

СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№53-54
(2008)

Париж-Москва

ВЫХОДИТ
2 раза в год



Главный редактор

Николай Мухелишвили

Редколлегия журнала

Анатолий Ахутин
Октавио Вилчес-Ландин, SJ
Жан-Мари Глорье, SJ
Андрей Коваль
Рене Маришаль, SJ
Александр Мосин
Дмитрий Спивак
Сергей Хоружий
Николай Шабуров

Составители и редакторы номера Николай Мухелишвили,
Андрей Шишкин,
Алексей Юдин

СИМВОЛ
Редакция

105005 МОСКВА
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261 0146 / факс (499) 261 3359
e-mail: symbol_muskh@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Эл № ФС77–29404 от 14.09.2007 г.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы

В прошедшее десятилетие казалось, что проблема, обозначенная вопросом «одна или две русские литературы?» близка к разрешению; что русское зарубежье и метрополия сольются в новом синтезе; что восстановление русской литературной, философской, богословской культуры в ее полноте — дело недалекого будущего. Но этого не случилось.

В особой мере вышесказанное касается наследия поэта, ученого и мыслителя Вяч. Иванова, которому посвящен очередной выпуск журнала «Символ». Найденная им в 1930 г. формула «дышать обоими легкими» — указывающая на то, как неестественно и недолжно для христианской Европы ограничиваться исключительно латинской или исключительно византийско-славянской традицией — в настоящее время получила всемирную известность. Но большая часть прозы, написанной Вяч. Ивановым в последние 25 лет его жизни в эмиграции, практически недоступна, не переведена на русский язык, не прочитана и не осмыслена. К примеру, его статья «Историософия Вергилия», равно как и «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Вилламовица» — неожиданная критика самого авторитетного германского классического филолога XX в. — не упоминаются даже в серьезнейших академических исследованиях.

В некотором смысле то же можно сказать и о последних мифопоэтических произведениях Вяч. Иванова, о его незаконченной «Повести о Светомире», о его лирических произведениях. Примечательно, что сам поэт уже в 1930-е гг. сознавал, что его читателей в Советской России не осталось: «творчество мое в моем отечестве находится под запретом — хотя, даже если б этого запрета и не было, оно звучало бы странно и непонятно поколению, которые утратили муз и память» (письмо к А. Пеллегрини от 19 апреля 1934, оригинал по-итальянски).

В эмиграции в Италии с 1926 по 1934 г. поэт занимал место преподавателя в Колледжо Борромео в Павии и в Павийском университете. Ренессансные стены Колледжо, по словам поэта, были «гостеприимными и блистательными». Каковы бы ни были политические взгляды членов его ученого сообщества, они прежде всего оставались гуманистами. В Павию, чтобы встретиться с поэтом, приезжали старые и новые друзья и единомышленники — эллинист Ф.Ф. Зелинский, германист и романист Ш. Дю Бос, философ М. Бубер, собиратель рукописей, издатель и меценат М. Бодмер, журналист Г. Штейнер, литератор герцог Т. Галларати-Скотти, католик-антифашист и издатель К. Мут, социалист-революционер Р. Кюфферле. Иной раз наряду с единомышленниками оказывались и антагонисты, как, например, влиятельный итальянский литературный критик и либеральный мыслитель Б. Кроче. Перу ученика Кроче — А. Пеллегрини — мы обязаны замечательным словесным портретом Вяч. Иванова:

Он обитал в Павии как гость Колледжо Борромео, там я и повстречался с ним. Величественная фигура этого старца с белоснежными волосами, необыкновенная живость его разговора, в коем он припоминал слова древних философов и голоса великих поэтов, как если бы они, дружественные тени, были среди нас; полнота культуры, богатой тысячелетней традицией и вкладом многочисленных современных течений, которая жила и пульсировала в человеке, говорившем со мной без всякой вычурности, в выражениях естественно совершенных, и загорался страстью к идеям; лицо этого человека, отнюдь не торжественное или преднамеренно сдержанное, лазурные глаза, излучающие свет; явная свобода в поведении, отсутствие манерности, но и постоянное достоинство в стиле держать себя, — последнее напоминало мне портрет мастера в эпоху гуманизма с картин наших художников XV века; наконец прозрачность его взгляда, смотрящего на жизнь и на вещи с простосердечием, как если бы он созерцал их впервые; добродушие то улыбающееся, то шутливое, а то и ироническое, обращенное к другим и прежде всего к самому себе; бурная жизненная сила, какой-то деспотизм инстинктивный и как бы не управляемый, порыв брать верх на каждой встрече или в каждом споре, порыв как бы случайный, как бы выход все той же жизненной мощи, что свойственна великому духу и яркой личности: все эти различные явления человека возбуждали во мне восхищение, подобно тому как возбуждает восхищение всякое совершенное выражение природы.

В Павии Вяч. Ивановым были написаны эссе о Вергилии и о Видамовице, здесь продолжалось сочинение «Повести о Светомире», отсюда шла оживленная переписка с Бубером, составлялась своеобразная хроника повседневной жизни в письмах к сыну Димитрию и дочери Лидии — все это впервые публикуется (касательно двух эссе — впервые на русском языке) в настоящем издании.

В конце 1934 г. поэт окончательно вернулся в Рим. Вечный Город стоял в начале и в конце духовного становления Вяч. Иванова; здесь он прожил в целом почти 30 лет. «Родине верен я, Рим / родиной новою чту», — писал он в стихотворном послании далекого 1892 г. Но последний римский период его жизни до нынешнего времени был наименее известен и оброс легендами. Ходили слухи, что поэт стал префектом Ватиканской библиотеки, даже кардиналом. Самый день смерти поэта в большинстве современных авторитетных изданий приводится с ошибкой.

С 1936 г. Вяч. Иванов стал преподавать в Папской коллегии «Руссикум» и Папском Восточном институте. Восточный институт был исследовательским академическим центром и церковным учебным заведением для изучения восточнохристианской, славянской и русской церковной истории, литургики, богословия и философии; в его стенах в 1930-е гг. писались диссертации о В. Соловьеве, Л. Карсавине, С. Булгакове, Н. Бердяеве, Г. Флоровском и А. Хомякове. Здесь работали испанцы, австрийцы, французы, бельгийцы, поляки, итальянцы, русские, немцы, в частности, иезуит Ф. Муккерманн, автор серьезного отзыва на «Русскую идею» Вяч. Иванова (Тюбинген, 1930). Став полноправным членом ученой космополитической корпорации, поэт в последнее десятилетие своей жизни оказался в какой-то мере огражден от страшных событий, в которые вверг Италию фашистский режим. Деятельности Вяч. Иванова в Руссикуме и Восточном институте в нашем журнале посвящен отдельный раздел, содержащий статьи В. Поджи, А. Юдина, А. Ковалья и М. Седано.

Необходимо сказать несколько слов о композиции настоящего издания. Его открывает полный вариант статьи о Вяч. Иванове С. Аверинцева, сохранившийся в архиве Католической энциклопедии, для которой эта статья была написана. Затем, в соответствии с общим подзаголовком издания — «Несобранное и неизданное» — следует раздел с оригинальными сочинениями Вяч. Иванова, либо впервые выходящими на русском языке (по-

эма «*Ars Mystica*», эссе о Виргилии и о Виламовице), либо в первый раз издаваемые в России и оснащенные теперь подробными комментариями («Эхо», «Мысли о поэзии»), либо представленные в новом текстологическом прочтении («Евангельский смысл слова “земля”», «Послание Иоанна Пресвитера», «Из последних стихотворений»). В следующем разделе печатается избранная переписка 1920-х — 1940-х гг.; как единый корпус она представлена читателю здесь в первый раз. В последнем разделе собраны статьи, авторы которых ставят своей задачей определить место Вяч. Иванова в современной мысли (статьи С. Аверинцева, А. Доброхотова, Дж. Пазини, В. Троицкого).

И последнее. Посвящение Вяч. Иванову отдельного номера журнала «Символ» неслучайно. Известны слова Михаила Бахтина о Вяч. Иванове: «Теория символизма сложилась так или иначе под его влиянием... Если бы его не было как мыслителя, то, вероятно, русский символизм пошел бы по другому пути». Теория иконы у отца Павла Флоренского в значительной мере сформировалась в развитии ивановских идей о символе. Иезуит Андрей Веттер, ученик Иванова в Восточном институте, впоследствии крупнейший историк философии XX века, говорил автору этих строк, что ивановская интерпретация символа раскрыла ему глаза на восточное христианство, в частности, на таинство евхаристии. Но не менее значительно и иное. Вяч. Иванов в своей долгой жизни пытался осуществить соединение двух разорванных и несамодостаточных частей, половинок одного целого. В этом смысле восстановление целостности его творчества знаменательно соответствует как потребностям актуального момента, так и программе журнала «Символ».

Все ссылки на произведения Вяч. Иванова, кроме специальных случаев, приводятся по Собранию сочинений (Брюссель, тт. I–IV, 1971–1987).

Принятые сокращения:

РАИ — Римский архив Вяч. Иванова.

РО ИРЛИ РАН — Рукописный отдел института русской литературы (Пушкинский дом) Российской Академии наук.



I О ВЯЧЕСЛАВЕ ИВАНОВЕ

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВИЧ
ИВАНОВ

Иванов Вячеслав Иванович (28.02.1866, Москва — 16.07.1949, Рим), рус.<ский> поэт, мыслитель, историк и филолог. Род.<ился> в разночинской семье с малыми ресурсами в материальном и культурном отношении, но равнейшей к культуре; особое влияние на него оказала мать, соединявшая правосл.<авную> набожность с романтич.<еским> благоговением перед нем.<ецкой> поэзией и ученостью. «Ежедневно прочитывали мы, — вспоминал поэт о своем отрочестве, вместе по главе из Евангелия. Толковать евангельские слова мать считала бесвкусным, но подчас мы спорили о том, какое место красивее... Эстетическое переплеталось с религиозным и в наших маленьких паломничествах по обету пешком, летними вечерами, к Иверской или в Кремль, где мы с полным единодушием настроения предавались сладкому и жуткому очарованию полутемных старинных соборов с их таинственными гробницами». Однако после таких настроений, особенно сильных в возрасте ок.<оло> 12 лет, подросток приходит к атеизму и сочувствует революционерам. Образ Христа сохраняет для него привлекательность, но переосмыляется в духе либер.<альных> идей: еще в гимназич.<еские> годы возникает поэма об искушении Христа в пустыне (как напоминает картина Крамского, тема эта была дорога неверующей, но любившей евангельскую образность интеллигенции тех десятилетий). Герой поэмы выдерживает испытание, дабы приступить к проповеди атеистич.<еского> гуманизма в духе Фейербаха: «*Да будет горд и волен человек*». Окончив гимназию и поступив на ист.<орико>-филос.<офский> фак<ультете>-т Мос.<овского> ун<иверсите>-та, И.<ванов> обратил на себя внимание профессоров способностями к древним языкам. От психологич.<еской> атмосферы юного нигилизма остается все меньше: поэма о еврейском мальчишке, горящем запретной для него, но неодолимой

любовью ко Христу, прозрачно маскирует чувства автора, присягнувшего атеистич.<еским> прописям, но рвущегося к вере. Однако до вступления И.<ванова> в литературу было далеко. Впоследствии он писал: «До 1903 года я не был литератором». 1886 он уехал в Германию, где 9 семестров занимался древней историей у Т. Моммзена и О. Гиршфельда в Берлинском ун-те, работая над сугубо академич.<еской> темой (о госуд.<арственных> откупах в Риме), затем продолжил свои занятия в Париже и в Италии; в 1893 <году> в Риме произошла его встреча с Л.Д. Зиновьевой-Аннибал — писательницей и яркой личностью в стиле т. н. «се-ребряного века», тоже шедшей к вере от интеллигентского мятежа; с ней его до конца ее дней (1907) соединили как страстная любовь, так и совместное диалогич.<еское>, обсуждение идей.

