

Maria Cymborska-Leboda

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

**«Я SEMPER IDEM» И / ИЛИ
«ВРЕМЯОБЪЕМЛЮЩЕЕ ЕДИНСТВО ЛИЧНОСТИ»:
ЛИЧНОСТЬ И ВРЕМЯ У ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА
И СЕМЕНА ФРАНКА**

**“Me, semper idem” and/or “vremiaobiemlushcheje jedinstvo lichnosti”:
Person and Time in the Works of Vyacheslav Ivanov and Semyon Frank**

ABSTRACT: The starting point of the article is V. Ivanov’s epistolary statement and an expression included in it: “me, semper idem” as important for reflections on the question of “person and time.” Ivanov’s expression, considered within its context, was analysed taking into account other texts by the same poet (the poem *Fio, ergo non sum*, as well as others from the *Prozrachnost’* cycle, author’s commentaries etc.), and S. Frank’s philosophical reflection and his idea of a person as a unity which encompasses continuing in time (“vremiaoblemlushcheje jedinstvo lichnosti”). In analogous interpretation (*lecture analogique*) of both expressions included in the title of the article, two Paul Ricoeur’s conceptual categories were used: the *idem* identity and the *ipse* identity, as well as the thinker’s notion of their dialectic relationship. Referring to the European model of thinking about time (St. Augustine), taking into account its presence in Frank and Nikolai Berdyaev, author of the article considers two types of conceptualisations of the category of *becoming*, in its relation to the category of Being and the problem of transcending time in the reflections of the above-mentioned thinkers and in V. Ivanov’s poetry. Therefore, the article discusses situations in which a human as a person transcends the order of “horizontal” time, and in their existential experience enters the vertical dimension of Eternity (“moment-Eternity”). In relation to that, what turned out to be useful was another notional analogy: the concept of the “poetic moment” and “metaphysical moment” in Gaston Bachelard.

KEYWORDS: V. Ivanov, S. Frank, St. Augustine, N. Berdyaev, L. Karsavin, P. Ricoeur, G. Bachelard, person, time, *idem* identity, *ipse* identity, transcending time, “moment-Eternity”, becoming, Being/Beauty

«Как мертвый вихрь, несут нас глухо кони –
Нас Время мчит».

Вяч. Иванов¹

«И умирало время
Для жизни неземной».

Ф. Сологуб²

Обе формулы, приводимые в заглавии доклада³, отсылающие – первая к письму Вяч. Иванова 1906 г. Валерию Брюсову, вторая – к книге Семена Франка *Реальность и человек*, вводят нас *in medias res*, в проблематику «личность и время». На нее указывают также эпитафии к нашему сообщению, фрагменты стихотворения Иванова *Время* (из *Кормчих звезд*) и произведения Федора Сологуба. Проблема «личность и время» находится в поле пристального интереса в философских размышлениях двух близких друг другу мыслителей⁴, а в рамках поэтического мышления появляется как в ранней, так и в поздней лирике автора *Римских сонетов*.

Предлагаемые рассуждения целесообразно начать с привлечения фрагмента упомянутого письма поэта: «Поистине, я *semper idem*, хотя, конечно, в силу закона *πάντα ρεῖ* и самоутверждения моей жизненности, *κ' αὐτὸ ρέω*»⁵.

¹ Вяч. Иванов, *Собрание сочинений в IV томах*, Брюссель 1971–1987, т. I, с. 699. Далее ссылки на это издание даются к квадратным скобкам прямо в тексте. Все подчеркивания мои, кроме отмеченных случаев (М. Ц.-Л.).

² Ф. Сологуб, *Собрание стихотворений*, т. 6, Санкт-Петербург 2002, с. 20.

³ В сокращенной форме доклад был прочитан в сентябре 2018 года на международной конференции „Czas w kulturze rosyjskiej” в Ягеллонском университете, организатором которой был проф. А. Дудек.

⁴ Ср. В. Франк, Д. Иванов, А. Шишкин [комментарии], *Переписка С.Л. Франка и В.И. Иванова*, [в:] *Переписка Иванов – Франк*, подготовка текста Д. Иванов, А. Шишкин, «Символ» 2008, № 53–54, с. 438–439. См. также письмо В. Иванова Франку от 18 мая 1947 года: «Столь братской близости на столь далеких путях духа, как та, которую возвестило мне ваше второе письмо (...), я не чаял, в этом позднем чудесном соприкосновении наших душ вижу и я „подарок Божий”» (В. Франк, Д. Иванов, А. Шишкин [комментарии], *Переписка С.Л. Франка и В.И. Иванова*, [в:] *Переписка Иванов – Франк...*, с. 441). Добавим, что свидетельством солидарности Франка с Ивановым и близости его идеям является, в частности, примечание в книге 1949 года *Реальность и человек*, где находим высокую оценку «блестящего этюда» *Anima*, опубликованного в немецком журнале «Corona» (1934–1935, v. V). Имя Иванова появляется в соседстве Н. Brémonda (С. Франк, *Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия*, Париж 1956, с. 263). Ср. также замечания С. Титаренко в ее *Комментарии*, [в:] Вяч. Иванов, *Anima*, пер. с немецкого С.Л. Франка, подг. текста, предисл., примеч., коммент. и исслед. С.Д. Титаренко, посл. К.Г. Исупов, Санкт-Петербург 2009, с. 103–104.

⁵ Валерий Брюсов. *Переписка с Вячеславом Ивановым* (1903–1923), пред. и публ. С.С. Гре-чишкина, Н.В. Котрелева и А.В. Лаврова, «Литературное наследство», т. 85, Москва 1976, с. 492.

