

А.Л. Рычков  
(Москва)

## Разыскания А.Н. Веселовского по религиозному фольклору в критическом осмыслении Е.В. Аничкова 1920–1930-х гг.

*Аннотация.* Начатые Е.В. Аничковым под руководством Веселовского исследования, в период его эмиграции 1920–1930-х годов обращаются к французскому Средневековью: темам легенды о Граале в куртуазной литературе XII–XIII вв., роли неоманихейства и христианского мистицизма в поэзии трубадуров, обоснованию авторской концепции «катаро-иоахимитского влияния» на рыцарский «поиск» Грааля («Queste»). В своих публикациях 1920–1930-х годов на сербском, итальянском и французском языках Аничков подвергает критической переоценке «богомильскую гипотезу» учителя о проникновении славянского сектантства в Европу. Итогом публикаций становится монография о Иоахиме Флорском (1931). Статья посвящена освещению этой малоизвестной страницы научной деятельности Аничкова.

*Ключевые слова:* Александр Веселовский; Евгений Аничков; Иоахим Флорский; Святой Грааль; богомилы; неоманихейство; катары; апокрифические легенды; Библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино; Вяч. Иванов.

### **Apocryphal folklore in the studies of A.N. Veselovsky's and their critical rethinking in E.V. Anichkov publications (1920–1930 years).**

*Abstract.* The paper represents the analysis of E.V. Anichkov's publications in foreign languages (1920–1930 years). E.V. Anichkov was a famous disciple of A.N. Veselovsky. The study shows that Veselovsky argued that X–XI centuries Manichean dualism traces back and paves its way westward from Slavs through the Balkans. Anichkov, on the contrary, writes about a continuity of the alternate tradition of the Dualist Manichees in Europe, which is maintained in folklore, custom, and apocryphs in southern France («Neo-Manichaeism», Catharism) and Italy, as well as leaves a cultural residue, as shown in the writings of

Joachim of Fiore and of the Grail legend. Author of this paper concludes that there is a long-term «vector controversy» between Anichkov and Veselovsky's certain concepts.

**Keywords:** Alexander Veselovsky; Evgeny Anichkov; Joachim of Flora; Holy Grail; Bogomilism; Neo-Manichaeism; Catharism; apocryphal legends; Rudomino Library for Foreign Literature; Viacheslav Ivanov.

*«История литературы в самых важных проблемах, подлежащих ее разрешению, все более сближается с историей религии. Это новый факт методологии истории литературы» (Аничков 2003, с. VII).*

**В** публикациях последнего десятилетия Евгений Васильевич Аничков (1866-1937) представляется как «едва ли не самый последовательный и глубокий ученик А.Н. Веселовского» (Шайтанов 2011, с. 288), а также «самым ярким его последователем, сумевшим наиболее адекватно продолжить разыскания своего учителя в сфере народной культуры» (Иванова 2009, с. 168). Современная «апологетическая» трактовка образа Аничкова базируется на обширном и поистине пионерском исследовании Татьяны Григорьевны Ивановой, где, в частности, была поставлена цель создать первый в истории отечественной фольклористики опыт научной биографии Е.В. Аничкова, который показан верным учеником Веселовского. В диссертации и монографии Т.Г. Ивановой (Иванова 1993; 1994) рассматриваются две работы Е.В. Аничкова о своем учителе: «“Историческая поэтика” Александра Ник. Веселовского» (1907) и «Александр Веселовский» (Аничков 1922), а также основные труды Аничкова, связанные с фольклористикой. По заключению Т.Г. Ивановой: «Их анализ не позволяет говорить о том, что Е.В. Аничков в начале или в конце своей научной карьеры сознательно отступал от теоретических взглядов создателя “исторической поэтики”. Напротив, на протяжении всей своей жизни ученый относился к трудам своего учителя с величайшим уважением и восхищением <...> Е.В. Аничков никогда не представал открытым оппонентом А.Н. Веселовского. Внимательное прочтение основных фольклористических трудов Е.В. Аничкова, в том числе его знаменитой монографии “Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян”, на которую как на пример “ревизии” ссылаются советские ученые, не обнаруживает и скрытого, неосознанного отступления Е.В. Аничкова

от основных теоретических положений его великого учителя» (Иванова 1994, с. 7).

Хорошо известна и противоположная точка зрения, на которую ссылается Т.Г. Иванова. Так, крупнейшими представителями школы Веселовского в «Истории русской фольклористики» М.К. Азадовский называет академиков И.Н. Жданова и Н.П. Дашкевича, но не Е.В. Аничкова, поскольку относит его диссертацию «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян» к числу «работ, являющихся по существу уже ревизией Веселовского»<sup>1</sup> (Азадовский 1963, с. 261).

Свой известный очерк «“Историческая поэтика” Александра Ник. Веселовского» (1907) Е.В. Аничков заключает тезисом о том, что «Веселовский был шестидесятник, но нежно-чуткий ко всем трепетным голосам поэтического слова» (Аничков 1907, с. 430). Азадовский замечает, что «это вычурное “но” очень многозначительно» (Азадовский 1941, с. 8) и пишет далее о понимании Аничковым «последовательного шестидесятничества» Веселовского как «последовательного позитивизма», который Е.В. Аничков и критикует с позиции «реакционного символизма», поскольку «основной упрек Аничкова Веселовскому – в отсутствии у него законченной и продуманной эстетической теории» (Азадовский 1941, с. 8). Действительно, в своем очерке Е.В. Аничков говорит о пределе, «далее которого не может идти теория, построенная на чистом историзме <...> столкновение с чисто эстетическими вопросами необходимо и неизбежно» (Аничков 1907, с. 349). На примере устаревших, по его мнению, представлений об искусстве как игре (которым во многом следовал Веселовский<sup>2</sup>) Е.В. Аничков указывает на «эkleктизм эстетики, положенной Веселовским в основу своей “Исторической Поэтики”» (Аничков 1907, с. 384). «Не раз уже случалось мне, – пишет он далее, – настаивать на необходимости пересмотра прежних теорий <...> поэтому не буду настаивать на этом вновь» (Аничков 1907, с. 385), и отсылает читателя к библиографии своих работ относительно критики теории искусства как игры. Список этих работ начинается со второй и третьей глав «Весенней обрядовой песни...»<sup>3</sup> (Аничков 1907,

<sup>1</sup>Это заключение пересказывает в Биобиблиографическом словаре по славяноведению и Г.Г. Шаповалова (Шаповалова 1979, с. 52).

<sup>2</sup>Имеется в виду концепция А.Н. Веселовского о древнейшей обрядовой песне-игре как источнике происхождения литературных родов. Эта «с виду бессельная игра отвечала бессознательному позыву упражнить и упорядочить мускульную или мозговую силу <...> Вызванная, в составе древнего синкретизма, требованиями психофизического катарсиса, она дала форму обряду и культу, отвечив требованиям катарсиса религиозного. Переход к художественным его целям, к обособлению поэзии, как искусства, совершался постепенно» (Веселовский 2011, с. 173–174).

<sup>3</sup>Исследователь и публикатор литературного наследия Е.В. Аничкова, сербский славист К. Ичин переосмысливает советское клише об Аничкове-противнике узкого академизма и эмпиризма с эстетикой народничества, инкорпорируемой

с. 384), что, вероятно, и послужило основанием Азадовскому отнести диссертацию Аничкова к «ревизии Веселовского». Сам Е.В. Аничков по ходу всей статьи подчеркивает, что опирающийся лишь на факты шестидесятнический академизм Веселовского помешал ученому в построении всеохватывающего теоретического аппарата при разработке «Исторической поэтики». По мнению Е.В. Аничкова, виной тому – пренебрежение Веселовским достижениями эстетической мысли своего времени. В этой связи, в итогах очерка о поэтике Веселовского Е.В. Аничков отмечает: «Я постарался осмыслить, однако, не только историко-культурный, как у него, но и эстетический момент. Этот последний был чужд Веселовскому» (Аничков 1907, с. 412). В другом месте Е.В. Аничков замечает, что рядом таких эстетических теорий Веселовский не мог воспользоваться, поскольку «шестидесятнику Ве-

---

в сравнительно-исторический метод (ЛЭ 1929, с. 675–676). Исследователь видит причину расхождения мнений учителя и ученика на истоки искусства в символистской эстетике взглядов Е.В. Аничкова: «в диссертации “Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян”, защищенной в 1904 г., Аничков пытался отойти от “академизма” <...> Для него, как человека нового поколения, разделявшего символистское мировоззрение, важно было сохранить “реалистический символизм” в искусстве и науке, т. е. реализм, предполагающий в своей основе “ноуменальное” или, согласно Вячеславу Иванову, “реальнейшее” бытие. С этой целью Аничков в своей диссертации генезис искусства возводил не к игре, что являлось концепцией А.Н. Веселовского, а к обрядовой магии» (Ичин 2015, с. 6). По нашему мнению, такая точка зрения может быть поддержана многочисленными примерами в текстах самого Е.В. Аничкова. Так, в том же журнале «Вопросы теории и психологии творчества» Е.В. Аничков публикует впоследствии «Очерк развития эстетических учений» с пространной главой «Судьба эстетики в России. Владимир Соловьев и “новые веяния”», где критикует эстетику шестидесятников и подробно описывает ее закономерную смену эстетикой Вл. Соловьева и символистов: «новые веяния в искусстве, написавшие на своем знамени: символизм, спасли русское искусство от того доподлинного упадочничества, в какой извратилась народническая эстетика 60-ых <...> своеобразного и довольно жалкого эстетизма <...> Настало время, когда выразителем русской эстетики оказался Владимир Соловьев» (Аничков 1915, с. 216). «Владимир Соловьев и “новые веяния”» символизма – таков, по мнению Е.В. Аничкова, следующий этап русской эстетики (Аничков 1915, с. 216), которая обратилась к средневековому мистицизму (его возрождение «было уготовано Вл. Соловьёвым») и «тому самому великому ожиданию религиозного искусства, которое виделось Вл. Соловьёву в его пророческих чаяниях» (Аничков 1915, с. 219). Е.В. Аничков отмечает там же: «Во многих местах постоянных очерков <...> мне случилось на это указывать», и можно допустить, что с точки зрения символистского понимания новой русской эстетики в «Весенней обрядовой песне» он попытался доказать: «в основе песнетворчества лежит рабочая песня и песня-заклинание» (свадебная, при выгуле скота и т.п.), также обстоит дело и относительно прочих разновидностей искусств (например, «орнаменталистики»), включавших обращение к сакральной помощи (Аничков 1915, с. 227). Отметим здесь, что эстетические расхождения с учителем не мешали Е.В. Аничкову стремиться донести взгляды А.Н. Веселовского до круга поэтов-модернистов Серебряного века. Так, в 1909-1910 гг. Е.В. Аничковым был прочитан курс «Поэтика Веселовского» в так называемой «Академии поэтов» – «Обществе ревнителей художественного слова», заседавшем в редакции журнала «Аполлон».

селовскому подобные представления отвлеченного идеализма, примененного к эволюции поэзии, были совершенно чужды» (Аничков 1907, с. 391)<sup>4</sup>. Критическое осмысление Е.В. Аничковым эстетических оснований «Исторической поэтики», к которому он не раз прибегает в очерке, вероятно, и позволяет Азадовскому прийти к заключению, что «в сущности, большая статья Аничкова, хотя и является наиболее подробным и цельным очерком научной деятельности Веселовского, однако, по существу, она, по выражению В.М. Жирмунского, является и “ревизией Веселовского” и непрерывной, хотя и скрытой, полемикой с ним» (Азадовский 1941, с. 8).

Поскольку критическая оценка Е.В. Аничковым в его статье с очевидностью направлена на поиск путей дальнейшего развития «Исторической поэтики» в рамках школы Веселовского, а не ее ревизии, категоричное мнение Азадовского Т.Г. Иванова объясняет политическими мотивами, обусловленными тем, что «академическая фольклористика начала XX столетия, абсолютно не связанная с большевистским движением, естественно, в конце 1930-х годов, когда писалась книга М.К. Азадовского, могла рассматриваться только негативно» (Иванова 1994, с. 2). Объяснение «идеологической заданностью» в литературе по фольклористике советского периода самого тезиса об Аничкове-ревизионисте и критике А.Н. Веселовского привело к тому, что в постперестроечное время полемический ракурс отношения Е.В. Аничкова к взглядам А.Н. Веселовского не рассматривался исследователями по существу вопроса. Однако, «за бортом» остается все же достаточное количество как замеченных Азадовским «но», так и не охваченных до настоящего времени отечественными исследователями и связанных с критическим развитием идей А.Н. Веселовского трудов Е.В. Аничкова эмигрантского периода, освещению которых посвящена настоящая работа.

### **Веселовский vs Аничков «без прикрас».**

Рассмотрим внимательнее тезис об идеологической заданности ревизионистской оценки советскими учеными «Весенней обрядовой песни...», которая, по заключению Т.Г. Ивановой: «не обнаруживает и скрытого, неосознанного отступления Е.В. Аничкова от основных теоретических положений его великого учителя» (Иванова 1994, с. 7). В действительности, Азадовский в приведенном выше фрагменте о «ре-

<sup>4</sup>Позитивизм шестидесятников Аничков воспринимал преходящим явлением в становлении русской религиозно-философской мысли и посвятил ему специальный очерк (Аничков 1931). Показательно, что в 1923 году, времени очевидной победы в России материалистического большевизма, в статье «На грани» для «Сборника религиозно-философских статей “Православие и культура”» Аничков высказывает убеждение, что «холодное, научное знание, этот позитивизм, отказавшийся от вопроса: “зачем”, никогда ведь не привился в России» (Аничков 1923b, с. 150).

