

Sub Rosa

Köszöntő könyv

Léna Szilárd

tiszteletére

**Budapest
2005**

Tartalom

Zöldhelyi-Deák Zsuzsanna (<i>Budapest</i>): К 70-летию Лены Силард	11
Adamik Tamás (<i>Budapest</i>): Relation between Latin and Slavonic Versions of the Ascension of Isaiah	14
Alexandrov Victor (<i>Budapest</i>): How Many Slavic Translations of the “Syntagma” of Matthew Blastares Were Made in the Middle Ages?	23
Alexandrova Andrea (<i>Budapest</i>): Сквозь призму Вяч. Иванова: жизнетворчество и воздействие на окружающую культурную среду	27
Atanaszova-Szokolova Denise (<i>Budapest</i>): Эпистолярность «Философических писем» П. Я. Чаадаева	33
Аверинцев С. С. (<i>Wien–Москва</i>): Феномен Крылова в компаративистском контексте: попытка подступа к парадоксу	48
Bagi Iboyla (<i>Szeged</i>): Метаморфозы и превращения: На материале романов Пильняка «Голой год» и «Машины и волки»	60
Benčić, Živa (<i>Zagreb</i>): „Биогеография“: Жизнь Марины Цветаевой в интерпретации Ирены Врклян: Марина или о биографии	67
Бройтман С. Н. (<i>Москва</i>): Принцип синкретического наложения в прототексте “Сестры моей — жизни” Б. Пастернака	83
Burini, Silvia (<i>Bergamo</i>): О семиотике нуля в московском концептуализме	92
Búzás Mária (<i>Budapest</i>): Принципы сценического воплощения в пьесе Леонида Андреева «Жизнь Человека»	101
Cattani, Alessandra (<i>Sassari</i>): Эволюция демонологии в «Портрете» Н. В. Гоголя	115
Cymborska-Leboda, Maria (<i>Lublin</i>): О понятии „трансцензуса“ у Вячеслава Иванова: К проблеме «Вяч. Иванов и Блаженный Августин»	123
Dukkon Ágnes (<i>Budapest</i>): Revolt and Suffering in the Lermontov’s World and its Reflection by Dostoevsky	133
Эпштейн, Михаил (<i>Atlanta</i>): Жуткое и странное: О теоретической встрече З. Фрейда и В. Шкловского	139
Faryno, Jerzy (<i>Warszawa</i>): Окны мелом забелены. Хозяйки нет: Из археопозтики «Доктора Живаго»	147
Филиппов Сергей (<i>Budapest</i>): „Эпистолярный поединок“: Пушкин и Чаадаев о церкви, государстве и европейской цивилизации	161
Flaker, Alexander (<i>Zagreb</i>): Выполнение „социального заказа“ или exercices stylistiques? О романе «Кик» Мариэтты Шагинян	174
Fried István (<i>Szeged</i>): Comparatistica e interdisciplinarità	184
Garam Ágnes (<i>Budapest</i>): Художественная интерпретация „памяти и забвения“ в рассказе «Река Потудань» Андрея Платонова	188
Garzonio, Stefano (<i>Pisa</i>): Знаменитый романс-монолог В. А. Мазуркевича «Письмо»	197
Gazda, Grzegorz (<i>Łódź</i>): O nouveau roman po pięćdziesięciu latach: szkic komparatystyczny	204

Горелик Л. Л. (Смоленск): Балашовский медник	210
Goretity József (Debrecen): Образ Владимира Соловьева в книге Дмитрия Галковского «Бесконечный тупик»	219
Грачева А. М. (Санкт-Петербург): Женская литература начала XX века и эзотерические доктрины: Е. А. Наградская	227
Грякалов А. А. (Санкт-Петербург): „Числа меня не обманут“: Символическая антропология числа в творчестве С. Кржижановского	233
Грякалова Н. Ю. (Санкт-Петербург): „Тайная свобода“ последнего символиста: Георгий Чулков в 1930-е годы	241
Gyöngyösi Mária (Budapest): К стихотворению А. А. Блока «Грусть и плача и смеясь»	252
Hap Anna (Budapest): Перспективы видения и ступени самоопределения в повести Бориса Пастернака «Детство Люверс»	258
Havasi Ágnes (Budapest): Образ Христа человеколюбца у Достоевского	279
Hetényi Zsuzsa (Budapest): Лед, Лета, лужа: „мост через реку“. Масонский и дантовский код в романе В. Набокова «Защита Лужина»	286
Hidász Ferenc (Budapest): Европейский контекст русских духовных стихов	299
Ичин Корнелия, Йованович Миливое (Beograd): Заметки о литературных источниках «Господина из Сан-Франциско» И. Бунина	304
Иванов Вяч. Вс. (Москва– Los Angeles): Стихотворение О. Мандельштама «Рояль»	320
Józsa György Zoltán (Budapest): Страницы Распутинады: Вл. Набоков и Дж. Н. Дуглас	334
Kalafatics Zsuzsa (Budapest): Звезда Блока: К вопросу о ремизовской интерпретации личности и творческого пути Блока	345
Kisfalvi Gabriella (Budapest): Рыцарское служение Вечной Женственности в ранней лирике А. Блока	353
Klausz Pldikó (Budapest): Возвращение Демона: Опыт интерпретации стихотворения Бориса Пастернака «Памяти Демона»	361
Kšicová, Danuše (Brno): Ф. И. Тютчев: от романтизма к модернизму	372
Lachmann, Renate (Konstanz): Фантастическая амбивалентность. К истории одного понятия у Цветана Тодорова	383
Лавров А. В. (Санкт-Петербург): «Петербург» Андрея Белого глазами банковского служащего	394
Lebovics Viktória (Budapest): Все имена говорят... На материале повести Панаса Мирного «Лихі люди»	401
Лепяхин Валерий (Szeged): Эонотопос Страстной седмицы: Анализ стихотворения Бориса Пастернака «На Страстной»	412
Лощилов И. Е. (Новосибирск): О стихотворении Николая Заболоцкого «Disciplina clericalis»	423
Lönnquist, Barbara (Åbo/Turku): Сказ Замятина и антиэнтропийная функция текста	433
Магомедова Д. М. (Москва): О жанровом принципе циклизации „книги стихов“ на рубеже XIX–XX вв.	441