Высказывание, использованное в книге Сергея Аверинцева для подтверждения значения инвариантности в поэзии Вяч. Иванова⁶, думается, откомментировано недостаточно. И не только потому, что оно содержит ассоциативный потенциал и предваряет более позднее письмо – Карлу Муту, тематизирующее вопрос о соотношении бытия и становления. В перспективе нашего исследования существенным представляется другое: продуктивность и многослойность эпистолярной мысли Иванова. Она указывает на ту важную экзистенциальную проблематику, которая гораздо позже станет центром рефлексии западных мыслителей, прежде всего Поля Рикёра. Это – проблема тождества человеческого я, сохранения его идентичности во времени, тождества *idem*, по Рикёру, одного из двух им выделенных, наряду с тождеством *ipse*⁷. Ради пояснения отметим, что тождество *idem* Рикёр связывает с понятием характера и «сохранности во времени». Характер это целостность человеческих диспозиций (склонностей, привычек), то, на основании чего мы узнаем личность, идентифицируем ее. Характер – это «что у того, кто есть»⁸. Согласно мыслителю, «„что“ иногда прикрывает „кто“, отсюда вопрос „кто я“? соскользает в вопрос „что я“?»⁹; тем самым *ipse* (я сам) прикрывается *idem* (отом же); а оба типа тождества сближаются. Этим их различие – различие проблематики – не снимается. Ибо «как вторая натура, мой характер это я сам, *ipse*; но это *ipse* проявляет себя как *idem*»¹⁰. Однако, пишет Рикёр, «прикрытие *ipse* посредством *idem* не является таким, чтобы отвергнуть то, что их отличает»¹¹.

Стоит в этой связи акцентировать присутствие категории характера у Иванова и привести его синтетическую дефиницию, в которой эпистемологическое значение приобретает прием аналогии: гения и характера: «(...) дело характера (он же – наша способность самоопределения) сознавать свое я и следовать его закону. Цельность и свобода в необходимости – общие признаки гения и характера», – пишет Иванов в *Спорадах* [III, 113], опубликованных в 1907-1908 гг. В Ивановском определении характера, думается, тождество *idem*, признаки, обуславливающие самоидентификацию, и тождество *ipse* – сознание того, кто есть я, я сам, сближаются, хотя не исчезает их различие¹². Сознать свое я (подобно гениальности) не

⁶ С. Аверинцев, «Скворешниц вольных граждан ...». Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами, Санкт-Петербург 2002, с. 121.

⁷ Р. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, p. 12–14.

⁸ Там же, с. 147.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² См. в этой же статье поэта важную отсылку к философской традиции: «Кант и Шопенгауэр различили характер эмпирический и умопостигаемый» [III, 112].

означает ли, в свете аналогии Иванова, найти в себе цельность и непрерывность во времени, но также нечто «иное и большее», чем эмпирическое «что». То есть «духовное семя», определяющее законы внутренней жизни человека, следование которым, как мы увидим дальше, ставит человека на пути к постановке вопроса «кто я?» – и обретению ответа: «вот я» (я сам).

Учитывая данные утверждения и обе привлеченные здесь категории, ради выявления продуктивности и многослойности мысли Иванова (эпистолярной и критической), целесообразно поместить ее в контекст других произведений поэта той поры, соединенных тематической связью. Это прежде всего часто упоминаемое и цитируемое¹³ стихотворение из цикла *Прозрачность* (1904 г.): *Fio, ergo non sum*, в котором, несколько схематизируя, затрагиваются два вопроса: о существовании человеческого субъекта в быстротечном потоке времени и о существовании человека, о самоискании я. При этом знаменательным оказываются два авторских комментария к этому стихотворению, поясняющие смысл заглавной формулы; они содержатся в статьях поэта *Копье Афины* (1905 г.) и *Ты еси* (1906 г.). Особого внимания заслуживает интерпретация заглавной формулы в первой статье: «Кто волит своего я, тот знает, что не обрел его. Fio, ergo non sum. Я становлюсь: итак, не есмь. **Жизнь во времени – умирание.** Жизнь цепь моих двойников, отрицающих, умерщвляющих один другого» [I, 732].

В этом и дальнейшем фрагменте статьи обнаруживается концептуализация времени как смертоносного начала, истребляющего, умерщвляющего я, я уходящего в небытие вместе с убегающей частью времени. Приведенное, довольно известное Ивановское высказывание, содержащее осмысление времени, примечательно тем, что оно предвещает то, которое позже мы найдем у Бердяева (*Смысл истории* и другие работы) и не только у него (ср. далее концепт *становления–погибания* у Л. Карсавина). В его истолковании «наше злое и большое время» – есть убийца, истребляющий или пожирающий одну свою часть другой¹⁴. Феноменальному и разорванному времени (в отличие от истинного, ноуменального) свойственно поворачивание «во тьму небытия» отрывков мира явлений¹⁵. Очевидно, концепция **дурного, смертоносного** времени, имевшая свой антецедент у Иванова и Соловьева (эпиграф к стихотворению

¹³ Д. Магомедова, *Об одном «пушкинском» стихотворении Вячеслава Иванова*, [в:] Вячеслав Иванов. *Творчество и судьба*, сост. Е. Тахо-Годи, Москва 2002, с. 114.

¹⁴ Н. Бердяев, *Смысл истории*, Москва 2007, с. 83–85. Подобное осмысление находим у Бердяева и позже, например, в работе 1934 г. *Я и мир объектов*, где в связи с концептуализацией личности мыслитель пишет, что она «враждебна времени, как несущему смерть (...)». См. Н. Бердяев, *Я и мир объектов*, [в:] Н. Бердяев, *Философия свободного духа*, Москва 1994, с. 312.