Между тем стихи И.<ванова> были показаны Влад.<имиру> Соловьеву и снискали его живое одобрение. «С тех пор, в течении нескольких лет, — рассказывает поэт в автобиографии, письме С.А. Венгеру, — я имел с ним важные для меня свидания, всякий раз, как приезжал в Россию. Он был и покровителем моей музыки, и исповедником моего сердца». А в записи разговора с М. Альтманом от 5 октября 1921 г. мы читаем: «Я с великим восторгом принял высокую оценку Соловьева и в свой ближайший приезд в Петербург познакомился с ним. [...] Когда я готовился к изданию своего первого сборника стихов, он собирался написать обо мне большую статью. Но этому не суждено было исполниться. Последний раз я видел его в 1900 году, за полтора месяца до его смерти. Мы с ним ехали в фаэтоне, и я ему сказал, что нашел название для своего сборника: “Кормчие звезды”. “Кормчие звезды, — сказал он, — сразу видно, что автор филолог; сравни: “Кормчие книги” — “Кормчие звезды”, повторил он, это хорошо». Заключит.<ельным> аккордом общения И.<ванова> с Влад.<имиром> Соловьевым стала поездка И.<ванова> и Зиновьевой-Аннибал под конец июля 1900 г. в Киево-Печерскую Лавру для совместного причащения, подготовленного исповедью и молитвой. Впервые с детских лет этот верховный акт правосл.<авной> религ.<иозной> жизни совершался ими по убеждению. Собственно, Соловьев и не знал об этом поступке; но чета была убеждена, что действует в послушании ему, и поспешила известить его о происшедшем телеграммой. Неизвестно, успел ли он принять весть: 31 июля 1900 г. философ скончался. Уже в 1944 г. И.<ванов> поминал его стихами:

Четыредесятъ и четыре
В войне, гражданских смутах, мире
Промчалось года с дня того,
Как над Невою мы с ним простились,
И вскоре в Киеве постились,
Два богомольца, за него,
В церковном послушаньи русском
Утверждены. У друга, в Узком,
Меж тем встречал он смертный час.
Вмещен был узкою могилой,
Кто мыслию ширококрылой
Вмещал Софию. Он угас;
Но всё рука его святая,
И смертию не отнятая,
Вела, благословляя, нас.

В отношении историко-литературном духовная связь с Соловьевым впоследствии локализовала И.<ванова> в кругу рус.<ского> символизма вместе с намного младшими Александром Блоком и Андреем Белым как «*соловьевцев*». «...Оба Соловьевым // Таинственно мы крещены», — писал И.<ванов> Блоку в 1912 году. А в плане личного пути паломничество в Киево-Печерскую Лавру заставляет поставить сложный вопрос о христ.<ианском> обращении поэта. Очевидно, что вера И.<ванова> в Бога больше не знала сомнений: с мистич. понятиями тайны и таинства, откровения и знамения («*символа*»), у него после отроческого и юношеского кризиса трудностей уже не было — он словно бы знал бытие Божие из непосредств. опыта. С чем у него долго были трудности (как у всей культуры, российской и всевропейской, к к<ото>-рой он принадлежал и к<ото>-рая через свой опыт впервые открывала перспективы, столь опасно актуальные сейчас, в канун сроков, провозглашенных глашатаями *New Age*), — так это с понятием заповеди, ясного и однозначного Божьего запрета на грех. На изживание этих трудностей ушла последовавшая четверть века — вплоть до сер.<едины> 20-х гг.

Между тем заграничные скитания продолжаются (Париж, Женева, Рим, Лондон, Каир, с 1902 *Ville Java* возле Женева, 1902 Греция с поездкой в Палестину, занятия санскритом у Де-Соссюра в 1903 в Женеве). В 1903 <году> выходит первый поэтич.<еский> сборник «Кормчие звезды». И.<ванов> читает в Париже лекции о греч.<еской> религии Диониса в Свободном Универси-

тете Социальных Наук, основанном для русских Ковалевским. Именно там происходит встреча с Брюсовым, ознаменовавшая вступление И.<ванова> в круг рус.<ского> символизма. Только ранней осенью 1905 <года>, под впечатлением от нарастающих революц.<ионных> событий, И.<ванов> и Зиновьева-Аннибал возвращаются в Россию и поселяются в Петербурге. Довольно поздно войдя в лит.<ературную> жизнь, И.<ванов> быстро оказывается одной из центр.<альных> фигур «серебряного века». Уже осенью 1905 <года> в петербургской квартире И.<ванова> (Таврическая, 25), получившей за свою округлую форму наименование «Башни», начинаются «среды» под бессменным председательством Бердяева, продолжавшиеся с перерывами до 1910, ставшие мифом и притчей во языцех. Но даже и тогда, когда специфическая форма журфикса вызвала слишком непомерный наплыв чужих людей, описанный Андреем Белым — «Дверь — в улицу: толпы валили...», — и «среды» как таковые были отменены, «Башня» оставалась местом встреч поэтов, людей искусства и философов, ареной диспутов и умственных игр, вплоть до отъезда И.<ванова> в Италию летом 1912 г. Пора «Башни» — апогей воздействия Вяч. Иванова на самоосмысление и самооформление новой рус.<ской> культуры, предел его внешней славы, оборотной стороной которой были сплетни и насмешки. Если он когда был средоточием целой эпохи, «царем самодержавным», как выразится позднее Блок, то именно в ту пору. Однако О. Шор-Дешарт, имевшая возможность почувствовать многое из личного контакта с Вяч. Ивановым, настаивает на том, что сам он воспринимал эту «победную пору» своей жизни менее всего радужно. Дочь поэта Лидия также выразительно говорит в связи с концом «башенного периода»: «У меня было ощущение, точно рассеялась та туча и тот морок, которые висели над нами в Петербурге даже и в радостные минуты». В дневниках И.<ванова> из этого времени мы встречаем характерные записи: «Гашиш фантазии, воссоздавая из намека осуществления, довольно водил меня, за это последнее время, “по садам услад”». (1 июня 1906); «Строгости большей и большей чистоты требует от меня жизнь. [...] Два года я ношу над землей между фантасмагорией и потусторонней истиной, и дух мой глубоко устал в этих попытках различия между сном и действительностью...» (27 июня 1909). Темы «Башни» при несомненном многообразии связаны с тем антропологич.<еским> кризисом, к<ото>-рый является в наше время, ставя под вопрос основы человек.<еской>

ориентации, напр.<имер>, в вопросах пола, и обнаруживая тяготение к т.н. эзотерике.

Обобщивший опыт эпохи «Башни» сборник «*Cor ardens*», I–II, вышел только в 1911 г.; людям той эпохи (например, М.М. Бахтину) именно он запомнился как предельная вершина ивановской поэзии. Доводимое поэтом до конца дефинитивное исчерпание тем и поэтики символизма осуществляется в неутомимых вариациях, артикулирующих аспекты многозначности ключевых символов — *солнце-сердце*, *роза*, струение *вод* и т.д. Чувственная техника звука достигает зрелости, после которой дальнейшее развитие в том же направлении невозможно. Второй том, поэтика которого остается в большей степени той же, человечнее, самоуглубленнее первого хотя бы потому, что весь стоит под знаком памяти о *милой могиле*, т. е. о смерти Зиновьевой-Аннибал, к-рую поэт продолжал оплакивать всю жизнь.

Линия притихшего, медитативного лиризма была продолжена в след.<ующем> сборнике «Нежная Тайна», появившемся в 1912 г. Его тема — радость с заплаканным лицом, радость сквозь слезы. Последняя любовь поэта была воспринята им как возвращение прежней любви; он влюбляется в черты умершей, узнаваемые в ее *дочери* — Вере Шварсалон, падчерице И.<ванова>, которая становится его женой (венчание совершилось летом 1913 <года> — у того же греч.<еского> священника, к<ото>-рый венчал И.<ванова> с Зиновьевой-Аннибал). Разумеется, брак этот вызвал немалый скандал в обеих русских столицах; но поэт переживал свое позднее счастье без тени демонизма, от которого делается дальше, чем когда-либо перед этим. Тема нового сборника «Нежная Тайна» (1912), — счастье, ни на минуту не забывающее о *милой могиле*. Многие стихи посвящены вниканию в единство жизни и смерти, любви и скорби, радости и утраты.

В пору I мировой войны жизнь И.<ванова> характеризуется личной дружбой и идейным союзом с такими ревнителями православия, неославянофильства и платонизирующего «онтологизма», как о. Павел Флоренский и особенно В.Ф. Эрн. Раннюю смерть Эрна в 1917 г. Вяч. Иванов воспел с высокой хвалой духовной высоте покойного друга («Оправданные», «Деревья»). Принципиально новая творч.<еская> инициатива тех лет — «Человек» (1915, завершение 1918–1919). Это филос. поэма со связным течением мыслей, построенная как цикл лирич.<еских> стихотворений («мелопея»). 1-я часть имеет заглавие «Аз есмь», 2-я — «Ты

еси»; это размышление о смысле самосознания как дара, который вне любви к человеческому и Божьему «Ты» превращается в проклятие Люцифера — замкнутость в себе. Благодать — сказать «Ты еси»:

Совершается Церковь, когда
Друг другу в глаза мы глядим...

3-я часть — «Два града» по форме венков сонетов, представляет собой историософ.<ское> размышление о пути человечества как вечном споре, по слову Блаж.<енного> Августина, *между любовью к себе, доведенной до презрения к Богу, и любовью к Богу, доведенной до презрения к себе*. В 4-й части, первоначально не запланированной, — «Человек един» — Вяч. Иванов берет еще более высокую пророчесственную ноту, предрекая новый опыт сверхлично-личного всечеловеч.<еского> единства живых и мертвых:

Вас, колыбельные могилы,
Возврата позднего посул,
И вас, как океанский гул,
Живых бушующие силы, —
Днесь равночисленный звездам,
В грядущем и былом единый,
Как половину с половиной
Смыкает целостный Адам...

Все завершается эпилогом — видением живого храма, составленного из семейств человеческих душ, и переложением известной православной молитвы к Святому Духу. В отличие от Блока и Андрея Белого, И.<ванов> не нашел для себя реальность Октября вдохновляющей: для него была неприемлема атеистич.<еского> компонента большевистской идеологии. Одновременно он подчеркивал, что сердиться на революцию за то, что она означает бесповоротный конец прошлого» для него невозможно. В письме франц.<узскому> писателю Шарлю дю Босу, написанном уже за границей, в 1930 г., он оглядывается еще раз на революцию, упоминая «вопрос, поставленный ею перед совестью каждого: “Ты с нами или с Богом?”» И он продолжает: «Если бы я не принял стороны Бога, то уж не ностальгия по былому увела бы меня от бесноватых вселенской религии навыворот». Это неприятие ностальгии логично для поэта, еще в 1915 г. предрекавшего

в мелопее «Человек» огненное обновление. Большевизм был для И.<ванова> прискорбным одичанием, эпидемией «*буйственной слепоты, одержимости и беспамятства*» (из статьи 1918 г. «Наш язык», подготовленной для запретного сборника «*De profundis*» [«Из глубины»], одного участия в к<ото>-ром достаточно, чтобы опровергнуть утверждение в бердяевском «Самопознании», будто поэту случалось в сов.<етский> период быть коммунистом); для всего мировоззрения поэта весьма характерна особая чувствительность к двум аспектам большевистской идеологии — к негации, во-первых, религ.<иозного> измерения, во-вторых, историч.<еского> измерения человек.<еской> жизни. В Баку И.<ванов> будет говорить своему студенту М. Альтману, в тот момент пробольшевистски настроенному, что большевизм, отрицая религию, погрешает против Отца, отрицая личное начало, — против Сына, отрицая свободу — против Св. Духа.

В 1924 г. И.<ванов>, воспользовавшись успехом своей речи на Пушкинских торжествах в Москве, выхлопотал, наконец, разрешение выехать за границу, которое было оформлено как командировка на неопределенный срок, но включало детей; 28 августа все трое отправились в многодневный путь. То, что И.<ванов> направил свой путь именно в Рим, легко объясняется из всей предыдущей биографии поэта; это место, где были прожиты счастливые времена встречи с Лидией. Однако имелись и другие мотивы. О них ясно говорит сын поэта Д.В. Иванов: «Он мог бы отправиться, например, в Париж: многие русские обретались там. Но он не хотел оказаться в центре эмиграции. Я думаю, что у него вызывало сомнения то ложное подобие России, которое складывалось там из всех этих движений, антидвижений издательств, журналов; я думаю, что он действительно хотел от всего это уйти. А Рим был город без эмигрантов. [...] Далее, он не хотел разрываться с Россией» (D'Ivanov a Neuvecelle. *Entretien avec Jean Neuvecelle recueillis par R. Aubert et U. Gfeller*, Montricher, Suisse, 1996, p. 85). В контексте политич. аффектов начала 20-х для И.<ванова> было обосновано по соображениям прагматического благоразумия, как и собственного достоинства, решение — не связывать своих жизненных планов с изд-вами и журналами рус.<ской> диаспоры. Все надежды на контакты с внутрисовет.<ским> читателем, хотя бы лишь в качестве ученого или стихотв. переводчика, были бы загублены (написанным уже в Риме статьям случалось дойти до отечеств.<енного> читателя: «“Ревизор” Гоголя и комедия Арис-

тофана» в «Театральном Октябре», I, 1926, «К проблеме звукообраза у Пушкина», «Московский пушкинист. Статьи и материалы под ред. М.А. Цявловского», II, 1930; долго не умирала надежда на публикацию переводов — перевод «Орестей» Эсхила появился после кончины И.<ванова> и без его имени); обещание, данное при отъезде Луначарскому, который поручился за поэта и наконец-то выхлопотал ему разрешение покинуть СССР, было бы нарушено; с другой стороны, страсти кипели, и русские беженцы не спешили признавать за своих людей литераторов, служивших при большевиках, да и выехавших с советским паспортом. Конечно, были причины и более глубокие, коренившиеся не в обстоятельствах, а в самом составе личности. Мы уже обсуждали в самом начале статьи глубокое отталкивание самой природы Вяч. Иванова от психологич.<еского> комплекса эмигрантства. С другой стороны, красноречиво признание из только что процитированного письма Степуну: «В России жить не хочется, п.<отому> ч.<то> я рожден ἑλευθερος [«свободным»], и молчание там оставляет привкус рабства».