Masing-Delic, Irene (<i>Columbus, Ohio</i>): Comedy or Commedia?	
Commedia dell'Arte, Circus and Balagan in Chekhov's "The Cherry Orchard"	451
Medarić, Magdalena (<i>Zagreb</i>): Николай Константинович Рерих и Загреб:	
Архивные исследования	458
Milosevits Péter (<i>Budapest</i>): Srpska svetska književnost	466
Nyakas Tünde (<i>Budapest</i>): Скелет пейзажа:	
Стихотворные и акварельные пейзажи Максимилиана Волошина	471
✓ Oraić-Tolić, Dubravka (<i>Zagreb</i>): В начале был Ницше	481
Péter Ágnes (<i>Budapest</i>): ...die höhere Aufklärung, die uns größtenteils abgeht...	
The religious perception in Hölderlin and Shelley	488
Péter Mihály (<i>Budapest</i>): Стихи о бессоннице:	
Опыт сравнения стихотворений Тютчева и Пушкина	503
Пойзнер Б. Н. (<i>Томск</i>): Опыт синергетического истолкования	
герменевтики Вячеслава Иванова	511
✓ Ronen, Omry (<i>Michigan</i>): Ходасевич в оценке Тынянова	
и „крестьянская поэзия“ в оценке Ходасевича	520
Solivetti, Carla (<i>Roma</i>): Сверх-повесть «Зангези» как гипертекст:	
Опыт нового прочтения	527
Szigethi András (<i>Pécs</i>): „Утробность“ и „духовность“ мироощущения.	
Опыт духовной антропологии в позднем творчестве Бунина	538
Szőke György (<i>Miskolc</i>): Заклятие словом	542
Szőke Katalin (<i>Szeged</i>): Монотонность, мономания, монолог:	
К вопросу о повествовательной манере романа Ф. Сологуба «Мелкий бес»	549
Спивак, Моника (<i>Москва</i>): Иван Иванович Коробкин на путях посвящения:	
антропософский код в рассказе Андрея Белого «Йог»	555
Тамарченко Н. Д. (<i>Москва</i>): О понятии художественного завершения	
в бахтинской философии искусства	571
Tomelleri, Vittorio S. (<i>Sassari</i>): Псалтирь Геннадиевской Библии 1499 г.:	
К изучению рукописной традиции в Новгороде	578
Užarević, Josip (<i>Zagreb</i>): Николай Заболоцкий и его вселенная:	
«Когда вдали угаснет свет дневной» — опыт интерпретации	585
Wachtel, Michael (<i>Princeton</i>): Joseph Brodsky читает Иосифа Бродского:	
«Часть речи» и поэтика перевода	594
Weststeijn, Willem G. (<i>Amsterdam</i>): A. A. Potebnja:	
A Precursor of Cognitive Literary Criticism	604
Злыднева Н. В. (<i>Москва</i>): Архаические мотивы	
„свет“ и „глаз“ у Андрея Платонова	612
Zoltán András (<i>Budapest</i>): Эпизод из ранней истории венгерско-русских	
литературных связей: Легенда о св. Урсуле	
в русской переводной литературе XVII века	625
Зубова Л. В. (<i>Санкт-Петербург</i>): Приговор в прямом смысле	631
Избранная библиография работ проф. Л. Силард	
(сост. Hollós Attila , <i>Budapest</i>)	641
A kőtet szerzői (Авторы статей)	647

О понятии „транцензуса“ у Вячеслава Иванова:

К проблеме «Вячеслав Иванов и Блаженный Августин»

MARIA CYMBORSKA-LEBODA

Lublin

Проблема «Вячеслав Иванов и Блаженный Августин», рассматриваемая в связи с категорией *транцензуса*, не была до сих пор предметом пристального внимания и отдельного обсуждения¹. Между тем как особенно важная она заслуживает специального исследования. По словам Лены Силард, „тезис о транцензусе“ — это центральный тезис эстетической и религиозно-философской концепции Вяч. Иванова (Силард 1996: 211). Этот тезис, отсылающий к завету Августина, а также само имя автора «Исповеди» в высказываниях русского поэта появляется многократно и в различных контекстах, и может восприниматься как знак Ивановского отношения к культурному завещанию прошлого. Существенно поэтому, выдвигая названную исследовательскую проблему, поставить ряд нижеследующих вопросов. Откуда возник особый интерес Иванова к богословской мысли Августина? Какие факторы предопределили то обстоятельство, что Блаженный Августин в творчестве русского поэта приобретает (наряду с Платоном) статус „друга-философа“, заветы которого попадают в поле его внимания? В каких конкретных текстах Иванова и дискурсивных ситуациях появляется имя христианского мыслителя, и каковы функции Августинова дискурса в творчестве поэта? Ответу на эти и другие вопросы посвящено, в частности, настоящее сообщение, в котором наше внимание будет сосредоточено на критико-философском наследии поэта.

