поскольку в тексте «не сказано «и потомкам», как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос» (*Галат* 3: 16). С помощью этих, достаточно насильственных, толкований Павел доказывает, что принятое в первоначальной Церкви требование исполнения «закона» (ритуальных предписаний Торы) новообращенными христианами из язычников излишне и неуместно и что и сам «закон» с приходом Христа отменяется («Христос искупил нас от клятвы закона» – *Галат* 3:13), а на его место приходит христианская вера («Итак, закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою. По пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя» – *Галат* 3: 24 – 25). Таким образом, согласно Павлу, Христос, в силу своего исключительного положения «семени Авраамова», превращает уверовавших в него язычников в наследников Авраама. При этом в учении Павла и речи нет (как у Иванова) о «кровном», природно-биологически-мистическом родстве христиан из язычников с

⁴ S. Markish, Vjacheslav Ivanov et les juifs, *Cahiers du monde russe*, vol. 25, No 1 (Paris, 1984), p. 35 -47.

Авраамом и еврейством. Павел обосновывает здесь нечто совсем иное: исключительное религиозно-юридическое *право* христиан на Авраамово наследство – данные ему Богом обетования.

Все эти теологические тонкости учения Павла Иванова, впрочем, совершенно не интересуют. Ему совершенно не нужно, как то было нужно Павлу, доказывать право христиан на религиозное наследство Авраама, которое для Иванова было самоочевидно. Доказывает же Иванов, ссылаясь на авторитетное «свидетельство» Павла, достоверность мифологического нарратива о кровной связи, соединяющей христиан и евреев. Этот нарратив Иванов «придумывает» сам, однако он стремится представить его как священную Истину – как «древнюю правду» Церкви (3, 308).

Согласно Иванову, в своем мифологическом первоначале христианство и еврейство представляют собой части единого мистического тела предвечной Церкви – мистического Израиля. Это тело есть одновременно и «истинное, хотя и невидимое, тело Христово», и – через Христа – «тело от семени Авраамова». В своем примордиальном состоянии это тело было целостным. В определенный момент истории оно, однако, разделилось: «подобно завесе Иерусалимского храма в час смерти крестной», оно «разодралось надвое». Но разделившиеся части мистического иудео-христианского тела стремятся к воссоединению; «та часть его, которая есть еврейство, болезненно ищет целого, томится и ревнует, и горько гневается на другую часть, тоскующую в свою очередь по воссоединению и целокупности мистического Израиля». Такое воссоединение неизбежно совершится – в Конце времен (см.: 3, 309).

Таково, так сказать, ядро создаваемого Ивановым мифологического нарратива об иудео-христианских отношениях, вокруг которого Иванов развивает целый мистический любовный роман, повествующий о перипетиях явной враждебности и тайной взаимной страсти вовлеченных в него сторон.

Роль мужского персонажа закреплена в этом романе за Церковью⁵, и любовь Церкви к еврейству описывается как реализация всех форм мужского Эроса. Церковь любит еврейство и *половой* любовью *Жениха* к суженной ему Невесте, и *сыновней* любовью, любовью *сына* к матери («кто в Церкви, любит Марию, кто любит Марию, любит, как мать, Израиля»), и *братской* любовью, обращенной к потомку общего Отца (сын Церкви, по Иванову, есть «чадо Авраамова через крещение», а следовательно и «в таинственном смысле, брат потомков Авраамовых») (3, 309).

Роль женского персонажа – суженой Невесты и Жены Церкви – играет в описываемом мифопоэтическом романе Иванова еврейство. Как известно, идея женственной природы еврейства и иудаизма интенсивно вошла в русский публицистический дискурс о еврействе после публикации русского перевода книги О. Вейнингера «Пол и характер» (1908). Иванов включил эту идею, в резко трансформированном виде, в свои мифопоэтические построения. Он представил отношение еврейства к Церкви как проявление специфического женского Эроса, в котором любовь выражается через ненависть. Иванов провозгласил, что «наперекор своей тайной и предчувственной любви» к суженному ей Жениху, Христу, Невеста-еврейство «ненавидит его», однако ненавидит «тою особенною ненавистью, происходящею из любовной обиды и ревности, которую эллины определяли как отрицательный лик Эроса – как «Антэрос» (3, 309).

⁵ Как известно, обычной для церковной традиции является персонификация Церкви как *женской* фигуры – Невесты или Супруги Бога/Христа, а также Матери верующих. У Иванова, однако, Церковь – в качестве Тела Христова – предстает именно как фигура мужская.