визии» Веселовского ничего не добавляет от себя, ссылаясь на отзывы В.М. Жирмунского. Тогда как В.М. Жирмунский в своих статьях о Веселовском разбирает конкретные примеры полемики Е.В. Аничкова с учителем в диссертационной «Весенней обрядовой песне», как, например, в статье «А.Н. Веселовский и сравнительное литературоведение» (Жирмунский 1979, с. 123–124). В классической книге «Драма Александра Блока “Роза и крест”» В.М. Жирмунский подробно описывает консультацию «по средневековью и обрядовой песне» с Е.В. Аничковым Александра Блока, «с которым он часто и много беседовал на самые разные, профессиональные и общечеловеческие темы в период создания драмы» (Приходько 1994, с. 48). Жирмунский отмечает важный для понимания отношения в эти годы Е.В. Аничкова к А.Н. Веселовскому факт: «Мы не находим в пьесе Блока и в его рабочих тетрадях и комментариях никаких следов знакомства с “Исторической поэтикой” Веселовского, несмотря на то, что эта последняя неоднократно касается весенней хоровой обрядовой поэзии, а также провансальских трубадуров. Обстоятельство это, вероятно, объясняется тем, что отношения между Е.В. Аничковым и его учителем А.Н. Веселовским были в то время не дружественные (Веселовский отказался допустить к защите в Петербургском университете диссертацию Е.В. Аничкова о весенней обрядовой песне). По-видимому, Аничков в своих разговорах с Блоком не считал нужным рекомендовать ему работы своего учителя» (Жирмунский 1977, с. 320). Так мы узнаем, что сам А.Н. Веселовский, вероятно, не столь однозначно, как современные исследователи, оценивал диссертационную работу Е.В. Аничкова в качестве последовательно продолжающей его теории. На расхождение с А.Н. Веселовским во взглядах на происхождение искусства в диссертационном исследовании Е.В. Аничкова деликатно указывает и его близкий единомышленник Вяч. Иванов (в статье о нем для Словаря Венгерова): «А<ничкову> удается в «Весенней песне» на конкретном материале утвердить новое воззрение на происхождение искусства. По этому воззрению, искусство возникло не из игры (как со времени Канта думали Шиллер <...> и отчасти сам Веселовский), но из практической потребности <...> усматривая начало песни в обрядовом действе и неразлучной с ним обрядовой магии» (Иванов 1993, с. 195). Сам Е.В. Аничков в главе «Происхождение поэзии» «Очерка развития эстетических учений» предлагает своеобразный автокомментарий к отличию своей эстетической позиции в «Весенней обрядовой песне» от взглядов Веселовского. Оно заключается в отношении к целям искусства: «В своих “Письмах об эстетическом воспитании” Шиллер высказал мысль, по которой искусство в своей основе – *игра* <...> деятельность человека, когда, оторвавшись от своих каждодневных забот и интересов, он отдается “чарованью красных

вымыслов” <...> Основная черта эстетического наслаждения <...> его бесполезность <...> из этой игры-забавы, беззаботной резвости, веселого наслаждения и произошло искусство. Подобный взгляд на происхождение искусства <...> еще всего несколько лет назад мог считаться общераспространенным. <...> Следующий этап <...> пришлось сделать уже пишущему эти строки» (Аничков 1915, с. 220–222). «Искусство народилось потому, что оно было *нужно для жизни*», в той или иной заклинательной форме сообщая человеку надежду на «счастье-довольство» (Аничков 1915, с. 227) – таков главный вывод Аничкова из его исследования происхождения обрядовых песен, который он впоследствии применяет в литературоведческих статьях о модернистской поэзии и мифологических исследованиях<sup>5</sup>. Для Аничкова ритм возникает вместе с направленными на счастье-довольство песнями-заклинаниями в процессе первобытной деятельности,<sup>6</sup> тогда как по представлениям Веселовского ритм рождается с первобытными песнями-играми, которые постепенно превращаются в обряды и культы, где слагаются устойчивые словесные формулы. Выводы Аничкова вступают в противоречие с точкой зрения Веселовского на зарождение и эволюцию родов литературы, которую он включил в основания своей «Исторической поэтики» и отразил в главе «Синкретизм древнейшей поэзии и начала дифференциации поэтических родов»<sup>7</sup>. В этом контексте, вероятно, следует объяснять сообщение В.М. Жирмунского о проблемах, возникших у Е.В. Аничкова с А.Н. Веселовским относительно приема к защите его диссертации. Таким образом, налицо наличие критических отступлений Е.В. Аничкова от положений А.Н. Веселовского, свидетельство чему мы находим в фактах биографии и творчестве Е.В. Аничкова, получивших отклик в

<sup>5</sup>По мнению Е.В. Аничкова, «основная черта русской эстетики» состоит в том, что «для русских <...> художественное творчество есть великий стимул жизни» (Аничков, 1915, с. 216). Поднятый на флаг младосимволистами призыв «мистически-церковного христианина Вл. Соловьева» к тому, что «художники и поэты опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, более важном и возвышенном смысле» (Аничков, 1915, с. 217), Аничков воспринимает как возвращение к истокам искусства, ее «нужным для жизни» «заклинательным» задачам в «более возвышенном смысле» теургического творчества.

<sup>6</sup>А. Блок в статье «Поэзия заговоров и заклинаний» поддерживает позицию Е.В. Аничкова в «Весенней обрядовой песне...» о происхождении ритмической поэзии из практической магии заклинаний, поскольку «это древнейшая форма религиозного сознания»: «Заклинающий человек властен над природой, она служит только ему; оттого он сам чувствует себя богом. <...> Для того чтобы вылечить болезнь, хорошо работать, быть счастливым в домашней и хозяйственной жизни, на охоте, в охоте, в недругом, в любви – нужен ритм, который составляет сущность заклинания <...> без стиха человек был ничто, со стихом он становился богом» (Блок 1962, с. 47, 53).

<sup>7</sup>Эта глава, в свою очередь, была составлена из статей, опубликованных А.Н. Веселовским в «Журнале Министерства народного просвещения» (№ 5, 1894; № 11, 1895; №4, 1897; №3, 1898).

отнюдь не ангажированных политически работах В.М. Жирмунского и, в особенности, Вяч. Иванова.

### **А.Н. Веселовский в публикациях Е.В. Аничкова периода эмиграции.**

Перейдем к итоговым выводам опыта научной биографии Е.В. Аничкова: «По нашим представлениям, Е.В. Аничков был верным учеником своего университетского учителя, и <...> никогда не вступал в открытую и осознанную полемику с А.Н. Веселовским» (Иванова 2009, с. 162–163). Здесь следует сразу отметить, что заключения исследователя охватывают лишь основные русскоязычные статьи Е.В. Аничкова. В частности, Т.Г. Иванова включает в научную биографию Аничкова-фольклориста две написанные им в период эмиграции работы на русском языке, где «Е.В. Аничков еще раз подтверждает свою приверженность предмету исследования и методике, унаследованной от А.Н. Веселовского» (Иванова 1994, с. 12). Это посвященные учителю статьи 1922 г. «Александр Веселовский» (Аничков 1922) и последняя фольклористическая работа «Единство цивилизации и задачи фольклора» (1938). Однако, неучтенным до настоящего времени остается корпус научных публикаций Е.В. Аничкова на иностранных языках, посвященный источникам легенды о Граале. В этих работах Е.В. Аничков развивает критику, начало которой было положено в опубликованной в 1923 г. заключительной части статьи «Александр Веселовский. 1838–1906». Здесь Е.В. Аничков впервые выражает печатно свое несогласие с имеющей, по его мнению, принципиальное значение «богомильской гипотезой»<sup>8</sup> своего учителя:

«Еще когда он писал свою книгу о Соломоне и Китоврасе, у него возникла мысль о возможности проникновения на запад и на север ряда легенд через посредство сектантской проповеди. Несколько раз возвращался Веселовский к этой теме. Особенно подробно два раза занялся дуалистической космогонией [*Разыск.* XI (1890) XX (1892), стр. 105 и сл., см. также V (1881), стр. 73 и сл., VI и X стр. 1 и сл., 367 и сл.]. Ему казалось, что вот эти сектанты, отцы-проповедники, ширившие свое

<sup>8</sup>«Гипотеза об распространении легенд на Запад через богомилство в поэтике Веселовского имеет двоякое принципиальное значение»: историко-литературное и ведущее к способу обобщения материалов (Аничков 1907, с. 359). Ключевое значение этой гипотезы позднее подчеркивал и М.К. Азадовский, отмечавший, что для Веселовского: «богомилы — главные агенты распространения соломоновых легенд. Эта богомильская гипотеза имеет огромное принципиальное значение, тем более что в последующей литературе она не получила должного освещения <...> Богомильская гипотеза Веселовского свидетельствует о новом понимании «теории заимствования», о новом методе анализа путей его и раскрывает принципиальные позиции Веселовского в понимании процессов народного творчества» (Азадовский 1963, с. 190-191).



учение по всему югу Европы – та “среда”, в которой оживали легенды, среда-создательница апокрифов, получавших под ее влиянием поэтическую обработку. Веселовский шел дальше, стараясь уложить гипотезу о значении проповедников дуализма в свою географическую схему. Приходилось допустить прямое влияние на западе богомилов. Я не последую тут за своим учителем. Богомильская передача мне не представляется вероятной. Вспышка манихействующего сектантского движения в XII и XIII вв. произошла, когда запад уже давным-давно был густо насыщен манихейскими сказаниями» (Аничков 1923, с. 535).

Несогласие свое Е.В. Аничков выражает столь корректно, что критикой остается незамеченной его прямое указание на разлад с учителем в гипотезе, имеющей принципиальное значение (см. примеч. 8) для осмысления фольклорообразующей роли сектантской литературы в средние века. Тем более, что далее Аничков искусно переводит внимание читателей на значение основанных на «богомильской гипотезе» результатов разысканий своего учителя: «эти работы Веселовского, однако, представляют собою огромную важность для будущего, потому что не подлежат сомнению: именно лучшее знание средневековой религиозной жизни и особенно сектантства объяснит многое такое в литературной истории всей Европы, что остается еще темным» (Аничков 1923, с. 535).

Первый опыт научной биографии Е.В. Аничкова был составлен и развит в последующих работах Т.Г. Ивановой на основании одних лишь русскоязычных публикаций Е.В. Аничкова. Однако в эмиграции ученый пишет многочисленные и относящиеся к развитию идей Веселовского статьи на французском, итальянском и сербском языках, которые могут быть объединены в единый цикл, поскольку связаны с изданием обобщающей капитальной монографии Е.В. Аничкова «Иоахим Флорский и его куртуазная среда», изданной в 1931 г. на французском языке в Риме и переизданной в 1974 г. в Женеве (Anitchkof 1931; 1974), а затем в переводе на итальянский язык (Anitchkof 2010)<sup>9</sup>. В этих работах отчетливо проявляется неоднозначное отношение Е.В. Аничкова к идеям А.Н. Веселовского: с одной стороны – как подлинный ученик А.Н. Веселовского, Е.В. Аничков избирает темой своих исследований сюжеты его «Разысканий», но с другой стороны – вступает с «богомильской гипотезой» Веселовского в открытую непримиримую полемику в целом ряде своих публикаций на иностранных языках, рассматриваемых нами далее. Остановимся подробнее на полемичных, относительно работ Ве-

<sup>9</sup>В ряде анонсов указано более развернутое «рабочее название» книги: *Joachim de Flore et son influence sur les milieux Courtois*: «Иоахим Флорский и его влияние на куртуазное окружение».

селовского, рассуждениях Е.В. Аничкова о богомилах/альбигойцах и их связи с легендой о Граале, которым Е.В. Аничков посвятил целый ряд специальных статей и часть итоговой монографии<sup>10</sup>.

### «Разыскания» Св. Грааля в Скопье.

В начале 1926 г. Е.В. Аничков сообщает Вяч. Иванову (письмо от 6.02.1926): «У меня волнения. Меня отсюда хотят упечь с прибавкой жалованья в малюсенький новый университет в Скоплю (<...>) Там совсем восток и никаких книг»<sup>11</sup>. С осени 1926 г. (до выхода в отставку и возвращения в Белград в 1936 г.) Е.В. Аничков – профессор французской истории литературы и сравнительной литературы в филиале философского факультета Белградского университета в городе Скопье (Королевство сербов, хорватов и словенцев/Королевство Югославия). Теперь у него появляется возможность легитимно продолжать исследование старофранцузской литературы и фольклора, а тематические публикации в европейских журналах, что называется, идут в зачет его профессорской деятельности. И уже публикация 1927 г. в парижском журнале «Romania» (где ранее публиковался А.Н. Веселовский, а его ученик размещал рецензии) статьи «Галаад в Ланселот-Граале и библейский Галаад» (Anitchkof 1927) заявляет тему таких исследований: апокрифические сюжеты легенды о Граале, что продолжает получившие известность изыскания и гипотезы А.Н. Веселовского. Так, Веселовский исследовал «повесть об Амфилоге, вариантом которой пользовался, вероятно, автор Большого Граля, столь богатого апокрифическими подробностями: положение то же, лишь некоторые черты переставлены; действие перенесено в Sarras, таинство евхаристии отождествлено с культом Граля <...> La Queste del Saint Graal рассказывает то же чудо евхаристии в другом приурочении <...> Граль – чаша тайной

<sup>10</sup>Проблеме «катары и богомилы в куртуазной культуре» в монографии посвящен специальный раздел главы «Духовенство и рыцарство», которая (в целом) включает следующие подразделы (в сокр.): «Духовенство и куртуазия в Провансе. I. Школы, трубадуры и сеньоры. II. Сельскохозяйственный смысл весны и торжества 1-го мая. III. Художественная поэзия весны и начало куртуазии. IV. “Amors, joi e joven” = фундаментальная формула поэзии трубадуров. V. Проблема Троицы и Св. Духа у цистерцианцев. VI. Неоманихейство гораздо опаснее монтанизма. Катары, альбигойцы и “Volgres” [«булгры», «булгры», т.е. болгарские богомилы, – AP]. Дух сектантства и куртуазия». Применительно к катарам идеи Иоахима Флорского анализируются в главах 7 и 8, разделы последней из них отсылают к темам статей Е.В. Аничкова, например: «Иоахимизм и Св. Грааль», «Манихейские пережитки и проблема Троицы», «Ланселот-Грааль. Ланселот, куртуазный рыцарь», «Иоахимизм и куртуазия» и др.