Знаменательно, что имя Августина, появляясь уже в статьях Иванова символистского периода, присутствует в его работах и высказываниях 30-х годов, например, в «Письме к Александру Пеллегрини о „Docta Pietas“», где оно, как и прежде, ставится рядом с Платоном и упоминается в связи с выражением „*transcende te ipsum*“ („презойти самого себя“; Иванов III: 439). Небезынтересно, что отсылки к Августину-платонику находим и в текстах о Достоевском (Иванов IV: 502). Учитывая это и трактуя критико-философскую мысль поэта как некоторое системное целое, сосредоточим наше внимание на ранних символистских статьях, в которых, если парафразировать слова Сергея Аверинцева, — „уже все есть“. Их анализ, думается, позволит

¹ Некоторые аспекты проблемы «Вячеслав Иванов и Блаженный Августин» изложены в книге (Cymborska-Leboda 2002: 36–40; 55–56; 86–90; 173–179 и др.); см. также отдельные замечания в работах (Cymborska-Leboda 1997; Dudek 2000).

решить вопрос, почему Августин попадает в орбиту интересов русского символиста около 1905 г., т.е. в работах «Копье Афины» (1904), «Символика эстетических начал» (1905), а затем в «Двух стихиях в современном символизме» (1908).

Особое значение имеет в связи с этим то обстоятельство, что интерес к богословской мысли Августина в начале XX в. наблюдается и у других европейских символистов. Так, имя Августина эксплицитно появляется в знаменитом сборнике Поля Верлена «Poésies religieuses», вышедшем в Париже в 1904 г. со вступительной статьей Гюисманса². Сборник, в котором собраны стихи 80–90 годов (последнее стихотворение датируется 1893 г. и написано в больнице Broussais), проникнут атмосферой «Исповеди» Августина и является собой плод духовного преображения французского поэта. С поэзией Верлена и названным сборником Иванов был, конечно, знаком. Появление этого сборника стало культурным событием в то время, когда автор «Кормчих звезд» в Париже читал лекции о Дионисе. О пристальном внимании к книге Верлена свидетельствует экскурс к статье «Две стихии...» под заглавием «О Верлене и Гейсмансе». В этой книге Верлена, особенно в цикле «Sagesse», Иванов находит „пленительные и потрясающие стихотворения”, проникнутые „всей христианской символикой”, в том числе и Августиновой. Существенно, что Верлена (равно как и Гюисманса) Иванов называет „конквистадором ‘Нового Света’ современной души” (Иванов 1909: 292–294).

Укажем еще, что имя Августина и отсылки к его творчеству появляются также у другого французского символиста–„реалиста”, а именно у Поля Клоделя, поэта, впоследствии Иванову очень близкого (Вяч. Иванов, как известно, отделяет его от „символистов-иллюзионистов”): с параболой Клоделя об *Animus* и *Anima*³, содержащей реминисценции Августинова учения о душе, русский поэт знакомится в 20-е годы, благодаря книге Анри Бремона⁴. Этих сведений пока достаточно для того, чтобы убедиться в важности философской мысли Августина для некоторых, но весьма эминентных символистов. При этом следует учесть и тот факт, что сама личность и биография Августина в контексте антропологии символизма могла вызывать интерес и прочитываться в качестве образца и символа духовной метаморфозы человека, а также — свидетельства осознания необходимости такой метаморфозы. Во всяком случае, именно этот мотив мыслительного наследия автора «Исповеди» — кроме иных⁵, которыми мы здесь не занимаемся, — поначалу привлекает внимание Вяч. Иванова. Подтверждением этого могут служить названные статьи поэта.

² Отсылку к Августину («La Cité de Dieu») находим в цикле «Sagesse» (Verlaine 1936: 86). В связи с проблемой трансцензуса существенно обратить внимание также на стихотворение, которое начинается словами, отсылающими к Библии и к Августину: “Il faut m’aimer. Je suis ces Fous que tu nommais, / Je suis l’Adam nouveau qui mange le vieil homme...” (Verlaine 1939: 87).

³ Подробнее об этом: Cymborska-Leboda 2002: 141–183.

⁴ См. Bremond 1926: 112. Экземпляр книги хранится в Римском Архиве поэта.

⁵ О понятии памяти у Иванова в связи с Августином и концептом *Anima* см. Cymborska-Leboda 2002: 172–175 и др.).