В стихах И.<ванова> католич.<еские> темы присутствовали, начиная с обоих первых сборников (образы Бенедикта, Франциска, Елизаветы Венгерской); в его многочасовых римских дискуссиях 1912 г. с Эрном, — постоянной темой была, по свидетельству дочери, *апология католичества*; в статье 1914 г. «Славянская мировщина» он утверждает о (славянофильски идеализируемой) Чехии, что она «как бы не ведает, в своем молитвенном созерцании, внешнего и поверхностного разделения единой церкви между запечатленным вертоградом Востока и выявленным и раскрытым в своем историческом делании христианством Запада»¹. А 20 июня 1921 <года> И.<ванов> шутиливо грозился Альтману; «*Поеду за границу и поступлю монахом в Бенедиктинский орден*»; контекстуально обусловленная несерьезность тона не мешает ясности относительно предмета, около которого постоянно кружились его мысли, получившие исходный импульс от идей Влад.<имира> Соловьева, а теперь стимулированные поставленным большевистской революцией вопросом об угрозе вселенскому христианству. 17.03.1926 г. И.<ванов> просил принять его в евхаристическое общение с Католической Церковью. С точки зрения самого И.<ванова>, важно, что это не было «переходом» из одной конфессии в другую, которая предполагала бы выход из Церкви православной; в связи с этим И.<анов> отказался

от принятой для конвертитов процедуры, предложив прочесть вместо этого известное место из книги Влад.<имира> Соловьева «Россия и Вселенская Церковь», открывающееся словами: «Я, как сын Православной Греко-Русской Церкви, истинной и досточтимой...» что создало опред.<еленные> затруднения с Сант Уффичио. В принципе о «переходе» И.<ванова> в католичество позволительно говорить не более, чем о таком же «переходе» несомненно бывшего для него образцом Влад.<имира> Соловьева, который, как известно, счел для себя возможным и нужным причаститься у католич.<еского> священника. Позднее мысль и поэзия И.<ванова>, отражая настроение сделанного шага, весьма далеки от какого бы то ни было негативизма по отношению к правосл.<авной> традиции. В его переписке с Семеном Франком (уже в 1947 г., в самом конце жизни поэта) мы видим наряду с защитой роли Рима в соврем.<нном> мире отголоски отнюдь не отброшенных поэтом славянофильских воззрений. А в стихах 2 февраля 1944 г. мы встречаем поэтич.<еское> сопоставление католич.<еского> и правосл.<авного> народного благочестия, проведенное так, что чаша весов отнюдь не спешит склоняться в пользу католического Запада.

...Здесь креста поднять на плечи
Так покорно не умеют,
Как пред Богом наши свечи
На Востоке пламенеют.

Остается нерешенной проблема трудоустройства; И.<ванов> готов ехать профессорствовать в Каир или в Аргентину, однако в Каире было неприемлемо все еще удерживаемое поэтом совет.<ское> гражданство, а в Аргентине все планы сорвал очередной военный переворот. Осенью 1926 г. И.<ванов> был приглашен профессором иностр.<анных> языков в павийский Колледжо Борромео. Поскольку там все было рассчитано на преподавателей из безбрачного духовенства, дети должны были оставаться в Риме (где заботы о них приняла приехавшая в 1927 г. О.А. Шор), и даже визит являлся некоторой проблемой; педагогич.<еской> работы было очень много, скорее «тutorской» или доцентской, нежели приличествующе профессору. В 1934 г., однако, место в Колледжо Борромео было упразднено по соображениям экономии. Тогда же И.<ванов> был избран орд.<инарным> профес-

сором Флорент.<ийского> университета, но муссолиниевское министерство предпочло назначить на открывшуюся вакансию фашиста. Поэт вернулся в Рим, где ему некот.<оторое> время приходилось перебиваться приработками в экзаменац.<ионных> комиссиях; затем он получил возможность преподавать церк.<овно>-слав.<янский> язык в католич.<еских> высших учеб.<ных> заведениях — в Руссикуме, затем также в Ориентале. В память учащихся входил его образ, как в этом порой приходится убеждаться и сегодня.

Начиная с 1928 г. главным лит.<ературным> трудом И.<ванова> была прозаическая «Повесть о Светомире Царевиче» — «баснословие» на темы истории Мос.<ковской> Руси от Дмитрия Донского до Василия III в теснейшем переплетении с автобиографич.<ескими> мотивами, написанное ритмическим и весьма архаическим слогом. Поэт с большой непринужденностью ткёт славянское «плетение словес» в духе Епифания Премудрого. Такая проза не может иметь много читателей; но кто знает и любит просвечивание в славянизмах «божественной эллинской речи», с сочувствием отнесется к серьезной игре. Между тем на фоне рус.<ской> литературы лежащий в основе «Повести» казус — Владарь как маска и обличье самого автора, иначе говоря, олицетворение государственности как субститут поэта — предстает достаточно необычным. Рус.<ские> поэты, ведшие свою тяжбу с неласковой властью, так любили противопоставлять свой удел, вольный, тихий, якобы безвластный и потому невинный, — демонич.<ескому> ужасу власти. И.<ванов> не может позволить себе этих наивных игр; с духовным реализмом, глубина которого должна быть по достоинству отмечена, он видит бытие поэта не как праведно-безвластное, но как царственно-властное; не как противоположность, но как аналог и эквивалент сверхчеловечески-нечеловеческому кипению государственных, державных стихий. Никак не поэт, владеющий особым рода мощью, да еще магической, и расплачивающийся за нее тяжелыми духовными опасностями, а только Светомир, безвластно-невинное юродивое дитя, может преодолеть, очистить и оправдать бремя вины, которое тяготеет и над судьбами истории, и над путями творчества. Но такое оправдание по сути своей внеположно, трансцендентно всему, что поэт знает по себе самому о себе самом — и о властелинах мира сего. О трансцензусе в конечном счете можно знать не из эмпирии, но только верой. Не следует, конечно, пре-

увеличивать: история русской святости от первых «блаженных» до преп.<одобного> Серафима, имя которого дано Светомиру, народная поэзия русских «духовных стихов», столь любимые рус.<ской> традицией образы ненасильственной жертвенности (например, свв. Борис и Глеб), мученического младенчества (например, царевич Димитрий) и светлого юродства (самые различные святые, отнюдь не только юродивые в смысле терминологическом), — всё это давало материал для конкретизирующей разработки образа Царевича. И всё же образ этот по самому своему заданию, не только агиографическому, но и прямо эсхатологическому, едва ли вполне случайно остается видимым для читателя скорее из дали, чем вблизи. Ведь это ни больше, ни меньше, как видение умопостигаемой Святой Руси, существенно отличное от всего, что дает эмпирич.<еская> рус.<ская> история, хотя бы и переработанная в сгущающий миф. Недаром часть «Повести...», дописанная самим И.<вановым>, знаменательно завершается текстом, даже в чисто языковом отношении трансцендирующим то равновесие русских и церк.<овно>-славянских элементов, которое характерно для произведения в целом. Текст этот имеет заглавие: «Послание Иоанна Пресвитера Владарю царю тайное». Как известно, оваянное легендами христ. царство в Индии, будто бы управляемое царем-священником (в котором снято противоречие между властелином и мистиком, т. е. между миром Владаря и миром Светомира), было в Ср.<едние> Века любимейшим локусом теократич.<еской> утопии. Что до стихов, то после великолепных «Римских сонетов» осени 1924 г. наступает продолжительная пауза: уделом поэта становятся «молчанья дикий мед и жесткие акриды». Нежданный возврат поэтического дыхания приходит уже во время второй мировой войны. В стихотворном «Римском дневнике 1944 года» возникают воспоминания долгой жизни, раздумья о смысле прожитого, но также образы «мрачной кутерьмы» — тяготы войны и ужасы немецкой оккупации Вечного Города.

Сколько-нибудь широкая европ.<ейская> рецепция наследия И.<ванова> началась в период между двумя войнами с «Переписки из двух углов» (совместно с М.О. Гершензоном, 1920), печатавшейся с приложением рел.<игиозно>-филос.<овских> писем И.<ванова> Ш. Дю Босу и А. Пеллегрини; характерно количество переводов и переизданий (напр., нем.<ецкий> перевод выходил в разл.<ичных> изд.<ательств>-вах 1926, 1946, 1948, 1949

<гг.>). До сих пор в Европе приходится встречать образованных и более или менее христиански настроенных людей старших поколений, к<ото>-рые ничего больше не знают об И.<ванове>, но хорошо помнят эту книгу. Новое внимание к мысли, творчеству и биографии И.<ванова> пробуждается и в России, и за ее пределами в последнее время. Начиная с 1981, каждые 3 года происходят посвященные И.<ванову> межд.<ународные> симпозиумы. 2-й симпозиум имел место в 1983 <году> в Риме; в связи с ним Папа Иоанн-Павел II произнес речь, в к<ото>-рой, в частности, вспомнил неоднократно цитируемые им слова И.<анова> о Востоке и Западе как «двух легких» вселенского христианства.

Примечания

¹ Вяч. Иванов, *Собр. соч.*, т. IV, с. 658.

II
ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ
ПУБЛИКАЦИИ И КОММЕНТАРИИ



ARS MYSTICA

Светлана Титаренко

ИСКУССТВО КАК ТЕУРГИЯ (НЕОПУБЛИКОВАННАЯ ПОЭМА — ПОСЛАНИЕ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА «ARS MYSTICA»)

Поэма Вячеслава Иванова «*Ars Mystica*», написанная в 1889 г. и сохранившаяся среди его рукописного наследия, относится к самому раннему периоду творчества поэта, пока еще мало изученному. Она является одним из этапных произведений начинающего поэта, судя по его «Автобиографическому письму» к С.А. Венгеру, написанному в 1917 г. Поэт сообщал, что в 1889 г. он написал «длинное послание к брату жены о теургической задаче искусства с характеристиками и Гесиода, и древнего синкретизма, и искусства катакомб, и романских церквей, и готического стиля, и Рафаэля, и современного притязательного ничтожества» (II, 18). Здесь же он отмечал этапность этого произведения, выражающего «внутренний перелом» его мировоззрения в период «погружения» в культурный контекст европейской интеллектуальной жизни.

Поэма до сих пор была представлена только фрагментами текста, например, в составе указанного «Автобиографического письма» к С.А. Венгеру (II, 18–19), а также в биографии поэта, составленной О.А. Шор (I, 16). Проблема публикации и изучения поэмы ставилась исследователями в связи с необходимостью изучения начального периода творческой эволюции Иванова-поэта и Иванова-мистика, его биографии, а также в связи с проблемой подготовки реального комментария к его дневникам¹.

Эти и другие факты включения поэмы в состав «текста жизни» Вяч. Иванова свидетельствуют о важности этого произведения для изучения творческой биографии поэта. Кроме того, указанная поэма связана с уникальным комплексом тем, идей и мотивов, важных для

становления его последующего творчества. В ней предвосхищаются, как можно убедиться из самого текста поэмы, устремления символистской эстетики, основанной на обосновании необходимости создания *теургического искусства* как теории мистического преображения жизни.

Теургия считалась одной из наиболее значимых категорий в эстетике символизма. Основы теургической эстетики, как известно, формировались в философии современников Вяч. Иванова — Вл.С. Соловьева, Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и известны как «феномен русской теургической эстетики», имеющей глубокую мистическую религиозную традицию со времен античности и средневековья². Оригинальность и новизна взглядов Вяч. Иванова, выраженных в поэме, заключается в поисках модели нового религиозного искусства, основанного на попытке синтеза не только античных и средневековых представлений о теургии, но и профетических моделей теургического искусства, представленных в русской литературе и европейской традиции (прежде всего романтической), а также в творчестве В.С. Соловьева и его последователей, пытавшихся создать эстетику на религиозной основе. В этом плане поэма представляет большой интерес, являясь, по сути, первой попыткой создания Вяч. Ивановым *универсалистской теории* преображения и спасения человека и человечества, *манифестацией эстетических эсхатологических пророчеств*, близких как деятелям русской религиозной философии, так и творческим исканиям символистов.

Понятие теургия, как известно, сложилось в античной религиозной практике и было связано с древнейшими мистериями, в основе которых были мифологические представления о возможных духовных связях человека-теурга с запредельным миром. А.Ф. Лосев, анализируя античные трактаты по теории теургии Порфирия и Ямвлиха, писал об античном понятии теургии, которая отличается своим действенным, практическим характером: «она реальный опыт единения с богами; и она — все, что служит такому единению»³. Трактаты Порфирия и особенно Ямвлиха («О египетских мистериях») заложили, по мнению ученого, основы теургической эстетики, возникшей под явным влиянием Платона, так как именно Платон делает одним из важнейших принципов теургии ноуменальный способ познания бытия на основе учения о первоедином, а также мифологизирование как путь к теургическому искусству⁴, что было возрождено и вновь введено в оборот в конце XIX в. В.С. Соловьевым.

