

Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny
w Siedlcach

OPUSCULA SLAVICA SEDLCENSIA

Tom I

Константин Исупов

Символизм и герменевтика

Redakcja tomu
Roman Mnich i Roman Bobryk

Siedlce 2012

Korekta autorska

Redakcja techniczna, skład i łamanie
Roman Bobryk

Na okładce wykorzystano fragmenty obrazów
W. Wasniecowa i I. Maszkowa

ISBN 978-83-63307-52-3

© Copyright by stowarzyszenie tutajteraz

Wydawca

stowarzyszenie tutajteraz
ul. Mała 1/19, 08-110 Siedlce
tel. 608 657 713, www.tutajteraz.org
e-mail: stowarzyszenie.tutajteraz@gmail.com

przy współpracy
Instytutu Filologii Polskiej i Lingwistyki Stosowanej UPH
ul. gen. G. Orlicz-Dreszera 19/21, paw. A., 08-110 Siedlce
tel./fax (+48) 25 643 16 14
e-mail: polonistykasiedlce@op.pl
www.ifp.uph.edu.pl

ОГЛАВЛЕНИЕ

Od Redaktorów	7
Глава первая ТРАГЕДИЯ СИМВОЛИЗМА (Андрей Белый – Вячеслав Иванов – Александр Скрябин)	9
Глава вторая ГЕРМЕНЕВТИКА Вячеслава Иванова	47

Глава вторая

ГЕРМЕНЕВТИКА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Введение

Задача этих заметок – более чем скромная: прояснить приемы работы Вячеслава Иванова (далее: *ВИ*) с текстом в книге о Достоевском 1932 г. (далее *Д*) и определить прагматику и меру авторского в ней присутствия на фоне философско-эстетических и богословских пристрастий эпохи. О герменевтике *ВИ* писалось не раз¹; говорилось и об особом его внимании к прозе великого предшественника².

¹ Гоготишвили Л., 1) *Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект)*. [в:] *Литературоведение как литература. Сборник в честь С.Г. Бочарова*. Москва 2004, с. 148-175; 2) Непрямое говорение. Москва 2006 (глава *Между именем и предикатом*); Топорков А., *Теория мифа в русской филологической науке XIX века*. Москва 1997; Венцлова Т., *Вячеслав Иванов и кризис русского символизма*. [в:] *Собеседники на пиру. Статьи о русской литературе*. Вильнюс 1997, с. 103–116; Бёрд Р., 1) *Символизм Вячеслава Иванова: от романтики к герменевтике*. [в:] *Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII Междунар. Симпозиум*. Вена 1998, с. 99–111; 2) *А.Ф. Лосев и В.И. Иванов: корни религиозной герменевтики*. [в:] *Образ мира: структура и целое. Лосевские чтения*. Москва 1999, с. 225-233; Почепцов Р., *Русская семиотика: Идеи и методы, персоналии, история*. Москва 2001, с. 191-204; Гурко Е., *Божественная ономотология. Именованье Бога в имяславии, символизме и деконструкции*. Минск 2006. с. 234-268; Самохвалова В., *Вяч. Иванов и русский постмодернизм*. «Вопросы философии», 2001, № 8, с. 66-77; Обатнин Г., Постоутенко К., *Вячеслав Иванов и формальный метод*. «Русская литература», 1992. № 1. с. 180-187; Силард Лена., *Русская герменевтика XX века*. [в:] Силард Лена., *Герметизм и герменевтика*, Санкт-Петербург 2002; Ханзен-Леве А., *Русский символизм. Система мифопоэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика*. Санкт-Петербург, 2003, с. 20, 45; Титаренко С., *Теоретическое наследие Вячеслава Иванова и литературоведение XX века*. [в:] *Актуальные проблемы изучения и преподавания русской литературы: взгляд из России - взгляд из зарубежья. Материалы Междунар. научно-практич. конференции 7-9 окт. 2010 г.*, Санкт-Петербург 2010, с. 366-379; См. также все работы С.С. Аверинцева о *ВИ*.

² Гидини М. К., *Литературная критика и герменевтика в работах Иванова о Достоевском. Некоторые общие замечания*. [в:] *Vjaceslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph: Beiträge des IV. Internationalen Vjaceslav-Ivanov-Symposiums, Heidelberg, 4.-10. September 1989*. Heidelberg, 1993. с. 190-203; Келдыш Вс., *Вяч. Иванов и Достоевский*. [в:] *Вячеслав Иванов: Материалы и исследования*. Москва 1966, с. 247-261; Фридлиндер Г., *Достоевский и Вячеслав Иванов*. [в:] *Достоевский. Материалы и исследования*. Т. 11.

С позволения читателя, мы не будем торопиться с общими выводами, но подготовим базу для них путем комментария тех тематических узлов, мифологем, концептов и тем, которые разворачивает в своем научно-художественном исследовании *ВИ*.

Поскольку мы имеем дело:

- 1) с риторикой предельно усложненной герменевтической мысли;
- 2) с поэтикой метафорической образности;
- 3) с художнической игрой теологемами и философемами;
- 4) с цитатными арабесками;
- 5) с актуализацией мифологической архаики;
- 6) с многосторонним диалогом с великими предшественниками и живыми современниками;
- 7) с глобальными социо-эстетическими прожектами;
- 8) с теологически обоснованной антиципацией будущего;
- 9) с рецидивами гомилетики и автометаописания, а также -
- 10) с текстом-палимпсестом, текстом-экфразисом и поэтикой *non finito*, -

то перед фактом столь отчетливо предъявленной *ВИ* десятиричной аспектологии впору опустить руки и просто поблагодарить мэтра символизма за существование удивительной книги-энциклопедии *Достоевский: Трагедия – Миф - Мистика* (1932).

Оставим себе ту надежду, что даже беглое путешествие по углам этого проблемно-тематического октаэдра не станет обзором тупиков. Мы начнем с ряда частных наблюдений, постепенно расширяя герменевтический горизонт текста до границы возможного возврата к точке зрения комментатора.

Великие имена: Данте

У *ВИ* есть имена-сигналы (Данте, Шекспир, Сервантес, Гете, Новалис), в которых свершается новая концептуализация имени, когда сами имена заменяют целые собрания сочинений и становятся номинациями-метонимиями эпох и типов мировоззрений. Имена обретают

Москва 1994, с. 132-144; Шишкин, А., *Толстой и/или Достоевский: Случай Вяч. Иванова*. [в:] *Лев Толстой или Достоевский: Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада*. Санкт-Петербург 2003, с. 82-99.

статус фундирующих семантику текста мифологом, теологом и идеологом как концептуальных персонажей ивановской герменевтики.

У слова 'Данте' здесь особая судьба: это знак учительной традиции, энциклопедии символов, а Божественная Комедия стала, как и для Мандельштама, идеальным образцом образно-мировоззренческой архитектоники. Кроме того, ренессансное знаменование 'Данте' утверждало авторитет позиции «подражания древним» в наилучшем смысле этого эстетического тезиса. Это было даже и не подражание, но оглядка - не без завистливого восхищения – на вечно живую архаику.

Третья – главная – часть триптиха о *Д* начата эпиграфом:

O Voi, che avete gl'intelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto il velame degli versi strani.

“О вы, разумные, взгляните сами, И всякий наставленье да поймет, Скрытое под странными стихами!” (Inf. IX, 61. – Прим. О.Д.). Хоть и выглядят его стихи столь же непривычными, как одеяние чужеземного путешественника, все же под одеждой паломника светит истина церковной догмы. “Здесь в истину вонзи, читатель, зреньё; Покровы так прозрачны, что сквозь них Уже совсем легко проникновенье”, (Purg. VIII, 19. – Прим. О.Д.) говорит Дант в другой части поэмы. И действительно: под вечными снегами мистических созерцаний, через многоцветные, изменчивые пелены символических видений, повсюду выявляется в Божественной Комедии неколебимый камень схоластического богословия, имя которого, на языке Фомы Аквинского, “*Sacra Doctrina*”, “Священное учение”. С тем же правом и мы можем говорить *mutatis mutandis* — о “доктрине” Достоевского (СС. 4, 553).

Поскольку свои теологумены относительно героев Достоевского *ВИ* переводит в план религиозной антропологии, стоит напомнить, что он не был одинок и в трактовках темы 'Данте / Фома Аквинат', которая также транскрибировалась его современниками на языке экзистенциалистских притязаний к человеку. Так, одним из корреспондентов *ВИ*, М. Бубером, сказано в *Проблеме человека* (1947): «Данте описал жизнь людей и бесплотных духов, но идейные контуры этой картины подсказал ему Фома Аквинский»³. Автор другого трактата со схожим названием *О назначении человека (Опыт парадоксальной*

³ Бубер М., *Два образа веры*, ред. П.С. Гуревич, С.Я. Левит, С.В. Лезова. Москва 1995, с. 167.

этики) (1931) нашел повод попрекнуть обоих строителей иерархий кары и воздаяния и вменить им «оправдание ада [...] которое мы находим у св. Фомы Аквината и Данте»⁴.

Правда, в другой, лучшей своей книге - *Я и мир объектов (Опыт философии одиночества и общения)* (1934) кламарский отшельник найдет иной объект обвинения – романтизм, который есть «результат раздвоения, пережитого отчуждения от объективного иерархического порядка, от космоса Фомы Аквината и Данте»⁵.

По смыслу этой реплики, с которым, вероятно, согласился бы *ВИ*, романтизм тем и отличен кардинально от символизма, что если

⁴ Бердяев Н., *О назначении человека*, сост. Л.И. Греков, А.П. Поляков; вступ. ст. П.П. Гайденко, прим. Р.К. Медведевой. Москва 1993, с. 229-230. О сюжетах 'Данте / ВИ' и 'Данте / Достоевский' см. Иванов Вяч., *Из черновых записей о Данте*, вступ. заметка и подгот. текста А.Б. Шишкина. [в:] Вячеслав Иванов: *Материалы и исследования*, ред. В.А. Келдыш, И.В. Корецкая. Москва 1996, с. 7-13; Асоян А., Шадрин В., *Данте и эстетические заветы Вячеслава Иванова*. [в:] *Поэтика писателя и литературный процесс*. Тюмень 1988, с. 71-79; Асоян А., Вяч. И. Иванов о типологическом сходстве Данте и Достоевского. [в:] *Достоевский в культурном контексте XX века: Материалы научной конференции, посвященной 170-летию со дня рождения Ф.М. Достоевского*, под общ. ред. Ф.М. Физикова. Омск 1995, с. 25-27; Шишкин А., *Пламенеющее сердце в поэзии Вячеслава Иванова: К теме «Иванов и Данте»*. [в:] Вячеслав Иванов: *Материалы и исследования*, ред.: В.А. Келдыш, И.В. Корецкая. Москва 1996, с. 333-352; Асоян А., «Почтите высочайшего поэта...»: Судьба «Божественной Комедии» Данте в России. Москва 1990; Устинова В., 1) *Мифопоэтическая модель космоса у Платона и Данте*. [в:] *От текста к контексту: Сб. науч. ст.* Ишим 1998, с. 51-59; 2) *Традиции Платона и Данте в поэтическом сознании Вячеслава Иванова*. [в:] *Vjaceslav Ivanov: poesia e Sacra Scrittura = Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией: VIII Convegno intern. = VIII междунар. конф. [Roma, 28 ott. - 1 nov. 2001] / A cura di Andrej Shishkin. - Roma: Dep. di studi ling. e lett. Univ. di Salerno 2002, vol. 1, Pp. 321-338. (Europa orientalis; 21, № 1)*; Силард Лена., *Дантов код русского символизма*. [в:] Силард Лена., *Герметизм и герменевтика*. Санкт-Петербург 2000, с. 162-205; Davidson P., *The poetic imagination of Vyacheslav Ivanov; A Russian Symbolist's perception of Dante*. Cambridge 1989. Сводка упоминаний Данте у Д.: Т. 3, 266; 15, 461; Т. 18, 100 (имя Данте как знак европейской культуры); Т. 19, 158; Т. 20, 404; Т. 26, 421; Т. 28/1, 402; *Божественная Комедия* встречается в местах: Т. 4, 294, 295; Т. 9, 507; Т. 12, 268; Т. 15, 399, 460; Т. 19, 157, 324; Т. 20, 29, 277, 394.

⁵ Бердяев Н., *Философия свободного духа*, сост. В.П. Алексеева, вступ. ст. А.Г. Мысливченко, подг. текста и прим. Р.К. Медведевой. Москва 1994, с. 271.

первый расплыл «я» в зеркалах внутренней рефлексии и оставил его наедине с собой в раздробленном мире, то второй пытается вернуть человека в иератическую онтологию и собрать его «я» в образ исконной пентаграммы Макрокосма=микрокосма. Между романтиками и символистами как раз и находится раскрытый *ВИ* в своих теoантропоургических возможностях опыт религиозной антропологии Д, прошедшего путь от сентиментализма (*Бедные люди*) и романтизма (двойники и мечтатели) до «реализма в высшем смысле».

Оставляя в стороне сюжет 'Фома / *ВИ*', скажем, что манеры богословской аргументики Аквината нашему автору не привились: чего явно не любил делать *ВИ*, так это излагать готовые решения перед тем как предложить свое. Богословская риторика обеих Сумм для *ВИ* пропала втуне; но его не могла не восхитить готическая архитектоника грандиозных сводов классической схоластики томизма, художнически утвержденных эпосом Данте. Для *ВИ* как переводчика, поэта и теоретика искусства живое восприятие Данте было креативной необходимостью и предпосылкой теоретического дискурса: он способен был на сонете из *Vita nuova* (*Всем данникам умильным, чистым слугам...*) великого флорентийца обосновать четырехступенчатую модель творческого процесса (*О границах искусства*, 1913).

Великие имена: Гёте

Задумав основать роман на символике соотношений между Душой Земли, человеческим я, дерзающим и зачинательным, и силами Зла, Достоевский естественно должен был оглянуться на уже данное во всемирной поэзии изображение того же по символическому составу мифа – в "Фаусте" Гете (который, впрочем, ставит себе иные цели и не затрагивает идеи искупления). Хромоножка заняла место Гретхен, которая, по разоблачениям второй части трагедии, тождественна, как образ Вечной Женственности, и с Еленой, и с Матерью-Землей; Николай Ставрогин – отрицательный русский Фауст, – отрицательный потому, что в нем угасла любовь и с нею угасло то неустанное, эротическое в платоновом смысле, стремление, которое спасает Фауста; роль Мефистофеля играет Петр Верховенский, во все важные мгновения возникающий за Ставрогиным с ужимками своего прототипа. Отношение между Гретхен и Mater Gloriosa – то же, что отношение между Хромоножкой и Богоматерью. Ужас Хромоножки при появлении Ставрогина в ее комнате предначертан в сцене безумия Маргариты в тюрьме. Ее грезы о ребенке почти те же, что бредовые воспоминания гетевской Гретхен (СС. 4, 523).