Так, в статье 1905 г. «Символика эстетических начал», представляющей собой сложное композиционное и семантическое целое и построенной по принципу втягивания чужих текстов и присущих им смысловых позиций в семантическое поле собственного ивановского дискурса, имя Августина упоминается рядом с Гете, Языковым, Тютчевым, Теогнисом и др. в связи с заветом *transcende te ipsum* („перейди самого себя”), впоследствии Ивановым повторяемым многократно. Отметим, что речь идет о словах, буквально звучащих у Августина так: “*transcende et te ipsum*”, которые мы находим в 39 разделе трактата «Об истинной религии» («*De vere religione*»), содержащем размышления о человеческой душе и ее призвании к познанию истины; она же „живет во внутреннем человеке” (Августин I: 440). Концепт трансцендирования (в ивановской формуле — *транцензуса* или *транценса*) имеет существенное значение и в «Исповеди», в IX книге трактата (глава X) — в сцене небезызвестного остийского экстаза („Это было в Остии...”) или описания восхождения любовников по ступеням познания и нисхождения в глубину личного я:

Et adhuc ascendebamus interiorius cogitando et loquendo et mirando opera tua et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis <...> (Augustin 1994: 228).

И, войдя в себя, думая и говоря о творениях Твоих и удивляясь им, пришли мы к душе нашей и вышли из нее, чтобы достичь страны неиссякаемой полноты <...> (Августин 1998: 122).

В русском переводе, который мы приводим ради сравнения, смысл описанного духовного акта передан не совсем точно, в силу чего ослабляется семантическая многозначность понятия восхождения, сцепленного со значением интериоризации („нисхождение вовнутрь” души в данном случае есть одновременно поднятие), а также выхода как преодоления и экстаза. Существенно, что этот смысл, присутствующий у Августина и важный для понимания категории *транцензуса*, сохранен во французском и польском переводах⁶. Понятно поэтому, что он закреплен и наличествует в текстах Иванова. Так, в стихотворении «*Transcende te ipsum*» из цикла «Прозрачность» семантическая связь ‘трансцендирования’ и ‘углубления в себя’ выражена словами библейской героини Рахиль: «Себя прежди — в себя сойди» (Иванов I: 763). Сознательная отсылка к завету Августина и установка на выявление смысла его высказывания здесь очевидны, особенно если вспомнить, что в стихотворении эти слова приобретают характер путеводителя души („К распутию душа твоя пришла: / Вождь сей тропы — Рахиль; и одной — Лия”; Иванов I: 762).

Добавим, что понятие трансцендирования, соотносимое в «Исповеди» и в других работах мыслителя с мотивом восхождения души и экстаза / иллюминации, должно рассматриваться в связи с иерархизмом Августина и

⁶ Ср.: „Et nous montions, méditant, célébrant, admirant vos oeuvres au dedans de nous-mêmes; et nous parvînmes jusqu’à nos âmes et nous les dépassâmes pour atteindre cette région d’inépuisable abondance <...>” (Augustin 1994: 228). „I jeszcze wyżej wstępowałyśmy, rozmyślając i mówiąc z zachwytem o Twoich dziełach. Doszliśmy do naszych dusz; przekroczyliśmy je, aby dotrzeć wyżej, aż do krainy niewyczerpanej obfitości <...>” (Augustyn 1992: 227).

пронизывающей его наследие идей очищения души („дело очищения”, „омытия от скверны”), ее освобождения от нечистоты, исцеления и обновления (Августин I: 255). Эта идея — очищения и освобождения⁷ — приобретает существенное значение и в размышлениях Иванова о человеке, а в связи с этим — и в его концепции *реалистического символизма*. По словам поэта, истинный символизм „алчет дела”, но это „не смертное и человеческое, но бессмертное и божественное дело” (Иванов 1916: 220). Цель символизма — согласно заключительным словам из статьи «Мысли о символизме» (1912), определяется как „освобождение души (κάφαρος), как событие внутреннего опыта” (Иванов 1912: 10). Уже на лексическом уровне приведенные цитаты выявляют переключки с мыслью Августина. Еще более выразительно это проявляется в статье «Две стихии...», в которой интересующая нас формула *transcende te ipsum* включается Ивановым в сущностное определение символизма (об этом далее). В статье же «Символика эстетических начал», которую мы интерпретируем как *эротический* дискурс о призвании человека к творчеству любви (первоначальное название статьи «О нисхождении»), завещание Августина воспринимается Ивановым как часть культурного *тезауруса*, обеспечивающая преемственность *общения в духе*.