<sup>11</sup>РАИ. Оп. 5. Карт. 1. Ед. хр. 8. Л. 1. Автор выражает благодарность и искреннюю признательность Исследовательскому Центру Вячеслава Иванова в Риме, разместившему на своем сайте ([www.v-ivanov.it](http://www.v-ivanov.it), рук. проекта д-р А.Б. Шишкин) эпистолярный архив поэта, использованный в настоящей работе.

вечери, которую Galahad увидит во всей полноте» (Веселовский 1889, с. 337, 340). Поднятые Веселовским темы «апокрифических подробностей», евхаристического символизма сюжета (Anitchkof 1929a), Грааля как чаши Христа, сохраненной Иосифом Аримафейским с наследниками-хранителями (генеалогию которых Веселовский также описывает, см. Wesselofsky 1901) и найденной Галаадом, становятся предметом рассмотрения статей Е.В. Аничкова.

А.Н. Веселовский уделяет особое внимание «святому потомку» Иосифа Аримафейского по боковой линии – Галааду, предназначенному стать хранителем Святого Грааля. Местность, в которой путешествуют герои «Большого Грааля», была идентифицирована А.Н. Веселовским как Заиорданье, библейское название которой – «Галаад», откуда выводятся происхождение и символизм имени рыцаря Грааля Галаада. В итоге, связанные с Граалем эпизоды Артурианского цикла представляются Веселовскому аллегориями евхаристических и апокрифических христианских сюжетов (Wesselofsky 1901, s. 345–381).

Опираясь на эту гипотезу учителя, в статье «Галаад в Ланселот-Граале» Е.В. Аничков развивает идею о символизме имени Галаада и задается вопросом: почему анонимный автор цикла «Ланселот-Грааль» выбрал библейское имя Галаад (Галахад) для персонажа из третьего поколения рыцарей св. Грааля? По мнению Е.В. Аничкова, имя Галаада также может указывать на влияние учения Иоахима Флорского – иоахимизма – в символическом построении сюжета цикла: «Иоахим Флорский проповедовал третье состояние (status) христианства, которое должно было начаться с нового века, после 1200 г. Это состояние Духа Святого, два предыдущих принадлежат Богу Отцу и Иисусу Христу <...> Св. Петр является основателем Вселенской Церкви в Риме. Но апостол Павел, согласно нашему автору, до прихода Петра в Рим открыл семь церквей на Востоке. А Рим, как центр христианства, стал современным Вавилоном. Это не тот Рим, где наступит возрождение христианства. Оно придет с Востока, где, несмотря на большой раскол, христианство чище всего сохранилось. Согласно Иоахиму, число христианских церквей совпадает с коленами Израилевыми, он перечисляет двенадцать, и каждая представляет для него “подобия”. Таким образом появляется земля Галаад (*Числа*: XXXII, 1, 39–40 [идентифицирована А.Н. Веселовским как Заиорданье – AP]). <...> Это имя для Иоахима стало пророческим, поскольку галаатиды или племена Галаадские символизируют для него тех, кто оказался в третьем и окончательном откровении, эпохе Святого Духа» (Anitchkov 1927, p. 389–390).

Таким образом, уже в первой своей статье из Скопье Е.В. Аничков намечает научную программу, продолжающую «Разыскания» А.Н. Ве-

селовского и развивающую его убеждения, что идея и начало легенды о Граале коренятся в апокрифических представлениях. Еще в четвертой главе своей диссертационной книги о Соломоне и Китоврасе А.Н. Веселовский показывает, как дуалистические учения влияют на трансформации сюжета о Соломоне, содержание христианских апокрифов и основанные на них романы Артурианского цикла в Западной Европе. При этом особый экскурс посвящается сказаниям о Граале. В них А.Н. Веселовский видит влияние древних гностических апокрифов, их перелицовки у богомилов и тамплиеров и выдвигает предположение о возникновении легенды о Граале в среде, «где исстари преобладал катарский элемент <...> на романском юге», причем далее «авторы романов о Граале внесли в них многое из храмовнической символики» (Веселовский 1872, с. 209–244).

Е.В. Аничков искренно полагал, что с появлением большого количества опубликованных в начале XX века сочинений богомилов лишь только начинается серьезное «научное исследование нового века манихейства под названием богомилство, катаризм и альбигойство» (Аничков 1929, с. 139). В 1925 г. в Софии выходит фундаментальное издание одного из виднейших представителей болгарской исторической науки и фольклористики профессора Йордана Иванова (1872–1947) «Богомилски книги и легенди», где опубликованы главные богомилские священные книги, а также «Катарский Требник» (с комментариями Й. Иванова). Как следует из критической рецензии Е.В. Аничкова «Манихеи и богомилы» (Аничков 1929), он воспринимает выход этой книги как большое и давно им ожидаемое событие. Однако, в предисловии к апокрифам Й. Иванов включает экскурс «Распространение богомилов», где продолжает идеи Ф. Рачкого и утверждает, что «наиболее значительным по последствиям было влияние богомилов на Западную Европу. Оно возобновило почти забытое здесь манихейство <...> и дало ему новую жизнь, форму и причину для потрясений, которые повлияли на религиозную, политическую и социальную жизнь католического мира» (Иванов 1925, с. 40). Казалось бы, что эта, основанная на первичных документах, публикация маститого продолжателя «богомилской гипотезы» должна была заставить Е.В. Аничкова пересмотреть свою позицию и «вернуться» к Веселовскому. Однако, этого не произошло. В итоговой монографии Е.В. Аничков даст следующую оценку выводам своего именитого коллеги:

«Мнение о том, что славянские Македония и Болгария являются родиной неоманихейства, несомненно, идет из Франции, так как мы находим здесь катаров и альбигойцев под именами Булгаров или Бугров. Оно было общепринято практически во всех работах, которые обличали или описывали эту секту во Франции <...> Славянские ученые: Рач-

ки<sup>12</sup>, Александр Веселовский и, совсем недавно, Йордан Иванов приняли это предположение тем более охотно, что они имели перед глазами болгарские документы, с которыми читатель уже ознакомлен, и которые позволяют проследить происхождение богомильской секты в десятом веке. Болгарский ученый Йордан Иванов необычайно преувеличил этот тезис. Для него неоманихейство стало болгарским национальным творчеством и все апокрифы, записанные на славянских языках, будто бы были изначально написаны на болгарском языке» (Anitchkof 1931, p. 118–119).

Выход книги Й. Иванова провоцирует Е.В. Аничкова перейти к открытой критике размежевавшей его с Веселовским «богомильской гипотезы», а также доказательно сформулировать в научной печати свою собственную позицию, на которой будут базироваться предполагаемое им сопоставительное исследование апокрифических мотивов легенды о Граале и планируемая в итоге монография<sup>13</sup>. В начале следующего учебного года в Скопье (октябрь 1927) Е.В. Аничков пишет и вскоре публикует в парижском «Revue des études slaves» статью «Манихейские пережитки в славянских странах и на Западе» (Anitchkof 1928a), где подробно аргументирует свою точку зрения на возможные пути миграции неоманихейских идей и апокрифов. Е.В. Аничков подробно рассматривает основные «богомильские тезисы» Веселовского, изложенные в историческом очерке распространения неоманихейских ересей книги о Соломоне и Китоврасе (Веселовский 1872, с. 143–163). Поэтому кажется, будто Аничков расставляет в статье недоставленные в России «точки над и» в полемическом разборе неприемлемых для него взглядов своего учителя. Неудивительно, что статья Е.В. Аничкова, поводом для написания которой послужила книга Й. Иванова, то и дело обращается к имени Веселовского и оканчивается выводом, что «в этом вопросе

<sup>12</sup>Известный медиевист, историограф и политик (идеолог югославизма), президент Юго-славянской АН д-р Франьо Рачки (1818-1894) обосновал богомильскую теорию происхождения средневековой боснийской церкви под влиянием дуалистических ересей, проникших в Боснию из Болгарии и Македонии, в работе «Богомилы и патарены» (1869-1870), где предположил влияние Балкан также на Южную Францию и Италию через народное богомилство. А.Н. Веселовский опирался на его труды в диссертации о Соломоне и Китоврасе: «Для исторического очерка ново-манихейских ересей мы пользовались преимущественно следующими книгами: Рачкаго, Bogomili a Patareni <...> 1870, <...> Schmidt <...> 1849» (Веселовский 1872, с. 144).

<sup>13</sup>Исследовательская значимость расхождения со своим учителем в вопросе происхождения учения катаров-альбигойцев для Е.В. Аничкова могла определяться его давним убеждением, что это учение сильно повлияло на поэтику трубадуров. Так, уже в I томе книги «Предтечи и современники на Западе и у нас», изданном в 1910 году, Аничков утверждает, что «трубадуры средних веков <...> сильно затронуты альбигойской ересью» (Аничков 1910, с. 50).

работа Веселовского должна быть скорректирована». Ввиду ценности и откровенности суждений, приведем соответствующий пассаж статьи Е.В. Аничкова (в небольшом сокращении):

«Свидетельства инквизиторов о ереси катаров приписывают возрождение манихейства отвратительной секте, которая пришла на Юг Франции с далеких Балкан <...> Одним из первых современных историков катаров и альбигойцев был К. Шмидт, который заимствовал это утверждение о происхождении катаров как само собой разумеющееся. По его мнению, было бы резонно объяснить возрождение манихейства влиянием славян, среди которых была широко распространена богомилская секта (С. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, Paris, 1849: указанное мнение формулируется с первых страниц). Двадцать лет спустя этот тезис оказался принят и разработан с совершенной эрудицией Рачким, и, благодаря ставшим классическими исследованиям ученых, такая версия широко используется среди славянских историков. Любой, кто изучал объемистые, но, несмотря на их неоспоримую ценность, слишком мало ценимые труды Александра Веселовского знает, какую роль играет в них этот тезис Шмидта и Рачкого, представляющий своего рода “общее место” в сравнительном литературоведении, которое достаточно вкратце напомнить. В литературе Восточных и Юго-Восточных славян XII в. присутствует множество апокрифов, несущих на себе отпечаток манихейского дуализма <...> Многие из этих апокрифов, вероятно, не были переведены с греческого, и они отличаются в этом от большинства религиозных писаний старославянской литературы; некоторые из них известны далеко за пределами славянского региона, например, в эфиопской версии. Если обсуждаемые документы рассказывают нам о контакте между южными славянами и альбигойцами в XII и XIII вв., то нам позволено видеть в этих неоманихейских славянских текстах промежуточное положение между западной поэзией и концепциями сект <...> Болгарский ученый г-н Йордан Иванов (Йорданъ Ивановъ, *Богомилски книги и легенди*. София, 1925) снова повторяет тезис о том, <...> что из Болгарии дуалистические апокрифы перешли во всю славянскую литературу и что также будто бы эта новая ересь распространилась на Запад, нарушая встревоженные умы Юга Франции. В недавнем исследовании об Александре Веселовском (*Slávia*, I, стр. 302–315, 524–551, особенно стр. 535–536) я уже имел случай, чтобы показать мое скептическое отношение к подобной возможности славянского влияния на Запад. Гипотеза кажется неприемлемой, и в этом вопросе работа Веселовского должна быть скорректирована. В особенности неприемлемо то, что он приписывает болгарам инициативу в распространении этой, столь часто клеймимой дуалистической рели-

гиозности, опираясь на широко распространенные в течение многих столетий заблуждения» (Anitchkov 1928a, p. 203–204).

В итоге статьи, полемически разбирающей не тезис Й. Иванова (который в критикуемом издании посвятил влиянию богомилов на Запад лишь четыре страницы), а тезисы «богомильской гипотезы заимствования» Веселовского, Е.В. Аничков заключает: «Таким образом, мы должны отказаться от тезиса Рачкого и Александра Веселовского <...> признав, что “катаризм имеет местные корни”» (Anitchkov 1928a, p. 219).

В следующем 1929 году статья Е.В. Аничкова возымела неожиданное продолжение. «Вестник» Университета Скопье, в котором время от времени полагалось печататься его научным сотрудникам, публикует на сербском языке обширную критическую рецензию Е.В. Аничкова на книгу Йордана Иванова, озаглавленную «Манихеи и богомилы» [Аничков 1929a]. Здесь ученый не менее откровенно, но уже более продуманно высказывает свои взгляды на происхождение, историю и учение альбигойцев, сопоставляя их с учением Иоахима Флорского. В том числе, вновь полемизирует со своим учителем Веселовским о происхождении катарских идей, повлиявших на «великую эпоху южнофранцузской литературы, которая дала прекрасную и красивую поэзию трубадууров» (Аничков 1929a, с. 153). Е.В. Аничков прямо пишет о расхождении своих взглядов с Веселовским следующее:

«С начала научной карьеры Александр Веселовский писал о том, что основную роль в истории европейской цивилизации сыграли дуалистические апокрифы. И почти до конца своей жизни он не забывал интересы своей молодости <...> Наипервейшим вопросом, поставленным Веселовским, является вопрос исторических отношений между апокрифами славянскими и романо-германского запада. Как и [Франьо] Рачки, Веселовский полагает, что богомилство, в частности, проповедовавшееся в Болгарии, распространилось далее на запад – в Италию и на Юге Франции» (Аничков 1929a, с. 139). «Теория о влиянии богомилства на катаров и альбигойцев наиболее ярко и категорично была высказана ныне покойным русским ученым Матвеем Соколовым, который указал на большое значение богомилства: «это учение не ограничивалось Балканским полуостровом, а распространилось по северной Италии и южной Франции. Западные еретики, известные под именами катаров, патаренов и альбигойцев <...> стояли в прямой связи с болгарскими богомилами, считая последних своими первоучителями. По этой причине болгарскому богомилству как западными, так особенно славянскими учеными и приписывается большое историческое значение. Через богомилство, говорит А.Н. Веселовский, славянские народы в первый раз, до появления Гусса, вносят в общеевропейскую жизнь

свой интеллектуальный вклад, оставивший прочные следы на всем развитии средневековой культуры» [(Соколов 1888, с. 112)]. Мысль Веселовского приводится М. Соколовым из его ранней книги [(Веселовский 1872)] <...> (см. также «Калики перехожие», *Вестник Европы* 1872 IV). И долго потом Веселовский множество раз возвращался к теме дуалистических легенд. И всегда в своих исследованиях об этих легендах он обращался к вопросу влияния богомильства на западных катаров. Как непосредственный ученик Веселовского, я был воспитан в этой теории о мощном славянском влиянии на западную цивилизацию со стороны манихео-богомильских представлений и их космогонии (*Разыскания в области духовного стиха*. V, X, XI и XX. Сборник Академии Наук XXVIII (1881), XLV (1890), LIII (1892)). Тем не менее, теперь я должен сказать, что в этом вопросе я не согласен, и я никогда не соглашался с моим учителем (см. мою статью о Веселовском, *Slavia I* (1922), кн. 3, стр. 535–536). Эта интересная и лестная для всех славян теория не имеет под собой ничего, кроме научной легенды» (Аничков 1929а, с. 143).