Приведенная формула еврейской любви-ненависти к христианству сама по себе малопонятна. Смысл ее, однако, может быть реконструирован исходя из общего контекста мифопоэтических построений Иванова, в котором эта формула появилась.

В поэме «Человек», в ее основном тексте и в авторских комментариях к ней, и в ряде своих статей («Ты еси», «Анима» и др.) Иванов, опираясь на известный ряд мифологических традиций, развил весьма изощренную мистическую концепцию универсальной андрогинности. Согласно Иванову, андрогинно прежде всего само Божество, в котором «Афродита небесная соединяется в брачном слиянии с Логосом и обвеивается дыханием Святого Духа»⁶. Андрогинность приписывается, далее, и Человеку: примордиальный Человек утратил свою исходную двуполоую целостность в результате грехопадения, однако падший Человек стремится – через любовь, через Эрос – эту целостность восстановить. Андрогинен, наконец, и Универсум в целом: отпавший от Бога *женский* Космос пылает половой страстью к *мужскому* Богу, полный жажды вновь с ним слиться. В поэме «Человек» Иванов нарисовал впечатляющую картину земного мира, в котором все – и неживые предметы, и животные, и люди – охвачено мощным половым стремлением. Но земное различие женской, вагинальной и мужской, фаллической, сексуальности в космической перспективе оказывается стертым. Все виды земной сексуальности сливаются в женственное стремление Космоса к соитию с мужественным Богом, осеменяющим мир своими лучами-стрелами и тождественным Эросу и Гипериону-Солнцу⁷.

Мистическая сущность религии также неотделима для Иванова от андрогинности. В религии совершается страстное эротическое искание женским «я» Человека мужского «ты» Бога. Здесь «Психея» – «Душа» – «Анима» – «Ева, восставшая от тела Адама во время его сна» приходит в состояние «оргастического исступления», «ищет свой Эрос», «ищет лучей духа», исходящих от мужского «ты» – от «Жениха» – «Божественного Центра» – «Абсолютного» – «Атмана» – «Сам» – «Сына» – «Адама» – «Неба» – «Отца в Небе» (3, 263 - 265, 271 – 274).

Андрогинность присуща, согласно Иванову, и внутреннему устройству человеческой личности, в которой соединяются женственная, хаотическая и бессознательная, *Душа* и мужественный, упорядочивающий и сознательный, *Разум*. Душа отождествляется одновременно с падшей Софией гностического мифа (отделившись от Бога, она низверглась в хаотический материальный мир и подверглась там искажению) и с архаическим хтоническим аспектом древнегреческой Афродиты. Разум же опознается как земное воплощение божественного Логоса/Христа. Отношение Души к Разуму Иванов изображает

⁶ В. Иванов, Фрагмент комментария к поэме "Человек", Вячеслав Иванов: *Человек: Приложение: Статьи и материалы*, М., 2006, с. 9.

⁷ В. Иванов, *Человек*, М., 2006, с. 27 – 39. Подробный анализ мистики универсальной андрогинности у Иванова см.: V. Raperni, Мотивы христианского и еврейского гнозиса в тексте и контексте поэмы Вяч. Иванова "Человек", *Jews and Slavs*, vol. 21 (Jerusalem-Gdansk, 2008), p. 237 – 239.

в духе *amo et odi*. Разум – суженый Жених Души, но Душа ненавидит его “мужеубийственной ненавистью”, ибо она тождественна мужененавистнице – хтонической Афродите, тождественна Афродите в ипостаси аккадской Иштар, убивавшей своих любовников. Но ненависть, находящаяся под знаком богини любви, есть также и любовь. Душа любит Разум, и ее слияние с ним в священном браке неминуемо. Оно обязательно наступит в Конце времен: тогда весь Космос вернется к Богу, и не только земные Душа и Разум, но и их небесные прототипы, Афродита и Логос, соединятся в священном браке⁸.

Как нетрудно заметить, Иванов свой нарратив об иудео-христианских отношениях строит как повторение, вплоть до деталей, своего нарратива о романе Души и Разума. Это обстоятельство позволяет реконструировать тот мифологический прототип, на который Иванов проецирует еврейство. Еврейство для него – это воплощение падшей Софии и одновременно хтонической Афродиты-Иштар, и поэтому ведет оно себя, по Иванову, в точности как этот двойственный персонаж его мифологической системы.