„Завет Августина ‘перейди самого себя’ (*transcende te ipsum*) адресован к ограниченному *я* в нас” (Иванов 1908: 22), — читаем в статье. Указание на потребность вслушивания в слово христианского мыслителя имеет здесь особую функцию. Текст Августина выявляет свой глубокий смысл, когда он прочитывается в связи с ивановским проектом символистской коммуникации (Symborska-Leboda 2002: 23–26), в которой приобретает статус антецедента и посредника. Обращаясь к реципиенту-слушателю, он, в сущности, говорит: „Ты должен преобразить себя!” В перспективе припоминаемого высказывания слушатель должен приобрести новое самопознание, обновленное *я есмь*, и тем самым, в определенном смысле, стать „учеником текста” (Ricœur 1986: 60), адресованного к нему. В целом, данная мысль Августина, предстающая как свернутый знак-отсылка к его учению о душе, привлекается Ивановым ради выражения принципов символистской антропологии и собственной концепции человека. Если же учесть и более поздние критико-философские работы поэта, становится очевидным, что именно у Августина (и у апостола Павла, на которого ссылается Августин) Иванов заимствует основные категории (*внутреннего и внешнего человека*) в своем метафизическом учении о личности⁸, а также сам концепт человека как помнящей души (ср. у Августина: „Я помнящий себя, я душа”, „но ведь

⁷ Об очищении в связи с идеей мистического умирания и понятием *νοῦς καθαρός* см. Иванов III: 285. Ср. также о понятии „внутреннего освобождения личности от себя самой” в контексте рассуждений Иванова о «Цыганах» Пушкина: „Под этим освобождением мы разумеем такое очищение и высветление индивидуального сознания, при котором человеческое *я* отменяет из своего самоопределения все эгоистически-случайное и внешне обусловленное и многообразными путями ‘умного делания’ достигает чувствования своей глубочайшей, сверхличной воли, своего другого, сокровенного, истинного *я*” (Иванов 1909: 184).

⁸ Подробнее об ивановском учении о личности см. IV–V главы нашей книги «Эрос в творчестве Вячеслава Иванова».

память и есть душа”; Августин 1998: 134). При этом речь идет о душе, которая у Августина обладает триединой способностью: памятью (*memoria*), пониманием (*intelligentia*) и волей-любовью (*voluntas / amor*).

Подтверждением этого может служить уже сама частотность слова „душа” в текстах Иванова, применяемого в качестве синонима к лексеме „человек”. Следовательно, “*transcende te ipsum*” и понятие трансцензуса⁹ в творчестве Иванова должны быть соотнесены с целостной Августиновой теологико-философской мыслью. Фундаментальное значение имеет в ней концепт любви и тот новый элемент, который Августин привносит в Платоновое учение об Эросе, соединяя понятия *Amor* и *Caritas*. В итоге, отгалкиваясь от платонизма, он создает оригинальную концепцию любви, в которой оба понятия (*Amor* и *Caritas*) входят в сложное смысловое соотношение, связывая в одно целое элементы, существовавшие отдельно в рамках противоположных концептов *eros* и *agape*, а именно: любовь к Богу, любовь Бога к творению (человеку) и любовь человека к себе подобному (ближнему). Само слово *Amor*, соответствующее Платонову понятию *Эрос*, означает у Августина желание, *appetitus*, движущие человека к приобретению истинного блага (Arendt 1961: 14). Можно поэтому выдвинуть точку зрения, что завет „*transcende te ipsum*” и категория любви (*Amor* — *Caritas*) у Августина соотнесены друг с другом. Подобное соотнесение мы наблюдаем и у Иванова. Оно существенно и в статье «Символика эстетических начал», и в работе «Две стихии в современном символизме», что подтверждается нижеследующим ее фрагментом:

Пафос реалистического символизма: чрез Августиново “*transcende te ipsum*”, к лозунгу: *a realibus ad realiora*. <...> Это пафос мистического устремления к *Ens realissimum*, эрос божественного (Иванов 1909: 277).

Включение цитаты из Августина в определение символизма есть свидетельство того, что символизм в понимании Иванова приобретает — наряду с эстетическим — также и антропологическое значение и рассматривается в органической неразделенности „художественного совершенствования и духовного возрастания” (Иванов IV: 35). Духовное возрастание человека, его Психеи-души, в концепции Иванова, связано с Эросом и предполагает необходимость трансцензуса (в одном из значений этого многомерного понятия), т. е. по словам поэта, „окрыленное преодоление земной косности” или ограниченного я (Иванов 1909: 27). Силой, окрыляющей человека, является у Августина и у Иванова Эрос / *Amor*, любовь, которая словно огненный пламень (метафора Августина) возгорает сердце человека и наделяет его энтузиазмом, восхищением (*furor divinus*).

Ради определения сущности эротического трансцензуса (согласно Иванову, это акт объективный, онтологически-гносеологический), мы считаем уместным прибегнуть к размышлениям об Эросе Вальтера Беньямина, современника Иванова. Это размышления из записей 1922 г. немецкого мыслителя. По Беньямину, Эрос есть посредник и действует между двумя

⁹ Лена Силард вполне права, отмечая необходимость исследовать разные аспекты „комплекса проблем трансцензуса” (Силард 1996: 212).

сферами: близкого и далекого. Эрос — это желание *дальнего* и мост к *дальнему* в широком и глубоком (религиозном) значении этого слова. Категория дальнего (далекого) в качестве эпистемологической метафоры в данной концепции очень существенна: именно дальнее (далекое) определяет судьбу человека. Человеком же определяется лишь сфера близкого (Benjamin 2001: 93–94). В свете приведенного можно заключить, что завет “*transcende te ipsum*”, означает у Иванова призыв к преодолению близкого, обыденного, ограниченного в человеке и вокруг человека, — к *отметанию* того, что ветхое и внешнее. Это преодоление (и очищение) совершается посредством Эроса, который, как взор¹⁰ и поводырь, направляет человека, человеческую Психею, к дальнему. (Не случайно в размышлениях Бенямина Эрос соотносится с метафорой полета, движения вверх).