¹⁵ Там же, с. 82, 88.

Время Иванов почерпнул, не случайно, у автора *Смысла любви*)¹⁶ – это интеллектуальный конструкт, возникший у Бердяева на основе *гениального*¹⁷ (по словам философа) учения Блаженного Августина в качестве его последствия и домысливания. Несомненно и то, что инспирацию первым классическим образцом мышления о времени, а именно XI книгой *Исповеди*, обнаруживаем также у Иванова¹⁸. Центральным же пунктом мышления Августина, или желания узнать «природу и сущность времени» (найти ответ на вопрос «что же такое время?»)¹⁹ является понятие **настоящего**. Оно же мыслится Августином в качестве **мгновения**, постигаемого нами, прежде чем уйти в прошлое или стремительно унести в будущее²⁰. Августин выделяет основные признаки времени, отличающие его от Вечности, а именно ускользание, исчезновение²¹. Однако отрицательной оценки в целом время как таковое не получает²². Думается, это в силу отмечаемого им, присущего человеку, обладания внутренним, метафизическим опытом постижения трех видов настоящего: *настоящего прошедшего, настоящего настоящего и настоящего будущего*. «Некие три времени эти существуют **в нашей душе и нигде в другом месте я их не вижу**: настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание»²³. При такой перспективе жизнь во времени для человеческой души – это тройное настоящее. Метафора «жизнь – умирание», присутствующая в вышеприводимом высказывании Иванова, в случае Августина по отношению ко времени неуместна. И все же метафора «умирания» в *Исповеди* появляется, но в другом контексте; когда мыслитель из Гиппона пишет об откладывании своего пути к Богу, он добавляет: «но не откладывал я ежедневно **умирать**

¹⁶ См. цитированные Ивановым [I, 699] слова поэта: «Смерть и Время царят на земле: // Ты владыками их не зови!». В. Соловьев, *Бедный друг, истомил тебя путь*, [в:] *Стихотворения и шуточные пьесы*, вст. статья, сост. и прим. З.Г. Минц, Ленинград 1974, с. 79.

¹⁷ Н. Бердяев, *Смысл истории...*, с. 82.

¹⁸ Более подробно о проблеме «Вяч. Иванов и бл. Августин» см. статьи С.Д. Титаренко. А. Дудека, М. Цимборской-Лебоды в томе *Вячеслав Иванов: Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей. Антология*, т. 2, Санкт-Петербург 2016.

¹⁹ Августин Блаженный, *Исповедь*, пер. М. Сергеевко, Москва 1992, с. 336, 327.

²⁰ Там же, кн. XI (гл. XXVIII), с. 343.

²¹ «Настоящее оказывается временем только потому, что оно уходит в прошлое (...). Разве мы ошибаемся, сказав, что время существует только потому, что оно стремится исчезнуть?». Там же, кн. XI (гл. XIV), с. 327.

²² Правда, Августин говорит о «низвержении во время» и разлуке с «неизменно вечным»; о том, что жизнь это «сплошное рассеяние» и *потеря себя* «ветхим человеком». Там же, кн. XI (XXIX), с. 344–345.

²³ Там же, кн. XI, гл. XX, с. 333.

в себе самом»²⁴. Значит, умирание в себе самом есть потеря себя, того тождества *ipse*, о котором Иванов как раз пишет в стихотворении *Fio, ergo non sum*: «Где я? Где я? / По себе я / Возалкал! Я – на дне своих зеркал» [I, 741]²⁵, а также во втором комментарии к стихотворению – в статье *Ты еси*. В этой статье, открывающейся констатациями о современном кризисе индивидуализма, потерю тождества *ipse* (себя) поэт связывает с утратой цельности и разрушением личного сознания: «(...) не оставили старинного *cogito, ergo sum*, но даже и его атрибутов: ни „*cogito*”, ни „*sum*”²⁶ (мы легче поняли бы: *fio, ergo non sum*)» [III, 263]. Не случайно в книге лирики *Прозрачность*, откуда почерпнут цитируемый в статье стих: «Где я? Где я? По себе я / Возалкал», мы находим стихотворение, озаглавленное *Алкание*. (В обоих случаях лексемы *возалкал* и *алкание*, соприкасаясь, как раз и выражают жажду по себе, что-то в роде гетевского «блаженного томления». Напомним: Эрос у Иванова это «алчный бог» (бог желания). Сам же стих «Где я?», по мнению Иванова, «не был понятен в прежние времена» и выражает «едва ли не общеиспытанный психологический факт в эту эпоху, когда наука не знает более, что такое я, как постоянная величина в потоке сознания» [III, 263].

Пафос самоискания («Должно найти свое истинное я, чтобы утверждать себя в нем» [III, 108]) пронизывает все творчество Иванова, его эссе и его лирику, также позднюю. В период же, о котором идет речь, мысль об утрате тождества *ipse*, соотносимая с отрицательной оценкой времени, или существования во времени, как мзонического, появляется в текстах поэта не без воздействия Ницше (*Несвоевременные размышления*). Словно откликаясь на его постулат о призвании филолога-классика действовать «вразрез с нашим временем»²⁷, в статье *Ты еси* Иванов сопоставляет современное и древнее: «Где я? Вот вопрос, который ставит древнее и вещее: „Познай самого себя”, начертанное на дельфийском храме, после другого таинственного изречения

²⁴ Там же, кн. VI, гл. XI, с. 162.