Одним из важнейших источников теургических идей для Вяч. Иванова могли быть религиозные и философские идеи В. Соловьева, воплощенные в его книге «История и будущность теократии (ис-

следование всемирно-исторического пути к истинной жизни)» (Загреб, 1887), а также в работах «Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания», с которыми Вяч. Иванов был уже хорошо знаком в 1880-е годы⁵. «Философские начала цельного знания» как этапная книга В.С. Соловьева стоит у истоков русской религиозной эстетики, она формулирует цели эстетики на мистической основе. «Истинная цельная красота, — пишет В.С. Соловьев, — может очевидно находиться только в идеальном мире *самом по себе*, мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется *мистикою*»⁶. Сферу творчества он считает высшей формой развития человечества, усматривая в мистике первую и обязательную ступень постижения красоты, так как, по его словам, «в мистике эта жизнь находится в непосредственной теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественной»⁷. Ссылаясь на Шопенгауэра, он видит в мистике «начало духовного возрождения для человека», цитируя Гартмана, подчеркивает, что «мистика есть коренное начало всего существенного и великого в личной и общечеловеческой жизни»⁸.

Таким образом, само слово «*mystica*» не случайно используется в заглавии поэмы. В «Интеллектуальном дневнике», вобравшем в себя разрозненные записи, объединенные Н.В. Котрелевым и относящиеся к 1888–1889 гг., Вяч. Иванов писал: «В каждом великом творении духа необходимо скрыты семена мистического. Недаром даже в античном мире — ибо этот мир единое творение духа — мы с удивлением встречаем их. Без них нет великого, ведь это отголосок вечности»⁹. Записи Вяч. Иванова свидетельствуют о том, что формирование некоторых символистских принципов происходит уже в его раннем творчестве задолго до его самоопределения как поэта и теоретика русского символизма. Кроме того, «Интеллектуальный дневник», как уже указывали исследователи, может послужить реальным комментарием к поэме «*Ars Mystica*»¹⁰.

Почему же слово мистика связывается у Иванова со словом «*ars*», напоминая нам названия трактатов Аристотеля, Горация или Буало по поэтическому искусству? Мистерияльную терминологию у Вяч. Иванова (катарсис-матезис-праксис) в связи с трактатом Аристотеля по поэтике исследовал специально Р. Берд, показав, какую роль играют эти, казалось бы, внеположные эстетике понятия при формировании у Иванова теории религиозного искусства: от очищения — к знанию и откровению¹¹. Проблема взаимодействия религии и искусства, как нам представляется, актуализируется в ранний период творчества Иванова в связи с классической теорией Аристотеля

(название трактата которого по поэтике, как известно, подверглось в процессе перевода с древнегреческого языка переосмыслению и известно не только как «Поэтика», но и как «О поэтическом искусстве», «Об искусстве поэзии») и теорией, изложенной Горацием в его трактате «Наука поэзии, или Поэтическое искусство».

В основе древнегреческой поэтики, как известно, была литературная критика, которая считалась особым искусством (τέχνη), так как, по словам исследователей, «весь корпус античных гуманитарных наук формировался как бы на “поэтиковедческой базе”»¹². В этом плане трактат Аристотеля мог оказать влияние на семантику названия поэмы, как и трактат Горация «Поэтическое искусство», тем более что профессор И. Фален (*J. Vahlen*, 1830–1911), под руководством которого Вяч. Иванов постигал основы поэтики в Берлинском университете,¹³ известен как специалист, работавший над сличением различных списков трактата Аристотеля и подготовивший издание «*Aristotelis de Arte Poetica liber*» (1874)¹⁴. Полемический язык поэтических трактатов находит отражение на страницах поэмы, отражая стремление Иванова сделать искусство не просто мастерством — *тэхне*, но вывести некоторые общие законы мистического искусства. Вяч. Иванова, как можно убедиться в процессе чтения и анализа поэмы, привлекает поэтика и риторика и как искусство «готового слова», и, согласно платоновской идее, высказанной в диалоге «Федр», как искусство, способное «переродить» человека, как бы заново его «воссоздать». Этот теургический принцип искусства был актуализирован уже Горацием, как мы сможем убедиться.

Интерес к Горацию, видимо, возник у Вяч. Иванова в период обучения в Берлинском университете. Об этом говорит тот факт, что среди рукописного наследия Вяч. Иванова сохранился материал, свидетельствующий о пристальном интересе к произведениям Горация. Это записи лекций профессора И. Фалена, филолога-классика, переводчика и комментатора трактата Аристотеля по поэтике, как уже указывалось, записанные Вяч. Ивановым в 1889–1890 гг. Часть записей на немецком и латинском языке, представленных во второй тетради, посвящена разбору трактата Горация «*Ars poetica*» и называется «*Horatii Epistolarum liber* <нрзб.> *der Ars Poetica*»¹⁵.

Трактат Горация, в отличие от труда Аристотеля, являлся своеобразным жанром дружеского послания или письма к семье Пизонов (другое его название — «Послание к Пизонам»). Показательно, что в качестве эпиграфа к поэме «*Ars Mystica*» Вяч. Иванов использует первую строку из четвертого послания первой книги посланий Горация («*Albi, sermonum nostrarum candide index*»¹⁶) и дает ей жанровый подзаголовок «Послание (к А.М. Д-скому)», то есть А.М. Дмитриевс-

кому. Об эпистолярной традиции он пишет в самом начале поэмы. Кроме того, в тексте поэмы есть поэтический прием отсылки к Горацию: «Горациев фиал зачерпнут вновь со дна» (Л. 2). Для этого он использует традиционный, присущий Горацию, тип дидактической поэмы-послания. Эпистола IV Горация, строки которой цитируются в эпиграфе, предваряющем поэму, так же, как и «*Ars Mystica*» у Вячеслава Иванова, посвящена другу. Этим другом для Горация был поэт Альбий Тибулл (50–19 до н. э.), к которому Гораций неоднократно обращался в своих одах.

Дидактическая поэма-трактат у римского поэта перерастает в послание, озаглавленное Горацием «К Пизонам». Оно построено на элементах непринужденной беседы или диалога на основе развертывания череды образов или картин-видений, о чем как наставлению к поэтам писал сам Гораций в своем послании: «Стихотворение подобно картине: чем ближе к иной ты, // Тем она нравится больше; другая же издали лучше»¹⁷. Как и у Горация, у русского поэта происходит замена отвлеченных понятий живописными образами-символами, взятыми из контекста культуры, происходит динамичная смена лиц, картин и образов, наблюдается тенденция к афористичности.

Кроме того, Иванов, как и Гораций, используя элементы «фигурной беседы», прерывает ее паузами, за которыми следует новый образ или картина, свидетельствующие о развитии темы, ее укрупнении. Поэт уподобляется живописцу, создающему единое полотно из многих разрозненных картин. Показательно, что живописный стиль как явление искусства также используется Вяч. Ивановым на примере создания картин — видений, данных в форме экфрасических включений или развернутого экфрасиса. Вяч. Иванов реализует здесь принцип Горация «*Ut pictura poesis*» (361), то есть возможность, говоря словами Вяч. Иванова, «живописать словом»¹⁸. В поэме Вяч. Иванова создаются живописные пейзажи, как у Горация или других античных поэтов, воспроизводятся как видения скульптурные рельефы (тавроболии бога Солнца Митры), картины художников (Рафаэля, Корреджио, Рембрандта, Мурильо, А. Иванова) и произведения зодчества (романские и готические соборы).

Но традиционная форма дидактической поэмы-послания, основанная на элементах непринужденной беседы, противоречит мистериальной основе поэмы Вячеслава Иванова. «Принятая Горацием форма поэтического послания, — писал, например, при разборе «*Ars poetica*» И.В. Нетушил, — наложила своеобразную печать на ход его изложения. Литературное послание вообще является только разновидностью диалога, поскольку оно представляет собою тип связной речи одного из собеседников. Согласно с этим и изложение воспро-

изводит, по возможности, тон и характер беседы, к условиям которой Гораций умел приспособляться с таким искусством, что его послание к Пизонам, несмотря на открыто указываемый им самим схематизм плана, все-таки производит впечатление вольного разговора, не стесняемого рамками систематического распределения обсуждаемого автором материала»¹⁹.

Вместе с тем, мистериальная основа требует особой топки, иносказательного аллегорического и символического языка, который только начинает вырабатываться в этой ранней поэме у Вяч. Иванова, поэтому антиномия формы и мистериального содержания очевидна.

Как известно, Вяч. Иванов усматривал корни европейской мистики «с одной стороны в христианстве, с другой — в эллинизме» (III, 704). Латинское слово «*mystica*» образовалось, как известно, на основе греческого слова «τὰ μυστικά». Значение этого слова в латинском языке («мистический», «таинственный», «мистериям принадлежащий») опирается на древнегреческое, исконное значение, основанное на религиозном опыте и укорененное прежде всего в мистериях и мистических культах, которым, собственно, и посвящена поэма. Эллинистические корни слова «мистика» помогают глубже понять традицию, на которую опирался Вяч. Иванов, отталкиваясь от трактатов по поэтическому искусству Аристотеля и Горация. Поэтому слово «мистика», видимо, связывалось у Вяч. Иванова со значением не только латинского слова *mystica*, но и, как и у В.С. Соловьева, автора известной статьи о мистике в энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, с предшествовавшим ему греческим словом μυστικός — «касающийся мистерий» или сокровенных обрядов, посвященных вновь вводимым богам²⁰. Истоки мистической традиции В.С. Соловьев усматривал преимущественно в учении Платона, а также «в египетско-эллинистическом умозрении так называемых герметических книг (см. Гермес Трисмегист), а еще более у новоплатоников и гностиков»²¹.

Поэтому понятие «мистика» имеет, на наш взгляд, у Вяч. Иванова более глубокие корни, обусловленные глубоким «погружением» в период обучения в Германии в культуру и философию поздней античности, где, собственно, и возникло явление теургии, под которым понимают в платонизме и неоплатонизме синтез философии и магии. Например, в понимании Платона, теург — посредник «между людьми и богами», передающий «богам молитвы и жертвы людей, а людям — наказания богов и вознаграждения за жертвы». «Пребывая посередине, — пишет далее Платон о теургах в диалоге «Пир», — они заполняют промежуток между теми и другими, так что вселенная

связана внутренней связью», и «благодаря им возможны всякие проорициания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчествам и чародейству» (202 е — 203 а). Направленность теургического искусства на проорициание объясняет профетический характер поэмы.

Так, в письме к Дмитревскому 1888 г. Вяч. Иванов указывал на необходимость выработки «направляющих норм» для развития человечества, причем римская и греческая вера, по его мнению, дает «полную систему осуществленной этики». Он ссылается здесь на учение о церкви и о начале «соборности» В.С. Соловьева, а также А.С. Хомякова: «Владимиру Соловьеву, сильному и строго последовательному мыслителю, она рисуется как развитие теократии. Учение о церкви заслуживает всяческого внимания. Я встретился с ним в сочинениях Хомякова. Я был поражен величием и гениальностью идеи церкви, которая заключается уже в Евангелии». Далее он пишет: «В самом деле, часто погружаясь мыслью в прошедшее, а подчас и в будущее, кроме того, много мысля вовсе абстрактно, я глубоко, хотя часто бессознательно, ненавижу ту современность, которая носит газетно-кафешантанную кличку «*Fin de Siècle*». Классику, приходящему в восторг от Платона, претит эта гибридная смесь»²². Показательно, что А.М. Дмитревский, высоко оценивая художественные достоинства поэмы Вяч. Иванова, не принял главного — идеи Вяч. Иванова об античных корнях христианства²³.

Весьма показательно, что Вяч. Иванов использует элементы религиозной мистерии в сюжете *посвящения в сакральное искусство* как основу трансформации жанрового канона поэмы уже в раннем творчестве, а в последующем активно разрабатывает эти принципы, например, в поэме-мистерии, получившей название мелопеи, — «Человек» (1915–1919)²⁴. Но рамки дидактической поэмы-послания при написании поэмы «*Ars Mystica*» оказываются для него узкими, так как мистериальный опыт нельзя передать чисто риторическими приемами через принцип непринужденной беседы. Приемы дидактической поэзии, ее тематика и образность, представленные в начале и особенно в конце поэмы, противоречат ее профетическому смыслу, поэтике визионерства и пророчествования.