Мистика универсальной андрогинности – это своего рода сердце построенной Ивановым системы *мистического гносиса*, призванного раскрыть универсальную Тайну мира. И то обстоятельство, что Иванов оформил свой нарратив об иудео-христианских отношениях в категориях и образах этой мистики, означало, что частная тайна иудео-христианской судьбы есть для него не что иное, как аспект общемировой Тайны.

Главная Тайна мира, по Иванову, заключается в том, что Человек и Космос, Микрокосм и Макроантропос, сначала отпадают от своего супруга – Бога, а затем долго и мучительно к нему возвращаются. В лице христианства Космос и Человек символически предстают как уже вернувшиеся к Богу, слившиеся с ним. В лице еврейства, в лице иудаизма Космос и Человек, напротив, предстают как отпавшие от Бога – как *неверные*. Конечно, евреи, по Иванову, это очень своеобразные неверные, которые втайне жаждут истинной веры – тоскуя и томясь. Но в своем наличном состоянии они все же – неверные.

Как мы видим, субъективная направленность построенного Ивановым *нарратива* об иудео-христианских отношениях – подчеркнуто *филосемитская*: этот нарратив говорит о том, почему христиане должны любить и, за редкими исключениями, действительно любят евреев. Вместе с тем *дискурс*, в который погружен этот нарратив, несет на себе отчетливый отпечаток *антисемитизма*, поскольку он основывается на ряде негативных оценок еврейства, почерпнутых их антисемитских дискурсивных практик христианских Церквей.

Фундаментальное для церковного антисемитизма представление, которое воспроизводит и Иванов, состоит в обращенном к евреям требовании признать Иисуса Христа Мессией и Богом. Такое признание, по церковным учениям, неизбежно, поскольку оно ясно предсказано в Новом Завете. Церковь любовно заботится о присоединении неверных евреев, но евреи неблагодарны, жестоковыжны, ненавидят Христа и Церковь. Церковный антисемитизм, в отличие от других форм антисемитизма христиан, приписывает свою ненависть своим жертвам, себя же он изображает исполненным любви и религиозной озабоченности судьбой евреев, которые своим противлением Христу губят свои души. В особенности такая озабоченность была характерна для Католической Церкви (напомню в связи с этим тот известный факт, что вплоть до 1955 г. в составе католической мессы содержалось специальное прошение об обращении «неверных евреев»).

⁸ Детальное описание обрисованного здесь вкратце мифопоэтического комплекса см.: V. Paperni, *op.cit.*, p. 235 – 238.

Ивановская концепция Церкви была универсалистской и экуменической, т.е., на практике, католической. В этом отношении Иванов был последователем Владимира Соловьева, присоединившегося к Римской Церкви, как позднее, уже пребывая в Риме, сделал это и Иванов. В статье «К идеологии еврейского вопроса» Иванов специально указал на «трогательную любовь к еврейству» Владимира Соловьева как на образец истинно христианского отношения к евреям (3, 309). Это упоминание Ивановым Соловьева – весьма многозначительно. Как и Соловьев, Иванов верил в католическую утопию соединения Церквей под эгидой Рима и, как и Соловьев, он верил, что еврейство будет, в конечном итоге, частью этого церковного единства⁹.

Вслед за Вл. Соловьевым Иванов оценивает еврейство в перспективе его неизбежного присоединения к христианству. Однако в отличие от Вл. Соловьева, искренне, всем сердцем любившего еврейство и иудаизм, Иванов испытывает по отношению к еврейству и иудаизму весьма двойственные чувства. И эту двойственность он переносит на самих евреев, несколько раз подчеркивая их склонность ненавидеть (или просто не любить, что тоже плохо) как христианство, так и русский народ.

В статье «К идеологии еврейского вопроса» Иванов прямо заявляет, хотя и с определенными оговорками, что евреи *враждебны*, причем не только христианству, но и «русской душе»¹⁰. Евреи «нас проклинаят», они «не хотят полюбить русскую душу» и ее «заветные святыни» (3, 309 – 310). Главное обвинение церковного антисемитизма против евреев, обвинение их в ненависти к Христу, Иванов отводит: «Мне лично не кажется, чтобы Христа еврейство ныне действительно ненавидело» (3, 309). Однако используемая им оправдательная формула не отличается решительностью, относится лишь к настоящему и содержит намек на то, что в прошлом еврейство ненавидело Христа. С другой стороны, Иванов отрицает существование церковного антисемитизма в настоящем, хотя и сдержанно признает его существование в прошлом, когда «психология правомощных представителей земной организации церковного общества могла быть отравлена ненавистью к еврейству» (3, 309).