²⁵ См. в несколько ином освещении комментарий к этому стиху в статье А. Дудека: А. Дудек, *На пути к «внутреннему человеку». Концепция самопознания в творчестве Вячеслава Иванова*, [в:] Вячеслав Иванов. *Исследования и материалы*, вып. I, Санкт-Петербург 2010, с. 62, а также более раннюю работу З. Минц и Г. Обатнина, *Символика зеркала в ранней поэзии Вяч. Иванова (сборники Кормчие звезды и Прозрачность)*, [в:] З. Минц, *Поэтика символизма*, Санкт-Петербург 2004.

²⁶ См. у Ницше критику картезианского *cogito*: «Мы современные люди – являемся противниками Декарта». Ф. Ницше, *Полное собрание сочинений*, пер. В.Д. Седельника, т. XI, Москва 2012, с. 374, 376. Похожую трактовку находим у Франка: «(...) В формуле Декарта *sum* по своему содержанию исчерпывается *cogito* (...), но в действительности это не так». С. Франк, *Реальность и человек...*, с. 43.

²⁷ Ф. Ницше, *Несвоевременные размышления*, <http://nietzsche.ru/works/main-works/history/> [28.01.2019]. Подробнее: P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, с. 379.

„Ты еси” (ei)» [III, 264]. Впрочем, имя Ницше упоминается Ивановым в статье *Копье Афины* в связи с понятием любви к дальнему и самой категорией Дальнего: «Но кто дальний? Он – в близких нам, он – в отдаленнейших потомках наших, он – в нас самих (...)), «Дальний есть сущий в нас и в близких, и сущее во всем», – пишет поэт [I, 733]. Дальний получает значение сверхвременное и сверхличное, противостоящее понятию разрыва *я* в потоке времени. Возникает вопрос: Дальний **в самом себе** – не есть ли это та постоянная величина, конституирующая *я*, на которую указывал поэт в эссе *Ты еси*, и именно она существует в нас вопреки изменчивости времени и сознания («поток сознания»). Возможно это есть некая внутренняя основа, позволяющая человеку быть тем же во времени, утверждать: «Поистине, *я semper idem*». В таком случае тождество *idem* соотносится с тождеством *ipse*. И человек вправе сказать, как это происходит в *Римском дневнике*: «И *я себе* принадлежу» [III, 626]²⁸.

В поиске пояснения вопроса и ответа на него обратимся теперь к мысли Семена Франка, привлеченной в заглавии нашей статьи. То, что мне хочется теперь предложить – это опыт *аналогичной интерпретации (lecture analogique)*²⁹ по отношению к формуле Иванова. Итак, рассматривая в книге *Реальность и человек* категорию *самобытия* личности и не считая ее чистой имманентностью, Франк констатирует: «Ибо под *я* мы разумеем **времяобъемлющее** единство личности, некоего носителя реальности, который **пребывает** во всем временном протяжении нашей жизни, объемля прошлое, настоящее и будущее»³⁰. Таким образом, вопрос касается не изменчивости *я* во времени, не вовлеченности в его течение (ускользание), а наоборот, того, что в человеческом *я* постоянное, что определяет его единство. Без этого единства нельзя говорить о наличии *я*, а лишь (как это было у Иванова) сомневаться в его бытии («Где я?»). По мнению Франка, «вне единства, объемлющего поток времени, идущий из прошлого через настоящее и будущее, *я* немислимо»³¹. Т.е., переходя на язык Иванова, немислимо *я* как постоянная величина. Напрашивается вопрос о существовании аналогии или соответствия между «*Я semper idem*» у Иванова и «времяобъемлющим единством личности» у Франка, особенно если учесть важность понятий единства и цельности в текстах двух мыслителей. Стоит в этой связи обратить внимание на еще один смысловой момент у Франка, конкретизирующий концепт «времяобъемлющего единства личности». Речь идет о категории трансцендирования времени и обладания

²⁸ См. также в стихотворении *Мой дом*: «(...) Могу и к себе постучаться / и в доме своем почивать» [III, 550].

²⁹ Р. Рисоев, *La mémoire...*, p. 378. (Согласно Рикёру, не следует смешивать аналогию с тождеством).

³⁰ С. Франк, *Реальность и человек...*, с. 64.

³¹ Там же.

запредельным, чему Франк придает важное значение. Имеется в виду данная человеку возможность непосредственно обладать тем, что находится за пределами актуального времени, т.е. трансцендировать физически наличествующую актуальность. Мысль Франка вдохновляется Парменидом (метафизика присутствия отсутствующего) и прежде всего Блаженным Августином, давшим инспирирующий образец размышлений о времени³². Однако, как это было у Бердяева, Франк переосмысливает концепцию Августина; черпая из нее, он выстраивает свою идею о выходе за пределы актуально присутствующего, он связывает ее с бытием личности.

«„Я емь” – пишет Франк, только потому, что имею нечто удаленное от актуального бытия настоящего момента – и даже не могу сказать: „моего актуального бытия”, ибо без того, чтобы я имел **нечто иное, я сам** не был бы (...)»³³. Очевидно, точка зрения Франка перекликается здесь с категорией Дальнего у Иванова (о чем шла речь выше), а проблема бытия самим собою отсылает к понятию тождества *ipse*, к самому существу бытия *я*³⁴.