Сам Е.В. Аничков был уверен в обратном – для него западные катары и богомилы были независимыми наследниками традиций раннего гностического христианства и манихейства: «Все, что мы говорили о службах богомилов и катаров <...> на самом деле очень древние ритуалы. Они были сохранены от раннего христианства <...> Нам кажется, что мы, наконец, можем дать ответ на вопрос, было ли манихейство забыто на Западе и вновь появилось под влиянием славянских богумилов? Ответ наш будет отрицательным. Катары, патарены и богомилы являются прямыми наследниками древнего манихейства, которое затаилось <...> на периферии христианства» (Аничков 1929а, с. 152).

В рецензии Е.В. Аничков также приводит двухстраничный [Аничков 1929а: 148–149] перечень аналогий между катарской теологией и взглядами Иоахима Флорского (отношение к единству Троицы, Св. Духу, евхаристии и др. церковным таинствам, которые упраздняются для новых христиан в эпоху Духа и др.), разбирает сообщение хрониста Пьера де Во-де-Серне о том, что значил для катаров «spiritus Heliae» (дух Илии-пророка) и обнаруживает этот же термин у Иоахима Флорского. Далее Аничков в пылу полемики замечает, что по учению Иоахима Флорского новая эпоха Духа и церковная реформация должны были начаться в 1200–1260 гг., т.е. во время альбигойских войн, и катары могут восприниматься как те самые «христиане вполне» грядущей эпохи Иоахима, тогда как католицизм оказывается в их глазах «лишь предтечей христианства».

Этот анализ приводит Е.В. Аничкова к лейтмотиву книги: откровение Иоахима о приходе Третьей эпохи было вызвано тем религиозно-



еретическим окружением и теми процессами ослабления католической церкви, которые происходили перед его глазами. В посвященной манихейству главе Е.В. Аничков пишет, что Иоахим Флорский «увидел одну из самых больших опасностей, которые угрожают безопасности Церкви. Какому впечатлению он был подтвержден, наблюдая, что творится вокруг него в Калабрии? Видя, как манихейство входит в благочестивые круги, в особенности через чтение апокрифов? В смешанном населении южной Италии, где среди разнородных этнических элементов преобладали ломбардцы, греки, арабы, болгары, армяне, албанцы и были даже выходцы из России, все это должно было привести к симпатиям ко многим различиям в вопросах веры и принятию сект с необычными верованиями» (Anitchkof 1931, p. 57).

В начинающей книгу о Иоахиме Флорском библиографии Е.В. Аничков разделяет свои публикации на две части: относящиеся к предмету исследования (они разбираются в настоящей статье) и работы более раннего периода, материалы которых использованы в монографии. К последним Аничков относит двухтомную «Весеннюю обрядовую песню...» (Аничков 1903; 1905), очерки «Микола угодник и св. Николай» (Аничков 1892), «Эстетика в средние века» (Anitchkof 1919) и продолжающую тему последнего статью «Что есть искусство согласно великим мастерам схоластики» (Anitchkof 1924)<sup>14</sup>. Предварительные тематические статьи Е.В. Аничкова, вошедшие в парижскую монографию, в большинстве своем были опубликованы по-французски (Anitchkof 1927; 1928a; 1929a), а также на сербском (Аничков 1929a; 1929b) и итальянском языках (Anitchkof 1929b; 1930). Как мы видим, особенно продуктивен оказывается 1929 г., когда Е.В. Аничков публикует две пионерские статьи по мифологии св. Грааля на итальянском и французском языках (одну, обзорающую древние ритуальные церемонии в соотнесении с Артуровским циклом, – в женеvском журнале «Archivum romanicum: nuova rivista di filologia romanza», и вторую, продолжающую идеи Веселовского о евхаристической символике Грааля, – в парижском журнале «Romania: Revue trimestrielle consacrée à l'étude des langues et des littératures romanes»), а также две – на сербском языке. Первая из них – это разобранный нами ранее рецензия на книгу Йордана

<sup>14</sup>В примечании к стр. 415-417 (Anitchkof 1931, p. 452) Аничков поясняет, что тезисы по средневековой эстетике, приведенные здесь, резюмируют две его статьи: (Anitchkof 1919; 1924). Статья «Что есть искусство согласно великим мастерам схоластики» была опубликована на французском языке в русскоязычном сборнике «Ученые записки, основанные Русской учебной коллегией в Праге». В сноске к статье Аничков объясняет это тем, что «данное исследование представляет продолжение моей работы «Эстетика в средние века»» (также написанной по-французски) (Anitchkof 1924, p. 9).

Иванова. Другая статья выходит в сборнике трудов к 65-летию Богдана Поповича, где Е.В. Аничков прослеживает связи между учением Бернарда Клервоского о градациях мистической любви и представлениями о видах куртуазной любви у трубадуров. Это исследование затем войдет в монографию Е.В. Аничкова в виде тезиса о филиации концепции мистической любви св. Бернарда Клервоского в степенях куртуазной любви трубадуров (Anitchkof 1931, p. 105–107), которые «преобразовали избранные богословские представления в литературные идеи» (Anitchkof 1931, 107). Эта гипотеза вызовет оживленную полемику среди исследователей (Gilson 1969: 200-202; Majorossy 2006: 120-121), но так и не будет опровергнута.

Статья на итальянском языке «Вознесение св. Грааля» (1929) – классическое для школы Веселовского «разыскание» апокрифических сюжетов, рассмотренных в сравнительно-сопоставительном плане (здесь – вознесения чаши на небо после смерти хранителя). Е.В. Аничков подытоживает свое исследование: «Во всех рассмотренных версиях легенды о Святом Граале раскрываются фрагменты выжившего древнего манихейства» (Anitchkof 1929b, p. 527).

Статья «Св. Грааль и евхаристические обряды» (1929) вновь являет пример оригинального продолжения Е.В. Аничковым идей его учителя. Уже в первых своих «Разысканиях...» А.Н. Веселовский уверенно писал: «Граль западной легенды, как бы ни разнообразилось его нынешнее представление, несомненно символизирует высшее христианское таинство, тайну евхаристии» (Веселовский 1881, с. 23). В статье «Где сложилась легенда о Св. Граале» (1900) А.Н. Веселовским обсуждается идентификация Грааля с евхаристической чашей в ряде легенд цикла. В немецкоязычной версии статьи он пишет: «Я осмелюсь предположить некоторые объяснения содержания романа де Борона: стол, который Иосиф в память о Тайной Вечере обставляет сосудом со священной кровью, рыбой и Рыбак – все это напоминает древние символические представления о таинстве Евхаристии <...> Рыбак, который ловит души – Христос или Апостол Петр; изображение Петра как Рыбака было включено в представление Евхаристии» (Wesselofsky 1901, s. 336–337). На неканоничность этой евхаристии у Веселовского указывал ранее в «Сказании о Св. Граале» и Н.П. Дашкевич: «Вслед за Р. Paris г. Веселовский утверждает, что в среде, где сложился наш апокрифический рассказ, евхаристия понималась не так, как учила господствующая церковь» (Дашкевич 1877, с. 110). Е.В. Аничков продолжает идею Веселовского: «Должна ли признаваться незыблемой имеющаяся литературная хронология книг и рассказов, в соответствии с которой Святой Грааль появляется в поэзии средневековья впервые с Персефалем у Кретьена де Труа? <...> Предлагаемая работа призвана доказать,

что расположенные в хронологическом порядке истории, посвященные Граалю, наиболее вероятно приводят к самой древней форме Евхаристии» (Anitchkof 1929a, p. 174). Тщательно изучив застольные сцены с появлением Грааля в замке Короля-Рыбака по текстам Кретьена де Труа и де Борона, ученый приходит к выводу, что это символическое изображение раннехристианской агапы после евхаристии и греческой литургии: «То, что лакеи и горничные, а не священники несут богослужебные предметы в романах Грааля, мне кажется единственной причиной, которая не позволила медиевистам, разбирающимся в истории христианства, признать в процессии Святого Грааля торжественный ход греческого обряда» (Anitchkof 1929a, p. 184). В подтверждение того, что автор пользовался древними апокрифическими источниками, Е.В. Аничков находит в романе де Борона цитату из апокрифического «Евангелия Никодима» (Anitchkof 1929a, p. 180), которое было распространено среди богомилов и катар<sup>15</sup>. В свою очередь, раннехристианский праздник агапы после евхаристии «в XI–XII вв. оставался не забыт лишь среди неоманихейских катаров и патаренов – это был единственный литургический обряд, который они признавали» (Anitchkof 1929a, p. 180). Отсюда Е.В. Аничков выводит «посредническую» функцию неканонического религиозного движения в сохранении включенных в легенды о Граале неканонических христианских ритуалов и апокрифов. «Г-жа Лот-Бородина не допускает мысли, что можно интерпретировать службу Грааля у Роберта де Борона как [забытое канонической церковью раннехристианское — *A.P.*] евхаристическое агапэ», – отметит он в последовавшей за выходом статей и книги полемике (Anitchkof 1932, p. 280). Однако, по мнению Е.В. Аничкова: «Сказителю или трубадуру Кретьену де Труа не было нужды искать этот образ в том, что сегодня мы называем фольклором, когда ему было достаточно обратиться к имеющимся в распоряжении апокрифам» (Anitchkof 1927, p. 111). Из приведенных примеров очевидна преемственность исследования Е.В. Аничкова по отношению к идеям Веселовского, к немецкоязычному варианту статьи которого о происхождении Грааля (Wesselofsky 1901) Е.В. Аничков отсылает читателя по ходу повествования.

1930-й год знаменуется итальянской публикацией Е.В. Аничкова (Anitchkof 1930) о еще одних носителях древних христианских ритуалов – живших по уставу Василия Великого и сохранявших в католической Италии греческий ритуал монахах-василианах, а также о связях с ними св. Нила, которых Е.В. Аничков посвятит далее вторую главу книги.

<sup>15</sup>Уже в диссертации о Соломоне и Китоврасе А.Н. Веселовский придерживался мнения, что ряд произведений о Граале включает апокрифическое сказание о святой чаше, которое основано на мотивах первой части Никодимова евангелия («Деяния Пилата», IV-V вв. н.э.).

### Итоговая монография.

Вопросом возможности византийских влияний через василианское монашество на Иоахима Флорского и романы о Граале Е.В. Аничков был серьезно увлечен еще в 1926 году и обсуждал его в Риме с близким другом – Вячеславом Ивановым. В письме к детям (Д.В. и Л.В. Ивановым) из Рима от 8.09.1926 Вяч. Иванов сообщает: «придут ко мне вечером Аничков и Каффи<sup>16</sup>, кот<орый> занимается близкими первому материями» (Иванов 2008, с. 479), а позднее (в том же месяце) пишет об итогах этой или последующей встречи (письмо от 21.09.1926 г.): «В субботу вечером была у меня академия – Аничков и Каффи с разговорами на специальнейшие темы средневековья (о василианском монашестве в Калабрии, о византийском влиянии на Иоахима де Фьоре и романы о Грале и т.д.» (Иванов 2008, с. 481). Тогда же А. Каффи знакомит Вяч. Иванова и, вероятно, Е.В. Аничкова с Умберто Дзанотти Бьянко<sup>17</sup>, основателем книжной серии «Коллекция южных исследований», в рамках которой будет впоследствии издана книга Е.В. Аничкова о Иоахиме Флорском и его куртуазном окружении. Вероятно, к этому же времени следует отнести замысел и договоренность о возможном издании книги Аничкова, поскольку в 1928 году книга была готова и передана У. Дзанотти Бьянко, который переслал ее А. Каффи для редактуры. 11 сент. 1928 г. А. Каффи пишет Вяч. Иванову: «Прислал мне Занотти текст Евгения Васильевича <Аничкова>. В высшей степени интересный по содержанию. Смущает очень желание Зан<отти>, чтобы я постарался насчет гладкости французского изложения»<sup>18</sup>. Что речь в письме идет о книге по Иоахиму Флорскому следует из дальнейшей переписки. В письме от 15 мая 1931 г. А. Каффи кается Вяч. Иванову по поводу своей излишне критичной рецензии на книгу о Иоахиме<sup>19</sup>: «я непозволительно поступил в отношении Евгения Васильевича Аничкова (выйдя из

<sup>16</sup>Каффи Андрей (Андреа) Иванович (Andrea Caffi; 1887–1955) – писатель, критик, переводчик, специалист по позднеантичной и византийской литературе, друг семьи Вяч. Иванова – родился в С.-Петербурге, итальянский подданный. См. о нем: (Шишкин 1989, с. 498-499; Брешиани 2011).