Перед нами пример эксплуатации *Фауста* как матрицы, «из» которой, при наложении на нее комментируемого текста, можно развертывать иератически выстроенный комментарий и «считывать» опорные выводы⁶. Здесь и ниже *ВИ* с редкой герменевтической грацией играет сразу несколькими уровнями комментирующего слова, на потребу которого работают: 1) космо-хтонические первосимволы (Мать-Земля; Солнце); 2) антично-библейские реалии (Эрос и Психея; София)⁷; 3) славянский фольклор и мифология родной истории (Спящая Царевна; Гришка Отрепьев); 4) концепты евангельской этики (Mater Gloriosa; Князь мира сего; Самарянка Четвертого Евангелия); 5) стереотипы соловьевско-символистской пневматологии, софиологии и историософии (Вечная Женственность; Душа Мира; Хромоножка – Русская Душа); 6) историко-литературный ряд (Гете/*Д*)⁸.

Над всеми этими уровнями, поглощая их образно-генеративные возможности, воздвигнут метаязык «основного мифа» (здесь: в специальном значении «текста-инварианта») - легенда о Фаусте в гетеевском исполнении.

Фауст трактуется как «собирательное лицо» и «гений европейского человечества, которое в его судьбах символически переживает свой» (СС. 4, 154)

Принципиальная позиция, с которой творчество великого предшественника и союзника по творческим исканиям было осознано как

⁶ В римской библиотеке *ВИ* сохраняется экземпляр книги: Бем А., *Фауст в творчестве Достоевского*, Прага 1937.

⁷ См. Мпич R., *Категория символа и библейская символика в поэзии XX века*. Люблин 2002.

⁸ По свидетельству современницы: «Вячеслав Иванов разбирал символическое значение отдельных действующих лиц “Бесов”. Ставрогин - “Князь мира сего” – такое определение его с ясностью вытекает из слов Хромоножки – сталкивается на своем пути с землей. Земная поверхность, доступная человеку, не углубленная мистическим значением понятия земли, выявлена в образе Лизаветы Николаевны – недаром она в земном, символизирующем землю, платье описана в сцене в Скворешниках; там земля изображена в круге вечности – комната, в которой происходит разговор между Лизой и Ставрогиным, - комната круглая, круг – символ вечности. Хромоножка – это недра земли, недоступные человеку, князю мира сего, от этого она изображена безумной, фиктивной женой Ставрогина, от этого она в высшей мудрости своей одна проникла в сущность его – сущность князя мира сего» (Кузьмина-Караваева Е., *Избранное*, Москва 1991, с. 195).

источник герменевтических инспираций, заявлена еще в 1912 году, в статье *Гёте на рубеже двух столетий* *ВИ* не без удовольствия уподобляет спор Шиллера и Гёте о «символическом растении» литературно-бытовым распрям современников.

Оба возвращались в Иене с заседания общества натуралистов и заговорили о морфологии растений. Гёте сообщил, что, по его убеждению, открыл общий морфологический принцип: все растительные формы суть видоизменения единой формы – листа. Чтобы пояснить свою мысль, Гёте, в комнате Шиллера, набросал перед ним чертеж того, что он называл «символическим растением» (*Symbolische Pflanze*). “Но это же не растение, - воскликнул Шиллер, - это его идея”. “Ну да, конечно идея”, - возразил Гёте наивно, не понимая недоумения собеседника. Шиллеру казалось, что если это идея, то такого растения нигде на земле нет; Гёте же полагал, что так как это идея, то она конкретно видима всюду, где есть растение. Так, досадуя друг на друга, заспорили с тех пор поэты-символисты о символах идей и идеях-символах, или первичных феноменах (СС. 4, 143).

Даже если не вдаваться в детали номиналистского «недоумения» Шиллера и «реалистской» наивности Гёте (так, «по-средневековому», аранжировал *ВИ* позиции спорщиков, попутно осложнив наше восприятие припоминанием о знаменитой статье Шиллера *О наивной и сентиментальной поэзии* (1795-1796)), ясно одно: Гёте для *ВИ* – равностепенный партнер по герменевтическому диалогу; более того, он же и современник – изобретатель символистской поэтики.

Последнее обстоятельство подчеркнуто самым решительным образом:

[...] в сфере поэзии принцип символизма, некогда утверждаемый Гете, после долгих уклонов и блужданий, снова понимается нами в значении, которое придавал ему Гёте, и его поэтика оказывается, в общем, нашей поэтикою последних лет (СС. 4, 112).

Ср. у Эллиса: для символизма

неослабны и неизгладимы великие заветы прошлого – бессмертные прозрения великого учителя и мистика Гёте в той же мере, как и «учение о соответствиях» Ш. Бодлэра, и трагически-пророческие предчувствия Фр. Ницше в той же мере, как и религиозные интуиции

величайших мистиков нашей родины – Достоевского, Вл. Соловьева и Д. Мережковского⁹.

Подобным – метатекстовым - образом оценена и книга Гёте *Годы страстий...*: «Произведение это не есть произведение художественного символизма, а книга символистской дидактики» (СС. 4, 150; см. статью о Баратынском и Тютчеве: *Два русских стихотворения на смерть Гёте* (1934)).

В книге о Д фраза, созданная Ивановым-читателем, обладает энергией ассоциативного самопояснения. ВИ изобрел герменевтический синтаксис и технику введения в свой текст новых степеней лексической валентности, благодаря которой слово готово претендовать на статус мифологемы, т.е. чего-то среднего между словом словаря, метафорой поэта и термином мыслителя. Слова укрупняются, мощь семантической энергии их взаимодействия варьируется и управляется из центра комментирующей ассоциативности авторского мышления.

Вот пример такой словесной герменевтики:

[...] Люцифер в человеке жадно схватывает и как бы впитывает Божественное аз-есть, но осуществить его не может. И человек остается с отличающей его от других существ благородною неудовлетворенностью собственным бытием. Он слишком знает о себе, что он есть, и знает в то же время, что никогда не может достойно произнести аз-есть; почему и собственного существования, только “существования”, — стыдится (в этом примета его духовного благородства) или смутно чувствует в нем некую вину обособленного возникновения (Анаксимандр). Томление же свое по истинному бытию принимает сам, как “жажду бессмертия”, вера в которое, по Достоевскому, есть источник всех творческих и нравственных сил человека. Но так как Люцифер замкнул человека в его самости и пресек для него возможности касания к мирам иным, то “жажда бессмертия”, как называет человек свое томление о бытии истинном, оказывается для его самому себе предоставленного природного разума пустым притязанием, не основанным ни на чем действительном (СС. 4, 563-564).

ВИ поясняет «извращающее (инвертирующее)» действие Люцифера (пример – Раскольников) в терминах уже привычной нам персонологической оппозиции ‘интроверт / экстраверт’, успешно приме-

⁹ Эллис (Л.Л. Кобылинский), *Неизданное и несобранное*. Томск 2000, с. 172.
56

няемой в аналитической психологии от К.Г. Юнга (*Психологические типы* [1921; рус. пер. 1929; 2008] до К. Леонгарда (*Акцентуированные личности* [рус. пер. 1989; 2000] и А.М. Пятигорского и Б.А. Успенского (*Персонологическая классификация как семиотическая система* [1967])). В историческом анамнезе этих терминов, давно ставших расхожим жаргоном нестроного психоанализа, брезжат другие смыслы, маркирующие метафоры первоначального экзистенциализма, а именно: кьеркегоровы 'стыд' и 'страх' (добавим: 'трепет').

В структурной антропологии (К. Леви-Строс) и в семиотической традиции (Ю.М. Лотман) подтверждено, что стыд и страх (включая комплексы 'страх стыда', 'стыд страха' 'стыд страха стыда', 'страх страха стыда' и прочие дериваты эмоциональных состояний) – главные регуляторы поведения; они же фундируют жизненные ориентации и основную мотивику поступка. 'Трепет' Кьеркегора усилен у *ВИ* 'виной' Анаксимандра («вина обособленного возникновения»); нам напоминают о той общеантической интуиции, по смыслу которой одиночество и всяческая обособленность отождествляется со смертностью как онтологически вмененной виной, ибо все живущие врозь элементы мира приговорены к распылению, т.е. к уничтожению, пока они не устроятся, согласно Анаксимандру, в единство «разумной силой бесконечного Ума» (Цицерон, *О природе богов*. 1, 11, 26); см. в *ДиП* о родственном «орфикам, по Дильсу, учении Анаксимандра о смерти как справедливой расплате за вину обособления» (*ДиП*. 1923, 260)¹⁰.

В русском издании статьи М. Хайдеггера *Изречение Анаксимандра* приводятся два перевода «первого фрагмента». Он стал известен из комментария Симпликия (530 г. н.э.) *Физики* Аристотеля (24, 17).

Перевод Ницше (из наброска статьи *Философия трагического века Греции* [1873; опубли. 1903]) таков: «Откуда вещи берут свое происхождение, туда же должны они сойти по необходимости; ибо должны они платить пени и быть осуждены за свою несправедливость

¹⁰ Н.В. Брагинская полагает, что единство орфических и неоплатонических текстов маркировано «термином Суареса» (Брагинская Н., *Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова*, [в:] *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. Москва 1988, с. 296). Нюансы переводов фрагмента обсуждаются в кн.: Аванесов С., *Философская суицидология*. Москва 2004. Принцип индивидуации занял свое место в построениях немалого числа авторов от Дунса Скота до Шопенгауэра (*Мир как воля и представление*, § 23). Ср. Франциско Суарес, *Метафизические рассуждения* (1597).

сообразно порядку времени». Г. Дильс во *Фрагментах досократиков* (тоже 1903): «Из чего вещи берут свое происхождение, туда и гибель их идет по необходимости, ибо они платят друг другу взыскание и пени за свое бесчинство после установленного срока»¹¹.

Но и это еще не все. Вся перечисленная контекстуальность образует у *ВИ* некую воронку, острием направленную в хтоническую глубину богоборческого мифа; затем осуществляется операция семантического перевертыша, чтобы сгустить разноречие контекстов в твердое высказывание – в цитату из Достоевского (*Дневник писателя*. 1876. № 12. С. 320-321), т.е. в силлогизм о жажде бессмертия, «вера в которое, по Достоевскому, есть источник всех творческих и нравственных сил человека». ‘Жажда бессмертия’ здесь – эмотивный сублимант ‘спасения’ и ‘искупления’¹².

Так ведет себя комментирующее слово *ВИ* в герменевтических лабиринтах, выстроенных внутри изучаемого текста. Они до поры до времени дремали в складках текстового тела, пока взыскующая мысль эллинизирующего мыслителя не выявила в его смысловой стереометрии надежную и по разным осям развернутую перспективу самоуяснения.

Мистерия

Серебряный век понимает мистирию как приоритетную форму экзистенциальной драмы, для которой характерны: 1) сакральная заданность сюжета («Голгофа»); 2) жертва в качестве ситуативного центра; 3) мотив искупления/спасения. Мистерияльное переживание жизни переплетается с эсхатологическими (о. Павел Флоренский),

¹¹ Хайдеггер М., *Изречение Анаксимандра*, пер. Т.В. Васильевой. [в:] Хайдеггер М., *Разговор на проселочной дороге*. Москва 1991, с. 28-29. Перевод А.В. Лебедева: *Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Москва 1989. с. 127.

¹² Ср. реплику публикатора в *Современных записках* (1932, т. 50, с. 288-304) знаменитого фрагмента из *Записной книжки Д* – записи от 16 апреля 1864 г., сделанной на другой день после смерти жены, М.Д. Исаевой: «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?» (Д. Т. 20, 172-175): «Человеческая жажда бессмертия есть жажда жить в будущем, жить “во все времена”. Это – идея динамического бессмертия, к которой приходит Достоевский. Статическое бессмертие материи недостаточно [...]» (Вышеславцев Б., *Достоевский о любви и бессмертии*, [в:] *Русский Эрос, или Философия любви в России*, сост. и автор вступ. статьи В.П. Шестаков. Москва 1991, с. 370).

апокалиптическими (символисты, А. Блок) настроениями. История обретает вид перманентной мистерии; В. Розанов в новопутейских *Заметках* (1903) говорил об «элевсинском таинстве истории».

Аспект жертвы связан с катартическим изживанием-очищением перед зрелищем сплошь жертвенного прошлого; в этом смысле С. Булгаков назвал Бесы Д «отрицательной мистерией». В ироническом ключе, но с удержанием трагических контекстов обыгрывает тему евхаристической жертвы М. Пришвин в *Мирской Чаше* (гл. X — *Мистерия*; 1922)

На этом фоне мистерийная теургия *ВИ* и его реконструктивные проекты в духе «греческого возрождения» не выглядят особой новостью. Добавим, что в утопии-антиутопии А. Платонова Котлован пролетарии свершают кровавый чин «строительной жертвы» над «буржуями». Мистерийный пафос может подвергнуться эстетической (Фёдор Сологуб, *Мистерия мне*, «Весы», № 2, с. 17-21) или демонической (Иван Лукаш. *Дьявол. Мистерия*, Берлин 1923) транскрипции. Увлеченность декадентов поверхностной эксплуатацией жанра мистерии А. Белый, автор вполне мистерийных *Симфоний* (1902–1903), назвал «козловаком». Глубину мистико-мистерийного переживания истории и судьбы сохранил в последующую эпоху Д. Андреев¹³.

¹³ См. Евреинов Н., *Азazel и Дионис*. Ленинград 1924; Вейдле В., *Крещальная мистерия и религиозно-христианское искусство*. «Православная мысль», 1947, вып. V, с. 18-36; Климова И., *Образ Черта в немецкой мистерии позднего Средневековья*. [в:] *Искусство и религия. Материалы научной конференции*, Москва. 1998, с. 118-134; Колязин В., *От мистерии к карнавалу. Театральность немецкой религиозной и площадной сцены раннего и позднего средневековья*. Москва 2002; Кулакова Л., *Символика античных мистерий*. [в:] *Символы в культуре*. С.-Петербург 1992, с. 5-20; Левандовский Л., «Мистерия» на Светлояр-озере в восприятии интеллигенции. [в:] *Казань, Москва, Петербург: Российская Империя взглядом из разных углов*. Москва 1997, с. 202–212; Александр Мейер, *Заметки о смысле мистерии (Жертва)*, 1933. [в:] Мейер А., *Философские сочинения*. Париж 1982; Пекарский П., *Мистерии и старинный театр в России*. «Современник», 1857, № 2, 3; Филий Д., *Элевсин и его таинства*. С.-Петербург 1911; Элиаде М., *Мифы, сновидения, мистерии*. Москва; Киев 1996; Bergmann R., *Katalog der deutschsprachigen geistlichen Spiel und Marienklage des Mittelalters*. München 1986; Burkert W., *Ancient Mystery Cults*. Harvard 1987; Graf F., *Dionysian and Orphic Eschatology: New Text and Old Questions*. [in:] *Masks of Dionysus*. Cornell, 1993; Hencker M., von. *Katalogbuch zur Ausstellung im Obrammereggau*. München 1990; Nilsson M.P., *Dionysiac Mysteries*. Stockholm 1957; Seaford R., *Transformation*

ВИ, Белый и Скрыбин видели в мистерии возможность возврата к хоровому действию, в котором сопричастники взыскуемой Истины переживают инициации братотворения и освящения в «круговой поруче живой вселенской соборности, во Христе» (СС. 4, 579). Н. Бердяев, философ «эпохи синтеза», точно определил смысл творческого проекта Скрыбина как автора *Предварительного действия, Поэмы экстаза и Прометей*: «Он хотел сотворить мистирию, в которой синтезировались бы все искусства. Мистирию он мыслил эсхатологически». Средствами деятельной символики в мистерии наяву свершается преобразование социальной реальности, обретающей статус *realiora*.