Иванов исключительно смел в своих мифопоэтических фантазиях, но он проявляет большую осторожность, когда касается злобы дня. Здесь он избегает всякой резкости и стремится к сбалансированности в оценках. Вместе с тем, для Иванова Церковь *в принципе* всегда права в своем подходе к еврейству. Ее иерархи могли ошибаться в частностях, но их ненависть всегда была обращена к еврейству «не исконному, а наличному, в котором они подозревали скопище врагов Христовых», и мотивировалась тем, что еврейство «представлялось им уже лишенным еврейского духа, уже как бы и не семенем Авраамовым» (3, 309). Легко заметить, что Иванов в данном случае играет с традиционным для церковного антисемитизма осуждением еврейства за непринятие Христа. При этом он стремится придать этой игре филосемитский тон и цвет, в результате чего у него получается (вслед за Вл. Соловьевым и вместе с другими соловьевцами), что существует какое-то особое хорошее еврейство, находящееся на пороге принятия христианства.

Заимствуя из дискурсивного репертуара церковного антисемитизма различие истинного и неистинного еврейства, Иванов этим различием весьма активно пользуется.

⁹ Ср. мою интерпретацию понимания "религиозной судьбы еврейства" Вл. Соловьевым и его последователями в моей статье: V. Paperni, Библия, иудео-христианская конфронтация и "новое религиозное сознание" в русской культуре конца XIX – начала XX в., *Jews and Slavs*, vol. 4, (Jerusalem – St.Peterburg, 1995), p. 237 – 239.

¹⁰ Ср. также рассуждения раннего Вяч. Иванова о взаимоотношениях евреев и русских: К. Лаппо-Данилевский, набросок Вяч. Иванова "Евреи и русские", *Новое литературное обозрение*, № 21 (М., 1996), с. 182 – 190.

Так, в статье «К идеологии еврейского вопроса» он осуждает «атеистов из евреев» как евреев неистинных – «похожих на соль, потерявшую свою силу» (3, 308). Несколькоми годами позднее, в Баку, Иванов скажет своему молодому другу-еврею Моисею Альтману, подчеркивавшему свой антисионизм: «нужно было, чтобы евреи были по всему миру рассеяны, но нужно также, чтоб вы вновь к концу времен осели в Палестине. Только сионизм должен стать течением религиозным. И язык ваш должен быть древнееврейским»¹¹. Почему это нужно, Иванов не говорит, но это легко понять из его упоминания конца времен: согласно новозаветным пророчествам (о чем в 1900 г. громогласно напомнил русскому обществу Вл. Соловьев в своей «Повести об Антихристе»), именно в конце времен Израиль, вернувшийся на свою землю, присоединится к Церкви.

3. В 1910-е гг. Иванова принял для себя демонстративно филосемитскую позицию. Он стал одним из первых выдающихся представителей русской интеллектуальной среды, поддержавших сионизм как движение национального возрождения еврейского народа на Земле Израиля. Он приветствовал и возрождение ивритской литературной культуры и даже стал своеобразным ее пропагандистом в России, переведя стихи ведущего ивритского поэта Х.Н. Бялика на русский язык¹². Поклонник архаики во всех ее видах, Иванов подчеркнуто ценил иврит («древнееврейский язык») как язык священный, язык Писания и еврейской мистики. Знаменательно в этой связи, что в свою поэму «Человек» Иванов включил описание мистического видения Иисуса Христа, представляющего в виде гигантского Космического Человека, на лбу которого начертаны буквы еврейского алфавита:

Видел *Алеф*, видел *Бет* –
Страшный свет! –
Я над бровью исполина –
И не смел прочесть до *Тав*
Свиток слав
Человеческого Сына¹³.

Комментируя этот пассаж в своих примечаниях к поэме, Иванов пояснил, что он имел в нем в виду учение Каббалы о том, «что на теле человеческого невидимо начертан священный алфавит: сколько букв, столько тайн в человеке»¹⁴.

Мистические построения Иванова были буквально насыщены мотивами, почерпнутыми из еврейской мистической традиции. С еврейской мистикой Иванов был знаком лишь весьма частично и, по большей части, так сказать, из вторых рук, но некоторые ее основные идеи он глубоко понимал, а главное, исключительно высоко ценил, считая их важнейшей частью универсального тайного знания о Боге, мире и человеке¹⁵.

¹¹ М. Альтман, *Разговоры с Вячеславом Ивановым*, СПб, 1995, с. 52.