<sup>17</sup>Умберто Дзанотти Бьянко (U. Zanotti Bianco, 1889–1963) – итальянский ученый, археолог, публицист, издатель, общественный деятель и левый политик, соорганизатор «Национального союза в поддержку южных областей Италии» (Animi), одним из результатов деятельности которого стало основание научной книжной серии «Коллекция южных исследований». А. Каффи вступил в переписку с У. Дзанотти Бьянко во время I Мировой войны, в 1921 г. они познакомились лично в Москве и с тех пор между двумя итальянцами сложились доверительные отношения. О знакомстве с Дзанотти Вяч. Иванов пишет дочери 24.09.1926 г.: «Каффи <...> надумал через своего друга и сотрудника Занотти-Бьянко, человека знаменитого, познакомить меня с графиней Пикколомини <...> Сегодня я познакомился с Занотти» (Иванов 2008, с. 481).

<sup>18</sup>РАИ. Оп. 5. Карг. 1. Ед. хр. 8. Л. 8–9 об.

<sup>19</sup>Журнальный оттиск этой рецензии (Caffi 1931) имеется в итальянском архиве Вяч. Иванова.

пределов почтения, которое считаю безусловно причитающимся ему)». Излишнюю полемичность своей рецензии Каффи объясняет неуместной в данном случае обидой на то, что Е.В. Аничков не воспользовался его редактурой при издании<sup>20</sup>.

Таким образом, монография Е.В. Аничкова была окончена летом 1928 года и далее Аничков развивает ее тезисы в отдельных статьях, что объясняет отмеченный выше пик публикаций, приходящийся на 1929 год. Краткий вариант критики «богомильской гипотезы» А.Н. Веселовского, представленный в рукописи монографии, также уточняется и оттачивается Е.В. Аничковым в статьях, опубликованных в 1929 году (и написанных, по большей части, в конце того же 1928 года).

Монография о Иоахиме Флорском, включившая для иллюстрации тезисов Е.В. Аничкова множество первоисточников, предполагает особое обсуждение, выходящее за рамки нашей работы. Отметим лишь ключевые вопросы в ракурсе избранной нами темы.

С первой же публикации (1927 г.) о Св. Граале Е.В. Аничков выступает с гипотезой, что символизм рыцарского поиска Грааля («квеста») основан на апокрифах и опосредует неканонические (еретические) христианские традиции. В открывающей проблему статье Е.В. Аничков предполагает, что автору Ланселот-Грааля были известны «Толкования на книги Иеремии» (“*Interpretatio in Hieremiam prophetam*”), приписывавшиеся авторству Иоахима Флорского. Это предположение Е.В. Аничков сопровождает подробными доказательствами и представляет в своей монографии 1931 года. О подготовке к публикации этого большого исследования Е.В. Аничков сообщает уже в первой профильной статье 1927 г.: «Действительно ли автору Ланселот-Грааля были известны труды Иоахима Флорского? Это потребует подробной аргументации, и я попытаюсь представить ее в исследовании, которое надеюсь опубликовать в ближайшее время» (Anitchkof 1927, p. 390).

Продолжая идеи Веселовского и его сравнительный метод работы с опорой на первоисточники, Е.В. Аничков практически не упоминает имени учителя в тексте книги, что, несомненно, связано с его оппозицией «богомильской гипотезе» происхождения исследуемых им манихейских мотивов легенды о Граале. Логика анализа апокрифических источников в монографии Аничкова опирается на их прямую раннехристианскую и гностическую преемственность на территории Европы,

<sup>20</sup>«Когда я увидел в корректуре, что ни одна поправка (грамматическая) не была принята во внимание – я слишком ... вспльчиво принял это осуждение на сизифову работу. Попутно я не умел удержаться от некоторой может быть пристрастной полемики с автором по поводу того, что мне казалось ошибками в самой “исторической информации” <...> но понятно в мыслях моих никогда не было посягать – хоть в малейшей степени – на “мысль” писателя <...> очень интересный труд Евг<ения> Вас<ильевича>» РАИ. Оп. 5. Карт. 5. Ед. хр. 15. Л.2-Л.2об.

без богомильского «Возрождения» и отчетливых славянских влияний. Для Е.В. Аничкова альбигойский и богомильский «параллелизм объясняется одним и тем же удаленным во времени источником: с развилкой на Запад – в одну сторону, и к славянскому миру – в другую» (Anitchkof 1932, с. 275). Е.В. Аничков скупко сообщает об ошибочности гипотезы Рачкого-Веселовского-Иванова (Anitchkof 1931, р. 118–119) и переходит далее к обширному изложению своей позиции. В приводимой в начале библиографии вопроса Е.В. Аничков воспроизводит все те публикации Веселовского по теме Грааля, на которые указывает сам Веселовский в немецкой статье (Wesselofsky 1901, s. 321). Это: «Алатырь в местных преданиях Палестины и легенды о Граале» (1881), «Амфилог — Evalach в легенде о св. Граале» (1889), «К видению Амфилога» (1892), «Сказание о Вавилоне, скинии и св. Граале» (1896), «Где сложилась легенда о Святом Граале?» и “Zur Frage über die Heimath der Legende vom heiligen Gral” (1901). Как видно из перечня, за рамками библиографии остается диссертационная книга о Соломоне и Китоврасе, где легенда о Граале наиболее подробно рассматривается в контексте «богомильской гипотезы»<sup>21</sup>. Для справок по легендам о жизни Иосифа Аримафейского в Гластонбери и авалонскому циклу Е.В. Аничков отсылает читателя в примечаниях (Anitchkof 1931, р. 444) к немецкой и русской версиям статьи «Где сложилась легенда о св. Граале?», а также не вошедшей в библиографию последней тематической статье Веселовского «К вопросу о родине легенды о св. Граале» (1904).

Аничков настаивает на присутствии влияния катаров в рыцарских романах Артурианского цикла и находит в романе «Ланселот» фрагменты, демонстрирующие вероятное влияние манихео-катарских идей: «поцелуй мира» у рыцарей согласно восточному обряду, который, предположительно, сохранили катары, мост, который рыцари Грааля должны переходить и который отсылает к манихейской мифологии о мосте над адской рекой, который только избранные могут преодолеть.

Судя по свидетельствам современников и датировке анализируемых здесь профильных зарубежных статей общим объемом более полутора сотен страниц журнального формата, Е.В. Аничков начинает исследование по теме монографии в 1926 году, и монография 1931 года по праву может быть названа одним из главных итогов «европейского периода» развития его научной мысли. Здесь сопоставлены издавна волновавшие ученого вопросы отражения в истории культуры учения Иоахима Флорского и неоманихейского мировоззрения, носителями которого А.Н.

<sup>21</sup>Повод игнорировать эту публикацию подает сам Веселовский в примечании к своей библиографии литературы о Граале: «Некоторые взгляды, которые я высказывал в 1872 году в своей книге “Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе” – я больше не буду отстаивать» (Wesselofsky 1901, s. 321).

Веселовский и Е.В. Аничков видели богомилов и катаров. В своей книге Е.В. Аничков, в частности, пытается установить связь между этими учениями и старофранцузской литературой о Граале – еще одной «заветной» теме<sup>22</sup>. Е.В. Аничков говорит о влиянии на цикл короля Артура историософской доктрины Иоахима, согласно которой человечество переживает сообразную ипостасям Троицы трехэтапную эволюцию, переходя от состояния рабства к состоянию полной свободы (у Аничкова эти три «статуса» символизируют в Артуровском цикле три рыцаря, Парсифаль, Ланселот и Галаад, которые последовательно отправляются на поиски Грааля).

Значительность фигуры Иоахима Флорского для религиозно-философской мысли Серебряного века только начинает осознаваться его исследователями, что было специально рассмотрено нами в другой работе (Рычков 2017). Современными исследователями убедительно показано, каким образом эсхатология и историософский убилизм Иоахима Флорского были развиты в творчестве Вл. Соловьева, который пытался выработать основы новой вселенской религии – религии вечного Завета (Максимов 1998). Эти идеи и интуиции были подхвачены религиозно-философскими исканиями христианского обновления Се-

<sup>22</sup>«Заветность» темы Грааля вероятно связана как с известными символистскими взглядами Е.В. Аничкова, так и с его «масонским ученичеством», поскольку в инициатических ритуалах Древнего и Принятого Шотландского Устава важную роль играет символизм как рыцарского поиска святой чаши, так и самого Грааля (в работавшую именно по этому уставу парижскую ложу «Космос» Аничков вошел в 1905 г., уже на следующий год был возведен в третий градус мастера и продолжил далее свои «рыцарские работы» более высоких степеней в различных ложах). Фактологическая сторона «масонского ученичества» Е.В. Аничкова подробно исследована от Парижа до Белграда (1905-1935 гг) в ряде статей польского историка масонства Людвиг Хасса (см. напр.: (Hass 1983, p. 104-107)), а также российским архивистом и историком масонства А.И. Серковым в 1 и 2 тт. «Истории русского масонства XX века» (Серков 2009а; 2009b). Аничков полагал, что масонство сохранило символическое понимание древних ритуалов и легенд, прямо или косвенно обращаясь к этим представлениям в своих работах. Так, в очерке «Западная литература и славянство» (1926) из идейных достижений «двух самых западных стран, Англии и Франции», которые к XVIII в. «вкрутились во все роды литературы» и стали «первым комом» экспансии на восток западных культурно-исторических течений, Аничков выделяет масонство как «особое возрождение ... которому суждено было стать важным вкладом в Просвещение» (Аничков 1926, с. 257). По убеждениям Е.В. Аничкова, через «влияние масонства на литературные события, особенно на востоке Европы, на Руси» (Аничков 1926, с. 266) в литературу и общественную жизнь входят «ритуалы и символы, восходящие к далекой древности. В этом смысле настало их *возрождение*» (Аничков 1926, с. 261). Линия непрерывной масонской преемственности символического «тайного знания» (свойственная *Prisca theologia* западного эзотеризма [Ханеграаф 2016, с. 64]) предполагала западную эзотерическую традицию и через катар, рыцарей Храма и Грааля шла на Восток, что, разумеется, было несоместимо с мнением Веселовского о богомильской экспансии гностико-манихейских апокрифов на Запад: здесь два истых ученичества Аничкова вступали в противоречие.

ребряного века «впитавшими», через Вл. Соловьева иоахимизм в свои мировоззренческие основания. В восприятии символистов – последователей софийных идей Вл. Соловьева, кризисное время начала XX века переживалось как предсказанное в средние века автором теории «трех эпох» Иоахимом Флорским (1132–1201) и автором теории «трех миров» Агриппой Неттесгеймским (1486–1535) начало переходного периода к «зоне св. Духа», софийной «эпохе Третьего Завета», то есть как приграничье между религиозными эпохами, сопровождаемое необходимостью становления нового человека<sup>23</sup>. В этой связи обращение к средневековым исследованиям, связанным с учением и фигурой Иоахима Флорского, с точки зрения «просимволистских» эстетических воззрений Е.В. Аничкова должно было восприниматься ученым как весьма актуальное. Общую концепцию такого обращения к средневековому мистицизму Е.В. Аничков сформулировал еще в своих работах по эстетике 1915 г.:

Вл. Соловьев своим пониманием Достоевского, <...> что «красота спасет мир», всем складом своих религиозно-философских построений – учитель лучших представителей “новых веяний”. <...> Мистический символизм Вяч. Иванова восходит по прямой линии к его учению <...> В начале XX века постепенно совершается возрождение великих достижений средневековой мудрости. В многих местах постоянных очерков <...> мне случилось на это указывать. “Новые веяния” в лице своих наиболее глубоких выразителей, прежде всего религиозные, сознательно обратились к средневековому мистицизму. Так надо было. Возрождение <...> именно тех норм, что установили средневековые реалисты, было уготовано Владимиром Соловьевым. Оттого не случай, а закономерность надо видеть в том, что к средневековью тянет наиболее сознательного последователя Вл. Соловьева, Александра Блока (Аничков 1915, с. 217-218)<sup>24</sup>.

### Научная полемика и последние статьи Е.В. Аничкова

На следующий год после выхода книги Е.В. Аничков продолжил ее тему в полемичной статье «Святой Грааль и религиозные устремления двенадцатого века» (Ответ г-же Лот-Бородиной) (Anitchkof 1932)<sup>25</sup>. Статья Аничкова связана с изданными в том же журнале «Romania» за

<sup>23</sup>Обзор проблемы и библиографию современных исследований влияния идей Иоахима Флорского на «творческую мысль» Серебряного века см. (Рычков 2017).

<sup>24</sup>О продолжении этого подхода и его приложениях Е.В. Аничковым к исследованиям периода эмиграции в области средневековой эстетики см. недавнюю статью исследователя поэтики символизма в литературе русского зарубежья в Белграде и незаконченной работы Е.В. Аничкова «Эстетика христианства» Эниссы Успенской (Успенская 2007).

<sup>25</sup>Ответ на полемические статьи цикла «Вокруг Святого Грааля»: «Ланселот — Грааль, катары и иоахимизм» и «Евхаристические обряды у Робера де Борона и Кретьена де Труа» М.И. Лот-Бородиной в журнале *Romania* (Lot-Borodine 1930; 1931).



1930 и 1931 гг. полемическими публикациями с общим названием «Вокруг Святого Грааля» выпускницы Сорбонны и известного медиевиста Мирры Лот-Бородиной (Lot-Borodine 1930; 1931). В этих статьях работы Е.В. Аничкова были подвергнуты резкой критике. Особенно возмущало автора то, что Е.В. Аничков при исследовании легенды о Граале повсюду привлекает неоманихейство, неуместно «смешивая» византийские и еретические влияния. Рассмотрим здесь лишь один пример этой полемики.