КАТАРСИС

По тезису *ВИ*, «очищением (катарсис) должна была разрешаться античная трагедия» (СС. 4, 493). Начиная с ранних работ, проблема катарсиса – на переднем плане культурфилософии *ВИ*; см. Известна полемика М. Бахтина с катартической трактовкой *ВИ* прозы Д. Бахтин в *Заметках*. 1961, возражая против тезиса «роман Достоевского есть роман катастрофический» (СС. 4, 411), настаивает на обратном:

Проблема катастрофы. Катастрофа не есть завершение. Это кульминация в столкновении и борьбе точек зрения (равноправных сознаний и их мирами). Катастрофа не дает им разрешения, а, напротив, раскрывает их неразрешимость в земных условиях, она сметает их все, не разрешив. Катастрофа противоположна триумфу и апофеозу. По существу, она лишена и элементов катарсиса¹⁴.

Отметим: Бахтин строит свои аргументы в семантическом поле оппозиции ‘завершенное / незавершенное’, которая у *ВИ* не предположена. *ВИ* не имел в виду событийного завершения трагедии в катарсисе, иначе и не было бы перманентной ротации трагического и в жизни, и в искусстве, и хватило бы одной трагической пьесы на все театральное человечество и на все времена. У него трагедия «потенцированная», чреватая множественностью исходов. Он имел в виду завершение эмотивное – завершение в аффекте и в «очищении от страстей». Кроме того, «преобразительно катартическое облегчение и укрепление» (СС.

of Dionysiac Sacrifice. [in:] Seaford R., *Reciprocity and Ritual*. Oxford, 1994. P. 281-328; *Misteries Papers from Eranos Yearbooks*. Princeton 1955.

¹⁴ Бахтин М., *Собрание сочинений, в 7 т.* Т. 5. Москва 1996, с. 357.

4, 494) для *ВИ* было возможно живое и реально еще и потому, что *ВИ* в своем восприятии мира *Д* намеренно не возвышался до того градуса абстракции, до которого поднял своего «героя-идеолога» Бахтин: в мире идей (а не людей!) катарсису и впрямь нет места¹⁵.

Стоит отметить и то, что Иванов не принимает возможности комического катарсиса у Достоевского (в отличие от Аристофана и Гоголя); сочетание страдания и комедики возможно лишь в юродстве паче чаяния. Между тем в широком мирозерцательном контексте карнавальная концепция Бахтина все это находило место.

Для *ВИ* поэзия («литература») должна быть наделена неким эстетическим обетованием катарсиса; в качестве такового выступает дремлющая в ней память пра-мифа и опыт его разверток в обрядовых практиках древности. В образном теле символа есть имманентный ему топос пересечения мимесиса (подражания) и праксиса (действия). В этом смысле «символ – миметическое исполнение трансцендентного события, но и телесно-физическое, “перформативное” изображение этого события. Таким образом можно воссоздать понятие идеального лирического (“дифирамбического”) произведения у Вяч. Иванова – миметическое исполнение страстей, оказывающее очистительное на сознание зрителя, создающее символ трансцендентного события, и обновляющего религиозный обряд для определенной общины»¹⁶.

Освобождение от темных дионисовых страстей через оргиастическую экстастику и катарсис – вот условие пути к классической ясности аполлонической жизни. С этим заветом *ВИ* катарсис из категории зрительской практики превращается в категорию онтологическую и в экзистенциал, или в универсалию бытия всяческих.

¹⁵ Подробнее см. Силард Лена., *Несколько заметок к учению Вяч. Иванова о катарсисе*. [в:] *Культура и память. Третий Международный симпозиум, посвященный Вячеславу Иванову. 2: Доклады на русском языке* / ред. Фаусто Молькавати, Firenze: La Nuova Italia, 1988, с. 143-184; Исупов К., *Эстетическая универсализация катарсиса у Ф.М. Достоевского и Вяч. Иванова*. [в:] *Судьбы литературы Серебряного века и русского Зарубежья*, С.-Петербург 2010, с. 169-182. См. также: *Катарсис: Метаморфозы трагического сознания*. Антология, сост. В.П. Шестаков. С.-Петербург 2007.

¹⁶ Бёрд Р., *Обряд и миф в поздней лирике Вяч. Иванова (О стихотворении «Милы сретенские свечи...»)*. [в:] *Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура*. Томск; Москва 2003, с. 182.

Вот суждение *ВИ*:

Признак коренного духовного родства с этою Русью, Русью Святой, есть любовь к святости и предпочтение ее всем венцам и славам земли. Оторвавшиеся от общения с народным богочувствованием если даже признают святость некоторою условною ценностью в ряду высших духовных ценностей человечества, то уже во всяком случае ставят не ниже ее, а любят, конечно, гораздо живее и пламеннее другие превосходные свойства, достижения и владения человека, как возвышенный и запечатлеваемый самопожертвованием нравственный характер (поскольку здесь ценность моральная противопоставляется религиозной или отвлекается от нее), в особенности же человеческий гений (СС. 4, 584).

Ср. ниже:

Так, вспыхивает в высших проявлениях гения нечто от святости; ибо гениальная душа в постоянном росте своем и вспышках пробуждающейся в ней творческой воли открывает «касаниям миров иных», делается восприимчивою к воздействию на нее сил невидимого мира, какими, прежде всего, являются, по своему конечному освобождению от всех уз отрицательного самоопределения личности, те великие и воистину Христа вместившие души, коих церковь чтит под именем святых (Там же).

Очень важно следующее уточнение:

«Он (Д. – К.И.) понимает, что ни с чем не может сравниться радость народа, когда на его людской ниве, среди чахлах колосьев, заглашаемых плевелами, вырастает, в Боге родившись, начаток божественных всходов иного человечества, колос как бы евхаристический в котором Дух Святой незримо пресуществил землю в солнце, зерна пшеничные – в плоть Агнца. Для Достоевского творческие откровения человеческого духа органически связаны с “духовным творением” незримых деятелей святости, которая непосредственно связывает Землю с “мирами иными”. И поэтому я уверен, что не мог бы восстать Дант, если бы не подвизался ранее святой Франциск Ассизский (СС. 4, 584).

Имя Франциска глубоко значимо для эпохи Серебряного века¹⁷. В одной из наиболее ярких статей о нем знаменитого медиевиста сказано:

Гений, по своей формально-психологической природе по преимуществу художественный, не аналитический, а творческий, что и сказалось в изобретенной им аскезе буквального последования Христу, понимаемому в Его живой конкретности, - св. Франциск, если бы он стал философствовать, формулировал бы отношение Бога к миру так, как это сделал первый из великих францисканских философов, [...] св. Бонавентура¹⁸: для св. Бонавентуры (здесь он предвосхитил Шеллинга) мир – творение Божие в том смысле, что Бог выразил себя в мире¹⁹.

П.М. Бицилли, называя Франциска сразу и «святым», и «гениальным», возвращает нас в исторический контекст споров мыслителей Серебряного века о гениальности и святости, когда в левую парадигму этой оппозиции подверстывали ‘героизм’, ‘светское’, ‘культурное’, ‘мирское’, а правую усложняли ‘подвижничеством’ ‘церковным’, ‘религиозным’ и ‘сакральным’. Вот три характерные позиции:

1).

[...] Культ святости должен быть дополнен культом гениальности, ибо на пути гениальности свершается жертвенный подвиг, и творческие экстазы на этом пути не менее религиозны, чем экстазы святости. Переход к творческой религиозной эпохе должен привести к осознанию религиозной природы гениальности. [...] И не есть ли дар святости дар особый, отличный от дара гностического, поэтического и др.[угих] даров? Думаю, что дар гностический у Я. Бёме гораздо сильнее, чем у св. Франциска, что дар поэтический у Пушкина был гораздо сильнее, чем Серафима Саровского. Гениальности Бёме и Пушкина раскрывалось то, что не раскрывалось святости Фран-

¹⁷ Исупов К., *Франциск из Ассизи в памяти русской литературно-эстетической культуры*. «Вопросы литературы», 2006, № 6. с. 60–88; *Святой Франциск и Россия*, ред. К.Г. Исупов, о. Фьоренцо Реати, архим. Августин (Никитин). С.-Петербург 2008; *Св. Франциск в России. Антология*, сост., ред., вступ. ст. и прим. К.Г. Исупова. С.-Петербург (в печати).

¹⁸ Ср. Gilson G., *La philosophie au moyen age I*, (1922), стр. 157 (сноска П.М. Бицилли. – Ред.).

¹⁹ Бицилли П., *Св. Франциск и проблема Ренессанса (1226-1926)*. «Современные записки». Париж 1927, т. 30, с. 526.

циска и Серафима. [...] Есть святые, которые обладали особым даром мистического созерцания божественных тайн, но этот гностический дар далеко не всем святым был присущ. Другие святые обладали даром красоты. Так, св. Франциск был исключительно наделен даром красоты, он был поэт. Св. Серафим обладал даром мистического созерцания. Но много было святых, совсем бедных дарами познания и красот, совсем не гностиков и не поэтов. Не все святые были мистиками. [...] На путях творческой гениальности возможно возникновение особого рода монашества. Путь этот требует не меньшего отречения от мира, чем путь признанного монашества. Гениальная жизнь – монашеская жизнь в “миру”²⁰.

2). Отвечая на книгу Н.А. Бердяева в *Колоколе* (1916. 6 мая. № 2991), В.В. Розанов утверждает:

[...] Говоря обобщенно, “стиль церковный”, т. е. это вот “взирание на Небо”, решительно не сковывает никакого человеческого творчества, но всякому творчеству оно придает необыкновенно прочный характер, фундамент. Все выходит массивнее, тысячелетнее²¹;

ср. *Талантливость и бесталанность в духовенстве*, 1901). В этой же статье 1916 г. В. В. Розанов формулирует поразительную по смелости теологумену, чтобы все-таки ответить на вопрос, каким образом «решительно все творчество, в том числе, и греческое, и отеческое, и, наконец, даже Моисеево – ветхозаветное, как-то перекроить по-новому – “вдвинуть” в “стиль христианской Церкви?”» Ответ его таков:

Глубочайшее дело, по-видимому, заключается в том, чтобы шире, нежели до сих пор, – шире неизмеримо – разработать весь мир категорий, восходящих к “Отчей Ипостаси”, к Пресвятой Троице и к “Ипостаси Святого Духа” этой же Троицы²².

Вероятно, независимо от Розанова эта религиозно-культурологическая гипотеза дает нам –

3) позицию Г.П. Федотова, сформулированную в удивительной статье – О Св. Духе в природе и культуре («Путь», Париж 1932, № 35). Здесь предложен своего рода конспект федотовского богословия культуры в той его части, где философ определяет шесть уровней куль-

²⁰ Бердяев Н., *Смысл творчества* (1916). [в:] Бердяев Н., *Философия свободы. Смысл творчества*. Москва 1899, с. 395-398.

²¹ Розанов В.В., *О писательстве и писателях*. Москва 1995, с. 639.

²² *Ibidem*, с. 640.

туротворческих эманаций Третьей Ипостаси в живую реальность креативно развернутой истории как богочеловеческого (теоантропургического) диалога²³. Представления Федотова о святости творчества и самотворческой святости близки мыслям В.Н. Ильина (Гений и святой [1952]).

На этом фоне символистская теология культуры *ВИ* контрастно дополняет все три позиции тем своим качеством, что в ней историко-софски мотивировано преобразование жизни креативными усилиями святых праведников «христофорного» (богоносного) народа. Есть нечто ностальгическое в этой теологической грезе павийского самоизгнанника...

Спасение культуры. Церковь и культура

На фоне многообразных диагнозов, вынесенных агонизирующей культуре Запада и большой российской культуре, в контекстах новых мифологем ('сумерки культуры', 'европейская ночь'²⁴, 'апокалипсис культуры', 'смерть Запада', 'закат Европы') вопрос, поставленный Серебряным веком: «Будет ли спасена культура?» - приобрел уже не просто сотериологический, но онтологический смысл. Небрежение им было осознано как угроза искривления мировых осей Бытия в пользу окончательной его демонизации и повержения в хаос прародимый.

Бердяевская патетика эсхатологических приговоров культуре (этот род лукавого бытия спасен не будет, - и туда ему дорога!) чужда была *ВИ*. Культурофобия не помешала Бердяеву сказать в последней книге, над которой он умер в Кламаре: мы «спасать [...] должны не только себя, но и всю историю, и весь мир». Суммируя культуроборческий опыт предшественников, Бердяев в статье *Россия и новая мировая эпоха* (1947) так определяет «характерно русскую тему»: «Нуж-

²³ Федотов Г., *Собрание сочинений*, в 12 т. Т. 2. Москва 1998. т. 2, с. 232-244. Возможно, этой работе мы обязаны тем, что С.С. Аверинцев прочел 14 сентября 1997 году лекцию *Богословие в контексте культуры в Свято-Филаретовской Московской высшей православно-христианской школе*, а в Интернете появился перевод берлинского доклада Пауля Тиллиха 1919 года *Об идее богословия культуры* (Paul Tillich, *Über die Idee einer Theologie der Kultur* / Paul Tillich, *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Stuttgart 1967, Ss. 13-31).

²⁴ Бочаров С., «Европейская ночь» - как русская метафора: Ходасевич, Мура-тов, Вейдле. [в:] „Europa Orientalis“ XXII / 2003:2, с. 87-100.

но перейти от творчества совершенных произведений, т.е. культурных ценностей, к творчеству совершенной жизни, к просветлению и преобразованию жизни»²⁵.

ВИ не склонен был, подобно Бердяеву²⁶, разделять святость в ее трансцендентной качественности и отношении к святыням как конфессиональное предпочтение в сфере религиозного поведения и церковного быта. Для него проблема спасения культуры не имела ни антропологического, ни даже этического аспектов. Ивановская теология культуры ставила ее экклезиологически: шансы на спасение повышаются у культуры в той мере, в какой она воцерковлена. Читаем:

Действие в человеке люциферических энергий, будучи необходимым последствием того умопостигаемого события, - отпадения от Бога, - которое Церковь называет грехопадением, составляет естественную в этом мире подоснову всей исторической культуры, в главных чертах ее языческой по сей день, и поистине первородный грех ее; ибо культура лишь отдельными частями “крещена” и только в редких случаях “во Христа облакается” (СС. 4, 566).

В этой реплике - начало философского сюжета о присутствии культуры на границе меж грехом и благодатью. В более широком смысле ниже он развернется на фоне обсуждаемого эпохой вопроса о потусторонней судьбе культуры.

ВИ была хорошо известна старая, но не утратившая обаяния теологумена апокатастасиса - всеобщего обращения-спасения всех без исключения созданий Божьих, и даже – в далекой перспективе – и дьявола. В ряду адептов этой весьма комплиментарной по отношению

²⁵ Бердяев Н., *Истина и Откровение. Прологомены к критике Откровения*, сост. и предисл. В.Г. Безнососова; прим. Е.В. Бронниковой. С.-Петербург 1996. с. 81, 314. См. Цимборска-Лебода М., *После Башни: эхо «башенного текста» в статьях Н. Бердяева и Вяч. Иванова эпохи Первой мировой войны (Дискурс о России и русской душе)*. [в:] *Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века*. С.-Петербург 2006, с. 278-293.