¹² Подробно на эту тему см.: Р. Тименчик, З. Копельман, Вячеслав Иванов и поэзия Х.Н. Бялика, *Новое литературное обозрение*, № 14 (М., 1996), с. 102 – 115.

¹³ В. Иванов, *Человек*, с. 48.

¹⁴ Там же, с.107. Об источниках цитированного фрагмента поэмы Иванова в Библии и еврейской мистической литературе см.: V. Raperni, Мотивы христианско-го и еврейского гнозиса ..., с. 240 – 242.

¹⁵ См. об этом: там же, с. 232 – 234, 236 – 237, 240 – 243.

Уже в самом начале своей литературно-общественной карьеры в Петербурге Иванов совершил поразительную и весьма двусмысленную публичную филосемитскую акцию. В мае 1905 г. он организовал и возглавил церемонию причащения еврейской кровью. Эта церемония была совершена на квартире поэта Н. Минского в присутствии не-скольких десятков гостей, принадлежавших к столичной модернистской среде. Капли крови из руки молодого еврея были излиты в бокал с вином, из которого затем собравшиеся отпили понемногу. Этот обряд представлял собой своего рода альтернативную евхаристию, и Иванов вкладывал в него целую серию теургических и мистических смыслов. Одним из этих смыслов была идея возобновления через ритуал реальности *кровного* иудео-христианского братства: причастившись еврейской кровью, присутствовавшие христиане как бы включали еврейство в Церковь¹⁶.

Своей кульминации публичный филосемитизм Иванова достиг в ранние советские годы. Так, выступая в феврале 1920 г. на заседании Центротeatра (одно из учреждений в составе советского наркомата по просвещению), Иванов недвусмысленно поддержал право на существование в России не только ивритского театра «Габима» (что, собственно, и было предметом обсуждения), но и ивритской культуры в целом. При этом он вступил в острый спор с руководителем Евсекции (еврейской организации, действовавшей внутри большевистской партии и пользовавшейся значительной властью) С. Диманштейном. Официальной позиции Евсекции, которая настаивала на развитии «пролетарской» идишитской культуры и на подавлении «буржуазно-националистической» ивритской культуры, Иванов противопоставил *право* «еврейского национализма» на культурное самовыражение. Характерно, что справедливость своих взглядов Иванов обосновывал, апеллируя, *как к догмату*, к общим принципам политики советской власти по отношению к народам России¹⁷.

Несомненно, что защищая еврейский национализм перед лицом евреев-космополитов, будь то бывший раввин Диманштейн или бывший местечковый еврей Альтман, Иванов ощущал себя защитником «исконного» еврейства против еврейства «наличного». В отличие от этих заблудившихся евреев, он, русский и христианин, точно знал, каким должно быть подлинное еврейство.

С легкостью вмешиваясь во внутриеврейские споры, Иванов, однако, не был столь решителен, когда речь шла о конфликте между еврейством и его окружением. Филосемитизм Иванова имел вполне определенные и отчетливые границы, которые проходили там, где в ходе своих рассуждений или в силу конкретных общественных обстоятельств он сталкивался с необходимостью конфронтации с антисемитизмом

Как мы уже видели, церковный антисемитизм Иванов истолковал как своего рода эксцессы слишком ревностной любви. Эпоха Иванова была временем расцвета

¹⁶ Эта история была введена в научный оборот после того, как Э.П. Гомберг и Д.Е. Максимов опубликовали и прокомментировали соответствующий фрагмент из записей Е.П. Иванова об Александре Блоке (см.: *Блоковский сборник*. Тарту, 1964, с. 393, 418 – 419). Впервые, однако, о происшедшем на квартире у Минского публично рассказал в ноябре 1913 г. В «Новом времени» В.В. Розанов, который был одним из участников самого события. На это обстоятельство специально указывает Л. Кацис. Разбирая статью Розанова с рассказом об этом событии, Кацис отмечает (см.: Л. Кацис, *Кровавый навет и русская мысль*, М., Иерусалим, с. 292 – 294), что по версии Розанова уже сама идея причащения кровью возникла в мозгах евреев и имела еврейский характер, что косвенно подтверждает существование у евреев практики ритуального употребления христианской крови.

¹⁷ См. описание этой дискуссии, включающее публикацию ее фрагментов, в: Р. Тименчик, *З. Копельман*, указ. соч., с. 105 – 107.