Изучая религию и историю Древнего Египта, Греции и Рима, сочинения Платона, Плутарха, Страбона, Вяч. Иванов соприкоснулся с таинством древнейших мистерий как сокровенных служений различным божествам, имевших в древности огромное значение. Его привлекала возможность через таинство мистерий приобщиться к сокровенной истине и получить высшее религиозное знание, воплотив его в произведении искусства. Исследование мистерий как

тайных религиозных культов древности только начинается в конце XIX века²⁵. Н.И. Новосадский, исследуя элевсинские мистерии, называет имена Моммзена, Крейцера, А. Лобека, с работами которых Вяч. Иванов мог быть знаком²⁶.

Некоторые исследователи религий XIX в. видели в мистериях эзотерическое религиозное учение, передававшееся жрецами из поколения в поколение (Н.И. Новосадский). Другие считали, что мистерии связаны с культом богов в определенные периоды (А. Лобек, Н. Глубоковский)²⁷. Лекции по митраизму (мистериям языческого древнеиранского бога Митры) Ф. Кюмона — талантливого ученика Т. Моммзена, Вяч. Иванов слушал в пору обучения в семинаре Моммзена в Берлинском университете. На митраистские культы, предшествующие христианской религии в греко-римском локусе, он указывает, анализируя дионисийские мистерии в лекциях «Эллинская религия страдающего бога»²⁸. Некоторые неопубликованные материалы черновых набросков, сохранившиеся среди рукописного наследия Вяч. Иванова, говорят о том, что курсы Ф. Кюмона о мистериях Митры могли вызвать у Вяч. Иванова в ранний период его творчества интерес не только к феномену теургии в древнем язычестве²⁹, но и к дионисийским культам³⁰.

Теургия в искусстве, по мнению Вяч. Иванова, основывается не столько на теории мимесиса, разработанной в «Поэтике» Аристотеля, сколько теории подражания неким «первообразам» или вечным «идеям», согласно логике размышлений Платона, как говорил Вяч. Иванов в своих лекциях по поэтике в 1920-е гг.³¹ Именно этот акцент сделан им в поэме «*Ars Mystica*». Высшей формой мимесиса становится идея узрения Бога в искусстве. Поэтому для него важен другой путь — *путь мистического проникновения* в тайны божественного первообраза.

Мистическое *проникновение*, основанное на принципе восхождения к высшей реальности — один из принципов нового теургического искусства, осваивавшийся Ивановым уже в ранний период его творчества. Это весьма характерный прием диалогов Платона, на который, по мысли некоторых исследователей, опирался и Гораций в своих посланиях³². «Гораций в своих посланиях играет ту же роль, что в диалоге Платона Сократ», — писал, например, М. Маляренко, анализируя влияние Платона на диалогическую манеру Горация³³. При этом истина не излагается, а рождается в результате диалога в душе другого человека, как это показано в диалоге Платона «Федр» (252, 253 А—С) в форме видения или озарения³⁴. Рассматривая «внутреннюю форму» самофракийских, элевсинских, орфических мистерий, арх. Хрисанф подчеркивает ее значимость и сокровенность для

посвященных. Обряд посвящения имел, по его словам, различные степени, в основе которых лежала «идея о духовно нравственном достоинстве человека и о бессмертии его», поэтому посвящаемый проходил испытания ужасом и страхом, светом и видениями, среди которых большую роль играли видения богов³⁵. Смысл мистерий, по его мысли — возобновление обрядов древности, ритуальность циклов³⁶. Созерцание божества — эпоптея (ἐποπτεία) считалось высшей ступенью посвящения как следствие преобразования души³⁷.

Живописный образ в поэме Вяч. Иванова «*Ars Mystica*» опирается на теорию образа религиозного. Архетипическим воплощением высшей идеи становится образ Христа, имеющего человеческую и божественную сущность. Поэма повествует о том, как в недрах древнейших традиций на основе возрождения античных идеалов рождается сакральное христианское искусство, представляющее высшую степень созерцания Бога в его творениях. Исходя из этого, сакральность образа видится в том, что он передает обожненное состояние своего первообраза, поэтому присутствует в его последующих изображениях, полотнах Рафаэля или А. Иванова. Это ведет к обилию внешних выразительных деталей в описании высших форм сакрального искусства, преобразующего человека — распятий с изображением Иисуса Христа или романского и готического соборов. В изображении романского или готического храма используются элементы христианской теологии, основанной на идее единства внешнего и внутреннего.

Один из доминантных сюжетов — преобразование. В поучительной риторике нового соборного искусства у Вяч. Иванова очевидна тенденция к визуализации слова, образы даны в виде скульптурного, «картинного» или архитектурного изображения, основанного на экфрасисе — включении в создаваемый образ описания реального или предполагаемого произведения искусства³⁸. Видения в форме экфрасиса даны от лица предполагаемого автора — пророка или теурга — и излагаются им в форме исторического повествования по типу библейского сказания о сотворении мира.

Поэтика экфрасиса сама по себе представляет большой интерес при изучении поэмы «*Ars Mystica*». Причем Вяч. Иванов использует не только описательный тип экфрасиса, но и толковательный, выявляющий реальный, аллегорический, символический и аналогический смыслы изображения. Толковательный экфрасис, по мнению его исследователей, например, В.В. Бычкова, в развитии христианского символизма «стал одной из главных форм выражения собственно средневековых представлений об искусстве»³⁹. При помощи него

проектируется идеальное искусство. Причем в образе Вяч. Иванов пытается воплотить его иконическую суть.

Вяч. Иванов использует архаичную для литературы конца XIX в. форму дидактической поэмы-послания при внутреннем мистериальном сюжете преображения-эпоптеи. Жанр противоречит самому содержанию произведения, выходит за рамки беседы. Послание из дружеского перерастает в пророческое. Для начинающего поэта характерно обращение к различным культурным традициям, что явится в последующем творчестве основой диалога и синтеза культур. В плане поэтики две традиции являются основными. Во-первых, это риторическая традиция, идущая от искусства поэтики и риторики и прежде всего Аристотеля и Горация. Отсюда — обилие риторических приемов и использование языка поэтик, как уже указывалось, обоснование принципов и канонов послания как жанра, архаизированные образы и лексика, приемы обращения к Музе и пр. Вторая традиция определена опытом жизни в христианской культуре и мистической направленностью христианской религии. На эту тенденцию наслаивается эзотерическая, в основе которой — опыт приобщения к сакральному мистическому искусству в период обучения в Берлинском университете, изучение древних культур, античной литературы, истории, эпиграфики.

Проект мистического искусства у Вяч. Иванова приобретает вселенский характер и охватывает всю историю человечества как всеединого соборного тела. Это некий сверхчеловеческий путь, прозреваемый юным Вяч. Ивановым как прошлое и одновременно будущее искусства. Его венец — готический собор, когда весь мир и все человечество представлены в образе величественного собора не из камней, а из душ верующих:

И устремясь к нему всей плотию любовно,
Он звал учеников, и в радости духовной,
Горе простершись, гармонию небес
Вкусили братия, и — чудо из чудес! —
Соделались тела камнями в славу Бога
И вид восприняли небесного чертога...
И на земле возник готический собор.
Учила так мечта недоуменный взор:
Вот тайна сводов сих, стремительно-нестройной
Толпою рвущихся, в гармонии спокойной
Застывших в небесах; людских услада глаз,
Оттуда творческий, блаженный сей экстаз
Объяввший мир сих стрел, цветов, людей, животных —
Мир плоти некогда, но ныне — мир безплотных!

Указанный текст отсылает к раннехристианскому апокрифу, известному как «Пастырь Гермы» (IV в.). Приводящаяся в нем притча «Строение башни, изображающей Церковь», представляет собой видение, воплотившее в себе идею строительства единой Башни-Церкви из «каменей» — душ верующих⁴⁰. Эта идея преображения человека через башню-храм, основанная на архетипе мистического единства, станет важной составляющей мифотворчества Вяч. Иванова. Образ башни и башни-храма у поэта в этом и других произведениях тяготеет к воспроизведению образа макрокосма и является его аналогом на земле. Готический собор — символический образ «*Ars Magna*» — великого искусства преображенного мира, основанного на универсальных религиозных ценностях, воплотившихся в христианском проекте. В средневековых храмах Иванов видит идеал, соединивший античность и христианство. В этой точке зрения воплотились мистические идеи о связи человека и Бога, идеи Богочеловечества В.С. Соловьева, вселенской соборной Церкви А. С. Хомякова. Именно христианская составляющая определяет иерархию искусств, так как высшим выражением искусства мистического становится архитектура как предельное воплощение идеи Бога в созданиях рук человеческих. Но финал поэмы эсхатологичен. Наступление железного века и строительство Вавилонских башен — эпоха забвения традиции.

Примечательно, что тема, намеченная в поэме, чрезвычайно важна для осмысления проблемы дохристианской космологии, воплощенной в символических образах древнейших религиозных культов, на которые указывает в примечаниях к поэме Вяч. Иванов, и христианской теоцентрической традиции, (например, от образов тавроболий Митры и образов христианских катакомб до религиозной живописи Возрождения и Нового времени). Поэтому метасюжетом поэмы можно считать *инициацию* — *посвящение в мистерии*, событие весьма важное для духовного развития Иванова-мистика и Иванова-поэта. Но мистериальное содержание противоречило традиционной форме поэмы-послания, основанной не только на мистериальной, но и риторической традиции.

Вместе с использованием архаизированных образов и риторики готового слова, Иванов пытается воплотить свой опыт понимания мистического искусства, выработанного на протяжении тысячелетий и воплощающего духовную связь человека с высшим началом. В поэме цитируются имена богов, которые символизируют мистический духовный путь человечества от древних архаических ритуалов к сокровенному знанию, воплотившемуся в христианстве, в мистериях Христа. Символический опыт описания духовного пути человечества у Иванова — визионерство. В видениях божественной реальности

дана история самосознающей души, проходящей через своеобразный опыт посвящения. Иерофания-эпоптея — видение сакральных образов — высшая цель мистерий. Под иерофанией М. Элиаде, исследователь религиозных культов, понимает потрясение от столкновения с сакральным, манифестацию сакрального, что приводит человека к созданию всего наиболее ценного в культуре, составляющего основу духовности⁴¹.

Апокалиптическое видение века «железной» или «Вавилонской» башни в поэме в финале, как писала О. Шор во вступительной статье к брюссельскому изданию сочинений Вяч. И. Иванова (I, 16), должно указать читателю на аллегорический и символический смысл, который связан с методом постижения истины. Антитеза этому, как представлялось начинающему поэту, — создание «вселенской общины», основанной на знании сакрального языка традиции. Постигание «духовной реальности» возможно лишь мистериальным человеком на пути к созданию нового христианского сознания. В поэме представлен проект творческой деятельности, ведущий через мистическое искусство к преображению человека.

Таким образом, поэма Вяч. Иванова представляет собой попытку создания христианской мистической утопии спасения человечества и одновременно выражает идею трагедии мистического искусства, которая заключается в несоответствии между замыслом создания мира иного путем «свободной теургии» и невозможностью этого осуществления. О трагедии творчества как основной проблеме, переданной XIX веком веку XX, писал Н. Бердяев в книге «Смысл творчества», указывая, что «теургия не культуру творит, а новое бытие», что ее цель «богочеловеческое творчество», что мостом к нему является символизм, это «синтетическое и соборное, это некое неведомое еще, нераскрытое панискусство», что самая мучительная проблема — переход от совершенного творчества к совершенной жизни, что, по существу, недостижимо⁴². Поэтому поэма Вяч. Иванова «*Ars Mystica*» в полной мере воплощает трагедию мистического искусства, которое творит онтологическую реальность Бытия, но не само Бытие.

Примечания

¹ Кузнецова О.А. *Стихотворные послания Вяч. Иванова к А.М. Дмитревскому* // Гумилевские чтения. Материалы международной конференции филологов-славистов. СПб. 1996, с. 242–243; Бобилевич Г. *Ивановская поэтика греческого храма* // Вячеслав Иванов и его время. Материалы VII Международного симпозиума. Вена 1998, с. 273; Сапов В.В. *Примечания* //

Иванов Вяч. *По звездам. Борозды и межы*, М. 2007, с. 714. На важность поэмы в становлении Иванова-мистика указывает Г.В. Обатнин. См. его книгу: *Иванов-мистик: (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова, 1907–1919)*, М. 2000, с. 8; См. также наши статьи: 1) *От архетипа — к мифу: Башня как символическая форма у Вяч. Иванова и К.Г. Юнга* // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб. 2006, с. 252–258; 2) *Поэма Вячеслава Иванова «Ars Mystica» и античная традиция* // Античность и русская культура Серебряного века. К 85-летию А.А. Тахо-Годи. Предварительные материалы. М. 2008, с. 65–82 (небольшой фрагмент поэмы дан в приложении к статье, с. 76–82). Дневники Вяч. Иванова подготовлены к изданию Н.А. Богомоловым.

² См.: Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Последние века*, кн. I, М., Искусство, 1988; Петров А.В. *Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период*, СПб. 2003; Бычков В.В. *Русская теургическая эстетика*, М. 2007 и др.

³ Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Последние века*, кн. I, М., Искусство, 1988, с. 295.

⁴ См. там же, с. 280.

⁵ См. об этом в комментариях Н.В. Котрелева к «Интеллектуальному дневнику» Вяч. Иванова в кн.: Вячеслав Иванов, *Архивные материалы и исследования*, М. 1999, с. 56.

⁶ Соловьев В.С. *Собр. соч. и писем*, в 15 т. / Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. 2-е изд., т. 1, М. 1992 (Репринтное издание), с. 263.

⁷ Там же, с. 265.

⁸ Там же, с. 265.

⁹ Иванов Вяч. *Интеллектуальный дневник* / Подготовка текста Н.В. Котрелева и И.Н. Фрийдмана. Примечания Н.В. Котрелева // Вячеслав Иванов. *Архивные материалы и исследования*, с. 10.

¹⁰ См. об этом в комментариях В.В. Сапова к «Автобиографическому письму» Вяч. Иванова в кн.: Иванов Вяч. *По звездам. Борозды и межы*, М. 2007, с. 714.

¹¹ Берд Р. *Катарсис-Матезис-Праксис: мистическая триада в эстетике Вяч. Иванова* // Vjačeslav Ivanov: poesia e sacra scrittura, VIII Convegno internazionale (2001, Rome, Italy) / A cura di Andrei Shishkin. Salerno, 1 (2002), p. 289–302 (Europa Orientalis, XXI/1).

¹² См. об этом подробнее в кн.: Гринцер Н.П., Гринцер П.А. *Становление литературной теории в Древней Греции и Индии*, М. 2000, с. 10.

¹³ «Критические анализы Фалена меня увлекали», — пишет Иванов в «Автобиографическом письме» к С.А. Венгеру (II, 17).

¹⁴ См. библиографический обзор и комментарий к изданиям трактата Аристотеля в Европе в кн.: Мищенко Ф.Г. *Критические заметки к «Поэтике» Аристотеля*, Киев 1880, с. 1.

¹⁵ РО ИРЛИ РАН, ф. 607, № 222, тетр. № 2.

¹⁶ «Альбий, сатир моих ты — судья беспристрастный» (пер. Н.С. Гинцбург). Цит. по: Гораций, *Искусство поэзии* // Гораций, *Собр. соч.* СПб.

1993, с. 296. Поэму Вяч. Иванова цитируем по публикуемому ниже тексту, хранящемуся в ОР РГБ (ф. 109, карт. 1, ед. хр. 38) с указанием номера листа рукописи.

¹⁷ Гораций К.Ф. *Искусство поэзии*, 361–362.

¹⁸ См. об этом также в статьях Вяч.И. Иванова «Мысли о символизме» (1912), «Символизм» (1936). «Если, поэт, я умею живописать словом (“живописи подобна поэзия” — *“ut pictura poësis”* — говорила, за древним Симоном, устами Горация классическая поэтика)» (II, 605).

¹⁹ Нетушил И.В. *Тема и план Горациевой Ars poetica* // Журнал Министерства народного просвещения, 1901, август, с. 55.

²⁰ См., напр., близкое по значению греческое слово *μυστικός* — таинственный, мистический, касающийся мистерий; *τὰ μυστικά* = *τὰ μυστήρια* (Вейсман А.Д. *Греческо-русский словарь*, СПб. 1899, с. 831).

²¹ *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, т. 37, СПб. 1896, с. 454–455.

²² ОР РГБ, ф. 109, к. 9, ед. хр. 30, л. 4.

²³ См. подробнее письмо А.М. Дмитриевского в приложении №1 к наст. публикации, с. 63.

²⁴ См., напр., первое переиздание поэмы в России: Иванов Вяч. *Человек*: [поэма]. Репр. изд. М., Прогресс-Плеяда, 2006.

²⁵ Повышение интереса к этому явлению отмечается в периодических изданиях. См., напр.: Корольков Д.Н. *Новые раскопки в Элевсине* // ЖМНП, апрель, с. 88–120; См. также: Хрисанф, арх. *Религии древнего мира*, т. 2 (Религии древнего мира, семитических народов, Греции и Рима). СПб. 1873; Латышев В.В. *Очерк греческих древностей*, СПб. 1888; изд. 2-е, СПб. 1899.

²⁶ Новосадский Н.И. *Элевсинские мистерии*, СПб. 1887, с. 8.

²⁷ См. об этом: *там же*, с. 451.

²⁸ Верстка книги 1917 г. Римский архив, с. 212.

²⁹ См. ссылки на исследования Ф. Кюмона и мистерии Митры в черновых записях РО ИРЛИ РАН, ф. 607, ед. хр. 203, л. 159–162. «В этом культе, — пишет он, — смешаны были предания эллинские и иудейские»; *Там же*, л. 160. «Скрытое присутствие в дионисийстве христианских начал помешало, по Вяч. Иванову, становлению митраизма как мировой религии». *Там же*, с. 212. (Ср.: Cumont F. *The Mysteries of Mithras*, New York 1903, p. 43). О митраистских культах Вяч. Иванов мог позднее узнать от Н. Ольденберга. См.: Oldenberg N. *Die Religion des Veda*, Berlin 1894, S. 185–186. Идея соперничества митраизма и христианства содержится также в сочинениях Ф.Ф. Зеллинского. См., напр.: Зеллинский Ф.Ф. *Соперники христианства. Статьи по истории античных религий*, СПб. 1907, с. 81–82.

³⁰ Например, на одном из листов различных черновых набросков, относящихся к середине 1890-х гг., содержится выписка, сделанная Вяч. Ивановым из книги Ф. Кюмона: «Что культ Митры, со своей стороны <...> вобрал в себя культ Диониса, понятого как принцип животворящей влаги, как источник воды живой, — несомненно». РО ИРЛИ РАН, ф. 607, ед. хр. 203, л. 159. Об этом см. также л. 160–161 с указанием на французские издания книг Ф. Кюмона.

³¹ Иванов Вяч. *Поэтика*. 1921–1922 учебный год. VII лекция. Записи студента Тер-Григоряна. Благодарю К.Ю. Лаппо-Данилевского и Е.Л. Белькинд за предоставленную возможность познакомиться с материалами, готовящимися ими к публикации.

³² См., напр.: Маляренко М. *Следы Платонова «Федра» в произведениях Горация*, Киев 1910; Immisch O. *Horazens Epistel über die Dichtkunst* // *Philologus*, Supplementband 24/3 (1932).

³³ Маляренко М. *Следы Платонова «Федра» в произведениях Горация*, с. 35.

³⁴ Маляренко М. *Следы Платонова «Федра» в произведениях Горация*, с. 1. Сохранившийся экземпляр издания диалога «Федр» в архиве Вяч. Иванова весь испещрен пометами, датировку которых трудно установить. На полях фрагмента 253 А–С, где говорится о путях рождения истины в душе, сохранилась запись: «преосуществление субъекта». — РО ИРЛИ РАН, ф. 607, № 236, с. 68. Издание диалога см.: Сочинения Платона / Пер. с греч. проф. В.Н. Карповым, ч. IV, СПб. 1863, с. 1–116.

³⁵ Хрисанф, арх. *Религии древнего мира*, т. 2, с. 548, 539–541.

³⁶ *Там же*, с. 554.

³⁷ См., напр.: Любкер Ф. *Иллюстрированный словарь античности*, М., ЭКСМО, 2005, с. 688 (переиздание «Реального словаря классической древности» Ф. Любкера, I изд. — 1854 г.).

³⁸ Экфрасис стал характерной формой художественного мышления Вяч. Иванова в период расцвета символизма. См. об этом: Цимборска-Лебода М. *Экфрасис в творчестве Вяч. Иванова* (Сообщение — Память — Инобытие) // *Экфрасис в русской литературе: труды Лозаннского симпозиума*. М. 2002, с. 53–70;

³⁹ Бычков В.В. *Русская средневековая эстетика XI–XVII века*, М. 1992, с. 60. См. также: Брагинская Н.В. *Генезис «Картин» Филострата старшего* // *Поэтика древнегреческой литературы*. М. 1981, с. 226. Бернштейн Б. *Грани экфрасиса* // *Вопросы искусствознания*, 4 (1994), с. 179–202.

⁴⁰ Публикацию этого раннехристианского апокрифа, не вошедшего в Новый Завет, см.: *Пастырь Гермы* / Вст. статья и прим. И.С. Свенцицкой. М. 1997. Упоминание имени Ерма см.: Рим 16, 14.

⁴¹ См. об этом в кн.: Элиаде М. *Трактат об истории религий*, т. 1–2, СПб. 2000.

⁴² Бердяев Н.А. *Философия свободы. Смысл творчества*, М. 1989, с. 457–458.

Елена Глухова, Светлана Титаренко

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАМЕТКА К ПУБЛИКАЦИИ ПОЭМЫ

Поэма *Ars Mystica* непосредственно связана с кругом чтения и интеллектуального общения Вяч. Иванова в годы его обучения в Московском (1884–1886) и Берлинском (1886–1890) университетах.

Иванов на протяжении длительного времени не раз возвращался к поэме, неоднократно ее перерабатывая, однако издательская судьба ее сложилась печально: при жизни Вяч. Иванова она так и не была опубликована. В 1900-е гг. Иванов предпринимал попытки ее издания, но либо откладывал, либо не включал ее в число уже подготовленных сборников «Кормчие звезды» (1903) и «*Cor Ardens*» (1911). Например, о попытке издания поэмы в составе «Кормчих звезд» свидетельствует фрагмент списка произведений, которые предполагалось включить в состав книги лирики; список сохранился в материалах рукописного архива Иванова в ОР ИРЛИ в составе черновых набросков, где поэма «*Ars Mystica*» замыкает список¹, а также в записной книжке Вяч. Иванова. Здесь заглавие поэмы было несколько изменено и обозначено как «*Ars Mag*»². Можно предположить, что это, более позднее, изменение заглавия поэмы относится к 1900-м гг., когда Иванов, в свете своего увлечения оккультизмом, знакомится с трудами Раймонда Луллия. (Согласно сведениям, приводимым о Луллии В.С. Соловьевым, Луллий стремился создать особый метод или искусство, «посредством которого можно с разумной необходимостью вывести из общих понятий всякие истины, и прежде всего — истины христианского вероучения», поэтому свой метод он обозначал как *ars generalis, ars universalis, ars magna* и т. д.»³).

О более поздних этапах работы Иванова над поэмой свидетельствует фрагмент письма Л.Д. Зиновьевой-Аннибал к М.М. Замятыной от 27 февраля 1906 г.⁴: «В<ячесла>в переписывает (наизусть) свою *Ars Mystica* — произведение еще Берл<инск>ого периода, но прекрасной формы, но ценного пафоса и мыслей: история искусств с Греции беглым полетом через века к нам, и призыв к великой Религии, чтобы сделать его вселенским и соборным. В<ячесла>в хочет поместить свою *Ars M<ysti>ca* в сборник Свободная Совесть вместо статьи, которую они от него ждут. Вообще в нем начался переворот от теории к искусству. Ему невыносимо трудно раскачаться на статью, и все сильнее и страстнее захватывает лирика и замыслы художественные + Относит от мелей Мережко-Бугае-Бердяе-Булгако- и пр. плоскостовенства в свой изначальный океан. Так да будет!».

О других попытках переиздания поэмы, например, в составе книги лирики «*Cor Ardens*», свидетельствуют дневники Вяч. Иванова 1909 г. Например, в записи от 4 августа он признавался: «...я выясняю вопрос о моей старой *Ars Mystica*, которую покушаюсь напечатать в своей книге — и понятно колеблюсь» (II, 782). Свои сомнения он объясняет 7 августа, когда пишет в дневнике: «Вопрос об *Ars Mystica* разрешил отрицательно вчера ночью». Далее в приписке на латыни сообщает: «*Tollo aeneum vas e medio quia melioribus uteris, onus mihi impones ferendi quod minus aptum est ad ornandum templum*» (II, 784), что в переводе с латинского означало «Удаляю сосуд бронзовый, ибо ты найдешь лучшие. Ты приказываешь мне принести то, что менее всего пригодно для украшения храма» (II, 841). Приписка важна для понимания того, что поэму было сложно включить в круг зрелых символистских книг лирики. Сомнения поэта могли быть вызваны тяжеловесностью ее витиеватого слога и, безусловно, ученическим характером произведения, поэтому, исходя из содержания сделанной им приписки, он удаляет «сосуд бронзовый», который менее всего пригоден «для украшения храма», каким он видит книгу лирики «*Cor Ardens*». Всего вероятнее, идеи поэмы были близки Вяч. Иванову — теоретику символизма, но самая форма поэмы с ее несколько условным риторическим стилем и витиеватым слогом была данью традиции, увлекавшей молодого поэта в конце 1880-х гг.