²⁶ «Русь совсем не свята и не почитает для себя обязательно сделаться святой и осуществить идеал святости; она – свята лишь в том смысле, что бесконечно почитает святых и святость, и только в святости видит высшее состояние жизни, в то время как на Западе видят высшее состояние также и в достижениях познания или общественной справедливости, в торжестве культуры, в творческой гениальности» (Николай Бердяев, *О святости и честности* (1918), [в:] Николай Бердяев, *Судьба России*, Москва 1990, с. 76-77).

к Творцу идеи числят Оригена, Дидима Александрийского († 395), Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского (V в.). В шестом веке Церковь отвергла оригенизм как ересь; она возродилась в IX в. у Иоанна Скота Эриугены, а в XIX в. – в так называемом примирительном богословии²⁷.

ВИ убежден, не может не быть наследником спасения святой народ, населяющий свою Святую Землю, пронизанную благодатными эманациями Начальника Жизни. Культура есть тоπος символической и мифологической уродненности со всеми иерархиями тварного Космоса, ей имманентно вменены трансцендентные ценности горнего мира. Не может быть отрешенным от спасения народ, окормляемый на святой почве. На этой мысли возросли концепции софийного почвенничества *Д* и Вл. Соловьева; Традиция напрямую транслировала их в мировоззренческий горизонт *ВИ*. Соловьев высоко ценил социальную активность католического мира (на фоне келейного небрежения мирским в круге православия); явно католической огласовкой отмечена знаменитая реплика Соловьева из статьи *Любовь к народу и русский народный идеал (Открытое письмо к И.С. Аксакову)* (1884): Русский народ «в своем высшем идеале сверх аскетической святости [...] полагает и деятельную святость. *Святая Русь* требует *святого дела*»²⁸.

В рассуждении об аристотелевском толковании катарсиса высказываются неожиданные для ученого-эллиниста вещи; неявным манером эта реплика кивает и на *Д*:

[...] он старается обмирщить понятия о Дионисовом очищении, о Дионисовом поборении ужаса перед смертью, о Дионисовом страдании страстям героя и таким образом спасти эти понятия и перенести их в свою забывшую священный язык культуру (СС. 4, 493).

Этот тезис встает во внешнее противоречие с финальными выводами книги о чуждости культурных форм формам религиозным:

Ни одна культурная форма не пригодна для строительства новой жизни, соответствующей “христианской идее”»; «ясно, что собор-

²⁷ Школа унионистов в немецком протестантизме 60-х гг. 19 века (А. Ненандер, О. Ульман, швейцарцы К.Р. Гагенбах и Д. Шенкель), адепты которой требовали отличать вечное содержание религиозных истин от их временной формы; исследовать их свободно, сообразуясь с образовательной конъюнктурой эпохи.

²⁸ Соловьев В., *Сочинения, в 2 т.* Т. 2. Москва 1989. с. 309 (курсив автора).

ность, основанная на Христе, этой величайшей конкретности христианского сознания, чужеродна культурному строительству с его принудительными уставами (СС. 4, 580-583).

В концовке статьи *Лев Толстой и культура* (1912), где речь идет о разных типах отношения к культуре, эта же мысль повторена с усилением. Говорится о трех позициях

сознательного отношения к культуре с точки зрения нравственно-религиозной: тип релятивистический, тип аскетический и тип символический. Первый из них знаменует отказ от религиозного обоснования культуры как системы относительных ценностей. Второй тип (к нему принадлежит Толстой) [...] содержит в себе отказ от всех культурных ценностей.

Третий путь –

героический и трагический путь освобождения мировой души [...], означаящему решимость превратить преобладающими усилиями поколений человеческую культуру в соподчиненную символику духовных ценностей, соотносительную иерархиям мира божественного и оправдать все человечески относительное творчество из его символических соотношений к абсолютному (СС. 4, 601-602).

Но, возможно, что это рассуждение можно понять и так, что речь идет о культуре как наследнице спасения, что столь же актуально, сколь и полемично звучало на фоне апокалиптики культуры в духе, скажем Н. Бердяева (в книге *Смысл творчества* (1916) и в *Смысле истории* (1918)).

То, что применительно к автору *Поэтики* названо «обмирщением» и «спасением» понятий («ужас перед смертью», «сострадание страстям героя») и «переносом» их в «свою забывшую священный язык культуру», - этому гипотетическому стремлению Аристотеля соответствует у *ВИ* палингенетический проект тотального воцерковления культуры, необходимым этапом которого он полагал мистериальное преобразование живой жизни.

Завершение этого сюжета – в редчайшей по четкости выводов статье Г.П. Федотова *О Святом Духе в природе и культуре* (1932); ср.: Владимир Н. Ильин, *Аскеза и творчество* (1938).

Судьба, вина, ответственность

Покаяние Раскольникова, - говорит ВИ, - перед всем народом напоминает исповедь Эсхилова Ореста, а отношение Достоевского к проблеме неответственности близко к восприятию вины Ореста в Софокловой трагедии (СС. 4, 536).

Сводка соответствующих текстов по двум трагедиям цикла *Орестей* показывает некоторую эволюцию в трактовках вины и ответственности, мести и воздаяния. Так, во второй трагедии трилогии *Плакальщицы (Хозфоры)* мстящий злом за зло всегда прав: «Нам свыше нет запрета – злом за зло платить» (ст. 123); Электра говорит Оресту: «А враги твои / И наши пусть увидят день возмездья! [...] Во благо нам заклятие, / А врагам на пагубу проклятье!» (ст. 144; 146-147). Реплика Ореста: «Горе мне, когда с убийц / Я платы равноценной не взыщу мечом!» (ст. 271-273); важна ссылка на Божье поущение и даже провокацию мести со стороны Аполлона-Локсия (ст. 1030-1031). В завершающей трилогию трагедии *Эвмениды* доолимпийская этика мести за матереубийство дезавуируется Афиной как представительницей нового поколения богов, чтобы оправдать одержимого чувством вины Ореста. Самое поразительное в ивановском переводе этого текста – это то место стасима второго, где хор древних мстительных и карающих существ – эриний жалуется на попрание новым веком и новыми богами их исконных прав: фрагмент этот включает заковыченную цитату из Бесов Достоевского («если Бога нет, то все позволено»): «Ниспровергнут старый строй, / Век настал – новых правд. / Если ныне суд решит: / Мать убить – нет греха, / Прав Орест. / Всех смутит потворство злу, / Скажут “все позволено”» (ст. 490-496)²⁹.

Не имеющая прецедентов вольность Иванова-переводчика позволяет понять «цитацию» Эсхилом Достоевского амбивалентно: опасения эриний действительно исторически сбылись, что ни говори; с другой стороны, благодатные посулы и внушения эсхиловой Афины позволили свершиться некоему чуду этической алхимии: эринии, богини-мстительницы, «трансмутированы» в эвменид, т.е. в «благоклонных». Что же касается софоклова Ореста, то в его *Электре* уси-

²⁹ ВИ знал и иные трактовки вины и ответственности у Д: в его библиотеке сохранился отдельный оттиск с дарственной надписью автора: Бем А., *Проблема вины в художественном творчестве Достоевского*. [в:] *Жизнь и смерть: В 2 т.* Т. 2. Прага 1936.

лена нота торжественно-трагической готовности к приятию неотвратимого наказания за столь же неотвратимый проступок. Судьбе как бы все равно – кому навредить проклятием богов, а кого снискать радостью прощения, - и то и другое равно знаменует неотменяемую долю каждого в этом мире. Напомним, что в античной картине мира над всеми иерархиями бытия и существ, в них обитающих, стоит Судьба. Выше ее ничего и никого нет; у самой Судьбы нет судьбы. Если миф об Аполлоне, опоившем Мойр, напоминает бурлескную комику, то вариант мифа о Прометее, в котором Зевс любопытствует у титана и полубога о своей личной судьбе, глубоко знаменателен³⁰.

ВИ был поразительным человеком, который, во-первых, не пережил того, что именуют творческой эволюцией, потому что, во-вторых, достаточно рано убедил себя в провиденциальности своего личного пути, своего предназначения, своей Судьбы. Он твердо верил в свою культурную и научную миссию, в свою предызбранность и посланничество (см. о «божественном посланничестве» Сократа в ст. *Поэт и чернь* (1904))³¹. Конечно, это качество его творческого поведения можно при желании назвать и гордыней, но *ВИ* – эмигрант поневоле – имел право чувствовать себя вестником под любыми небесами. Это сближает его с вестничеством обэриутов и Даниила Андреева; ср. название стихотворного сборника Арсения Тарковского: *Вестник* (М., 1969).

³⁰ См. Зелинский Ф., *Трагедия рока*. [в:] Софокл, *Драмы, в 2 т.* Москва 1915, т. 2; Ярхо В., 1) *Кровная мсть и божественное возмездие в Орестее*. «Вестник древней истории», 1968, № 4, с. 56-69; 2) *Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в античной трагедии)*. [в:] *Античность и современность*. Москва 1972, с. 251-263; 3) *Вина и ответственность в древнегреческой трагедии*. [в:] *Проблемы античной культуры: Сб. науч. Докладов*. Тбилиси 1975, с. 75–83; Бандзеладзе Г., *Об одной ошибке в утверждении об отсутствии совести у древних греков*. «Известия АН Груз. ССР. Сер. «Философии и психологии», 1978, № 3-4, с. 67-80; Тахо-Годи А., *Природа и случай как стилистические принципы новоантичной комедии*. [в:] *Вопросы классической филологии*. Москва 1971, вып. 3–4; Горан В., *Древнегреческая мифологема судьбы*. Новосибирск 1990; Топоров В., *Судьба и случай*. [в:] *Понятие судьбы в контексте разных культур*. Москва 1994. с. 38–75; Синицын А., *Место Тисх в трагедии Софокла «Царь Эдип» (К проблеме соотношения судьбы-случая и воли героя в греческой драме)*. [в:] *АУМ, вып. 10*. Саратов 1999, с. 35-46.

³¹ «Путь В. Иванова отличается предзаданной уверенностью поступи» (Андреева Л., *Время "Чисел"*. [в:] *Антология гнозиса, в 2 т.* Т. 1. С.-Петербург 1994, с. 325).

Психологически взысканность судьбой переживается на границе чуда как внекаузальной детерминации и особого рода непреложности, определяющих всю аксиологию избранничества, понимаемого как фундаментальный посыл итогового поступка жизни и кардинальной модальности жития, вне которой обесмысливаются все иные поступки и высказывания. Разница между случайным предназначением и избранничеством внешне та же, что и между выборами (вождя, кесаря, папы, президента) и внеконкурентной обреченностью на личный подвиг.

Александризм

Эпоха, переживающая утрату привычных аспектов бытия и захваченная азартным пересмотром всей аксиологической шкалы, объективно нуждалась в немедленном изобретении некоей универсальной модели творческого поведения, которая фундировала бы как возможности творческого выживания в условиях, невыносимых для выживания, так и была бы насыщена запасом позитивного будущего. Оглянувшись вокруг себя, символисты увидели по всему периметру существования руины обдрябшего народничества, увядшие цветники прекрасодушного либерализма, скучных толстовцев и жизнерадостных бомбистов, обширную коллекцию разновидностей «грядущего Хама», словом – весь негатив плывущей во тьму Империи.

Тогда символисты оглянулись назад в надежде обрести в прошлом опыт, достойный новаторской реконструкции. Это была еще одна попытка опереться на идею палингенезии, обоснованной еще романтической историографией (П.-С. Балланш, *Esssais de palingénésie sociale - Опыт социальной палингенезии*, 1827). Всматриваясь в событийный рисунок современности, писатели и философы пытаются объяснить его примерами из прошлого (А. Блок в письме к матери объясняет взятие немцами Митавы и сдачу Львова примерами из Ключевского³²); аналоговая историология становится ведущей методой в исторических науках; циклические концепции на Западе и в России следуют одна за другой.

Подобно тому, как классический Ренессанс возрождал упрощенную Античность, наш духовный ренессанс рубежа веков обратил-

³² Блок А., *Собрание сочинений*, в 8 т. Т. 8. Москва; Ленинград 1962, с. 447. Далее это издание маркируем в скобках как Б. с указанием тома и стр.

ся к более масштабной, т.е. к мировой, культурной архаике³³ и первое, что было сделано на этом пути, это то, с чего начинается всякий модерн: новая концепция мифа.

Во времена культурных переломов актуализация фольклорной и литературной старины становится прелюдией к пересмотру эстетических канонов: Ренессанс, барокко, романтизм, европейский и отечественный авангард; рубеж двух последних веков не составил исключения.

Человек переходного времени конца XIX-XX вв. переживает ситуацию четырехстороннего кризиса: 1) научная картина мира предпочитает видеть себя в модусе относительности (А. Эйнштейн) и в векторе дискретности (Г. Кантор); 2) психиатрия азартно взламывает дно подсознания (фрейдизм); 3) искусство и литературно-художественной классика почти исчерпывают возможности традиционных жанров; 4) общественная нравственность устами мыслителей Серебряного века описывается то в терминах демонологии, то в терминах легитимного революционного террора.

Обратной стороной этих фактов стало мощное усиление креативной энергии во всех сферах культуры и форм научного знания.

Главной задачей наиболее одаренных инициаторов новаторского искусства слова стало практическое испытание его способностей к синтезу с иными типами творчества. Если иерархии Бытия коррелятивны смысловым уровням явленного в слове мифа, то владельцу жреческих глаголов предлежит работа по гармонизации ввергнутого в Хаос мира средствами мифопоэтической семантики и при участии научного дискурса.

Мыслить мифопоэтически означает воскрешение таких моделей времени, как круг, спираль; таких дериватов ритмической динамики исторического процесса, как анамнезис, возврат, оглядка, повтор, цикл, а также такой эстетической категории, как ирония истории.

Молодой С. Гессен в статье о Герцене говорил: «Ныне мы переживаем время заката древней культуры, как уже однажды пережили ее народы Средиземноморья. Теперь снова наступило александрийское время»³⁴.

³³ Иванникова Н., *Идеи и образы итальянского Возрождения в русском Серебряном веке (А. Блок и Вяч. Иванов)*, автореферат. [...] канд. культурологии. Москва 2003.

³⁴ Гессен С., *Герцен*. [в:] *О Мессии. Эссе по философии культуры Р. Кронера, Н. Бубнова, Г. Мелиса, С. Гессена, Ф. Степуна. Эссе по философии культуры*, 72

С. Гессен почти дословно повторяет один из основных тезисов *Предисловия* сборника *О Мессии* (1909):

Авторы предлагаемых эссе в совместных убеждениях пришли к выводу, что одна из выдающихся примет нашей эпохи – все более возрастающее требование великого творческого синтеза, благодаря которому множество разделенных сект и школ, существующих сегодня в большинстве областей нашей духовной жизни, достигнут органического единства, чтобы решительно положить конец александрийству нашего периода.