Момент трансцендирования времени, имманентно присущий внутреннему бытию *я* (личности), в принципе, означает для Франка **соучастие** в бытии за пределами самого себя, в запредельном. Причем имеется в виду также то, что запредельное (отдаленное) «есть во мне» и *я* (сверхмирное) обладает им³⁵. Думается, здесь мы обнаруживаем последствия учения о трех видах настоящего в рефлексии Августина, – настоящего, данного человеку в его внутреннем опыте, в его душе³⁶.

Учитывая все сказанное, т.е. теоретические размышления о времени, любопытно теперь обратить взгляд на то, в какой мере они находят отзвук в поэзии, в поэтических текстах Иванова. Здесь мы можем сосредоточиться лишь на трех из них, и именно из сборника *Прозрачность* (откуда и было привлечено стихотворение *Fio, ergo non sum*). Уже названия интересующих нас и предлагаемых вниманию трех текстов указывают на связь с рассмотренной выше проблематикой. Это: *Седьмой день*, *Алканье* и «*Transcende te ipsum*».

Первое из них – показательный пример поэтического мышления (мышления поэзией, как бы сказал Хайдеггер) о соотношении времени и Вечности.

³² Ср. P. Ricoeur, *La mémoire...*, p. 459. Франк же ставит в заслугу Августину также другое: открытие «самоочевидности сверхмирного, сверх-объективного бытия», как первичной реальности (С. Франк, *Реальность и человек...*, с. 34).

³³ С. Франк, *Реальность и человек...*, с. 66.

³⁴ Франк говорит о «глубине» и «полноте», сущей в *я*, о «первичном непосредственном бытии **меня самого**» (там же, с. 51), или об «откровении себя самому себе» (С. Франк, *Непоэтизируемое. Онтологическое введение в философию религии*, Москва 2007, с. 229).

³⁵ Там же.

³⁶ Августин Блаженный, *Исповедь...*, с. 333.

Понятия «день седьмой» и «день шестой», появляющиеся в двух первых строках текста, позволяют полагать, что творческое действие или творческий акт, о котором идет речь, зачался в вечности.

Мира день шестой – тогда и ныне,
И не создан человек досель.
День седьмой – в почиющей святыне
Вечного всезрящий хмель [I, 770].

Зачатый в вечности день шестой судьбы человека и мира для Иванова не есть событие, случившееся однажды, оно продолжается. Существует **связь** между «тогда» и «ныне», между Вечностью и временем:

Ибо художник угадывает волю Творца миров: шесть дней творчества и день седьмой, и творческий голод в конце шестого дня – сотворить человека: по образу своему и подобию изваять свободную тварь, и живую душу вдохнуть в прекрасную плоть, чтобы дело рук его стало его другим *я*, равным ему даже до своеволия и мятежа [III, 115].

Сотворенный «тогда» (как говорит Августин, «когда не было времени, не было и «тогда»³⁷), плод тоски по Другому, говоря на языке Бердяева³⁸, человек сотворен для созидания и творчества самого себя, осуществления заложенного в нем божественного замысла, которого не исполнил Адам³⁹. Об этом созидании своего *я* Иванов пишет в первом письме М. Гершензону, сознавая, что оно имеет характер непрекращающегося, длинного процесса [III, 384]. Знаменательно и не случайно, что призвание к созиданию или «второму рождению человека в духе», о котором говорит Христос Никодиму (Иоанн 8:47), в стихотворении соотносится с библейским Днем седьмым, понимаемым как «... святыня Вечного и вершина Совершенства ...». (Вспомним в *Римском дневнике*: «Поэзия, ты – слова день седьмой» [III, 597]).

Не есть ли это тот случай трансцендирования времени, выхождения к Вечному, о котором Бердяев писал следующим образом: «(...) во времени

³⁷ Августин Блаженный, *Исповедь...*, с. 326. Не случайно Августин называет Создателя/Бога «создателем всех времен». «Где нет времени, нельзя говорить „никогда“». Там же, кн. XI, гл. XXX, с. 345.

³⁸ Н. Бердяев, *Смысл истории...*, с. 69.

³⁹ Имеется в виду замысел «воздвигания» прекрасного рая, продолжения креативного акта Творца-Художника» [III, 114–115]. Подробнее М. Цимборска-Лебода, «Поэта возвратный путь в рай». *Райский текст в русской поэзии первой половины XX века*, [в:] *Актуальные проблемы и перспективы русистики. Current Trends and Future Perspectives in Russian Studies*, Barcelona 2018, с. 243–253.

возможно вхождение вечности – возможен и разрыв замкнутости времени и выход времени в вечность, когда какое-то **вечное начало в нем действует**⁴⁰. Соотношение времени и Вечности это ключевая проблема также для Семена Франка. Можно сказать, она постоянно присутствует в его творчестве, получая углубленное осмысление и выявляя новые аспекты. В работе *Реальность и человек* она проясняется в связи с рассмотрением метафизических утверждений о монизме и дуализме бытия⁴¹. Франк, в сущности, снимает их противоположность, оригинальным образом освещая вопрос о соотносительности идеального, вневременного (реальности) и временного (эмпирической действительности). Так, он пишет:

(...) открытие вневременной идеальной стороны или сферы реальности ничуть не противоречит противоположному: «реалистическому» утверждению, что идеальные элементы входят в состав «эмпирической» или объективной действительности в качестве свойств или отношений конкретно сущих вещей. (...) эти идеальные элементы имеют две стороны, как бы два рода бытия: будучи по существу **вневременными**, они присутствуют и в составе временной действительности, находя в ней как бы свое конкретное воплощение⁴².