антисемитской публицистики, которой он, однако, в полемику не вступал. Единственным исключением из этого правила стало резкое нападение Иванова на расистский антисемитизм в статье «К идеологии еврейского вопроса». Расистскую «идеологию духовного антисемитизма», которая «приписывает арийству (...) многие превосходные и блистательные качества, а в семитических влияниях на арийство и примесях к арийской стихии усматривающей исключительно отрицательные энергии» Иванов сурово заклеил. Он назвал ее «богоборческой и в тайне христороборческой» и объявил ее изменнической – «троянским деревянным конем германского изделия» (3, 308). В условиях войны с Германией последнее обвинение звучало особенно сильно.

Характерно, однако, что Иванов считает необходимым упомянуть о некоторых «атеистах из евреев, родства стыдящихся и похожих на соль, потерявшую свою силу», которые «обрадовались» новомодному антисемитизму (3, 308). Появление публицистов еврейского происхождения, поддержавших в начале XX в. расистский антисемитизм, служит для Иванова еще одним подтверждением проповедуемой им веры в то, что именно и только христианский подход к еврейству, отделяющий еврейство подлинное от неподлинного, представляет Истину.

Как отметил М. Безродный, негодование, которое Иванов излил на расистский «арийский» антисемитизм имело за собой вполне определенный личный мотив. Иванов стремился разделаться с Э. Метнером – своим соратником и идейным соперником по издательству «Мусагет». Именно Метнера, как изменника христианству и отечеству, как германофила и как немца по происхождению, Иванову особенно хочется поразить своими отравленными критическими стрелами¹⁸.

Разногласия Иванова с Метнером «по еврейскому вопросу» не были, впрочем, всеобъемлющими. Как и Метнер, Иванов осуждающе наблюдал за проникновением евреев в русскую культуру. Разумеется, он открыто не присоединился к кампании осуждения «жидовского засилья» в русской культуре, широко развернувшейся в русской печати начала XX в. Однако он был, в общем, согласен с идеями близких ему по символистскому кругу участников этой кампании А. Белого и Э. Метнера. Белый (в его известной антисемитской статье «Штемпелеванная культура») и Метнер, вместе со многими другими, горько жаловались, что евреи, вторгшись в русскую культуру, стали ее портить, внося в нее дух пошлости, буржуазности, «биржи» и всеобъемлющей жажды наживы. Иванов же, как это убедительно показал М. Безродный, им сочувствовал – разумеется, в частном порядке, не высказываясь публично¹⁹. Это сочувствие нельзя признать неожиданным. Иванов всегда полагал, что еврейство должно пребывать в пределах своей собственной национально-религиозной традиции. Но подобное полагание двойственно, и помимо филосемитской стороны (поддержка иудаизма, сионизма, и т.п.), оно имеет также и сторону антисемитскую («не лезьте в чужие дела», и т.п.).

Настоящий характер отношения Иванова к еврейству невозможно понять, если не принять в расчет того факта, что Иванову не был полностью чужд и бытовой антисемитизм. М. Безродный опубликовал несколько антисемитских реплик из писем Иванова к А.Р. Минцловой – своей партнерше по увлечению теософией и открытой антисемитке. Иванов, в частности, сетовал в своих письмах на «еврейскую упорность и бесцеремонность» и на «еврейскую хитрость и пронырливость» одной знакомой им обоим дамы²⁰. Эти реплики принадлежат к области бытового, частного, непосредственного,

¹⁸ М. Безродный, Вячеслав Иванов и “Мусагет”: заметки к теме, *Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII международного симпозиума: Вена, 1998, Wien, 2002*, с. 419.1

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же, с. 417 – 418.

непубличного говорения Иванова о евреях. В публичное говорение Иванова это бытовое говорение не проникало. Поэтому сам факт его существования может показаться несущественным, никак не портящим парадный портрет Иванова – друга еврейства, сионизма и иврита. Однако фактом этим пренебречь нельзя, если только не считать, что сугубо личные и частные оценки Иванова никак не влияли на то, что он публично «возглашал» от имени Истины.

Филосемитский нарратив был способом выражения одного из аспектов того *публичного* образа себя, который Иванов предъявлял обществу. Но за публичным образом Иванова скрывалась, как под маской, его непосредственная, приватная личность. И этой личности были присущи определенные антисемитские рефлексы, которые проявлялись совсем не только в отдельных и случайных, «неконтролируемых» и бытовых антисемитских высказываниях. Их проявлением было и в то обстоятельство, что филосемитский *нарратив* Иванова в значительной мере базировался на антисемитском *дискурсе*.