В свое время А.Н. Веселовский обратил внимание на то, что важной характеристикой хранителей Грааля является их целомудренность и связанное с этим безбрачие. Так, в уже упоминавшейся и концептуально важной немецкой статье<sup>26</sup> Веселовский прослеживает генеалогическое древо хранителей Грааля от племянника Иосифа Аримафейского до Короля-Рыбака и тщательно исследует мотив безбрачия его хранителей, поскольку лишь целомудренный способен узнать секреты Грааля (Wesselofsky 1901, s. 340–350). Е.В. Аничков посвящает теме безбрачия хранителей специальные главы в своих статьях, сопоставляя, в частности, этот мотив с аналогичной практикой катарских «совершенных», широко известной во времена создания первых романов о Граале. На все это М. Лот-Бородина ответит в статье 1933 г. так: «Что касается предполагаемого автором наследия катаров в Артуриане, мы <...> отказываемся принять в доказательство список сект, отрицающих обязанность религиозного брака <...> Г-н Аничков не просто принимает здесь во внимание катаров, но делает свое причудливое толкование еще причудливей, предполагая вездесущность этой религии не только в средневековой жизни и литературе, но и в самом древнем христианстве» (Lot-Borodine, 1933, p. 281). Аналогичные пассажи содержат и предыдущие эссе М. Лот-Бородиной. И хотя в статьях Е.В. Аничкова речь идет все же лишь про «память» о раннем христианстве в гностико-манихейской традиции, он не продолжает полемику и предлагает в начале статьи неожиданный ответ оппоненту. Поскольку тезису о том, что западные неоманихеи, катары, патарены и альбигойцы были прямыми потомками

<sup>26</sup>Выражающая парадигму культурно-исторической школы и обобщающая тридцатилетние тематические исследования ее основателя статья «Где сложилась легенда о Св. Граале» была опубликована на русском и немецком языках в 1900/1901 гг, послужив основанием современной «артуровской» исследовательской традиции в отечественном литературоведении и культурологии. Именно на нее опирается и Е.В. Аничков в своих исследованиях легенды о Граале периода эмиграции. По мнению Веселовского, легенда о Граале пришла в средневековую Англию и Францию через Византию с христианского Востока (из христианско-еврейской диаспоры в Палестине, Сирии и Эфиопии) и «её христианское происхождение, кажется, не вызывает сомнений» (Wesselofsky 1901, s. 321). В то время, когда в моду входят исследование кельтских источников легенды («кельтофиль»), Е.В. Аничков последовательно продолжает линию, намеченную своим учителем.

богомиллов: «видные слависты, такие как Рачки и Александр Веселовский, некогда придали большое значение, для борьбы с этой теорией я использовал несколько эпизодов Артурианской легенды. Я надеялся показать, что эти эпизоды были основаны на манихейских верованиях и концепциях, известных на Западе ранее славянских богомилов и независимо от них здесь укорененных». – И, разумеется, «г-жа Лот-Бородина выбрала изучавшиеся с этой целью эпизоды» (Anitchkof 1932, 275) для обвинений в излишней манихеизации проблемы... Это свидетельство Е.В. Аничкова о его осознанной борьбе с «богомильской гипотезой», которую он вел в своих статьях, представляет несомненную ценность для нашего исследования.

И все же то, что исследование и привлечение Е.В. Аничковым мифов и легенд средневековых ересей как возможных источников сюжета о Граале вызвало резкую критику – не кажется случайным. То, что было позволительно для Аничкова в рамках школы Веселовского и на материале славянского фольклора – оказалось неприемлемым и было практически не воспринято в новой научной обстановке. Интересно, что итоговые пассажи критических эссе М. Лот-Бородиной весьма напоминают доводы критики, обращенной на книгу о Соломоне и Китоврасе, с которой А.Н. Веселовский только вступал в историко-сравнительную область научных изысканий, еще не ставшую, благодаря его последующим трудам, влиятельным течением русской научной мысли. Вспомним несколько примеров отзывов критики на книгу Веселовского: «едва ли могут считаться обставленными научно все дальнейшие соображения г. Веселовского, который готов допустить, что упомянутая легенда перешла к тамплиерам от дуалистических сект» (Дашкевич, 1877, с. 118), – «мы не открыли в сказаниях о Граале ничего, что могло бы напоминать сколько-нибудь еретические учения <...> в пользу возникновения первых романов о Граале в правоверовавшей среде<sup>27</sup> говорит все содержание их» (Дашкевич, 1877, с. 115).

Заключительная статья-«отповедь» Мирры Лот-Бородиной начинается со следующего общего замечания о методе исследований Е.В. Аничкова: «Наш уважаемый оппонент ставит вопрос о методе, точнее говоря, противопоставляет свой метод нашему. Все его усилия посвящены, по его словам, стремлению достичь “в максимально возможной степени знания всех текстов и всех документов, связанных с ним”, а не “усердному чтению чужих работ, чему г-жа Лот-Бородина, кажется, приписывает большое значение”» (Lot-Borodine 1933, p. 279). Недоумение М. Лот-Бородиной, полемически цитирующей колкость Аничкова в ее адрес, иллюстрирует методологическое различие оппонентов

<sup>27</sup>Имеется в виду среда единобожников, ортодоксов (ὀρθόδοξος), а не еретиков-дуалистов.

в ведении дискуссии: если Лот-Бородина привлекает как безусловное доказательство своих тезисов мнение авторитетных европейских ученых, то Е.В. Аничков в первую очередь опирается на сопоставление репрезентативной выборки первичных текстов, в объеме которых порою «теряется» аналитическая часть (ранее за подобный прием критиковали и А.Н. Веселовского, называя «сборщиком материалов»<sup>28</sup>). Это не позволяет оппонентам договориться, М. Лот-Бородина «путается в нагромождении текстов» и в 1933 году первой прекращает «бессмысленную полемику» (Lot-Borodine 1933). Однако, критика М. Лот-Бородиной (к тому времени, автора двух научных монографий о Граале) припоминается Е.В. Аничкову в рецензиях на его книгу, а в дальнейшей историографии исследований легенды о Граале имена двух ученых-оппонентов неизменно упоминаются вместе.

“*Les troubadours ont done transforme certaines conceptions theologiques en idees litteraires,*” – «трубадуры преобразовали избранные богословские концепции в литературные идеи», – резюмирует Е.В. Аничков в монографии свой важный вывод и принцип последующего исследовательского подхода к творчеству трубадуров (Anitchkof 1931, p. 107). Однако, проведенное на этой основе описание окрашенного «еретическими фантазиями» превращения в среде трубадуров церковных ритуалов и богословских понятий в идеи куртуазной литературы (Anitchkof 1931, p. 121) – приводит оппонентов Аничкова в священное негодование: «Профессор Аничков, известный романист, <...> к сожалению, не продемонстрировал нам то, что до сих пор так и не существует в наших глазах. – И до тех пор, пока не будет доказано обратное, спаривать манихействующий иоахимизм с куртуазной культурой и мистическим Граалем нам кажется чудовищным безобразием» (Lot-Borodine 1933, p. 279).

В последовавших за выходом книги Е.В. Аничкова рецензиях, она получила ряд благожелательных отзывов от филологов-соотечественников и литературных критиков (Caffi 1931; Mary 1932; Scheludko 1934). А. Каффи, участвовавший вместе с Вяч. Ивановым в обсуждении первоначальных замыслов и задач книги, признает их достигнутыми. Его рецензия позволяет точнее оценить тот ракурс, в котором на «академии» в римской «башне» Вяч. Иванова Е.В. Аничков увязывал «специальнейшие темы средневековья»: «Краткое резюме лишает красок сложный материал исследования, устанавливающего более или менее прямые связи между аскетическими трудами василианских монахов и рыцарскими романами Франции, постулирующее преемственность постоянной традиции от самых древних ересей (гностицизм и монтанизм) ...»

<sup>28</sup>«...Это так часто приходилось слышать, – сбор материалов. Где же выводы? – Вот крик, который всю жизнь преследовал научные труды Веселовского» (Аничков 1907, с. 326).

(Caffi, 1931, p. 370). В итоге: «книга проф. Аничкова заслуживает тщательного изучения» (Caffi, 1931, p. 369).

Тем не менее, эта книга Е.В. Аничкова встретила довольно резкую полемику среди западных ученых, специализирующихся в области куртуазной культуры и наследия Иоахима Флорского (Viscardi 1931; Jordan 1932; Foberti 1932). Критика последнего (Ф. Фоберти) включает обильную библиографию по обсуждаемому вопросу. Ж. Фрапье посвящает критике Аничкова специальное приложение своей новой книги [Frapier 1936].

Полемику в категоричной форме подытожил в своей рецензии Герберт Грундманн, будущий создатель научной биографии Иоахима Флорского. Ученый с немецкой педантичностью показал, что большинство аргументов Аничкова о влиянии Иоахима Флорского на куртуазную культуру строятся на трактате «Толкование на пророка Иеремию». А поскольку этот трактат недавними исследованиями самого Грунвальда и его коллег признан более поздним, написанным последователями Иоахима, то и обсуждение результатов, полученных на устарелой предпосылке, бессмысленно (Grundmann 1933). Аргументы Аничкова, что трактат этот передает те идеи и представления, которые ранее бытовали в среде простых последователей иоахиммова учения и отражают устную традицию, сохранившую в своем ядре именно те подлинные фрагменты учения Иоахима, которые только и могли влиться в легенды на уровне народной культуры – все эти аргументы были вежливо учтены, но не приняты во внимание по «вине» самого Аничкова, вынесшего в заглавие книги не иоахимизм или легенду о Граале, но фигуру Иоахима Флорского, что четко определило рамки оценки итогов исследования. В заключение Грундманн указывает на «ошибочно довлеющую над автором манию повсеместных цитат» и (аналогично А. Каффи) отмечает: «Прежде всего, Аничков пытается доказать, что Иоахим вывел свои идеи от традиций монтанизма, которые были переданы ему в калабрийских василианских монастырях и одновременно ожили в секте катаров». Однако, здесь рецензент отсылает к уже опубликованной критике М. Лот-Бородиной, с учетом которой «книга лишь спутывает разные аспекты серьезных исследований Иоахима» (Grundmann 1933, s. 343-344).

Столь холодный прием книги и острая критика европейских коллег<sup>29</sup> переключили исследовательское внимание Е.В. Аничкова на Балканы.

<sup>29</sup>Необычно резкий критичный прием работ Е.В. Аничкова может быть осмыслен с позиций современной научной дисциплины «западный эзотеризм». Предпринятое ученым исследование заимствований как формы межкультурной коммуникации, порождающей не присутствующие явно метафорические и, в особенности, символические смыслы, позволяет рассматривать объединенный единой тематикой иноязычный цикл работ Е.В. Аничкова в качестве опыта моделирования своеобразного культурного экотона, в пространстве которого ведется анализ

В первом номере основанного в Белграде в 1934 г. нового «Международного журнала балканских исследований» Е.В. Аничков публикует статью «Куртуазные романы на Балканах», в которой переносит внимание к «обратному течению» – рецепции куртуазной культуры на македонской почве и далее – в Россию, демонстрируя, «что Далмация служила прямым посредником между романским и славянским миром». Е.В. Аничков рассматривает здесь переводы и сербско-хорватские версии рыцарских романов XII–XIII вв. Кретьена де Труа и других авторов, но особое внимание уделяет написанному по-русски в XV–XVI вв. манускрипту Позен, включающему двучастный роман о Ланселоте и Тристане (Anitchkof 1934).

И наконец, в сербской статье 1936 г. Е.В. Аничков тщательно исследует возможность того, что средневековые еретики сохранили древние обычаи языческого характера на примере культа Диониса у манихеев и показывает, что «этот древний античный миф не только не был забыт в первых веках н.э., но играл особенно важную роль в религиозных убеждениях того времени» (Аничков 1936, с. 235). Как и в рецензии 1929 г. (Аничков 1929, с. 145), Е.В. Аничков вновь опирается на диссертационный труд Вячеслава Иванова «Дионис и прадионисийство» (Иванов 1923, с. 110–118) и развивает его мысль о фракийских культах Диониса.

Как можно заметить, практически во всех научных публикациях на иностранных языках Е.В. Аничков в 1920–1930-е годы в различных ракурсах рассматривает одну и ту же тему<sup>30</sup>. Всего по вопросу средневековых апокрифических традиций и легенде о Граале Е.В. Аничко-

---

жизнеспособности процессов взаимодействия, происходящих в приграничных зонах встречи разноконфессиональных культурных дискурсов (порою декларирующих свою непримиримость, как францисканство и манихейство, например) и качественно различных феноменов культуры (например, в рамках эстетической концепции Е.В. Аничкова, искусства и религии). В компаративистской «лаборатории» своих статей ученый часто нарушает негласное табу западной культуры, вытеснившей манихео-гностическую компоненту западного эзотеризма за границы своей самоидентификации в качестве «Другого» и «чужого» (данный феномен подробно исследован в работах В. Ханеграафа, см. (Ханеграаф 2016). Стремление Аничкова «вернуть» эту компоненту в контекст компаративистского исследования вызывает особенно непримиримый полемический накал у его оппонентов.

<sup>30</sup>Приведем список непрофильных теме монографии иноязычных публикаций Е.В. Аничкова 20-30-х гг. Кроме работы (Anitchkof 1924), продолжающей франкоязычный очерк по средневековой эстетике (см. примеч. 14), на иностранных языках в период 1920-1930-х гг. Е.В. Аничковым были также опубликованы две критические статьи: 1) “Claudia Issatchenko’s Tänze–Marche” (Berlin, 1923) – о русской балерине Клавдии Лукьяновне Исаченко, работавшей и преподававшей с 1920 г. в Белградском театре; 2) о творчестве хорватского драматурга и поэта Иво Войновича (Anitchkov 1928b), с которым были близко знакомы сам Е.В. Аничков (работавший в Дубровинском архиве) и его лучший ученик, князь Илья Николаевич Голенщев-Кутузов, после окончания Белградского университета преподававший в Дубровниках (где жил тогда и И. Войнович).