Сознание подобной взаимосвязи присуще мировоззрению и поэтическому творчеству Иванова, если их рассматривать как единое целое. Что же касается его поэзии, выхождение или приобщение к вневременному, Вечному имеет в ней зачастую характер мига, мгновения и является уделом лишь избранных. Это им удастся выйти из плена уединения, в которое облекло человека пространство и время, и осознать «общее их начало и основу: непрерывность, т.е. **связь**» [III, 131]:

Избранным дано вкушать мгновенья
 От его [хмеля вечности] высоких благодстьнь:
 Но, что в небе – вёсен⁴³ дуновенье,
 Долу – осеней полынь [I, 770].

⁴⁰ Н. Бердяев, *Смысл истории...*, с. 76.

⁴¹ «Прежде всего мы привыкли думать – имеем для этого достаточные основания, – что все мировое бытие протекает во времени, – имеет то общее свойство, что оно возникает, длится, изменяется, исчезает. Идеальные формы его, однако, обладают совершенно иным свойством – они **сверхвременны** или **вневременны**». (С. Франк, *Реальность и человек...*, с. 23).

⁴² Там же.

⁴³ Ср. в стихотворении *Цветы* соотношение *цветов* с мотивом уныния, окрасившего в земной жизни даже весеннее время: «Не тронь нас. Мы унылы: // Мы ваших вёсен цветы» [I, 770].

О лейтмотиве мгновения-Вечности, столь важного у Иванова, появившегося в «ослепительном» *Тантале*⁴⁴, мы здесь подробно говорить не можем. Напомним лишь слова Андрея Белого: «Вячеслав Иванов трагедию светлого мига с трагической силой запечатлел в ослепительном Тантале (...), и гласит о растерзании вечности мигом, похитившим тайну напитка богов (...)»⁴⁵. Прочитируем фрагмент знаменитой трагедии, восторженные слова Тантала, выражающие апогей («опьянен божественно») его духовной силы, способной в творческом экстатическом акте осуществить возможное («поить бессмертием»):

Всю вечность каждый миг вместит,
 Один мой миг объемлет бессмертье, –
 Не знаю смерти я; и что бессмертье, –
 не знаю; и не знаю часа-времени...
 Мгновенье – вечность! (...) [II, 60–61].

Миг в поэзии Иванова означает момент трансцендирования, «как бы прорыв нумена в феномен» – выход из «подавленности временем и феноменальным миром», если применить созвучные с концепцией поэта слова Бердяева, с учетом его идеи «**экзистенциального времени**»⁴⁶. Выражаясь же словами Иванова, миг вырывает из «печального пира» жизни, который торопит, из *часа-времени*, т.е. из времени, о котором в одноименном стихотворении сказано, что оно «нас мчит». Но в этом же стихотворении времени противостоит Вечность/Красота, неподвижность Мгновения:

Прекрасное, стоит Мгновенье. Вечность
 Хранят уста.
 Безгласное, твой взор один – вся Вечность,
 Вся Красота! [I, 699].

Подобную антропологическую концептуализацию времени и вечности находим в упомянутом выше сонете *Алкание*. Алкание – есть признак духа и духовного начала в человеке, оно же в своем избытке (как в случае Тантала) жаждет вечности, целого и бесконечного (бессмертного). Однако силы, подвластные времени, противостоят этой жажде, дробят Целое:

⁴⁴ Подробнее: М. Сymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu: myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich*, Lublin 1997, с. 179 и следующие.

⁴⁵ А. Белый, *Вячеслав Иванов*, [в:] *Поэзия слова*, Санкт-Петербург 1922, с. 19.

⁴⁶ Н. Бердяев, *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*, Париж 1952, с. 160, 198.

Спеша и задыхаясь, и дробя
 Единое, забвенью и изменам
 Мы рабствуем, и любим, полюбя,

Не духа вечностью, но духа пленом,
 Мы нищими по россыпям пройдем,
 И что нас ищет глухо – не найдем [I, 782].

В истолковании поэта человек не просто рабствует у времени и изменяет памяти (прошлому). Своим «рабьим пленом» (слова Франка) и узостью («пленом своеволия и гордыни» [III, 211]) он измеряет и обесценивает вечность (святыню), – и найти алмаз, *белый камень* (с напечатанным на нем именем божественной сущности человека), о котором сказано в Откровении св. Иоанна⁴⁷, ему не удается: «И что нас ищет глухо – не найдем».

В произведениях Иванова стремительное время есть сила, которая препятствует самоисканию человека, осуществлению основного бытийственного завета⁴⁸, выраженного не только в стихотворении *Алканье*, но и в двух других, почти соседствующих: «*Transcende te ipsum*» и в «*Лазаре, гряди вон!*». В обоих текстах затрагивается тот же существенный для поэта, хранителя памяти об Августинском завете⁴⁹, вопрос о тождестве *idem* (сохранении идентичности во времени) и тождестве *ipse*, связанном с обретением Иного в себе, своего внутреннего и истинного я:

Кличь себя сам⁵⁰, и немолчно зови, доколе, далекий
 Из заповедных глубин: «вот я!» – послушишь ответ [I, 641].

Проблему диалогической соотнесенности вопроса и ответа как проявления художественной стратегии Иванова, выражающей процесс формирова-

⁴⁷ М. Сymborska-Leboda, «*Biały kamień*» z *Apokalipsy św. Jana w misterium Władysława Iwanowa «Человек»: Intertekstualność i dialogika*, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, red. R. Łużny, D. Piwowarska, Kraków 1998. Близкий Иванову Жак Маритен, указывая на различие между именем нашей индивидуальности и именем нашей личности, писал в связи с символикой «белого камня»: «Имя вечное и новое, напечатанное на белом камне, которого никто не знает, кроме того, кто получает, **открывает нашу личность**» (Ж. Маритен, *Творческая интуиция в искусстве и поэзии*, Москва 2004, с. 131).