Такое понимание трансцензуса, наблюдаемое в текстах Иванова, имеет продолжение и подтверждение у Вышеславцева: „Во всяком искании, во всяком творчестве, во всяком стремлении человек трансцендирует себя (выходит за пределы самого себя). Эрос Абсолютного, стремление в глубину и в высоту есть трансцензус” (Вышеславцев 1994: 283).

Понятие трансцензуса („трансценса”) непосредственным образом связывается с Эросом и с „логикой Эроса” в статье Иванова «О границах искусства» (1913), оно определяется как „желание перейти за грань” (Иванов 1916: 192). Концепт эротического трансцензуса обогащается и проясняется в тексте 1934 г., содержащем отсылку к Августину в связи с размышлениями о подлинном гуманизме, основанном на вере в Бога, а тем самым и на вере в человека; она же „призывает нас словами блаженного Августина: ‘*transcende te ipsum*’ (‘превзойди самого себя’)”. И далее: „‘Душа истины’ подлинного гуманизма есть Эрос Платона: а Эрос Платона не есть ли это любовь, переживаемая как непрестанный ‘трансцензус’ себя” (Иванов III: 439). Совершенно очевидно, что такой Эрос (любовь, желание) осуществляется под знаком *Excelsior*, определяет иерархию духовной жизни человека и соотносится с категорией дальнего (далекого).

Любопытно подкрепить эту интерпретацию сравнением мышления о любви к ближнему у Иванова и Августина. Обратим внимание на соотношение понятий „низкого” (близкого) и „высокого” (шире: нисхождения и восхождения) в статье «Символика эстетических начал», с которой мы начали свое сообщение. Поясняя смысл категории нисхождения и рассматривая его в терминах религиозной мысли как действие любви (Иванов 1909: 28, 329), Иванов употребляет понятия „доброе чувство”, „прекрасная доброта” (Иванов 1909: 28). Понятие „доброе чувство” имеет в статье духовное (анагогическое) значение и указывает на перспективу приобщения к высшему объекту

¹⁰ Стоит обратить внимание на соотношение категорий *Amor / Caritas* у Августина и на один из смысловых обертонов понятия *opus caritatis*, предполагающего, в частности, „творчество” личности, пересоздание человека ради того, чтобы он мог узреть Бога („*purifier l’oeil pour voir Dieu qui «est»*”, см. Przywara 1987). Этот акт („очистить глаз, чтобы увидеть Бога, который «есть»”) как раз и подразумевает трансцензус: освобождение (очищение) себя от всего внешнего (внешнего человека в себе) и обнаружение высшего, духовного (внутреннего) человека, познающего свое истинное благо, истинный предмет любви — Бога (См.: Augustyn św. 1996: 300; Иванов III: 283).

любви („сильнейшее и высшее“). „Доброе чувство” приобретает тем самым каритативный характер и оборачивается „добрым делом” (*opus caritatis*). Но в то же время „доброе чувство” в концепции поэта предопределяет возвышение человека как личности в сферу излучения „божественно-творческого Эроса”¹¹. Без этого возвышения, а значит, *очищения* и просветления личности, ее правое нисхождение, то есть акт любви-доброты, невозможен. Говоря словами Иванова, этот акт (нисхождение) „предполагает предварительным условием возвышение слабейшего в сферу, высочайшую могущества” (Иванов 1909: 28). На своем экземпляре статьи «О границах искусства» в конце второй главы Иванов карандашом записывает следующую мысль: „Во всяком случае, чтобы нисходить, нужно быть на высоте” (Иванов II: 820).

Следовательно, поднятие / *возвышение* человеческого я (полет к дальнему) у Иванова должно прочитываться многопланово, в контексте целостной Августиновой концепции любви и, в частности, любви к ближнему. По Августину, любовь к ближнему, говоря упрощенно, обусловлена тем метафизическим фактом, что ближний есть творение Бога. Согласно мыслителю из Гиппона, „Бога мы любим для Него самого, а ближнего из-за Бога” (Augustyn 1996: 280). У Иванова эта любовь предопределена тем, что „Бог плачет над человеком и любит его” (Иванов 1909: 28). Однако в обоих случаях аксиологической предпосылкой любви к ближнему становится его предварительное возвышение, как „слабейшего в сферу высочайшую”. Отсюда понятно, почему в концепции Иванова человек как ближний делается предметом любви-нисхождения (*caritas*) не безусловно, а при условии его ценностного возвеличения и преодоления самого себя, „душевного в себе”¹². Августиново „перейди самого себя”, приобретая особую важность в мышлении поэта, открывает перспективу становления „духовным человеком” (Иванов 1916: 192). Эротический оттенок — Эрос правды — устремления к качеству, к высшей ценности, накладывающийся на любовь каритативную, здесь несомненен.