вым было опубликовано десять (!) исследовательских статей (половина которых цитируется европейскими учеными и сегодня) и издана обширная монография. Однако этот факт его научной биографии в отечественной историографии фольклористики остался незамеченным. В комментариях к недавно переизданным вместе работам А.Н. Веселовского о Граале – продолжающие тему труды Е.В. Аничкова также не были востребованы (Веселовский 2016), несмотря на то, что круг иноязычных научно-исследовательских работ Е.В. Аничкова непосредственно развивает данную тему, позволяя рассмотреть в перспективе ее значение для науки.

### Заключение.

В Заключении книги Е.В. Аничков кратко касается истории средневековой схоластики, привлекая свои работы в этой области (Anitchkof 1919; 1924), и высказывает убеждение, что к XIII в. исследуемый в его книге «дух спиритуалистической утопии умер» (Anitchkof 1931, p. 422). Свою уверенность в актуальности избранной им темы, продолжающей обратившиеся к средневековому мистицизму эстетику и религиозно-философские чаяния Серебряного века русской культуры, Е.В. Аничков выражает в итоговой мысли Заключения к монографии:

Мы проследовали за иоахимизмом через все три этапа его эволюции. Но есть и другие, которые приходят следом, чтобы приобщиться к почившему в забвении току идей. Веселовский называет это возрождением. Забывчивость быстротечна. Человечество, или, вернее, некоторые круги его, принадлежащие к более поздним периодам, возвращаются к системам, теориям и художественным представлениям, которые, как все полагали, похоронены в прошлом. Их пробуждение помогает вновь распутиться смыслу и значению концепций, зачастую скрытых в течение многих поколений. Может быть, так случится и с иоахимизмом. Следом за мной придут и другие, которым великий пророк Калабрии предстанет в новом свете <...> Ubi spiritus, ibi libertas<sup>31</sup>».

Этот посыл был замечен зарубежными соотечественниками Е.В. Аничкова. Оставшись совершенно неизвестной на родине Е.В. Аничкова, его книга нашла отклик в творческой среде русской эмиграции и оказала влияние на ряд вышедших из ее среды сочинений. Вяч. Иванова книга обрадовала: «Обнимите от меня со всею любовью Евгения Васильевича и поздравьте его с выходом в свет Иоахима – для меня это большая радость» (Шишкин 1989, с. 506). В.В. Зеньковский, который в конце 20-х гг. встречался с Аничковым в белградских кафе для бесед,

<sup>31</sup>Где Дух [Господень], там свобода (2 Кор 3:17).

писал в своих воспоминаниях: «Его работа об Иоахиме Флорском была мне чрезвычайно близка» (Зеньковский 2014, с. 242).

Д.С. Мережковский и Н.Н. Евреинов заимствуют в свои произведения тезисы и идеи монографии Е.В. Аничкова. Д.С. Мережковский (с которым Е.В. Аничков уже в университетские годы входил вместе кружок Бартеньева, о чем оставил интересные воспоминания (Аничков 1934, с. 45-46, 56-58), а в белградский период, по свидетельству В. Зеньковского, «был вообще близок» (Зеньковский с. 243)), в своей книге о Данте пишет по мотивам книги Аничкова главу «Ересь любви» о Иоахиме Флорском, примечания к которой включают обращения к различным страницам книги. Н.Н. Евреинов приводит цитаты из книги Аничкова в русском переводе в своих поздних эстетических работах.

Необходимо отметить, что единственным, кто попытался ввести в отечественный научный оборот книгу Е.В. Аничкова – был его ученик И. Голенищев-Кутузов, вернувшийся на родину из эмиграции. В первой в советском литературоведении научной монографии о творчестве Данте И. Голенищев-Кутузов писал о сильном влиянии иоахимитских представлений в романе о Граале, которое находит Е.В. Аничков в своем исследовании «Иоахим Флорский» (Голенищев-Кутузов, 1971, с. 148). В других работах ученый излагает идеи Е.В. Аничкова о том, что своим учением о степенях любви св. Бернард оказал влияние на развитие куртуазной поэзии и приводит полемику с этими идеями Э. Жильсона (Gilson 1969): «Необходимо заметить, что теория о «трех степенях любви» была впервые исследована Е.В. Аничковым в книге: «Joachim de Flore» (Paris, 1931). Э. Жильсон, полемизируя с Аничковым, <...> не отрицает возможности трансформации любви у трубадуров» (Голенищев-Кутузов 1973, с. 171).

На Западе интерес книга Е.В. Аничкова вызвала у культурологов, религиоведов (напр. Мирчи Элиаде), юнгианцев и, вероятно, самого К.-Г. Юнга. Так, широкую известность получила книга «Легенда о Граале» ближайших учеников Юнга Эммы Юнг и М.-Л. фон Франц, на страницах которой неоднократно обсуждаются тезисы аничковского «Иоахима Флорского...». Интересно, что Дени де Ружмон, специально изучавший тему «куртуазная любовь и ереси» (Rougemont 1956, 1983), в получившей широкую известность книге «Любовь и Запад» (1939) обращается к идеям Е.В. Аничкова и, как резюмировал в своей рецензии К. Мочульский, радикально оценивает «всю европейскую литературу, как развитие и разложение манихейской ереси <...> толкует куртуазную поэзию, как тайный язык посвященного в таинства катаров <...> Куртуазная поэзия в своем “тайном искусстве” (“trubar clos”) воспевает духовную любовь посвященного к Божественному Свету» (Мочульский 1939, с. 76-77).

Необходимость привлечения и сопоставления большого количества средневековых первоисточников – в процессе полемики с «богомильской гипотезой» А.Н. Веселовского – неожиданно выдвинули Е.В. Аничкова в число признанных и цитируемых специалистов в области средневековых дуалистических ересей. Известный британский историк-византинист князь Дмитрий Дмитриевич Оболенский в ставшем сегодня классическим труде «Богомилы» (1948) подводит итог полемике Е.В. Аничкова – в его пользу. Приведем это заключение целиком:

«Такие выдающиеся слависты, как Рачки и Й. Иванов, рассматривают патаренов и катаров как отпрысков болгарских богомилов. Интересная попытка опровергнуть их мнение была сделана российским ученым Е. Аничковым (1928). По его мнению, движение катаров складывалось не в результате проникновения славянского богомилства в Италию и Францию, но из остатков древней манихейской традиции, сохранявшейся на протяжении многих веков в Западной Европе. Такова же современная позиция рассмотрения проблемы. Приводимое, обыкновенно, мнение славистов, что развитие дуализма в XII и XIII веках по всей южной Европе, от Черного моря до Атлантического океана, происходило попросту из-за постепенного распространения богомилства из Болгарии в Сербию, Боснию, северную Италию и на Юг Франции, является чрезмерно упрощенным и должно быть пересмотрено после тщательного изучения истоков катаризма» (Obolensky 1948, p. 287).

Отметим, что Милан Лось, автор другой классической монографии о богомилах и катарах («Dualist Heresy in the Middle Ages», 1974), выделяет из актуальных исследований присутствия гностико-манихейских идей в дуалистических учениях средневековья три публикации, две из которых (о манихеях, 1927 и 1929 гг.) принадлежат перу Е.В. Аничкова (Loos 1967, p. 116). С развитием источниковедческой базы исследований катаризма во Франции<sup>32</sup>, появляется все больше исторических свидетельств, подтверждающих мнение Е.В. Аничкова о рецепции и преобразовании «в литературные идеи» трубадурами альбигойских мистико-аскетических идей. Основанная на документальных источниках монография «Религия катаров» Жана Дювернуа (1977) «вызвала после своего выхода в 1977 году скандал в академической среде, полностью разрушив традиционное видение этого явления как ветви восточного манихейства» (Дульнева 2015, с. 285). При анализе источников Ж. Дювернуа также предложил критерии сходства василианских монахов с бо-

<sup>32</sup>Современный обзор проблемы, в том числе образ альбигойского движения глазами историка XIX и XXI вв., см. (Дульнева 2015).



гомилами и катарами (Дульнева 2015, с. 286), которые начинал исследовать Е.В. Аничков в своей монографии.

В заключение обзора неучтенных зарубежных публикаций Е.В. Аничкова следует сделать вывод, что ученик А.Н. Веселовского в них открыто полемизирует с учителем, в связи с чем рассмотренное нами ранее мнение о том, что в поздних фольклорных работах Е.В. Аничкова нет оппонирования Веселовскому – должно быть откорректировано. Однако, «ревизия» идей Веселовского и их острая критика происходит в рамках одной, очевидно, принципиальной для Е.В. Аничкова «богомильской гипотезы». В других вопросах, поднятых им в научных работах западного периода, Е.В. Аничков до конца жизни остается последовательным учеником А.Н. Веселовского. Рассмотренные нами историко-литературные работы Аничкова в области сравнительного изучения сюжета о Граале в христианских апокрифических сказаниях продолжают традиции «Поэтики сюжетов и повествовательных тем» и «Опыта по истории развития христианской легенды» А.Н. Веселовского, которые «имеют первостепенное значение для его поэтики» (Аничков 1907, с. 355). В очерке исторической поэтики А.Н. Веселовского Е.В. Аничков говорил о том, что «история сюжетов – проблема во всей своей яркости возникающая при изучении древней эпохи нашей литературной эры – имеет значение для всей поэзии вообще. Она составляет, поэтому, необходимую часть поэтики». (Аничков 1907, с. 351). Это замечание с полным правом следует отнести и к рассмотренным нами работам самого Аничкова, которые продолжают и критически развивают традиции школы Веселовского.

Резюмируя отношение Е.В. Аничкова в период эмиграции к наследию своего учителя, основанное как на научных, так и на религиозно-философских и мистико-эстетических взглядах ученого, можно заключить, что наиболее близкой к действительности его характеристикой оказывается все же мнение М.К. Азадовского: «Е. Аничков, принадлежавший к крупнейшим русским фольклористам XX века, неизменно считавший себя учеником Веселовского, стремился сочетать интересы и методологию последнего с религиозными исканиями» (Азадовский 1963, с. 314).

Хочется надеяться, что предложенный в нашей работе обзор оставшихся неизвестными на родине научных работ Е.В. Аничкова привлечет к ним внимание отечественных исследователей. Ведь если сохранившиеся в архивах Сербской Королевской Академии наук в Белграде литературные произведения Е.В. Аничкова ныне опубликованы (Аничков 2015), а его воспоминания «В прежней России и за границей. Повесть о судьбах родины и о самом себе» (26 тетрадей) в настоящее время готовятся к публикации, то зарубежное научное наследие ученого,

продолжающее в оригинальном мировоззренческом ракурсе поднятую Веселовским христианско-апокрифическую линию прочтения легенды о Граале – еще только ждет своих исследователей, комментаторов и публикаторов<sup>33</sup>. Однако, и в данной работе предпринята попытка обозначить этот ракурс, направление научных разысканий Е.В. Аничкова периода 20-30-х гг. продолжает школу А.Н. Веселовского в поле сознательно избранных ученым проблем, особенно значимых для религиозной философии Серебряного века и эстетики «новых веяний» русского символизма. С этой стороны, по нашему мнению, круг иноязычных научных публикаций Е.В. Аничкова может быть вписан в контекст литературно-эстетических исканий Серебряного века.

Статью, где предпринят первый опыт анализа забытых или оставшихся неизвестными на родине ученого иноязычных научных публикаций Е.В. Аничкова, уместно закончить строками из сонета «Памяти Аничкова», написанного в 1937 году его ближайшим учеником кн. И. Голенищевым-Кутузовым и удивительным образом перекликающегося с отмеченной интенцией настоящей работы:

Вот книги старые под слоем мертвой пыли.  
 Не славит их народная молва.  
 Сперва не поняли, а после позабыли  
 Их мудрые и вещие слова <...>  
 Из старых книг, из тайников былого  
 Ты новое откроешь миру слово.

## Литература

Азадовский 1941 – *Азадовский М.К.* Литературное наследие Веселовского и советская фольклористика // Советский фольклор. Сб. статей и материалов / Отв. ред. М.К. Азадовский. М.; Л., 1941. № 7. С. 3–30.

Азадовский 1963 – *Азадовский М.К.* История русской фольклористики. Т.2. Русская фольклористика в конце XIX – начале XX века. М., 1963.

Аничков 1892 – *Аничков Е.В.* Микола угодник и св. Николай. СПб., 1892. (Записки Неофилологического об-ва при имп. СПб. ун-те, вып. II, №2).

<sup>33</sup>Ряд наиболее редких публикаций Е.В. Аничкова на русском и сербскохорватском языках, использованных в настоящем исследовании, хранится в фондах и Коллекции эмигрантской литературы Н.М. Зёрнова Библиотеки иностранной литературы им. И.М. Рудомино, в том числе: Аничков 1923 – Коллекция Н.М. Зёрнова, № 1177; Аничков 1926 – ОФ LV-511, А 675; Аничков 1929а – ОФ 82.С 1705; Аничков 1934 – Коллекция Н.М. Зёрнова, № 1936. Настоящая работа была выполнена в рамках исследования религиозно-философской литературы русской эмиграции в Коллекции Н.М. Зёрнова, находящейся в КНИО БИЛ им. И.М. Рудомино

Аничков 1903 – *Аничков Е.В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. 1. От обряда к песне. СПб., 1903.

Аничков 1905 – *Аничков Е.В.* Весенняя обрядовая поэзия на Западе и у славян. Ч. 2. От песни к поэзии. СПб., 1905.

Аничков 1907 – *Аничков Е.В.* «Историческая поэтика» Александра Ник. Веселовского // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1907. Т. 1. С. 322–430.

Аничков 1910 – *Аничков Е.В.* Предтечи и современники на Западе и у нас / В 2 т. СПб., 1910. Т. 1.

Аничков 1915 – *Аничков Е.В.* Очерк развития эстетических учений // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1915. Т.6. С.1–241.

Аничков 1922 – *Аничков Е.* Александр Веселовский // *Slavia*. 1922, Rocnik I, Sešit 2–3. P. 302–315.

Аничков 1923a – *Аничков Е.* Александр Веселовский // *Slavia*. 1923. Sešit 4. P. 524–551.