⁴⁸ «**Ищет себя**, умирая, зерно – и находит, утратив: // вот твой, Природа, закон! вот твой завет, Человек!...» [I, 642]. О библейском подтексте и контексте этого завета см. М. Цимборска-Лебода, *Евангельский текст и антропология Вячеслава Иванова (сокровенный смысл и художественная инновация)*, [в:] *Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма*, ред. О. Богданова, А. Гачева, Москва 2018, с. 62–77.

⁴⁹ Ср. в стихотворении «*Transcende te ipsum*» «Одна [Лия] зовет: „Прейди себя – //себя объемля в беспредельном”. // Рахиль: „Себя прежди – в себя сойди”» [I, 783].

⁵⁰ См. также в стихотворении *Отзвывы*: «Я кличу себя...» [I, 742].

ния человеческого я, мы оставляем для рассмотрения в другой статье. Здесь же, в заключении возникает потребность вернуться к категории становления и выявить еще один ее аспект у Иванова и Франка. Как мы знаем, понятие становления, присутствующее у раннего Иванова, получает существенное значение также у позднего – в упомянутом письме 1939 г. Карлу Муту (статья *Эхо*), в котором поэт пишет о как бы «заново приобретенном познании и очевидности латинских слов „Quod non est debet esse; quod est debet fieri; quod fit erit” (...)». («Чего нет, то должно быть; и то, что есть, должно становиться; и становящееся будет») [III, 647]. Соотносимое с пониманием трех родов красоты у Т. Хеккера⁵¹, и их авторским переосмыслением, становление появляется в смысловой паре с понятием Бытия (свойство которого есть *pulchrum*). «Мы встречаем красоту – утверждает Иванов, всякий раз как **Бытие, лежащее в основе становления**, чувствам нашим представляется воочно» [III, 649]. Далее же следуют известные и поясняющие слова поэта: «Становление само по себе некрасиво, и лишь Бытие, его несущее, придает ему Красоту (...)» [III, 649]. Интерпретация становления, понимаемого как *Via* (путь), *Via dolorosa*, в его связи с бытием в тексте Иванова является существенной и значимой, позволяя обнаружить новый аспект концептуализации проблемы «личность и время» и еще одну модель времени⁵². Это особо очевидно, если Ивановскую интерпретацию сопоставить с рассуждениями Франка, посвященными той же категории становления. Аналогия в мышлении поэта и философа обнаруживается здесь со всей явственностью, ибо в обоих случаях акцентируется родство двух категорий. Так, по мнению Франка: «Поскольку бытие мыслится не данным или наличным в **законченной** форме, а содержащим в себе момент **становления**, оно есть *потенциальность*, сущая *мочь*»⁵³.

Тем самым, в понимании Франка, становление есть осуществление потенциальности бытия, которое трактуется в качестве некоего A^x . В становлении проявляется *мочь* бытия (Франк акцентирует это древнерусское слово), заложенные в бытии ресурсы. «Если бытие есть становление, то бытие есть нечто большее и иное, чем все, что уже наличествует в готовом виде, – а именно, оно есть и то, *что еще будет* или *может быть*»⁵⁴. Значит: становление приобретает положительный смысл – оно способствует разверты-

⁵¹ Подробнее см. Е. Тахо-Годи, *Текст и подтекст стихотворения Вячеслава Иванова «Аллеи сфинксов созидал»*, [в:] *Вяч. Иванов: Pro et contra...*, с. 318–320.

⁵² Она обнаруживается путем анализа поэмы *Сон Мелампа*, в которой присутствует та же столь важная для Иванова категория Вечности, осмысленная в духе Августина. «Может ли вечность родиться? / И сгинуть вечность не может» [II, 295]. См. В. Троицкий, *Об одной модели времени у Вяч. Иванова*, «Символ» 2008, № 53–54, с. 817.

⁵³ С. Франк, *Непостижимое...*, с. 90–91. Курсив Франка.

⁵⁴ Там же, с. 91. Курсив Франка.

ванию *мочи бытия*. В свете концепции Франка, содержащейся в книге *Непостижимое*, проясняется, наливаясь новым содержанием, поэтическая мысль Иванова о неготовой форме человеческого я (личности) и процессе созидания личности («И не создан человек доселе»). В акте созидания/становления в личности осуществляются новые бытийственные возможности, происходит «кристаллизация возможного» [III, 113]. Думается, такой смысл задан в столь знаменитых и известных словах Иванова о пребывании в Боге, и пребывании Бога в человеке: «Бог не только создал меня, но и создает непрерывно, и еще создаст» [III, 384]. В высказывании поэта не случайно соединяются три грамматических времени (*создал, создает, создаст*): прошедшее, настоящее и будущее. В подобной временной перспективе выражается и отношение человека к Богу – опыт («дальнейшего») пребывания в Боге; он не мыслится готовым, законченным, «Ибо, конечно, [Бог] желает, чтобы и я создавал Его в себе и впредь, как **создавал** доселе» [III, 384]. Грамматическая форма глагола несовершенного вида усиливает смысл длительности, процессуальности (*durée*), непрерывности становления.