Ср. ниже:

Александрийское настроение и следующая из него мессианская надежда привели Герцена к его национализму (С. 7, 5-51);

Герцен не может стать новым иконоборцем. Он был римлянином александрийского времени (С. 54).

Позже один из участников сборника, Ф. Степун, вспоминал в очерке *Два Гейдельберга* (1924):

Ни о христианстве, ни тем более о православии в нем не было и речи, но в нем определенно звучало то в основе романтически-славянофильское отрицание александрийски-эклетиической культуры XIX века, которое неизбежно ведет к занятию религиозных, а в последовательном развитии и христианских позиций в историософии (С. 73-74).

Аналогией соблазнился и Д. Философов (*О Фрейбурге и журнале "Логос"*, 1909):

Есть рассеяние еврейское. У него своя, разработанная многими учеными, история. Началось ведь оно очень давно: уже при постройке Александрии местные евреи играли крупную роль. Следовало бы написать историю русского интеллигентского рассеяния. Правда, оно очень молодо. Если «диаспора» существует уже две с половиной тысячи лет, то рассеяние русской интеллигенции началось менее ста лет тому назад. Однако оно уже богато событиями, а главное, очень характерно для понимания идейной и общественной жизни в самой России (С. 77).

пер. с нем. А.А. Ермичева. С.-Петербург 2010, с. 48. Далее при цитации этого издания указываем в скобках стр. См. образ Александрии во второй части герценовской *Легенды* (Александр Герцен, *Собрание сочинений и писем*, в 30 т. Т. 1. Москва 1954-1956, с. 84-86). Далее это издание маркируем как Г. с указанием тома и стр.

«Александрийская» интуиция³⁵ в историческом самосознании Серебряного века и века Герцена порождена общим для них культурным механизмом: из прошлого извлекается готовая и внятная в своих исторических возможностях ситуация «котла» (пассионарного брожения культурных энергий); она проецируется на современность, - и так на перекрестке синхронизированных эпох возникает «рифма», из которой может быть извлечено что угодно: от постулатов «греческого возрождения» в духе Вяч. Иванова, Ник. Бахтина и Ф. Зелинского до «христианского социализма» в широком разбросе его идеологических версий: Фурье, Сен-Симон, Пьер Жорж Санд, Ф.Р. де Ламенне, Ж. Б. А. Лакордер – с одной стороны, и общинный социализм герценовского толка – с другой. Эстетизованный опыт подобных экспериментов связан с трактовками александрийской темы в творчестве авторов Серебряного века и поэтической историологии этого времени.

Реплике Гессена («Социализм соответствует назаретскому учению в Римской империи» (С. 48)) вполне отвечает дневниковая запись молодого Герцена:

Поразительное сходство современного состояния человечества с предшествующими Христу годами придает удвоенную важность истории разделения церкви и времени, предварившего евангельское учение. С одной стороны, древний мир был весь собран в один узел, в один царящий орган, в другом – в самом этом средоточии обличилась яркая необходимость возрождения (Г, т. 2, 344; запись от 24 марта 1844).

Такова формула основного тезиса так называемого христианского социализма, возводящего свою генеалогию ко временам проповеди Спасителя. Оценивая ретроспективно новоградскую идеологию, Ф. Степун писал в статье *Г.П. Федотов* (1957):

³⁵ См. значение термина в контексте классической филологии: Сонни А., Александризм и его влияние на русских поэтов. «*Университетские известия*», 1887, № 10. с. 1-12. В плане искусствоведения: Вершинина А., В поисках «нового александризма»: Помпейские мотивы в декорах в архитектуре. «*Искусствознание*», 2007, № 1-2, с. 150-177. В аспектах истории гнозиса: Рычков А., Александрийская мифологема у русских младосимволистов. [в:] Труды Гермеса: Труды Международного симпозиума. Москва 2009, с. 108-166.

Попытки многих ученых-социалистов доказать, что социализм является единственной правильной социально-экономической проекцией христианства, мне всегда казались таким же насилием, как и научные усилия христианской защиты капиталистического строя³⁶.

Герцен, назвавший себя в письме к Прудону в августе 1849 г. «скифом» и «варваром по убеждению и рождению», не без удовольствия рассуждает о barbaros как историческом катализаторе процессов обновления усталого закатного мира Античности. Русские в этом «рифмующемся» смысле и есть barbaros; в письме в Ш. Либероллю, издателю журнала «L'Homme» (1854) прямо сказано: «Варвары спокон века отличались тонким зрением; нам Геродот делает особую честь, говоря, что у нас глаза ящерицы» (5, 222). Надо же: Геродот, описавший быт и нравы восточных племен, свидетельствует о диких соотечественниках Герцена...

В широком смысле 'варварство' соединяет, по Герцену, два значения: это, во-1, свободное выражение национального духа народа, стихийно определяющего свой исторический путь (в этом смысле 'варварство' близко понятию народности, воплощающей, говоря словами Гегеля из *Логики*, «субстанциональные интересы Отечества»). Во-2, это мировая историческая стихия, призванная к разрушительному обновлению мира «во времена палингенезические»³⁷ (Г. 1, 21). Варвары несут миру новизну, вливая свежую кровь в дряхлеющие, избыточно переутонченные культуры: «Древние германцы в своей непосредственности [...] выше образованных римлян» (Г. 6, 310).

Герцен, изобретатель (или тематизатор) термина 'рифма истории'³⁸, предвосхитил аналоговую историософию Серебряного века.

Блок в статье о *ВИ* 1905 г. говорит о характере наступившей «переходной эпохи»: «Одна из таких переходных эпох нашла яркое

³⁶ Степун Ф., *Портреты*. Санкт-Петербург 1991, с. 311. См. также: Степун Ф., *Религиозный социализм и христианство*. «Путь», 1931. № 29. с. 20-48.

³⁷ Буквальный перевод термина: 'перерождение'. Уточняющий контекст: 'возврат с накоплением будущего'. Именно в этом смысле эта историофема пришла к П. Чаадаеву, призвавшему в первом из «Философических писем» вернуться к началам исторического пути, чтобы Россия смогла разделить судьбу Западной Европы.

³⁸ В статье *Еще раз Базаров* (1868): «С нами Чацкий возвращается на свою почву. Эти rimes coresés (перекрестные рифмы. – *К.И.*) через поколение – не редкость» (Г, т. 20/1, 343).

выражение в древнем “александризме”); далее идет характеристика эллинистических «сумерек» (чеховское словечко!) и вывод: «мы близки к их эпохе» (Б. Т. 5, 7-8).

В 1906-1907 гг. сенсацией стала публикация *Александрйских песен* М. Кузмина. В рецензии М. Волошина на Кузмина, в развитие авторского мифа, придумано «эллинистическое» житие с «красивыми» деталями: «Несомненно, что он умер в Александрии молодым и красивым юношей и был весьма искусно набальзамирован». И здесь же – вопрос одного «средиземноморца» всем остальным отечественным «александрйцам»: «Но почему же он возник теперь, здесь, между нами в трагической России, с лучом эллинской радости в своих звонких песнях и ласково смотрит на нас своими жуткими глазами, усталыми от тысячелетий?»³⁹. Сходная реакция у Н. Гумилева: «...отдел “Александрйских песен” дает нам жизнь в высшем плане. Поистину не позади, а впереди нас его Александрия»⁴⁰.

«Александрйское» мироощущение современников *ВИ* в статье *О веселом ремесле и умном веселии* (1907) сформулировал в интонациях мифоэстетического манифеста:

Казалось, с конца XIX столетия, что на вершинах европейской культуры наступил как бы новый “александрйский период” истории, – что опять повторился тот период, когда впервые в человечестве возник тип “теоретического человека”; когда обособленные отрасли творчества религиозного, научного и художественного окончательно и различно определили свои частные задачи; когда так много накопилось ценностей и сокровищ в прошлом, что поколения поставили своею ближайшею задачей – их собиранье, сохранение и, наконец, подражательное, повторное воспроизведение в изысканной и утонченной миниатюре; когда люди узнали, что такое ученое книгохранилище в полном значении этого слова и что такое Музей; когда то, что мы зовем общим образованием, окрасилось оттенком исторической перспективности (которую так возлюбил XIX век под именем

³⁹ Волошин М., *Александрйские песни Кузмина* (1906). [в:] Волошин М., *Лики творчества*. Москва 1988, с. 473, 477.

⁴⁰ *Цит. по кн. Кузмин М., Избранные произведения*, сост., подг. текста, вступ. ст. и комм. А. Лаврова и Р. Тименчика. Ленинград 1990, с. 509. См. Панова Л., 1) Русский Египет. Александрйская поэтика Михаила Кузмина, *Москва, т. 1-2*; 2) Александрйские песни М. Кузмина: Генезис успеха. *Вопросы литературы*, 2006, № 6, с. 226-249.

“исторического смысла”, *historischer Sinn*); когда расцвели искусство любителей и таинства “сенаклей”; когда внутренняя раздробленность культуры сочеталась с универсальными горизонтами идейного синкретизма в религии и философии, эстетике и морали (СС. 3, 73).

У Н. Бердяева был повод сказать о *ВИ* в 1917 году в статье *Кризис искусства*: «Он вечный александриец по своей настроенности и, как александриец, переживает он соборность, органичность и сакральность древней, архаической Греции»⁴¹.

Выявленные контексты александризма можно свести в упрощенную схему:

Эллинство	Варварство
Греко-римский мир	Россия, Германия, Франция, Англия
Классицизм	Модерн, парнасизм, эстетизм
Первичная эклектика Александрии	Вторичный «александризм»
Рим периода упадка	Декаданс, усталость от культуры
Гностики II в. н.э.	культурнический гностицизм
Теоретический человек	Аналитический человек
Миф	Символ
Хоровое действо	«мистерия»

В дальнейшем судьба александрийской мифологемы раздваивается: с одной стороны, в среде высокоученых культуртрегеров эпохи она продуцирует движение «греческого Возрождения»⁴², а с другой, умельчаясь до модного эстетского жеста и мировоззренческой «маски» (как «панмонголизм», «скифство», «мистический анархизм», «мэонизм», и прочие псевдокультурные «позы», вроде тех, что найдены на ложных высотах рериховского Тибета и в теософии Блаватской⁴³), может оказаться полупародийной грезой поэта-критика в жан-

⁴¹ Николай Бердяев, *Кризис искусства*, Москва 1990 (препринт 1918 г.), с. 5.

⁴² Николаев Н., *Идеи Третьего Возрождения и В. Иванов периода Башни*. [в:] *Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века*. Санкт-Петербург 2006, с. 226-235.

⁴³ Андреев А., *Гималайское братство: Теософский миф и его творцы (Документальное расследование)*. Санкт-Петербург 2008.

ре фельетона. В блоковских заметках 1908 года *Вопросы, вопросы, вопросы* дан экфразис сновидения:

Думы о том, что литература во всей Европе и в России кончилась... наступает "комментативный период"... ожидается нашествие новых схолиастов, новой Александрии... на несколько веков... а потом придут новые арабы и сожгут библиотеку новой Александрии... исторический процесс завершен... от желтой расы ждать нечего, кроме погромов» (Б, т. 5, 337).

Что из этих ожиданий сбылось, мы знаем. И только догадываемся теперь, чему еще предстоит сбыться.

Эмиграция первой волны, которая увезла с собой Серебряный век, прихватила и александрийскую эстетическую ностальгию: в ней не только не исчезла, но крепла и усложнялась аргументивная логика исторического самоуяснения и метаисторического объяснения. В статье *Последние римляне* (1924) Е.Ю. Кузьмина-Караваева воскрешает александрийские интонации начала века:

После Аттилы трава не росла, и нельзя было продолжать традицию римской культуры. Надо было начинать все заново, строить свою новую культуру. [...] ...В русской истории культуры большевизм должен был сыграть роль Аттилы. Теперь, когда это шествие Аттилы духовно изжито, несомненно должно обозначиться стремление писателей "схватить и передать видимое", насколько оно ново, насколько оно не устоялось еще⁴⁴.

Это слишком оптимистическое для 1920-х гг. суждение не отрицает того факта, что александризм – уже в форме культурнического пассаизма – сохранился в нашей поэзии до конца XX в. (А. Тарковский, И. Бродский). Если столько людей на рубеже двух последних столетий решили заняться творчеством *ВИ*, - это ли не свидетельство живучести александризма?

⁴⁴ Кузьмина-Караваева Е., *Избранное*. Москва 1991, с. 190-191.

Читаем у *ВИ*:

Христианская соборность будет невидимым и целостным объединением отдаленнейшего и разделенного состава, действительно пробуждающимся и крепнущим сознанием реального единства людей, которому люциферическая культура противопоставляет ложные марева многообразных соединений на почве отвлеченных начал. Эта соборность, которой ничего не дано, чтобы победить мир, кроме единого Имени и единого Образа, для внутреннего зрения являет, однако, по мысли Достоевского, совершенное соподчинение своих живых частей и глубочайший гармонический строй. И, по признаку своего внутреннего строя, она может быть определена как агиократия, как господство святых (СС. 4, 587).

Несколько скомканые последние страницы исследования *ВИ* не позволяют отчетливо представить контексты термина 'агиократия'. Слово это не является ни неологизмом, ни даже экзотизмом. Агиократические пророчества в Ветхом Завете звучат мрачно-торжественно: «Царство же и власть и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего, Которого царство - царство вечное, и все властители будут служить и повиноваться Ему» (*Дан 7, 27*); ср.: «И избрал священников беспорочных, ревнителей закона. Они очистили святилище и оскверненные камни вынесли в нечистое место» (*1 Макк 4, 42, 43*).

История «кратосов» интересовала *ВИ*, вспомним, что в декабре 1917 и феврале 1918 он сотрудничал с журналом «Народоправство», где печатал цикл *Песни смутного времени*.

По смыслу греческого этимона, термин этот - из ученого обихода правоведов, и в качестве такового *ВИ* мог встретить его в трактате П.И. Новгородцева, профессора Московского университета, участника сборника *Из глубины* (1918), а затем основателя Русского юридического факультета при пражском университете. Вероятно, *ВИ* знал опубликованную в 1926 г. Н. Бердяевым в *Пути* (№ 4. С. 54-71) работу П.И. Новгородцева, в которой 'агиократия' уже не 'власть святых' только, но более 'власть святынь', что существенно смещает смысл 'агиократии': властные контексты уступают место аксиологии святости: «Путь автономной морали и демократической политики привел к разрушению в человеческой душе вечных связей и вековых святынь. Вот почему мы ставим теперь на место автономной морали

теономную мораль и на место демократии, народовластия — агиократию, власть святынь»⁴⁵. ‘Софиократия’ как властная идея известна на Руси давно⁴⁶, как давно бытовала она и в западной идеологии, начиная с платоновой геронтократии: старцы-архонты в его Государстве показывают образец наимудрейшего правления.

Согласимся, что ‘власть святых’ и ‘власть святынь’ – далеко не одно и то же. Первое понимание ‘агиократии’ спровоцировало миллениаристские движения, в частности, в эпоху до и во времена Реформации. Так, известна история виттенбергского мятежника, саксонского суконщика Николая Шторха и мюнстерского идеолога анабаптизма Иоанна Лейденского; оба устроили подлинный террор во имя установления «царства святых» (1534). Это движение, отмеченное кровавыми революциями, дало истории Т. Мюнцера, хилиастические эксперименты меннонитов и братьев Гутнер, организовавших общины «моравских (чешских) братьев», индпендентов (конгрегационалистов Роберта Брауна) и людей «пятой монархии», устроивших заговор против Кромвеля. Второй контекст (‘власть святынь’) придает ‘агиократии’ значение благодарной памяти о руководительных подвигах отцов-подвижников. На таком понимании строились некоторые теократические проекты, включая соловьевскую⁴⁷.