Аничков 1923b – *Аничков Е.В.* На грани. /Православие и культура. Сб. Религиозно-философских статей. Берлин. Русская книга, 1923

Аничков 1926 – *Аничков Е.В.* Западные литературы и славянство. Новые сношения. XVI–XVIII вв. Прага: Пламя, 1926. Кн. 2.

Аничков 1929a – *Аничков Е.* Манихеји и богумили // *Гласник Српског научног друштва* V. Скоплје, 1929. С. 137–155.

Аничков 1929b – *Аничков Е.* Amors, joy e joven // *Зборник у част Богдана Поповића*. Београд, 1929. С. 196–211.

Аничков 1931 – *Аничков Е.В.* К религиозным воззрениям наших шестидесятников // Записки Русского научного института в Белграде. Белград, 1931. Вып. 3. С. 133–190.

Аничков 1934 – *Аничков Е.В.* Устав 1884 года и студенчество на перепутье (из воспоминаний) // Памяти русского студенчества конца XIX, начала XX веков. Париж, 1934. С. 36–71.

Аничков 1936 – *Аничков Е.* Зимски празници и обичаји, обзиром на улогу данашње Јужне Србије у њиховој еволуцији // *Гласник Скопског научног друштва* (Glasnik Skopskog naučnog društva), Скопље. 1936. Књига XV–XVI. С. 209–239.

Аничков 2003 – *Аничков Е.В.* Язычество и Древняя Русь. М., 2003.

Аничков 2015 – *Аничков Е.* Пьесы. Рассказы. Статьи. / Подг. текста и ред. К. Ичин. Белград, 2015.

Блок 1962 – *Блок А.А.* Поэзия заговоров и заклинаний // *Блок А.А.* Собраний сочинений: В 8 т. / Под общ. ред. В.Н. Орлова. М.-Л., 1962. Т. 5. С. 36–65.

Брешиани 2011 – *Брешиани М.* Русские тени: Портрет Андреа Каффи // «Персонажи в поисках автора»: Жизнь русских в Италии XX века / Пер. с ит. А.В. Ямпольской. М., 2011. С. 261–285.

Веселовский 1872 – *Веселовский А.Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб., 1872.

Веселовский 1881 – *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха, III: Алатырь в местных преданиях Палестины и легенды о Грале // Сб. Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1881. Т. XXVIII. № 2. С. 1–46.

Веселовский 1889 – *Веселовский А.Н.* Амфилог — Evalach в легенде о св. Грале (Разыскания в области русского духовного стиха. XVII) // Разыскания в области русского духовного стиха. Вып. 5. [№] 11–17. СПб., 1889.

Веселовский 2011 – *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика. 2-е изд., испр. СПб., 2011.

Веселовский 2016 – *Веселовский А.Н.* Избранное: Легенда о Св. Грале / Сост. и коммент. М.В. Пашенко. СПб., 2016.

Голенищев-Кутузов 1971 – *Голенищев-Кутузов И.Н.* Творчество Данте и мировая культура. М., 1971.

Голенищев-Кутузов 1973 – *Голенищев-Кутузов И.Н.* Славянские литературы. Статьи и исследования. / Вст. ст. Д. С. Лихачева. М., 1973.

Гутнов 2004 – *Гутнов Д.А.* Русская высшая школа общественных наук в Париже. (1901–1906 гг.). М., 2004.

Дашкевич 1877 – *Дашкевич Н.П.* Из истории средневекового романизма. I. Сказание о Св. Грале. Киев, 1877.

Дульнева 2015 – *Дульнева Н.В.* Преемственность и разрыв парадигм в гностической интерпретации катаризма между историографией эпохи «Серебряного века» и современной западноевропейской медиевистикой // Россия и гнозис. Труды Международной научной конференции «Раннехристианский гностический текст в российской культуре» в ВГБИЛ им. М.И. Рудомино 21.01.2011 г. / Отв. ред. А.Л. Рычков. СПб.: РХГА, 2015. Т. I. С. 280–299.

Жирмунский 1977 – *Жирмунский В.М.* Драма Александра Блока «Роза и крест». Литературные источники // *Жирмунский В.М.* Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л., 1977. С. 244–322.

Жирмунский 1979 – *Жирмунский В.М.* А.Н. Веселовский и сравнительное литературоведение // *Жирмунский В.М.* Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979. С. 84–136.

Зеньковский 2014 – *Зеньковский В.В.* Е.В. Аничков // *Зеньковский В.В.* Из моей жизни. Воспоминания. М., 2014. С. 242–243.

Иванов 1923 – *Иванов Вяч.И.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1923.

Иванов 1993 – *Иванов Вяч.И.* Неосуществленный замысел Вяч. Иванова / Публ. М. Д. Эльзона // Русская литература. 1993. № 2. С. 193–195.

Иванов 2008 – [Иванов Вяч.]. Избранная переписка с сыном Дмитрием и дочерью Лидией / Вступ. ст. Ф. Лесур; коммент. С. Кульюс, А. Шишкина // Символ. 2008. № 53-54. С.460–627.

Иванова 1993 – *Иванова Т.Г.* Русская фольклористика начала XX века в биографических очерках. Е.В. Аничков [и др.] / Под ред. С.Н. Азбелева. СПб., 1993.

Иванова 1994 – *Иванова Т.Г.* Русская фольклористика начала XX века (Основные направления, школы, имена): Автореф. дис. д-ра филол. наук. СПб., 1994.

Иванова 2009 – *Иванова Т.Г.* История русской фольклористики XX века. СПб., 2009.

Ичин 2015 – *Ичин К.* Предисловие // *Аничков Е.* Пьесы. Рассказы. Статьи. / Подг. текста и ред. К. Ичин. Белград, 2015. С. 5–9.

ЛЭ 1929 – Литературная энциклопедия. В 11 т. М., 1929. Т. 1.

Максимов 1998 – *Максимов М.В.* Вл. Соловьев и Иоахим Флорский: историософские параллели // *Философский альманах. Иваново, 1998.* № 1–2. С. 254–262.

Мочульский 1939 – *Мочульский К. Denis de Rougemont. L'Amour et l'Occident.* Plon. Paris. 1939 [Рецензия] // *Путь. 1939.* № 59. С. 76–77.

Приходько 1994 – *Приходько И.С.* Скрытые смыслы драмы А. Блока «Роза и крест» // *Изв. Акад. наук СССР. Сер. лит. и языка. 1994.* Т. 53, № 6. С. 36–51.

Рычков А.Л. 2017 – *Рычков А.Л.* Исторический и религиозный фон драмы «Роза и Крест» в университетском круге общения и чтения А. Блока // *Александр Блок. «Роза и Крест»: исследования и интерпретации.* М., 2017. С. (в печати).

Серков 2009а – *Серков А.И.* История русского масонства XX века: в 3 т. Т. 1. СПб., 2009.

Серков 2009б – *Серков А.И.* История русского масонства XX века: в 3 т. Т.2. СПб., 2009.

Соколов 1888 – Соколов М. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Вып. I. М., 1888.

Успенская 2007 – *Успенская Э. Е.В.* Аничков: проект спасения мира красотой // *Руска дијаспора и српско-руске културне везе.* Београд, 2007. С. 99–114.

Ханegraaf 2016 – *Ханegraaf В.Я.* Западный эзотеризм. Путеводитель для запутавшихся / Науч. ред. и авт. послесл. А.Л. Рычков. Пер. с англ. М., 2016.

Шайтанов 2011 – *Шайтанов И.О.* Комментарии // *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика. 2-е изд., испр. СПб., 2011. С. 285–304.

Шаповалова 1979 – *Шаповалова Г.Г.* Аничков Е.В. // Славяноведение в дореволюционной России: Библиограф. словарь. М., 1979. С. 52.

Шишкин 1989 – *Шишкин А.Б.* Переписка В.И. Иванова и И.Н. Голенищева-Кутузова / публ. и коммен. А. Шишкина // *Europa Orientalis*. 1989. Vol. 8. p. 481–526.

Anitchkof 1919 – *Anitchkof E.* L'Esthétique au moyen-âge // *Le Moyen Âge: revue d'histoire et de philologie*. 1919. T. 30. P. 221–258

Anitchkof 1924 – *Anitchkof E.* Qu'est-ce que l'art d'après les grands Maîtres de la scholastique // *Ученые записки, основанные Русской учебной коллегией в Праге*. Т. I, вып. 2: Исторические и филологические знания. Прага: Пламя, 1924. С. 9–44.

Anitchkof 1927 – *Anitchkof E.* Le Galaad du Lancelot-Graal et les Galaads du Bible // *Romania*. 1927. Vol 53. P. 388–391.

Anitchkof 1928a – *Aničkov E.* Les survivances Manichéennes en pays Slaves et en Occident // *Revue des études slaves*. 1928. Vol. 8. № 3/4. P. 203–225.

Anitchkof 1928b – *Aničkov E.* Les meditations poetiques d'Ivo Vojnović // *Le Monde Slave*. 1928. T. II (Nouvelle serie, V annee). № 4–6. P. 52–76.

Anitchkof 1929a – *Anitchkof E.* Le Saint Graal et les rites eucharistiques, *Romania*. 1929. Vol. 55 (2). P. 174–194.

Anitchkof 1929b – *Anitchkof E.* L'Ascensione del S. Graal // *Archivum Romanicum*. 1929. Vol. 131. P. 519–538.

Anitchkof 1930 – *Anitchkof E.* San Nilo e i principi longobardi // *La Badia greca di Grottaferrata nel settimo centenario della traslazione del quadro prodigioso di Maria Santissima dalla città di Tuscolo: 1230–1930*. Rome: Bucciarelli, 1930. P. 19–23.

Anitchkof 1931 – *Anitchkof E.* Joachim de Flore et les Milieux Courtois. Rome-Paris: Collezione meridionale, 1931 (Collezione di studi meridionali – Ser. 2, v. 13).

Anitchkof 1932 – *Anitchkof E.* Le Saint-Graal et les aspirations religieuses du XIIe siècle. (Réponse à Mme Myvha Lot-Borodine) // *Romania*. 1932. Vol. 58. P. 274–286.

Anitchkof 1934 – *Aničkov E.* Les romans courtois dans les Balkans // *Revue Internationale des Études balkaniques*. 1934. Tome I. P. 108–111.

Anitchkof 1974 – *Anitchkof E.* Joachim de Flore et les Milieux Courtois. Geneva: Slatkine reprints, 1974 (repr.).

Anitchkof 2010 – *Anitchkof E.* Joacchino da Fiore e gli ambienti cortesi / prefazione di Enrico Pispisa; traduzione italiana e nota di edizione di Agostino Formica. Locri: Franco Pancallo Editore, 2010.

Caffi 1931 – *Caffi A.* Recensioni: Anitchkof Eugène. Joachim de Flore et les milieux Courtois // *Archivio Storico per Ja Calabria e la Lucania*. 1931. Vol. I. P. 369–388.

Jordan 1932 – *Jordan E.* Comptes rendus // Revue d'histoire ecclésiastique (RHE). Vol. 28 (1). 1932. P. 372–374.

Foberti 1932 – *Foberti F.* Nuovi studi su Gioacchino da Fiore // Nuova Rivista Storica. 1932. Vol. 26. P. 609–619.

Frappier 1936 – *Frappier J.* Opinion de E. Anitchkof // *Frappier J.* Étude sur «La Mort le roi Artu», roman du XIIIe siècle, dernière partie du «Lancelot» en prose. Paris, 1936. P. 402–405.

Gilson 1969 – *Gilson É.* La théologie mystique de saint Bernard. 3 éd. Paris, 1969 (repr. 1934).

Grundmann 1933 – *Grundmann H.* Joachim de Flore et les Milieux Courtois par Eugène Anitchkof // Historische Zeitschrift. 1933. Bd. 148 (2). P. 342–344.

Hass 1983 – *Hass L.* The Russian Masonic Movement in the Years 1906–1918 // Acta Poloniae Historica. 1983. Vol. 48. P. 95–131.

Loos 1967 – *Loos M.* Gnosis und mittelalterlicher Dualismus // Listy filologické (Folia philologica). 1967. Roč. 90, Čís. 2. P. 116–127.

Lot-Borodine 1930 – *Lot-Borodine M.* Autour du saint Graal. À propos de travaux récents // Romania. 1930. Vol. 56. № 224. P. 526–557.

Lot-Borodine 1931 – *Lot-Borodine M.* Autour du Saint Graal. À propos de travaux récents // Romania. 1931. Vol. 57. № 225–226. P. 147–205.

Lot-Borodine 1933 – *Lot-Borodine M.* Autour du Saint Graal // Romania. 1933. Vol. 59. № 234. P. 278–285.

Majorossy 2006 – *Majorossy I.G.* Amors es bona voluntatz. Budapest, 2006.

Mary 1932 – *Mary A.* Littérature française // La Quinzaine critique des livres et des revues. № 44. 1932. P. 45.

Obolensky 1948 – *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1948 (repr. 2004).

Rougemont 1956 – *Rougemont D. de.* Tableau du phénomène courtois // Revue de la Table Ronde. 1956. №. 97. P. 16–27. (весь номер посвящен теме «куртуазная любовь и ереси»).

Rougemont 1983 – *Rougemont D. de.* Love in the Western World / (transl. M. Belgion). Princeton, 1983 (cop. 1956).

Scheludko 1934 – *Scheludko D.* Comptes rendus // Romania. 1934. Vol. 60. No 237. P. 142.

Viscardi 1931 – *Viscardi A.* Recension: Buonaiuti, Gioacchino da Fiore; E. Anitchkof, Joachim de Flore et les milieux courtois; M. Lot-Borodine, Autour du Saint-Graal // Studi Medievali. 1931. Vol. 4. P. 406–413.

Wesselofsky 1901 – *Wesselofsky A.N.* Zur Frage über die Heimat der Legende vom heiligen Gral // Archiv für slavische Philologie. 1901. Bd. 23. S. 321–385.