Говорящий субъект способен более или менее свободно выбирать темы для своих нарративов. Он способен также более или менее эффективно контролировать их содержание, способен не говорить того, чего он не хочет сказать. Но выбор дискурса не может быть по-настоящему свободным. В дискурсе говорящего субъекта не могут не выражаться – так или иначе – его аутентичные ценностные реакции. Как ни старался Иванов оторвать поэзию от правды, как ни гнал он из своей мифопоэтической системы все личное, прежде всего именно его личность видим мы в его сочинениях. И тот факт, что филосемитский нарратив Иванова в значительной мере вырастает из антисемитского дискурса, ясно говорит нам, что отношение Иванова к еврейству было глубоко внутренне раздвоенным. Еврейство Иванов одновременно и любил, и ненавидел. Когда Иванов, уподобляя еврейство Афродите-Иштар, рассуждал о сочетании любви и ненависти в еврейском отношении к христианству, он, в сущности, говорил о самом себе, перенося, в соответствии с хорошо известным психологическим законом, свое отношение к объекту на сам этот объект.

4. В широком контексте европейской истории XX века выступление Иванова против германского расистского антисемитизма, основанного на арийском мифе, кажется почти пророческим и может быть оценено как его величайшая заслуга. Вместе с тем в том специфическом, узком и очень частном, историческом контексте, в котором это выступление прозвучало, оно выглядит иначе.

Свою статью «К идеологии еврейского вопроса», где Иванов и напал на расистский антисемитизм, он написал в 1915 г. для сборника «Щит». Сборник был задуман его инициаторами как совместное выступление выдающихся представителей русской интеллигенции против жестокой кампании преследований, обрушившейся на российское еврейство после вступления России в мировую войну. В ходе этой кампании, исходившей от гражданских и военных властей и получившей широкую общественную поддержку, евреи обвинялись в сочувствии германскому врагу и даже в массовом шпионаже в его пользу; началось массовое изгнание еврейских семей из прифронтовой полосы, сопровождавшееся актами жестокого насилия. Самим фактом своего участия в сборнике «Щит» Иванов принял участие и в протесте против этой кампании. Но его протест был в данном случае *молчаливым и невнятным*. Об антисемитской *практике* насилий и преследований, громогласно кричавшей о себе со страниц русских газет, Иванов не сказал впрямую ни одного слова, ограничившись лишь намеками. Впрочем, и намеки его были двусмысленными: некоторые антисемиты являются духовными агентами Германии, но, с другой стороны, кое-какие из этих антисемитов – и сами евреи, а кроме того – «еврейство, за редкими исключениями, (...) не хочет полюбить русскую душу» (3, 309), – так что все может быть...

Совершенно очевидно, что в своих рассуждениях на еврейскую тему Иванов уклоняется от реагирования на антисемитизм как на некоторую жизненную реальность – реальность жестокостей, унижений, страданий и убийств. Уклонение это, как мне представляется, объясняется не столько даже особенностями его отношения к еврейству, сколько крайним *эскапизмом*, который пронизывал его мышление, его творчество, его литературный дискурс. Иванов не хотел иметь дела с кровоточащей повседневностью. Ни о какой крови, кроме добавляемой ради возвышенного мифопоэтического развлечения в вино, он и знать ничего не хотел. Из тьмы реальности он бежал в мир идей, в мир просветленных мифологических образов, в мир теней древних культур, где царил миф, где мистики искали оккультные тайны, где Афродита в священной сизигии соединялась с Логосом и где души еврейства и христианства предавались своей сложной любовной игре. Иванов много и со вкусом говорил о трагедии в мифе и литературе, о трагедии Эдипа и о трагедии героев Достоевского, но о реальных ужасах жизни, об ужасе жертв насилия ему сказать было попросту нечего. По «еврейскому вопросу» он мог спорить с Метнером, с Альтманом, даже с функционерами из «Евсекции», потому что они разделяли с Ивановым приверженность к чистым идеям и с ними можно было спорить о чистых идеях. Но спорить с антисемитскими подстрекателями к погромам и убийствам, среди которых, увы, были его ближайший друг П.А. Флоренский и его добрый знакомый В.В. Розанов, Иванов был органически не способен.

В 1915 г., когда расистский антисемитизм был еще только чистой идеей, Иванов полемизировал против него. Но в 1930-е гг., когда этот антисемитизм стал устрашающей практикой все растущих массовых насилий, Иванов предпочитал молчать.