Задолго до того, как выражение ‘Святая Русь’ закрепилось в сознании русских⁴⁸, константинопольский патриарх Филофей Коккин сказал в июне 1370 г. «в письме к великому князю московскому Дмитрию Ивановичу, будущему Дмитрию Донскому: “Как общий отец, поставленный свыше Богом для всех живущих на земле христиан, я вечно и усердно тружусь во спасение их, молюсь Богу за них,

⁴⁵ Новгородцев П., *Восстановление святынь*. [в:] Новгородцев П., *Об общественном идеале*. Москва 1991, с. 579.

⁴⁶ Чумакова Т., *Идея софиократии в культуре Древней Руси*, [в:] *Философский век. Альманах. Вып. 17. Ч. 1. История идей как методология гуманитарных исследований*. Санкт-Петербург 2001.

⁴⁷ См. Гайденок П., *Владимир Соловьев и философии Серебряного века*. Москва 2001.

⁴⁸ Авторитетный историк полагает, что до наша старая письменность «вплоть до XVI века не знает термина “Св. Русь”» (Карташов А., *Воссоздание Святой Руси*. Москва 1991, с. 29).

но с еще более делаю это для вас (русских), этого обитающего в тех краях святого Христова народа”»⁴⁹.

В книге *ВИ* создана торокружная топоология русской святости⁵⁰; в языке ее описания термин ‘агиократия’ контаминирует ‘власть святых’ и ‘власть святых’:

Святая Русь есть Русь святых, народом воспринятых и взлеланных в сердце, и Русь святых, в которых эти святые стали плотью и обитали с нами, далее же - широкая округа, этой святости причастная, ее положившая во главу угла, в ней видящая высшее на земле сокровище, соборно объединяющаяся со своим богоносным средоточием внутреннею верностью ему в глубинах духа, не отделяемая от него, при условии этой верности, и самим грехом, - все, одним словом, что нелицемерно именуется Христовою православною Русью (СС. 4, 583).

Иногда ‘святость’ и ‘святые’ встречаются в рамках одной синтагмы:

Признание святости за высшую ценность – основа народного мирозерцания и знамя тоски народной по Руси святой. Православие и есть соборование со святынею и соборность вокруг святых (СС. 4, 379).

Уточнение *ВИ* мессианистских контекстов теософемы ‘Святая Русь’ – не просто дань амбициозной традиции⁵¹, но важнейший тер-

⁴⁹ Цит. по статье: Медведев И., *Русские как «святой народ»: Взгляд из Константинополя XVI века*. [в:] *Verbit. Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России*, Санкт-Петербург 2000, вып. 3, с. 84. См. Топоров В., *Святость и святые в русской культуре*, в 2 т. Т. 1. Москва 1995. *Первые века христианства на Руси*.

⁵⁰ О русской святости: Меньшиков М., *Психология святости* (1903). «Наука и религия», Москва 1991, № 7. с. 52; В. Платонов, свящ., *О святости*, Харьков 1911; Абраменкова В., 1) *Агиологическая психология: Детская святость*. «Московский психотерапевтический журнал», Москва 2005, № 3 (46), с. 118-145; 2) *Агиологическая психология детской святости*. «Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия IV: Педагогика. Психология», Москва 2007, № 1 (4), с. 33-57; Осипов А., *Святость человека в православной аскетической традиции*. [в:] *Православное учение о человеке. Избранные статьи*. Москва; Киев 2004, с. 138-153; Забияко А., *Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозной традиции*, Москва 1998.

мин исторической телеологии и существеннейший концепт его поэтической мифологии Памяти. Можно сказать и так, что *ВИ*, инициировавший своего рода теологию Памяти, трактует 'Святую Русь', 'святость' и 'святыню' не предикативно, но субстанционально, что позволяет ввести эти смыслообразы в круг религиозной аксиологии. Однако *ВИ* и весь духовный ренессанс Серебряного века прекрасно знает, что «Бог-Отец, Бог-Сын и Бог – Дух Святой – стоят выше тварных ценностей»⁵¹. Не святость предлежит описанию и атрибутике (лишь при беатификации и канонизации таковые процедуры церковно-юридически оправданы), но сама Святость как неизреченно даруемая сопричастность Святине Мира онтологически прообразует и обновляет дольную почву и тварную плоть насельников ее. Освященный народ на освященной земле – такова почвенническая, от *Д* наследуемая, историософская интуиция *ВИ*⁵². Отметим терминологические уточне-

⁵¹ См. известное письмо В.А. Жуковского кн. П.А. Вяземскому 23-го июля (5 августа) 1848 г. с яркой и взволнованной апологией 'Святой Руси' и 'Русского Бога' («Русский вестник», 1994. № 10-12). См. Вильям ван дер Беркен, «Святая Русь» в русской литературе XIX в.: за и против. [в:] *Русская литература 19 века и христианство*, ред. В. Кулешов Москва 1997, с. 361-380.

⁵² Лосский Н., *Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей* [в:] Лосский Н., *Бог и Мировое Зло*. Москва 1994. с. 307. Антитетичные определения 'святости' и 'ценности' см. Круглов А., *Ценность и Святыня*. «Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов», Москва 1999, № 12. Ср. Исупов К., *С.Л. Франк: Святыня исторического*. [в:] *Социальная реальность и социальные теории* Санкт-Петербург 1998, с. 83-90.

⁵³ Историю теософемы см. Антощенко А., «Евразия» или «Святая Русь»? *Российские эмигранты («первой волны») в поисках исторического самосознания*. Автореф. [...] канд. истор. наук, С.-Петербург 2003; Волконский А., *Имя «Русь» в домонгольскую пору*, Прага 1929; Иванов П., *Тайна святых. Введение в Апокалипсис*. Т.1-2. Москва 1993. Иоанн (Энономцев), игумен, *Православие. Византия. Россия*. Москва 1992; Карташев А., 1) *Судьба «Святой Руси»*, «Православная мысль», 1928, вып. 1; 2) *Русское христианство*. «Путь», 1936, № 51, с. 19-31; 3) *Воссоздание Святой Руси*, Париж 1956; Коялович М., *История русского самосознания по историческим памятникам и документам*. Изд. 4-е. Минск 1997; Лепяхин В., 1) *Новый Иерусалим и Третий Рим (Топографическая иконичность. Иконотопос Москвы. Иконичное зодчество патриарха Никона)*. [в:] *К проблеме образования Московского государства. Материалы междисциплинарного семинара 29 января 1999 г.*, Сомбатхей 1999; 2) *Икона и иконичность*. Сегед 2000; Малахов В., «Святая Русь»: *Спроба феноменологічного аналізу*. [в:] *Духовна спадщина Київської Русі*. Одеса 82

ния 'агиогратии': в статье 1916 г. *Польский мессианизм как живая сила* обосновано особое качество польской души - «соборный субъективизм, меряющий историю летоисчислением ангелов» (СС. 4, 662)⁵⁴.

Заметим, что современная политология и социальная прогнозика в наши дни реанимируют термин 'агиократия'⁵⁵.

1997, вып. 1; *Русь Святая. Краткая иллюстрированная история Православия на Руси*. Москва 1995; Мейендорф И., *Церковь и государство*. [в:] *Русское Зарубежье в год тысячелетия крещения Руси*, сост. М. Назаров. Москва 1991; *Московская Русь (1359–1584): Культура и историческое самосознание*, Москва 1997; Мельникова К., Петрунин В., *Название «Русь» в этнокультурной истории древнерусского государства (IX – XX в.)*. «Вопросы истории», 1989, № 8, с. 24-38; Никон (Николай Рождественский), архиеп., *Православие и грядущие судьбы России*. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1995; Павловский А., *Две России и единая Русь (Художественно-философская концепция России – Руси в романах А. Ремизова и И. Шмелева эмигрантского периода)*. [в:] «Русская литература», Санкт-Петербург 1995, № 2, с. 47-71; Погодин А., *Вопрос о происхождении имени «Русь»* [в:] *Сборник в честь на Васил Н. Златарски*. София 1925, с. 269-275; Рябов О., «*Матушка-Русь*». Опыт гендерного анализа поисков национальной идентичности России в отечественной и западной историософии. Москва 2001; Серафим (Соболев), архиеп., *Русская идеология*, Джорданвилль 1978; Соловьев А., *Византийское имя России*. [в:] *Византийский временник*. Т. 12. Москва 1957, т. 12, с. 134-155; Струве П., *Великая Россия и Святая Русь*. «Русская мысль», 1914. № 12, с. 176-180; Тальберг Н., *Святая Русь*. Санкт-Петербург 1992; Тихомиров Л., 1) *Монархическая государственность*. Санкт-Петербург 1992; 2) *Религиозно-философские основы истории*, Москва 1997; Федотов Г., *Судьба империй*. [в:] Федотов Г., *Судьба и грехи России*, в 2 т. Т. 2. Санкт-Петербург 1992.

⁵⁴ Это удивительное суждение *ВИ* может быть уточнено на фоне сложного русско-польского диалога в истории и культуре: Гришин Я., *Синдром русофобии. Россия и Польша: История взаимоотношений*. Казань 1995; *Автопортрет славянина*. Москва 1999; Горизонтов Л., *Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше (XIX – начало XX в.)*. Москва 1999; *Поляки и русские в глазах друг друга*. Москва 2000; *Поляки и русские: Взаимопонимание и взаимонепонимание*. Москва 2000; *Польская и русская душа, редакторы-составители Анджей де Лазари и Роман Бэкер*. Лодзь 2003; *Россияне и поляке на рубеже столетий / Сост. Е.Н. Данилова, В.А. Ядов*. Санкт-Петербург 2006.

⁵⁵ «Восстановление власти святынь – агиократии – является самой насущной национальной задачей» (Иванов А.В. *Скрепцы духовности*. Сибирские огни. 2004. № 1). См. Иванов А., Фотиева И., Шишин М., *Духовно-экологическая*

Возможно предположить близость ивановского понимания агиократии представлениям популярного в Серебряном веке Иоахима Флорского (1132-1201) о завершающем мировую историю третьем эоне Святого Духа⁵⁶; его идеи развивали такие современники *ВИ*, как Н. Бердяев (*Смысл истории* [1918]) и Д. Мережковский (*Лица святых от Иисуса к нам* [1938]). Еще важнее здесь припомнить о стабильном ощущении *ВИ* разлитой в Бытии святости, которая может «сгущаться» в живых людей (так был им воспринят, по сообщению М. Альтмана, В. Хлебников), а может обнаруживать себя в озарениях интуитивной сопричастности души поэта Святыне Мира. Вот знаменательный фрагмент из седьмого письма *Переписки...* (с аллюзией на Евр 12, 1): «Будем верить в жизнь духа, в святость и посвящения, в незримых святых окрест нас, в бесчисленном слитном сонме подвизающихся душ, и бодро пойдем дальше [...]» (*Переписка*, 44). В контексте же предшествующей фразы (о соборности и внутреннем зрении) можно предположить и момент гносеологический, если прочесть ‘агиократию’ как ‘власть святого знания’.

В *Повести о Светомире Царевиче* Хорс возглашает: «Знаменует слово, тебе доверенное, света и силы от всех иерархий и архонтов небесных стечение в единый венец славы и державы земной» (СС. 1, 317). И в другом месте: «И сказал Хорс: “Свет архонтов небесных в нас пребывает, но недействен он без помощи венца сияющего”» (СС. 1, 405). Мир будет отдан в удел праведникам, наследникам ангельских языков и софийного знания; агиократия пресуществится в софиократию⁵⁷. Старинные социо-теологемы ‘народы-ангелы’ и ‘ангелы-народоводители’ («вся библейская историософия и эсхатология зиждятся на представлении о народах как о личностях и ангелах» [СС.

цивилизация: *Устой и перспективы*. Барнаул 2001. Авторы ссылаются на рассуждения *ВИ* об агиократии.

⁵⁶ См. Иоахим Флорский, *Согласование Ветхого и Нового Заветов* / пер. М.Я. Якушина; вступ. заметка Ю.М. Зенько. [в:] *Антология средневековой мысли. Теология и философия Средневековья, в 2 т.* Т. 1. Санкт-Петербург 2001, с. 506-537.

⁵⁷ См. Микушевич Б., *Софиократия по Вячеславу Иванову*. [в:] *Вячеслав Иванов: Творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения, сост. Е.А. Тахо-Годи*. Москва 2002, с. 19-24.

4, 521]) получают в проектах *ВИ* (а также в творчестве Д. Андреева⁵⁸) впечатляющие образные реконструкции. О русском народе прямо сказано: «Народ-богоносец – живой светильник Церкви и некий ангел; но пока не кончилась всемирная история, ангел волен в путях своих» (СС. 4, 439). Н. Бердяев в статье, посвященной памяти Вл. Соловьева, в интонациях некоей меланхолической обреченности выразил агиократическую идею на языке ареопагитской ангелологии и экклезиологии:

Церковная иерархия в существе своем есть иерархия ангельская, а не человеческая. В мире человеческом лишь символизуется небесная, ангельская иерархия. Система иерократизма, исключительное господство священства в жизни Церкви, а через Церковь и в жизни мира, есть подавление человеческого начала ангельским, подчинение человеческого начала ангельскому началу, как призванному водить жизнь. Она всегда есть господство условного символизма⁵⁹.

Для Бердяева вопрос о спасении культуры обрел вид: «Будет ли спасен творческий человек и сохранится ли творчество в Царстве Божием?» Персоналистский контекст этого запроса понятен: это все тот же чаадаевско-гоголевский комплекс: «Будет ли моя душа спасена?»⁶⁰ Два великих безумца заплатили потерей душевного равновесия за

⁵⁸ В другом плане (трактовки «правого безумия» и экстатики) определяется близость Д. Андреева к концепциям *ВИ* в статье А.В. Богданова *Мир как живая поэма: От Уильма Блейка к Даниилу Андрееву через символизм* (Даниил Андреев: *pro et contra*. Антология / Сост., вступ. ст., комм. Г.Г. Садикова-Лансере, Санкт-Петербург 2010, с. 202-203).

⁵⁹ Бердяев Н., *Спасение и творчество. Два понимания христианства*. «Путь», Париж 1926, № 2. с. 30.

⁶⁰ См. Лукманова Е., Карышева А., *Концепт «спасение» в русских и английских религиозных текстах*. [в:] *Mixtura verborum* '2007. Сила простых вещей. Сб. статей. Самара 2002, с. 168-189; Буданова Н., *Спасение и творчество* (Ставрогин в интерпретации Николая Бердяева). [в:] *Достоевский. Материалы и исследования*. Т. 11. Санкт-Петербург 1994, с. 145-155. См. также: Архиеп. Иннокентий (Борисов), *Иисус Христос – искупитель человеческого рода*. Санкт-Петербург 1877, т. 11); еп. Сергей (И.Н. Страгородский), *Вопрос о личном спасении*. Сергиев Посад 1895; Антоний (Храповицкий), *Об искуплении*. Москва 1917; Трохин В., *Надежда и спасение в Священном Писании Нового Завета*. «Журнал Министерства просвещения». Москва 1984, № 6.