Сказанное можно подтвердить и другой статьей Иванова того времени, «Копье Афины» (1904). Проблема любви к ближнему рассматривается в ней в контексте рассуждений об Эросе Целого и Всеобщего и о необходимости преодоления эмпирического существования как мэона (не-сущего). Само же это преодоление (*transcensus*) мыслится как существенное для приобретения бытийственного статуса личности в ее самоискании. Отсюда библейская заповедь любви к ближнему соотносится с ницшеанским понятием любви к дальнему и с категорией Эроса („пылающего воления”):

Дальний есть сущий в нас и в близких, и сущее во всем. Относиться к сущему в других, как к сущему в себе — вот заповедь. Любить ближнего, как себя, и ненавидеть его, как себя, — одно и то же, при условии различения между сущим, как предметом любви, и мэоном, как предметом преодоления (Иванов 1909: 53).

Приведенная формула любви/ненависти показательна: она обнаруживает универсализм мышления Иванова, в котором происходит взаимопрото-

¹¹ О двух обликах Эроса у Иванова ср. Cymborska-Leboda 2002: 61–71 (глава: «Две любви — Любовь единая»).

¹² „Трансцензус от душевности к духовности Вяч. Иванов считал насущнейшей задачей времени” (Силард 1996: 229).

никновение начал религиозного (библейского) и онтологического, а также взаимодействие на первый взгляд несовместимых смысловых позиций. Именно онтологический пафос поэта-мыслителя, близкий Августину, определяет утверждение предельного момента в любви, различение истинного и неистинного (мэонического) объекта любви; в терминах вышеупомянутого Бенъямина: близкого и далекого (дальнего), в терминах же Августина: переходящего и вечного блага.

Приведу еще одно поясняющее высказывание Иванова; оно отражает наличие „принципа параллелизма” (Смирнов 1995: 97) в мышлении поэта. Понятие Августинова трансцензуса и любви-Эроса (Amor) сочетается здесь прямым образом с ницшеанской категорией любви к дальнему, причем благодаря этому внутритекстовому диалогу сближаемые элементы культурной традиции (точки зрения) проясняют друг друга и выявляют некое свое общее непротиворечивое начало.

Пылающее воление излучается любовью или ненавистью. Не на дальнее ли должен быть устремлен этот Эрос целого и всеобщего? Конечно, да! Но кто — дальний? Он — в близких нам, он — в отдаленнейших потомках наших, он — в нас самих. Только по недоразумению можно противопоставлять евангельскую любовь к ближнему, эту неумолимую и не знающую матери и братьев любовь, ницшеанской любви к тому, кто дальше всего от нас (Иванов 1909: 53).

К тому же соотносительность двух находящихся в диалоге дискурсов, определяющая логику строения смысла в высказывании Иванова, возможна и оправдана в силу того, что уже в ранней статье, как и позже в «Письме к Александру Пеллегрини...», Ницше воспринимается поэтом как мыслитель и человек, возжелавший *трансцензуса*, „несовместимого с его порывом к богоубийству”, и интуитивно понявший, что „человека должно преодолеть” (Иванов III: 439). Таким образом, его судьба и творчество (по аналогии, как и творчество Достоевского) осмысливается посредством категории, почерпнутой у Августина и приобретенной для Иванова универсальность. Это сказывается уже в вышеприведенном высказывании 1905 г., в котором для нас важно то, что Эрос здесь прямым образом связывается с категорией дальнего и трансцензуса — преодоления и ненависти к близкому. Подобное осмысление и понятие любви к дальнему мы встречаем у Бердяева: „Всякое творчество и всякая история есть любовь к дальнему, любовь к ценности, а не к благополучию” (Бердяев 1998: 430).

В трактовке Иванова любовь к дальнему — Эрос, или желание дальнего, предполагает внутреннее переустройство личности (мифологема Эроса-садовника)¹³, которое мыслится как целостный взаимосвязанный процесс

¹³ По Иванову, Эрос-садовник, как и Смерть-садовник, „пересаживает в иной мир”; оба ‘Садовника’ связаны с трансгрессивным хронотопом, отличным от „мира граней” (Иванов 1909: 630; Иванов III: 531–532). Образ „Садовника” можно прочитывать в связи с идеей формирования человеческой души, столь важной в мышлении Иванова, и, в частности, в связи с „насаждением в человеческой душе, эстетически воспринимающей, зачатков новых прозрений, нового движения, новой жизни” (Иванов 1909: 265). Семантика „Садовника” должна быть соотносена и с концептом „огненного умирания в духе”, или „благодатной смерти в духе ветхого человека” (Иванов IV: 497).

духовного восхождения и нисхождения — преодоления граней, человеческой ограниченности. „Дух подымается из граней личного, — пишет поэт, — чтобы низойти в сферу того личного, которое лежит уже вне тесного я” (Иванов 1909: 27).

Поднятие духа и нисхождение в глубину подлинно личного, в концепции Иванова, приводит к своего рода *обращению*, т. е. к „истощению внешнего человека” (Иванов 1909: 369). Это отсылает нас к выше приводимому описанию остийского экстаза / иллюминации (схема: поднятие — *transcensus* — нисхождение), а также к мысли Августина, почерпнутой у апостола Павла, о том, что это Бог *обращает* нас, совлекая с нас не-сущее и облекая нас сущим (Августин 1998: 315), и наконец к следующему фрагменту «Исповеди», в которой мыслитель развивает идею любви-дара, пламенеющего огня, тяжести-путеводителя в восхождении души:

Pondus meum amor meus... Dono tuo accendimur et sursum ferimur... Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum (Augustin 1994: 373).