Поэма «*Ars Mystica*» сохранилась в составе личного архива Вячеслава Иванова в Рукописном отделе Российской государственной библиотеки в Москве (РО РГБ, ф. 109, к. 1, ед. хр. 38), где имеются две первоначальные авторские рукописные редакции текста: переписанный ясным почерком, с минимальной правкой автограф текста поэмы (л. 1–22) и одна из черновых редакций поэмы (л. 23–34), которая может рассматриваться в качестве чернового варианта по отношению к предыдущему (по-видимому, Иванов работал именно с этим текстом при переписывании набело). Поэма имеет авторскую датировку: с 8/20 февраля по 8/20 августа 1889 г.

К этапам работы над поэмой относятся и два черновых варианта, хранящиеся в РО ИРЛИ РАН⁵, которые в данной публикации нами не рассматриваются, но частично учитываются при комментировании текста.

С определенной долей осторожности можно было бы обозначить публикуемый автограф текста поэмы как «основную редакцию», однако мы не можем говорить определенно о том, какова была на самом деле окончательная авторская воля. Дело в том, что имеется еще несколько авторских правок⁶ и, в конечном счете, текст поэмы не был опубликован при жизни автора. Поэтому мы склонны

описывать публикуемую ниже редакцию как «условно» один из проработанных вариантов, и в данной публикации обозначаем его как «беловой вариант» текста.

Для удобства читателя можно было бы предложить следующую сводную таблицу известных нам вариантов поэмы:

Местонахождение рукописи	Статус варианта
ОР РГБ	Ранний беловой вариант (РБВ)
ОР РГБ	Черновой вариант (ЧВ1)
ОР РГБ	Поздний беловой вариант (по сообщению Н.В. Котрелева) (ПБВ)
ОР ИРЛИ РАН	Два черновых варианта, более поздняя правка по отношению к РБВ (ЧВ2, ЧВ3)

Данный, «беловой вариант», написан каллиграфическим почерком на высокосортной бумаге, белой, очень плотной и лошеной; текст располагается на лицевой стороне листов, собранных в тетрадь. В данном варианте имеются отдельные пропуски строк, отмеченные многоточиями (которые могут быть восстановлены при обращении к «черновому варианту»), и незначительные зачеркивания отдельных строк синим карандашом (правка, внесенная позже, уже после переписывания «набело»). Текст был разделен автором на главы значками «*» — это значительно отличает данный вариант от автографа, хранящегося в ОР Пушкинского Дома, где главы четко обозначены римскими цифрами — их всего 15, тогда как в беловом варианте ОР РГБ текст условно делится на 17 частей.

Значительную трудность для работы исследователя представляет собой «черновой вариант» автографа, который написан мелким неразборчивым почерком на желтоватых листах, разрезанных в четверть листа из обычных для этой эпохи двойных больших листов писчей бумаги. Данный вариант не содержит графического деления на строфы; строфы нумеровались, как это было принято в античных подлинниках — через 5 строк, всего насчитывается 366 строк. Поскольку в данной публикации не преследуются цели академического издания поэмы, где обычно указывается на возможные разночтения и варианты, то данный, «черновой», вариант нами намеренно игнорируется (в противном случае для полноты описания процесса поэтапной авторской правки рукописи мы обязаны были бы использовать другие варианты поэмы, на которые уже указывалось выше).

В «беловом варианте» автографа поэмы Вячеслав Иванов намеренно выделяет заглавие *«Ars Mystica»*: с большой буквы на первом листе рукописи. Написание слов с заглавной буквы сохраняется и в позднейших дневниковых записях поэта, относящихся к 1909 г. (II, 782, 784).

У поэмы есть подзаголовок — «Послание (к А.М. Д-скому)», т.е. поэма была адресована Алексею Михайловичу Дмитревскому (1865–1934), другу Вяч.И. Иванова по историко-филологическому факультету Московского университета, брату первой жены поэта — Дарьи Михайловны Дмитревской. Мы предполагаем, что публикуемый нами автограф «белового варианта» поэмы был переписан для публикации или ознакомления с ним А.М. Дмитревского. Дмитревский был первым читателем и критиком ранних произведений поэта. Именно ему были посвящены юношеские поэмы Вяч. Иванова, например, «Чайка» (1887), «*Laeta*» (1892) и др. Он был также первым критиком поэмы, о чем свидетельствует его неопубликованное письмо, озаглавленное «Несколько мыслей о “Послании”» к Вяч. Иванову от 20 ноября 1889 г., содержащееся в архиве Вяч. Иванова⁷. Однако посвящение Дмитревскому позднее было снято, например, в черновых вариантах недатированных автографов (РО ИРЛИ) имеется подзаголовок «[*Ex Juvenilibus*]⁸», а само название графически выделено заглавными буквами: «*ARS MYSTICA*»⁹; кроме того, в более позднем ЧВ2 снимается и непосредственное обращение к адресату послания — ср.: «Прочти послание, гоня лукавый сон» (РБВ) — «И, внемля пенью рифм, гони лукавый сон» (ЧВ2). Вполне очевидно, что проблема изменения подзаголовка «Послание к Д-скому» была продиктована не только и не столько переработкой текста, сколько разрывом отношений с братом первой жены поэта.

Автограф поэмы 1889 г. из собрания ОР РГБ, предлагаемый вниманию читателя — это, конечно же, предварительная публикация, призванная заполнить лакуны, связанные с этапами становления раннего поэтического творчества Вячеслава Иванова. Именно в этой поэме в полной мере выразился авторский замысел начинающего поэта-мистика.

Примечания

¹ РО ИРЛИ РАН, ф. 607, № 203, л. 120 об.

² РО ИРЛИ РАН, ф. 607, № 202, л. 3 об.

³ *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона*, т. 18, 1896, с. 248.

⁴ Благодарим Н.А. Богомолова за любезно предоставленный фрагмент письма из переписки Л.Д. Зиновьевой-Аннибал с М.М. Замятниной; сейчас

весь эпистолярный корпус будет опубликован Н.А. Богомоловым в *Toronto Slavic Quarterly*, 2008. Использовались материалы: РО РГБ, ф. 109, карт. 23, ед. хр. 16.

⁵ Это гораздо менее законченные черновые варианты поэмы, нежели представленный в данной публикации; кроме того, они не датированы и, возможно, представляют варианты доработки или переработки автографа 1889 г. (РО ИРЛИ РАН, ф. 607, № 1, б. д., 9 л.). Эти варианты текста поэмы записаны на двойных листах большого формата обычной писчей бумаги. Так как листы разрезаны по одному, что было сделано, по всей видимости, уже после работы над поэмой, порядок нумерации листов не совпадает с нумерацией глав поэмы: например, л. 6 — содержит следы правки первых строф поэмы, с незначительными разночтениями с «беловым вариантом» 1889 г. (ОР РГБ); а вот листы 1–9 (кроме л. 6) — могут рассматриваться как несомненно один из черновых вариантов поэмы. Благодарим Г.В. Обатнина за любезные консультации в работе над автографами поэмы из собрания Пушкинского Дома.

⁶ За любезное указание на одну из рукописей *Ars Mystica*, с которой нам, к сожалению, на данном этапе работы не удалось ознакомиться — приносим искреннюю благодарность Н.В. Котрелеву.

⁷ Письмо хранится: ОР РГБ, ф. 109, 18.4. л. 78–82 об.

⁸ «Из юношеских» (*лат.*).

⁹ РО ИРЛИ РАН, ф. 607, № 1, б. д. 9 л.

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

ARS MYSTICA*

Послание

(к А.М. Д-скому)

Albi, sermonum nostrarum candide index.¹

Horat. Epist. 1.4.1

[Л.1] Я с Музой стучусь, посредницей докучной²!

Против с улыбкою забаве сладкозвучной,

Прочти послание, гоня лукавый сон,

Чтоб, смысл темня, летит на рифм размерный звон.

Пусть древний скучен род эпистол стихотворных:

* Подготовка текста Елены Глуховой, Светланы Титаренко; комментарии, приложения Светланы Титаренко.

Их любит община поэтов непокорных —
Отверстый всем дарам хранительный сосуд
Безкусных новых мод, классических причуд.
[Л.2] На площадь выступить в одежде стародавней
Ей кажется подчас достойней иль забавней,
Иль Музы так велят — и, пыль стряхнув, убор
И ладит, и новит послушный бутафор.

*

Признаться, дорог мне завет старинной формы:
В ней речь певцов нашла естественные нормы,
В ней утвердилась, пройдя горнило дней;
И мысли новые [являются]³ нам кажутся верней,
Когда слова текут привычным, верным следом⁴:
Так верят юноше, коль он почтенным дедом
Введен в совет мужей; — и сладостней кристалл
Кастальских вечных струй⁵, в Горациев фиал⁶
Зачерпнут вновь со дна: так гордым внукам любо
На пиршестве друзей с темнеющего дуба
Заветных поставцов старинный кубок снять
И пьяной влагою тяжелый наполнять.

*

И справедливо нам молить у мертвых теней
[Л.3] Наследья красоты: ее творящий гений
Лобзает редко нас, мгновенья хладных чад.
Вкусить ли хочешь ты его живых отрад —
У старцев их ищи, в тех нежилых хоромах,
Где бродит робко взор на образах знакомых,
Вещающих без слов священный монолог:
Сам, полный ревности, ты исходил чертог,
Где Музы стройные поклонников чаруют
И память долгую вкушенных нег даруют,
Где — Рубенс, дикий конь, полуночный вакхант⁷,
Корреджио радостный⁸ и сумрачный Рембрандт⁹,
Где сердце сладостно ваянья поражают
И в Олимпийский сон¹⁰, сияя, погружают.

*

Но скажешь ты: «К чему завет иных времен?
Не любит творчество предания препон!»

Нет, не хочу держать художества в оковах:
Пусть «новое вино в мехах гранится новых»¹¹;
Грядущих в мир богов пророки и гонцы

[Л.4] Пусть подчиняют им и лиры, и резцы,
Да встретит лучших дней приход давно желанный
Явление красоты неведомой, неожиданной...
Но заперт пышный клад: без верного ключа
Напрасно в медь ворот ломиться сгоряча.
Бежим чужой тропы, но тем лишь искажаем
Дней лучших образцы; иль впрямь уничтожаем
Устав изящного в заботе «без прикрас
Представить вещи так, как видит их наш глаз»¹².
Нет мысли творческой, могучей, плодотворной,
Для новой сени Муз — угла главы опорной.

*

Как мощный пыл отцов, нам чужд их идеал;
А наших дум предмет случаен, странен, мал.
Не лучше, коль устав в блуждании беззаконном,
Копируем отцов с вниманьем благосклонным.
Примером — зодчество. Был век: внезапный луч
Разсеял ночи сон; забил замерший ключ

[Л.5] Античной красоты; из призрачного плена
В палаты Фауста вселилася Елена¹³;
Пахнуло сладостно дыханием богов:
Так быстрый вестник — ветер с покинутых берегов
Догнав родных пловцов в морской пустыне дальней
Льет цветочный дух — земли привет прощальный.
Учился мастер вновь, призрев, что знал досель,
Роскошной древности подделать капитель;
И гений, сень Петра¹⁴ раскинув, — дерзновенный! —
Единой кушею над верною вселенной,
Затмил свой образец — победный Пантеон¹⁵.
С тех пор наследие языческих времен
Мы подражанием поныне сохраняли,
И если, гласу нужд покорствуя, меняли
Черт величавых строй, наука всякий раз
Иль новая нужда назад толкали нас.
Когда сгибались главы в галантной пудре

И гнулся гибкий ум, и гнулся волос в кудри, —
Все те же линии, приняв игривый лик
[Л.6] Кривились и вились; когда же трубный зык
Народы кесарей построил в легионы, —
С нахмуренным челом прямилися фронтоны.
Нас кормит жирная лихва с отцовских благ:
Изобретателен, кто голоден и наг.
Довольно с нас поднять в изысканной одежде,
Что было брошено неконченное прежде,
Времен заглохнувших подслушивать намек,
Пускать в русло без вод искусственный поток
И точно воскрешать боярския светлицы,
Проходы тесные, безвредные бойницы.

*

Так подражаем мы. Забава без обид
Работы творческой приемлет важный вид;
Но входит новшество с надменной миной,
Скрывая хлад пустой под жреческой личиной¹⁶.

.....
.....¹⁷

[Уж беспокойный дух столетия томит;
Уж масса движется, вздымает, громоздит,
Напрягшись, человек, в работе неистомной].-
[Л.7] Со властью немощным на зависть временам,
Указывать пути сынам, сынов сынам,
Дивить могуществом, обильем плодотворным
И сердце наполнять елеем миротворным!

*

Так мысль за мыслию зову в заботный ум;
Браню, кто древности без дальних верен дум,
Эклектик иль схоласт, в служении ненужном,
Смысл образца забыв, ханжит перед наружным;
Равно браню того, кто на отцов восстал
И в путь пошел один, а новый идеал,
Достойный прежнего, далек душе холодной,
Самодовлеющей средь суеты бесплодной.
Дивлюсь: ужели век доволен и богат
И пренебрег, надмясь, отцов питавший клад?