В 1934 г. молодой еврейский друг Иванова Е. Шор пригласил его присоединиться к коллективному протесту против преследований евреев в нацистской Германии. Иванов отказался. Как объяснил Д. Сегал, опубликовавший относящуюся к этому событию переписку Шора и Иванова, причиной отказа было подчинение Иванова церковной дисциплине, якобы требовавшей от него следовать политике Ватикана, который предпочитал избегать прямой конфронтации с нацистами²¹. Подобное объяснение, однако, не кажется мне верным. Ватикан не навязывал автоматически своей осторожности по отношению к нацистам рядовым католикам. Многие католики, как известно, не только протестовали против нацистского антисемитизма, но и прямо противодействовали ему, рискуя и даже жертвуя жизнью. Иванова не было среди них не потому, что он дисциплинированно следовал политике Ватикана, а потому он, что не желал оказаться вовлеченным ни в какую по-настоящему острую реальную ситуацию.

Годы Второй мировой войны Иванов провел в Риме. Здесь, среди прочего, он стал свидетелем депортации римских евреев, которых повезли навстречу смерти в середине октября 1943 г. Иванов, по всей видимости, думал об этом событии полугодом позднее, когда писал свое стихотворение «Кому речь эллинов темна...» (3, 173 – 174). Оно было включено в его стихотворный цикл «Римский дневник 1944 г.» и датировано 17 мая (войска союзников тогда уже приближались к Риму – они освободили его 4 июня).

Тематически стихотворение «Кому речь эллинов темна...» отчетливо разделено на две антитетические части. В первой части стихотворения (три его первых катрена) автор патетически провозглашает надежду на то, что видимое неустройство мира, существующее благодаря козням Ада, скрывает за собой строительные усилия Бога:

Надейся! Видимый нестрой –
Свидетельство, что Некто строит,

²¹ D. Segal, Вячеслав Иванов и семья Шор, *Cahiers du Monde russe*, vol. 35 (Paris, 1994), No 1-2, p. 349 – 351

Хоть преисподняя игрой
Кромешных сил от взора кроет.

В качестве символа Божественного миростроительства Иванов избирает Лестницу Иакова²², по которой нисходят и восходят ангелы,

(...) какие встарь
Сходили к спящему в Вефиле
По лестнице небес, и, тварь
Смыкая с небом, восходили.

Во второй части стихотворения (заключительный его катрен) автор переходит к низменным человеческим делам, и его интонация становится сентиментально-печальной:

А мы не знаем про Вефиль;
Мы видим, что царюет Ирод,
О чадах сетует Рахиль,
И ров у ног пред каждым вырыт.

Мотив «рва» вводит в стихотворение тему массовых убийств, совершенных немцами. Эти убийства представлены одновременно и как еврейская катастрофа (убитые – «чада Рахили»), и как катастрофа общая, угрожающая «каждому». Важно также, что они описываются как повторение совершенного по велению царя Ирода избиения младенцев – страшного, но неизбежного, предопределенного самим Богом события, предсказанного пророком Иеремией: Ирод «послал избить всех младенцев в Вифлееме и во всех пределах его (...). Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит: «Глас в Раме слышен, плач и рыдание, и вопль великий; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет» (*Матф* 2: 16 – 18). Проецируя как на мифологический прототип истребление евреев нацистами на евангельское избиение младенцев, Иванов подчеркивает тему антихристианской направленности совершившегося: нацисты убивают евреев с той же целью, с какой некогда убивали младенцев, тоже еврейских, – чтобы убить божественного Иисуса. Таким образом он повторяет сказанное им в статье «К идеологии еврейского вопроса»: нацистский расистский антисемитизм есть богоборческое антихристианство.

Характерно, впрочем, что ужасающая жизненная реальность массовых убийств евреев очищена в стихах Иванова от присущей ей жизненной индивидуальности и конкретности. Она превращена поэтом в общую и чистую идею, в стерильный мифопоэтический образ безвинных страданий, повторение которых есть неизменный человеческий удел. Люди позабыли Бога, они не знают про Вефиль, не знают об ангелах, снующих между Небом и Землей, чтобы связать тварь с Творцом. Поэтому иногда с ними случаются большие несчастья. Но во всем этом нет ничего нового, так что и возмущаться и протестовать здесь не о чем. И поэт тоже особенно не возмущается. Его печаль о замученных поэтически светла. И думает и говорит он о них гораздо меньше, чем о гармоничной божественности существующего миропорядка. Ужасающие частные беды частных людей, имеющих частную национальную принадлежность, не мешают, а помогают ему созерцать красивую правомерность Общего...

²² D. Segal, Вячеслав Иванов и семья Шор, *Cahiers du Mond russe*, vol. 35 (Paris, 1994), No 1-2, p. 349 – 351.