В обоих случаях — и у Августина, и у Иванова — метафоры воспламенения, стремления вверх, поднятия по лестнице ценностей выражают акт, совершающийся в сердце человека, в его сокровенной глубине (*interior intimo teo*), или в его онтологическом центре. Этот акт можно определить как бытийственный и гносеологический сдвиг в сознании человека: экстазис или выход из сферы душевного (*внешний человек*) к духовному (*внутренний человек*). Он приводит к приобретению человеком высшего сознания, в свете которого, согласно поэту, прежнее начинает казаться „дурным сном” (Иванов III: 304). Выражаясь в терминах Иванова, почерпнутых из его итоговой статьи «Мысли о символизме», трансцензус имеет своей предпосылкой „расширение нашего личного состава и эмпирически ограниченного самосознания” (Иванов 1912: 6–7). В итоге, интересующее нас понятие определяет жест *первичного разумения*, или „первичный волевой акт подлинного разумения”, как его интерпретирует Ольга Дешарт (Иванов III: 771), приводящий к обретению подлинной личности. Она же рождается в отношении к Ты и в любви к Ты (ср.: „Я, затворник немоты, / слову ‘ты’ / Научился — поцелуем”; Иванов III: 212; Symborska-Leboda 2002: 50–51). Вполне очевидно, почему говоря о „Я – Ты отношении” и, истолковывая категорию *проникновения* у Достоевского, Иванов пишет о „трансцензусе субъекта” как о таком состоянии, которое позволяет подлинно узреть (услышать) Другого (эпифания Лица на языке Левинаса), понять другое Я не как объект, а как субъект (Иванов IV: 502). Однако такое состояние, требующее мужества, невозможно без „очищения духа” (Августин) и „существенной помощи духа” (Иванов 1916: 226). „Я – Ты отношение” предполагает участие Третьего (ср.: „Ты’ родилось, — у порога / Третий тихо отвечал / И помчал / Эхом ‘ты’ к престолу Бога”; Иванов III: 212). Волевой акт подлинного *разумения* открывает дверь к *Последнему (разумению)* — к последней безусловной Реальности. Об этом — о „последнем трансцензусе”¹⁴ пишет

¹⁴ О ступенях трансцензуса и понятии „последнего трансцензуса” (Вышеславцев 1994: 285).

Иванов в «Аліта», описывая процесс углубления я в свою первичную самость и обретения богочеловеческого облика внутренним человеком:

Выход за пределы себя самого, переход за крайние границы собственной имманентности означает встречу, в святейшем в человеке, с Богом, как с существом абсолютным и существенно от него отличным, хотя и живущим в нем и в невыразимом слиянии теснейшим образом с ним связанным (Иванов III: 283).

Литература

- Августин 1998 — *Августин Блаженный*, Исповедь. // *Августин Блаженный. Блез Паскаль*, Лабиринты души, Симферополь.
- Августин I–II — *Августин Блаженный*, Творения. Тт. I–II, СПб.; Киев.
- Бердяев 1998 — *Бердяев Н.*, Судьба России, Москва.
- Вышеславцев 1994 — *Вышеславцев Б.*, Этика преображенного Эроса. Москва.
- Иванов 1916 — *Иванов В.*, Борозды и межи. Опыты эстетические и критические, Москва.
- Иванов 1909 — *Иванов В.*, По звездам. Статьи и афоризмы, С.-Петербург.
- Иванов 1912 — *Иванов В.*, Мысли о символизме // «Труды и дни» 1912/1.
- Иванов I–IV — *Иванов В.*, Собрание сочинений в IV томах, Брюссель. Т. I, 1971; т. II, 1974; т. III, 1979; т. IV, 1987.
- Силард 1996 — *Силард Л.*, «Орфей растерзанный» и наследие орфизма // «Studia Slavica» 41 (1996).
- Смирнов 1995 — *Смирнов И.*, Порождение интертекста (Элементы интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Л. Пастернака). С.-Петербург.
- Symborska-Leboda 2002 — *Symborska-Leboda M.* [Цимборска-Лебода М.], Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви. Lublin.
- Arendt 1996 — *Arendt H.*, Le concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique, Paris, Bibliothèque Rivages.
- Augustin 1994 — *Saint Augusti*, Confessions, Paris, Les Belles Lettres [двуязычное изд.].
- Augustyn 1996 — *Augustyn św.*, O Trójcy Świętej, Kraków.
- Bremond 1926 — *Bremond H.*, Prière et poésie, Paris, Bernard Grasset.
- Symborska-Leboda 1997 — *Symborska-Leboda M.*, Twórczość w kręgu mitu. Myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich, Lublin.
- Dudek 2000 — *Dudek A.*, Wizja kultury w twórczości Władysława Iwanowa, Kraków.
- Przywara 1987 — *Przywara E.*, Augustin. Passions et destins de l'Occident, Paris, Les Éditions du Cerf.
- Ricoeur 1986 — *Ricoeur P.*, Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II, Paris, Éd. Du Seuil.
- Verlaine 1939 — *Verlaine P.*, Sagesse. Liturgies intimes, Paris, Éditions du Cluny.