Однако становление в данном случае, подобно как у Франка, не является просто изменением; оно имеет смысл «вечно живой текучести осуществления и пресуществления во времени» [III, 344], пребывания и участия в бытии (и красоте бытия). В отличие от изменения, вызванного (мертвым) вихрем времени (*fiu, ergo non sum*), текучесть осуществления/пресуществления – творчески активна; человек в ней не пассивен; он активный субъект – активностью созидания себя нового и обогащающего действия (я есмь, ибо Ты еси. *Es, ergo sum*). Причастность бытию, как составляющая становления – это причастность **вневременному** (о чем писал Франк); в терминах Иванова: **вечно высшему**, «живому бытийственному принципу», «темному рождающему лону» – **вечно** рождающему и **вечно** питающему человеческую личность. Привлекая взгляд Бердяева, в качестве наращивания смыслового контекста, скажем его словами, перекликающимися с мыслью Иванова:

Личность есть изменение и имеет **неизменную** основу. Ее живой парадокс и тайна в этом сочетании времени и вечности – и преодолении их противоречия; в ней сочетаются изменение и творчество нового с сохранением тождества, единства всей жизни, предназначенной для высшей цели⁵⁵.

⁵⁵ Н. Бердяев, *Я и мир объектов...*, с. 312–313. Расширяя контекст еще больше, в поисках диалогических соответствий и аналогий, любопытно привлечь мнение Л. Карсавина из его статьи, опубликованной в журнале, редактором которого был Бердяев. В ней Карсавин развивает свою концепцию личности как «единства множества» (единства прошедших, настоящих и будущих моментов) и пишет, что она «есть и не есть» и она «выше бытия и небытия, вовсе не являясь *только* становлением-погибанием (...)». (Л. Карсавин, *Прологомены к уче-*

Целесообразно и любопытно отметить в какой степени мышление о становлении/времени и выхождении из него у Иванова и Франка (и отчасти у Бердяева в работах 30-х гг.) в своей продуктивности переключается с размышлениями о времени у Гастона Башляра в его книге *L'Intuition de l'instant*, вышедшей в Париже в 1931 году, и особенно в его журнальной статье 1939 г. (*L'instant poétique et l'instant métaphysique*). То, что кажется особо ценным и оригинальным у Башляра – это постановка вопроса о соотношении поэзии и времени или о том, каким образом поэзия и поэт концептуализируют время.

Применяя ту же метафору ветра (вихря), которую мы находим у Иванова и Франка⁵⁶, Башляр отмечает важную закономерность:

В каждом подлинном стихотворении можно найти элементы остановленного времени (...) времени, которое мы назовем вертикальным, чтобы его отличить от обычного времени, которое течет горизонтально вместе с водой реки, с ветром, который пронесится⁵⁷.

Такое вертикальное, остановленное время (*не-время*) Башляр связывает с поэтическим и метафизическим мгновением, которое, в сущности, является *андрогинным*, ибо выражает полноту бытия (вечность) и возносит бытие за пределы общего потока⁵⁸. Цель поэзии и поэта запечатлеть такого типа мгновение (*мгновенье-Вечность*, по словам Иванова) – вертикализованное. «И это именно вертикальное время поэт приоткрывает, когда он отрицает время горизонтальное, т.е. становление других, становление жизни, становление мира»⁵⁹. Мыслитель указывает на три разряда обыденного *сукцессив-*

нию о личности, «Путь» 1928, № 12, с. 38). Становясь, человек «приобретает нечто новое, ранее в нем и в качестве его не существовавшее». (Л. Карсавин, *О началах. Опыт метафизики христианства*, Санкт-Петербург 1994, с. 33). Рефлексия о соотношении личности и времени, о **всевременном** бытии человека, которое он, в своем несовершенстве, может актуализировать не больше, чем на одно мгновение – у Карсавина очень интересная и значительная, возникшая (ср. архивную статью *О времени*) не без воздействия Пруста. (*Архив Л.П. Карсавина, выпуск II. Неопубликованные труды. Рукописи*, сост., вст. статья, коммент. П. Ивинский, Вильнюс 2003, с. 96–108). Подробнее: F. Lesourd, *La philosophie du temps chez Lev Karsavine: de l'uni-totalité à l'omni-temporalité*, „Cahiers slaves” 2010, nr 11–12, p. 40 и следующие.

⁵⁶ «Все наше бытие совершается как бы подхваченное вихрем (...)». С. Франк, *Неностимое...*, с. 90.

⁵⁷ G. Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, Paris 1992, p. 105. «En tout vrai poème, on puit alors trouver les éléments d'un temps arrêté (...) d'un temps que nous appellerons vertical pour le distinguer du temps commun qui fuit horizontalement avec l'eau du fleuve, avec le vent qui passe».

⁵⁸ Там же, с. 109.

⁵⁹ Там же, с. 105–106. «Et c'est ce temps vertical que le poète découvre quand il refuse le temps horizontal, c'est-à-dire le devenir des autres, le devenir de la vie, le devenir du monde».

ного опыта, которые погружают человеческое бытие в горизонтальное время (дурное становление)⁶⁰ и три способа избежать вовлеченности в горизонтальное существование (природное и социальное), ради того, чтобы беречь свое «личное время» («son temps propre»). Итогом для человека является обретенная «автосинхронная установка» в центре **самого себя**, вне периферической жизни. «И вдруг все плоско горизонтальное исчезает. Время больше не течет»⁶¹. Перефразируем слова поэта, привлеченные в эпиграфе: и [вдруг] умирает время (в нас самих) для жизни неземной, для **иной** жизни, дарованной искусством⁶².

⁶⁰ Там же, с. 106.

⁶¹ Там же.

⁶² См. в *Римском дневнике* Иванова:

Вы, чьи резец, палитра, лира,
Согласных Муз одна семья,
Вы нас уведите из мира
В соседство инобытия [III, 643].