мучительное визионерство по этому поводу. Лишь благодаря личному аристократизму и эстетству Бердяев сохранил позицию здравого смысла, но в голосе его звенит струна напряженного эсхатологизма:

Может ли человек спастись и в то же время творить, может ли творить и в то же время спастись? [...] В средневековье культура и общество были сакральны, но религиозное оправдание было условно-символическим. Культура по идее своей была ангельской, а не человеческой. Господство ангельского начала всегда ведет к символизму, к условному, знаковому отображению в человеческом мире небесной жизни без реального ее достижения, без реального преображения человеческой жизни. Новое время низвергло символику и совершило разрыв. Человек восстал во имя своей свободы и пошел своим самодельным путем. [...] Драма новой гуманистической истории есть драма глубокой оторванности путей творчества жизни от путей спасения, от Бога и Божьей благодати. (*Ibidem*)

При этом Бердяев мог высказываться о святости родной земли в духе новейшего почвенничества: «Мать-земля для русского народа есть Россия, Россия превращается в Богородицу»⁶¹. Ср.: «Среди мира Россия – всего более земля, Святая земля, мать, удел Богородицы. [...] Соборно-единый русский народ в пределе своем может быть преобразен в подлинное Богочеловечество»⁶².

Разница меж дуалистическим «условным символизмом» («знаки» горнего в дольнем) Бердяева и ивановской безусловно-символической онтологией причастности поэта-творца божественной теофании⁶³ знаменует различие номиналистской и реалистской позиций (в средневековом смысле). Заметим, что Бердяев отлично понимал реальную угрозу номинализма, превращающего мир в семиотический театр теней; много писал об этом о. Павел Флоренский. Но агиократию он понял как именно номиналистское искушение и соблазн ложного ангелоподобия и ангелократии.

⁶¹ Бердяев Н., *Судьба России...*, с. 280.

⁶² Кузьмина-Караваева (Мать Мария) Е., *Святая Земля* (1927). [в:] Кузьмина-Караваева Е., *Избранное*. Москва 1991, с. 225-256.

⁶³ «Приникло небесное к долу, / И тлеют прозрачные силы, / От нас восходящих встречая / И нам нисходящих даря, / Причастников Чаши венчая, / Отцов отмыкая могилы, - / И души теснятся к Престолу / И молят о плоти Царя» (Суд, 1914. – СПТ. 2, 214).

Положа руку на сердце, надо сказать, что по буквальному смыслу этих слов Бердяев прав: ‘ангел’ – «всего лишь» ‘вестник’, «служебный дух» (*Евр* 1, 14)⁶⁴, почтальон и муравей Божий; традиция изображать их с атрибутами культуры в руках (труба, арфа, лира, лютня, свирель, книга) не означает их способности к творчеству, скорее, наоборот: они сами по себе – святые «инструменты» радостного возгласа и ликующего песнопения...

Напомним все же, что христианская традиция знает особое богословие детства⁶⁵; ребенок как человекоангел и ангелочеловек есть неоспоримый наследник спасения, ибо «таковых есть Царствие Небесное» (*Мф* 19, 13-15). ‘Младенчество’ подано у *ВИ* сотериологично.

Возможно, дольним «черновиком» будущей агиогратии *ВИ*, как и ряд его современников, полагал такой тип святой креативности, как иночество в миру; идея эта пришла к лидерам символизма от Гоголя и Достоевского. В связи с иноком Алешей Карамазовым сказано, что *Д* «под иночеством разумеет [...] новый таинственный постриг, никаким внешним уставом не определенное и не определенное послушание и подвижничество в миру» (СС. 4, 387). Пребывающий в чине ангельском инок (‘инок’ – греч. ‘одинокий’ [‘инокни’]) живет в векторе сакральной «посланности» в мир разобщенных людей: «посылается это безымянное и неуставное иночество» (там же) как раз для преодоления всеобщего одиночества в соборной общности дружества и приятности. Весьма близок этим представлениям В.Н. Ильин, автор яркого очерка о *ВИ* (*Вячеслав Иванов*, 1971); см. его статьи *Иночество и подвиг* (1926), *Аскеза и творчество* (1938), *Трагедия и Достоевский* (1963), *Иночество как основа русской культуры* (1974).

ВИ могли быть близки рассуждения Бёме о «материнском»⁶⁶ («натуральном») языке, в который «впадает» простой человек (сокра-

⁶⁴ Аверинцев С., *Ангелы*. [в:] Аверинцев С., *София-Логос. Словарь*, 2001, с. 29-32. В статье цитируется *Суд* (1914) *ВИ*.

⁶⁵ *Космос детства. Антология, предисловие и комм. К.Г. Исупова; послесловие А.А. Грякалова*. Москва 2009.

⁶⁶ Ср. в ином, но близком контексте: «Родной язык – это материнский язык, как он и называется в различных языках – “langue maternelle”, “Muttersprache”» (Аверинцев С., *Язык как совместное обладание эпох и поколений*, [в:] *Язык Церкви. Материалы Международной богословской конференции. Москва, 22-24 сентября 1988*. Москва Свято-Филаретовская Московская Высшая православно-христианская школа, 2002, с. 32; курсив автора).

тический «простак» Николая Кузанского, «простак» францисканской выделки Г. Сковороды и «неученый» Н. Фёдорова!); он именуется также и ангельским. «Ибо пойми только в точности свой материнский язык, - говорит нам тевтонский Сапожник, - ты найдешь в нем такое же глубокое основание, как и в еврейском или латинском, хоть ученые и кичатся ими, как безумные девы; это ничего не значит, наука их ныне на склоне. Дух свидетельствует, что еще прежде, чем настанет конец, иной мирянин будет больше знать и разуметь, нежели знают ныне умнейшие ученые [...]»⁶⁷.

Основная тема приложенного к тексту Бёме стихотворения Новалиса *Яков Бёме*⁶⁸ в переводе *ВИ* - восприятие ангельских языков для чтения Небесной книги; см. также стихотворение *ВИ Язык (Родная речь певцу земля родная...*, 1937). Сверх того, что связь с Традицией здесь устанавливается без труда («Господь дал мне язык мудрых, чтобы Я мог словом подкреплять изнемогающего» [Ис 50, 4]; «Если я говорю языками человеческими и ангельскими [...]» [1 Кор 13, 1]), общим источником для перечисленных авторов было, возможно, утверждение бл. Августина:

Ибо речь Божия возвышеннее действия Божия: она есть неизменяемая причина самого действия, не выражающаяся в звуке шумящем и преходящем, но представляющая собой силу, вечно пребывающую, временно же действующую. Эту речь говорит Бог ангелам святым, созданным далеко не так, как мы. Когда же и мы улавливаем нечто из такой речи своим внутренним слухом, приближаемся к ангелам и мы (*De Civ. Dei. XVI, 6*)⁶⁹.

Мысль о «речевой агиократии», которая есть провиденциальная предпосылка Домостроительства Святого Духа и которая делегирована Троицей ангельскому сонму, и чрез них – святым праведникам, вполне отвечает как словесной теургии символистов, так и сочувст-

⁶⁷ Яков Бёме. *Aurora, или Утренняя заря в восхождении*, пер. А. Петровского. Москва 1990 (репринт изд. 1914), с. 99. О значении фигуры Бёме для *ВИ* см. Паперный В. Вяч. Иванов: *Между Чернышевским и Бёме*. [в:] *Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. Вып. VI (Новая серия): К 85-летию Павла Семеновича Рейфмана. Тарту: ТГУ, 2008. С. 199-218.* Первая диссертация о Я. Бёме защищена в СПбГУ И.Л. Фокиным в 2011 г.

⁶⁸ Ibidum, с. XIII-XVI.

⁶⁹ Цит. по кн.: *Книга Ангелов. Антология, сост. Д. Дорофеев. С.-Петербург 2001, с. 165.*

венно воспринятой *ВИ* идее «непосредственного познания» *Д*. Языком святых и святым языком считал *ВИ* русский язык, одушевленный «преданием эллинства»: в «стихии языка [...] посеяны [...] всякое гениальное умозрение [...] и всякая имеющая процвести в ней святость»; «язык наш свят»; «с таким языком народ наш не мог не исполниться верою в ожидающее его религиозное вселенское дело» («Наш язык» (1918); *СС*. 4, 678-679). Языковое единство нации свидетельствует об еще одной возможности соединить ее в соборе как типе мистической коллективности. Задолго до неокантианцев *Д* на не вполне внятном почвенническом жаргоне сформулировал принцип «общего сознания», а *ВИ* транскрибировал его формулы на языке теологии культуры. Для *Д*, - полагает *ВИ*, - в Народе-Личности есть «внутренняя святыня единого сознания» (*СС*. 4, 439), «святыня единого и всеобщего сознания» (*СС*. 4, 521).

ВИ создает эзотерическую по форме, герметическую по принадлежности к традиции и мессианистскую по замыслу «лингвистическую ангелологию», для которой язык святого народа («только Святая Русь – подлинная Русь» [*СС*. 3, 341]) освящает всяческое речетворение – от обиходного до литургического, потому что он есть драгоценный Дар Божий, переданный людям вестниками (= ‘ангелами’) и сам по себе суть вестнический и богодухновенный. Это святой язык, это язык святости, это язык святых, «иератическая речь пророчественная» («Заветы символизма», 1910. – *СС*. 2, 594), это язык святого народа Святой Руси в ее вселенской миссии.

Извлечение «личных воззрений» из произведений *Д*:

В предлагаемом опыте, - предупреждает нас *ВИ*, - наша задача - осветить некоторые, до сих пор недостаточно раскрытые связи между отдельными знаменитыми высказываниями нашего мыслителя, указывающие на крайне своеобразное восприятие церковного учения. Наш скромный труд — попытка истолкования, но истолкования также своеобразного; подчас субъективный тон наших размышлений не должен ввести читателя в заблуждение; автор не ищет сообщить здесь свои личные воззрения (*СС*. 4, 559).

Концовка этой сентенции наводит на мысль, что *ВИ* не то чтобы лукавит, но ограничивает собственные права комментатора. Ни Н. Бердяев, ни А. Штейнберг, ни М. Бахтин, ни Р. Гвардини не стеснялись находить у *Д* «свои личные воззрения». Точнее было бы сказать,

что проза *Д* для всех четверых становилась источником ряда христианских доктрин, реконструкция каковых и было прояснением личных позиций. Скажем более определенно: у наших авторов (а также и не наших) и не было другого столь же адекватного искомым результатам источника. Сказанное не означает, что достаточно процитировать Зосиму, чтобы утвердиться на идее соборности или указать на кн. Мышкина, чтобы воскресить агиократическую утопию. Напомним, однако, что, вопреки распространенному мнению, персонализм родился отнюдь не во Франции, но был экспортирован на Запад в форме философско-религиозного достояния в бердяевском его изводе⁷⁰.

Конечно, символисты призвали в ряды своих предшественников и союзников всю мировую (от античных трагиков до Данте, Шекспира, Сервантеса, Гете и немецких романтиков) и отечественную классику (здесь по недогаду выпали Н. Лесков, М. С.-Щедрин и Вс. Гаршин, в прозе которых не меньше гротескного символизма, чем, скажем, у Гоголя). Задача состояла не в новой тематизации *Д*, а в создании новаторского языка описания и в универсализации его мировоззренческих концептов.

В истории мирового общего языкознания существует навязчивая идея: создать универсальный язык научного описания «всего». Свою историю этот проект имеет и в отечественной культуре: В.Ф. Одоевский, а потом Я. Линцбах пытались обосновать возможность такого аппарата, первый – на основе алхимико-герметической символики ренессансного типа, а второй – в форме «философского языка». По уровню сложности и по безразмерности потребного информационного объема эта вряд ли решаемая задача сравнима с постановкой ностратической проблемы⁷¹.

Живет и ширится и в отечественной культуре беспокойная мысль о создании энциклопедического Органона символов с максимально освоенной и комплексно осознанной валентностью образующих его элементов, грамматикой сочетаний и списком интертекстуальных интенций. Задуманный о Павлом Флоренским *Symbolarium*, для которого он написал блестящую статью *Точка*, - проект именно

⁷⁰ Подробнее см.: Исупов К., *Николай Бердяев в диалоге с Западом*. [в:] Исупов К., *Русская философская культура*. С.-Петербург 2010.

⁷¹ Хелимский Е., *Труды В.М. Иллич-Свитыча и развитие ностратических исследований за рубежом*. [в:] *Зарубежная историография славяноведения и балканистики*. Москва 1986.

такого рода. Уточним, речь идет не о языке общения (вроде эсперанто) или переводе (полиглотизм культуртрегеров эпох облегчал эту задачу), но о языках описания «объектов».

Сложность состояла в том, что «объекты» эти, во-первых, сплошь и рядом претендовали на роль диалогических субъектов – партнеров «избирательного сродства» (Данте для *Д* и *ВИ* – менее всего «объекты!»); во-вторых – ‘символ’ символистов⁷² – не только живой элемент их 1) мышления (гносеология); 2) письма (текст); 3) творческого поведения (быт; аргументивный инструмент полемики; способ видения и даже генератор сновидений); 4) картины мира и итог теургических сублимаций *realiora* из *realia* (онтология); д) образная структура со статусом автономного целеполагания (эстетическая монадология); 5) факт наследной памяти (культурфилософия); 6) нравственный путеводитель (практическая этика).

А с третьей стороны, ‘символ’ как слово, понятие и термин расширил свои таксономические полномочия и взял на себя функцию метатермина с правом обмена ее на право быть «просто символом». Иначе говоря, в *Дип* ‘Аполлон’ может выступить элементом языка описания (метатермином) для ‘Диониса’ и наоборот; в художественном тексте эта операция обмена принимает вид амбивалентного сопряжения семантических полей ‘Аполлона’ и ‘Диониса’.

На потребу символотворчеству выработаны механизмы вторичной семиотизации (символизации, мифологизации, номинации) и прочие приемы усложняющего означенования, чтобы вовсе исчезли границы меж языками «естественными» («языки» вещи, феномена, состояния, жеста и взгляда) и «искусственными» (образы вещи, феномена, состояния, жеста и взгляда). Если миф есть субстанция Бытия, то символ, предьявляющий миф в слове, есть мышца Бытия.

Символисты создавали универсальный язык с непомерной для него иерархией функций. По их замыслу, язык должен был повысить свой статус: оставаясь знаковой системой, он призван был к онтологической демиургии. Они решили, что реально вмешаться в жизнь и структурно перестроить ее возможно усилием воображения, активна-

⁷² Среди несметного числа исследований о символе стоит выделить цикл статей Д.Н. Мицкевича, особенно: «Реалиоризм» Вячеслава Иванова. [в:] *Христианство и русская литература. Взаимодействие этнокультурных и религиозно-этнических традиций в русской мысли и литературе*, вып. 6. С.-Петербург 2010, с. 254-342.

цией мифопоэтической памяти и средствами дискурса. Слово, приравненное к физическому действию⁷³; высказывание, ставшее поступком⁷⁴; номинирующая демиургия, когда «простое» произнесение имени призывает к Бытию из небытия то, что это имя означает (по модели: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» [*Быт* 1, 3]⁷⁵), - вся эта полужыгеская магия всерьез претендовала на инструкцию и учебник онтологической инженерии и на практическое руководство по трансформациям ментального опыта.

Подобно тому, как вещи предметного мира символистов вещают о себе и «рвут с себя личину» (Б. Пастернак), обнажая подлинную вещественность Мира в ее ноуменальной глубине, весь знаковый антураж вербального обнаружения Бытия готов сам о себе рассказывать, разбалтывать и фантазировать в речи и письме поэта-мистагога, владыки жреческих глаголов. Слово онтологично, метаисторично, метаописательно и метавербально. Оно больше себя ровно настолько, чтобы понять себя; в нем припасено энергии достаточно, чтобы перекрыть Мир по его семантическому контуру. Воистину, это ангельский язык, язык ангелов власти, язык власти ангелов. Агиократия предъявляет себя как лингвократия. Из раннего «Интеллектуального дневника» (1888-1889) мы убеждаемся, что классическая филология Германии научила *ВИ* пониманию культуротворческой роли языка в истории:

Государственность и язык всегда шли рука об руку. Надолго ли пережила живая латынь падение Римской империи? Греческий язык пережил самостоятельность эллинских стран – и что же? Из них возникло могучее государство Византии. Живучесть греческой речи

⁷³ «Миф есть динамический вид (modus) символа, - символ, созерцаемый как движение и двигатель, как действие и действенная сила» («*Заветы символизма*», 1910. – СС. 2, 594-595).

⁷⁴ См. Исупов К., *Слово как поступок (О философском учении А.А. Мейера)*. «Вопросы философии». Москва 1992, № 7, с. 93-101.

⁷⁵ Ср.: «Он сказал “Бхух” – и возникло это воздушное пространство. Он сказал “Свах” – возникло то небо» (*Шатапатха-брахмана*. XI. X. 6, 3). Онтологическое речетворчество героя древнеиндийского пантеона Праджапати выглядит как «филологическая» процедура: акт номинации есть выкликание предметной плоти, призыв к существованию, что в магическом смысле идентично укрошению рвущейся в мировой Хаос стихии путем именного заклания ее.

одна спасла децимированное, смешанное и порабощенное племя и воскресила для него новое государство на развалинах античных республик⁷⁶.

Конечно, ангелическая лингвократия была утопией, но в России, как известно, утопии имеют свойство воплощаться наяву, причем в форме антиутопии. Это кардинальное качество всего петербургского периода нашей истории. Теперь лишь апофатически можно объективно оценить эксперимент символистов по превращению живой жизни в театр сновидений. В стремлении превратить слово стиховой речи (поэтика) и слово эссеистского и научного дискурса (риторика) в орудие самоописания, т.е. в метаслово, т.е. «что сказано» в «как сказано», символисты явно «перегрузили» язык обилием функций и ввергли его в аварийную ситуацию.

Когда слово оглядывается на себя, с этого неосторожного жеста начинаются его семантические приключения. С неизбежностью оно становится мета-словом; это значит, что из слова *изображающего* оно превращается в слово *изображенное*, в образ самого себя. Чтение стихов *ВИ* оставляет читателя при ощущении, что он побывал на геральдическом вернисаже и вдоволь насмотрелся на аллегории, эмблемы, камеи и геммы, монетные и медальные профили императоров, гербовые печати, резные камни, именные перстни, знаменную иконию, барочные барельефы и триумфальные колонны, надгробные гермы, «орлы» манимул и центурий, на выпуклую резьбу храмовых дверей и стройную строфическую колоннаду позднеэллинистической архитектоники текста. Лирика наделена у *ВИ* эпической статуарностью; интимный сонет озвучен интонациями гимна и молитвы; даже такому легкомысленному жанру, как дружеское послание, отнюдь не мешает оформившая его поэтика торжественной литургии. Зрение человека, на которого Братья Карамазовы «произвели впечатление [...] римских надгробных барельефов» (дневниковая запись 3(4) марта 1888 г.), было воспитано на монументально-эпическом стиле Гомера, что назван А.Ф. Лосевым скульптурным⁷⁷.

Эта семантическая скульптурика отвечает готическому или барочному вкусу ваятеля «отраженных культур». Слово, оглянувшееся на

⁷⁶ Запись в дневнике 1888 г.: Вячеслав Иванов: *Материалы и исследования...*, с. 21.

⁷⁷ Лосев А., *Гомер*. Москва 2006.

себя, преформируется в знак знака, порождая образность «текста в тексте». Отчасти это напоминает поэтику театральную куклы и то, что теперь, с легкой руки Ж. Бодрийера, именуют симулякром. Мета-слово, ставшее экфразисом самого себя, обездвижено; отсюда – впечатление статичности ивановской картины мира. Хаос, тотально укрошенный легионерным шагом откровенно милитаристской строфики, застывает в пластике выразительных композиций, как горячий воск, брошенный в холодную воду в магии гадания.

Образы, порождаемые поэтикой метавербального усилия, в пору назвать мультипликативными, это знаки второго порядка; они амбициозно претендуют на первичность. Мультипликативная лексика образует узус изображенных слов (не будем путать этот тип стихового слова с имитациями чужого стиля в пародиях и подделках). «Дадаизм» ивановских «мультиков»⁷⁸ глубоко серьезен и демонстрирует авторскую поэтику ответственности. Беда в том, что символисты задали языку функции, какие он заведомо не мог исполнить. *ВИ* сколько угодно мог рассуждать об смыслопорождающих эпифаниях «зиждущей формы» и волхвовать над своей зеркальной утварью и словами-булыжниками, - «все это угрожало поэзии срывом в беспредметность»⁷⁹.

Одно дело – создание универсальной грамматики (со времен Пор-Рояля эти опыты не прекращаются), или планового всеобщего «языка человечества» (Р. Декарт (1629), Дж. Вилькинз (1668), Г.Э. Лейбниц (1666), Дж. Дальгарно (1661), Д. Уилкинс (1663), соль-ресоль Ж. Сюдра (1817-1766), И. Шлейер (1879) и пр.) или развитие такого перспективного направления, как лингвистика универсалий, но совсем иное – придумать «комплексный» язык, в терминах которого можно было бы описать объект из любой области жизни и мысли, культуры и Космоса (правда, нынешние теория систем и семиотика именно этим и занимаются).

⁷⁸ «Мультипликационный фильм, как правило, ориентируется на рисунок с отчетливо выраженной спецификой языка: на карикатуру, детский рисунок, фреску» (Лотман Ю., *О языке мультипликационных фильмов*. [в:] Лотман Ю., *Избранные статьи*. Т. 3. Таллинн 1993, с. 324).

⁷⁹ Аверинцев С., *Вячеслав Иванов*. [в:] Иванов Вяч., *Стихотворения и поэмы*. Ленинград 1976, с. 32. См. главу «Эпифания формы» в кн.: Дмитриев Н., *Символ. Философско-поэтическая мысль русского символизма*. Siedlce, Instytut Filologii Polskiej Podlaskiej w Siedlcach. 2008, с. 37-99.

Есть основания полагать, что инициатором такого всеобъемлющего языка описания мог оказаться человек не только разносторонне образованный, но и поэтически одаренный. Например о. Павел Флоренский, который недаром заслужил прозвище «Леонардо».

Универсальные языки создали русские символисты – каждый в меру своих возможностей. *ВИ* не увлекся, как сын математика А. Белый, теорией множеств Г. Кантора, но в гностической космографии, символикe и мистике чисел они, как и Блок с Брюсовым, ориентировались превосходно. Если Брюсов и Блок были *энциклопедистами* (это количественная характеристика компетентного многознайства), то о. Павел Флоренский, Белый и *ВИ* (а также В. Вернадский, М. Бахтин, Л. Гумилев), скорее, универсалистами (это качественная характеристика синтетично-генеративного ума, способного к порождению новых ментальностей)⁸⁰.

Объяснение того факта, что ученые труды *ВИ*, его эстетические эссе, переводы, драматургия, лирика, проза и эпистолярная демонстрируют общую для них поэтику и риторику – тема отдельного исследования. Но один красноречивый факт стоит упоминания.

Иногда писатели спонтанно изобретают словосочетания, которые входят в словари наук на правах полномочного термина с твердой семантикой. Так, от Герцена пошла выражения ‘эстетическая реальность’ и ‘эстетика истории’; широко пользуются пришвинским выражением ‘творческое поведение’; сходным образом бытуют презрительные слова-клички, вроде ‘фрейдыбачевщина’ (от Л.С. Выгодского) или ‘толстоевский’ (после публикации умопомрачительного по толщине трактата Д. Мережковского).

Адепты московско-тартуской школы охотно пользуются термином ‘основной миф’⁸¹, но автору настоящих заметок не удалось в работах, освещающих историю отечественной семиотики, найти указание на подлинный источник. Более того, этого термина и вовсе нет в авторских словарях В. Руднева и В. Айрапетяна, нет его и в специальном выпуске *Материалов к Словарю терминов тартуско-мос-*

⁸⁰ Современник о *ВИ*: «Он – человек универсальный» (Бердяев Н., *Самознание (Опыт философской автобиографии)* (1940). Москва 1991, с. 154).

⁸¹ «Три уровня» в пределах ‘основного мифа’ определены в статье: Николаева Т., *Введение*. [в:] *Из работ Московского семиотического круга*. Москва 1997, с. XXVII.

ковской семиотической школы (Тартуская библиотека семиотики 2)» (Тарту, 1999).

Назовем источник (давно отмеченный А.Б. Шишкиным): это речь *ВИ* «Основной миф в романе “Бесы”», произнесенная 2 февраля 1914 г. в московском Религиозно-философском обществе по поводу доклада С.Н. Булгакова *Русская трагедия*⁸² и опубликованная в виде «экскурса» в «Русской мысли» (1914, апрель); текст вошел в книгу *Борозды и межи* (1916).

ВИ создавал иногда окказиональные термины (например, ‘панантропизм’ [«Спорады», 1908]), но ‘основной миф’ родился столь же незаметно-органичным способом, как является в мир бабочка из гусеницы. Выражение мгновенно вошло в словарный фонд, как слово ‘летчик’, придуманное Хлебниковым. За неологизмом *ВИ* открылась серьезная терминологическая перспектива и прагматика применений.

Так и работает с текстами наш автор, когда он, скажем, уясняет излюбленную диалогической философией Серебряного века категорию Другого: путем семантической «сборки» он сгущает контексты предстоящего в качестве объекта фрагмента текста, затем следует авторская алхимическая «возгонка», после чего слово-термин отвердевает в кристалл концепта Другого. Это и есть ивановская венаходимость аналитика⁸³: он не навязывает читателю личную мировоззренческую конструкцию, но извлекает ее из концентрированного состава словесной материи комментируемого произведения.

Фактура комментирующей книги *ВИ* напоминает палимпсест: сквозь ее узорчатую ткань «чужое слово проступает», но это чужое слово уроднено чином семантического братотворения. Осуществляется взаимопроекция слова *Д* на слово *ВИ*. В результате цитата как бы символизируется, и мы имеем не собственно цитату, а ивановский образ слова *Д*, из которого *ВИ* извлекает – по условию мировоззренческой эмпатии – таящиеся в нем и припасенные для будущего концепты.

⁸² См. Вяч. Иванов о Ф.М. Достоевском (*Выступления по поводу С.Н. Булгакова в Религиозно-философском обществе 2 февраля 1914 г.*) / Публикация Д.В. Иванова и А.Б. Шишкина, предисловие А.Т. Казаряна. [в:] Вячеслав Иванов: *Архивные материалы и исследования*. Москва 1999, с. 62-74.

⁸³ См. Исупов К., *Венаходимость комментатора*. «Вопросы литературы». Москва 2008, № 2, с. 6-19.

Здесь мы подходим к большой теме, которую можно только обозначить. Символисты создали программы прямого вмешательства в жизнь словом, осознанным как поступок, и поступком, оформленным как высказывание. Мы имеем в виду не простейшие корреляты речи и жеста, но ту особую креативную онтологию, которая создавалась человеком «последнего исторического дня» (по словечку Н. Бердяева). Чтобы вмешаться в актуальную событийность исторического процесса, потребовалась новая концепция и новая эстетическая практика самого события. Историей этой категории занято множество людей, прочитавших у М. Бахтина: «Утвердить факт своей единственной незаменимой причастности к бытию – значит войти в бытие именно так, где оно не равно себе самому – войти в событие бытия»⁸⁴. Исследователи находят здесь аналогию хайдеггеровской «аналитики человеческого присутствия, вот-бытия»⁸⁵. Популярный сюжет ‘Иванов / Бахтин’ должен быть обогащен анализом тех транскрипций ‘события’ и ‘поступка’, в котором нашлось бы место пониманию тому ‘сбытию бытия’, в котором творчество *ВИ* удостоверяется исторически, а для мировой культуры – метаисторически.

Говоря коротко и упрощенно: особо озаменованные, ценностно «укрупненные» слова своего языка *ВИ* подавал читателю не просто как событийно значимые единицы поэтической речи. Он по-авторски утяжеленную их семантику прообразовывал *из значения события в событие значения*. Концептуально преображенное, наделенное символической сверхзначимостью, слово поэтической речи онтологизируется, впадает в бытие и в историю и уже не теряется ни там, ни там, потому что обрело новый статус: экзистировать в ранге *события значения*. Слово ангельского речения из сферы трансцендентного нисходит в эмпирию исторической событийности и само становится событием смысла. По точной формуле современного мыслителя: «Слово – весть

⁸⁴ Бахтин М., *К философии поступка* (1920-1924). [в:] *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник: 1984-1985. Москва 1986. с. 114.

⁸⁵ Бибихин В., *Слово и событие*. [в:] *Историко-философские исследования*. Москва 1991, с. 146. См. Пешков И., *М.М. Бахтин: От философии поступка к риторике поступка*. Москва 1996; Соколов Б., *Понимание со-бытия*. [в:] *Метафизические исследования*. С.-Петербург. Вып. 1. 1997, с. 13-37; Щитцова Т., *Событие в философии Бахтина*. Минск 2002; Махлин В., *Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии*. Москва 2009; Badiou Alain. *Being and Even* (1988).

события. Всякое событие значимо постольку, поскольку в нем свершается событие мира»⁸⁶.

Несмотря на то, что книга *ВИ* не имеет осязаемого финала и твердой точки, ее non finito тоже условно, следовательно, символично: текст *ВИ* ширится в пространствах мыслей Д, окликаясь им и оглядываясь на них. Поэтика ивановской оглядки – это поэтика исторически законного и вергилиански спокойного соприсутствия слову великого предшественника и современника.

То, что теперь именуют концептами, *ВИ* называл «сообщительными словами» (СС. 4, 142). Давно назрела необходимость составления ивановского объяснительного Тезауруса «сообщительных слов» как составной части его *Symbolarium*'а; по завершении этой работы мы увидим герменевтический инструментарий *ВИ* в полном объеме.

Санкт-Петербург
2011

⁸⁶ Бибихин В., *Язык философии*. Москва 1993, с. 105.