Где черпали века, ведь в недрах тех заветных
 Не истощить и нам каменьев самоцветных.
 Что нам препятствует, сошед в открытый свод,
 В глубь драгоценных недр всекать все дале ход,
 [Л.8] Любовно приобщать в цепь живших поколений
 Преемством и трудов, и радости стремлений!
 Есть древний идеал — забвен, но вечно млад:
 За ним художество оглянется назад,
 Его взлелеет вновь в таинственной работе
 И людям передаст во славе и во плоти.

*

Где веет горная прозрачная среда¹⁸,
 В зыби недвижимой почитает море льда.
 Серебряных полей безлюдных властелины,
 На них гостят орлы, но жителя долины
 Страшит их блеск, и хлад, и ширь, и тишина.
 И если липких туч слепая пелена
 Не скроет в тех полях свершаемых мистерий¹⁹, —
 За светлый горный путь к алмазной неба двери
 Он принимает их между блестящих гор,
 От дола низменный подъемля к выси взор.
 Он не проник их тайн, но видит он их чары:
 С их лона шумно в дол ручей струится ярый,
 [Л.9] Спадает с круч, дробясь, объемлет братский ток,
 На тех же ледниках оставивший исток,
 В горах и пропастях собирает встречных братьев,
 Лобзает нимф озер и вновь из их объятий,
 Промедля миг, бежит стремительней, скорей
 В дружине молодой своих богатырей.
 Вот юный стан растет, в пути мужает длинном;
 Вот горная река в течении равнинном
 Плывет спокойная меж низких берегов:
 Где были крутизны, там скатерти лугов,
 И быстрый, гневный пыл улыбкой стал радушной:
 Ужель сей важный муж тот отрок непослушный?
 Но сына с матерью незримый жив союз,
 И выросший поток не свергнул детских уз;
 И если путника в дороге многотрудной

Сокровищница льдов лептой питает скудной, —
 Главой склоняется ниспавшая река;
 Когда же дань весны на всеях велика
 И мать приветная сынов благословляет, —
 О, как ликует вал и берег затопляет!

*

[Л.10] За дымкой облачной первоначальных лет
 На светлых высотах, где <с> божеством завет
 Сынами грубыми природы был уставлен,
 Где в песнях Гезиод был Музами наставлен²⁰,
 Не так ли, словно ключ из сердца ледников,
 Искусства милые родятся для богов,
 И в лоне первых вер журчит их ток незримый,
 От служб и молитв еще неотделимый?²¹
 Года бегут: уже свободные творцы
 Не знают алтарей, где сторожат жрецы;
 Но жрец художника зовет в святые сени
 И просит идолов, колонн и песнопений;
 И просит знания художник у жреца
 И пищи для кистей, и лиры, и резца.
 И как не видно гор в полях речных низовий,
 Не знает творчество стеснительных условий;
 И как все дар вершин низовия поит,
 Все вера древняя художества живит;
 И как без дара льдов изсякнет ток пустыни,
 Искусство падает с утратою святых.

*

[Л.11] Равно на раменах неся Зевесов трон,
 Сплетались в союз Олимп и Геликон,
 Неразлучимые! И казнью нераздельной
 Их вместе рок сразил. Авгур в тоске смертельной²²
 Делил с художником отчаянный побег...
 Дрожа, воспрянули цари небес от нег,
 И троны кинули, и троны колебались,
 И боги чуждые в обитель их врывались:
 [И там, где возжигал веселый Гелий²³ свет,
 Пришлец свергал быка, коленом мял хребет,
 Вонзал в ключицу нож, кровь била в песьи пасти,

И скорпий и змея живые грызли части^a].²⁴
 И вдруг меж прошлого неистойой толпой
 Узнали боги лик безвидный и слепой, —
 Бледнели, таяли: мертвил их лик Природы²⁵:
 Так пену, чадо вод, вновь поглощают воды.
 Сок веры был испит: пустой фиал искусств
 Простерши, жаждал Рим услады сонных чувств.

[Л.12] И в иступленьи пил вино Кибелы рьяной²⁶.

Меж тем воители, подкравшись с лестью бранной,
 Вели подкоп под Рим, под вражии места.
 За лозунг рыбу взяв и знамя взяв креста²⁷,
 Таился полк во тьме^b ²⁸, готовясь к осаде
 И встал из-под земли за стенами, в ограде,
 И долго длился бой, и бурный Илион²⁹
 Был повторен судьбой, как проицал Марон^c ³⁰

*

Сраженье в небесах и на земле пылало;
 Но в грозу нити вновь искусство расстилало,
 Утратив целый мир, приемля целый мир,
 Как дева под венцом. Пан умер³¹; смолк Омир:
 Поэму, полную семян для вдохновений,
 Как воздух роц для древ, круг новых откровений
 Обильем превзошел. Затихнул плоти звук:
 Раздался духа глас — блаженных повесть мук,

[Л.13] Любви воительной, уступчивой свободы,
 Побед над бременем властительной природы,
 Недугом, смертию, тяжелым веществом:
 Могла, проникнута чистейшим естеством,
 Нога разступчивой тропе вверяться водной³².
 И, шаткий, нес ее, лобзая, вал холодный.
 Нов эпос древний был; конец его был нов:
 Дотоле человек таких не грезил снов:
 Стоял между своих воскреснувший Распятый³³,
 Руками жадными отронутый, объятый;

^a Таковы рельефы, изображающие Тавроболии в честь Митры.
 (Латинскими буквами обозначены примечания Вяч. Иванова. — Ред.)

^b Катакомбы.

^c Четвертая эклога Вергилия (*sic!*).

Был снова меж своих, в струях беседы вновь
 В их полных сердца лилась Его любовь;
 Но неземную плоть едва земля держала —
 Уже стопа на ней опорно не лежала,
 Скользила, отделяясь, и тяжкою волной
 Стеснялся под нее густой эфир земной;
 Средь облак, возносясь, скрывался зрак священный,
 А взор восторженный, и дух стремился пленный,
 Ликуя, вслед за Ним...³⁴ Омир и Гезиод,
 Не напояли так, как новых кладезь вод,
 [Л.14] Вы мысли творческой! — Но в мире вечерело,
 Шла ночь угрюмая за бурей присмирелой,
 И творческая мысль, дары недавних гроз,
 Младенцу слабому подобила: от слез,
 От игр устав дневных, родной утешен лаской,
 Укачан песнею, обвеян чудной сказкой,
 Он спит; не внемлет он осенний ветр извне;
 Чем напряженно жил, тем вновь живет во сне...

.....

*

Здесь (в чуждой вам, дали) шумит пустынный сад,
 [Когда б ты к нам пришел, на место вольной ссылки,
 Где мы смиряемся, порыв учая пылкий
 Ковать в железо дел: ты посетил бы сад,]
 Где бродим осенью, любуясь на наряд
 Деревьев золотых, поляны стерегущих,
 На дождь воздушных струй в сухих и чутких куцах³⁵.
 Там привлекает взор романский строгий храм,
 Не древен, не велик, но мил моим мечтам³⁶.
 Он дружен с осенью. Лишь нижние аркады
 Хранят капителей цветущие наряды,
 [Л.15] Дар лета — Рима дар: так частые кусты
 Поблекнув, берегут дрожащие листы,
 Когда лесных вершин открытое убранство,
 Добычу близкую, в туманное пространство
 Увлеч осенний вихрь. Стен голых полукруг,
 Углы, мрачащие привет оконных дуг;
 Четырехгранный столп, нагой и бесконечный,

И в выси башенной клобук остроконечный —
 Церквей тех странный вид. Их башня — то монах,
 Потерян день и ночь в чудесных глубинах,
 В мольбах раскаянных, скорбя, сосредоточен,
 Стремленьем от земли упорным озабочен —
 Пугающий символ сурового поста.
 Доверься и вступи в базилики врата!
 В ней дивный, новый мир: висят, кругляся, своды;
 В аркадах сумрачных мерцают переходы;
 Решетки, статуи, созвездия лампад,
 Гробницы, алтари пестреют и горят;
 Цепями сдержаны, паря, паникадила;
 Розеток радужных плывут в лучах светила;

[Л.16] На поле золотом везде встречает взор
 Причудливых теней таинственный собор.
 В груди подвижника так мир хранится тайный.
 Ему действительность — обман очей случайный:
 С иным он борется, иное видит он,
 Мечтой растущую безмерно отягчен.
 Напрасно молит он небес призывной ласки:
 Забытый на земле, с проклятьем зрит он пляски
 Венеры с фавнами в тени густых лесов,
 И чует смрадный дым развенчанных бесов,
 И слышит многое, что Бог сокрыл от века,
 Дабы не искушить к паденью человека;
 И горько страждет он, и — горе! — все пуста
 Очам любезная лазури высота,
 И к свету горнему стремящемуся взгляду
 Возводит пестрый мир докучную преграду.

*

Когда же много слез молитвы жар исторг,
 Вот неиспытанный он ощутил восторг...
 [Л.17] Преграда дольняя не связывала взора;
 Не крыла пелена небесного простора;
 С престола Божия струился сладкий свет
 Волнами радуги, меняющими цвет...
 И устремясь к нему всей плотию любовно,
 Он звал учеников, и в радости духовной,
 Горе простершиися, гармонию небес

Вкусили братия, и — чудо из чудес! —
 Соделались тела камнями в славу Бога
 И вид восприняли небесного чертога...³⁷
 И на земле возник готический собор³⁸.
 Учила так мечта недоуменный взор:
 Вот тайна сводов сих, стремительно-нестройной
 Толпою рвущихся, в гармонии спокойной
 Застывших в небесах; людских услада глаз,
 Оттуда творческий, блаженный сей экстаз
 Объявший мир сих стрел, цветов, людей, животных —
 Мир плоти некогда, но ныне — мир безплотных³⁹!

*

Везде чуждался дух земных лукавых нег —
 [Л.18] Где в северной тени задумчив человек
 И где смеется сам улыбке светлой юга.
 Там восприимчивой Италии подруга,
 Ея низверженных преемница царей
 Учила таинствам полуденных церквей,
 В которых сумрачней божественные лики
 И златом вечера пылают мозаики.
 Текли столетия. Уж утро новых дней
 Будило к действию ближайшему людей;
 Но духа пленного порыв неудержимый
 Все наполнял сердца мечтой недостижимой.
 Еще на полотне испанских мастеров^{a 40}
 Сквозь мрака скорбного таинственный покров
 Грозил келии отшельнической стены,
 Желтели тощие, измученные члены
 И поражали взор, как поражает нас,
 Вступивших в горницу без света в поздний час,
 Внезапный тяжкий стон незримого больного.
 Экстаз мистический вдруг загорался снова⁴¹,
 [Л.19] И зрел святой аскет на трепетных руках
 Младенца Божия, и падали во прах
 Ограды келии, в ней розы распускались,
 И в сених облачных безплотные спускались^{b 42}

^a Таков Рибейра.

^b Срв. «Видение св. Антония Падуанского» Мурильо.

*

Мір чае — гений зрит; мір спит — он кличет клич;
 Таланту дан порыв — ему дано достичь.
 Чтò смутно вдаль влекло, блеснув скрывалось снова, —
 Низводит Рафаэль на землю⁴³. Тегга пова⁴⁴!
 Природа светлая, мощь мужа, прелесть жен —
 Весь лик красы земной встает преображен,
 Все — духа полное, как по стопам Мадонны⁴⁵.
 Эфир святых высот духами населенный,
 Ничто не проклято, но все просветлено;
 Не ропщет вещество, не мстит побеждено,
 Но в ликовании преемлет дух любовный.
 Так крест несет земле переворот бескровный.

[Л.20] Художник веровал, что будет этот день,
 И, прежде, чем узреть могильной ночи сень,
 Он начертал сей мір и мір святой надежды.
 Он начертал Христа. Снеговые одежды
 Клубил могучий вихрь; развеялись власы;
 Исполнилось лицо сияющей красы;
 К скалистой высоте не прикасались ноги;
 Пророка два седых, проникновенно строги,
 К нему стремились, паря в Его лучах.
 Деля со сладостью благоговейной страх,
 Припав к камням горы, ученики смотрели
 И жизнью новою дышали и горели.
 А долу, где светил обычно небосвод,
 Неверный мучился и развращенный род.
 Толпа смятенная больного обступала;
 Отчаянная мать припадок унимала;
 Стояли смущены, утратив дар небес,
 В бессильной жалости носители чудес⁴⁶.
 И зритель, взор подняв от сумрачной юдоли
 К Фавору, восклицал: «О, Господи! Доколе?»⁴⁷...

*

[Л.21] Порыв иной людей к иным брегам увлек.
 Река широкая забыла свой исток.
 Прилежно бороздя свое земное поле,

^a На картине «Сикстинская мадонна».

Довольный человек не восклицал «доколе», —
 Пока обмануты надеждою слепой,
 Пока отвращены растущою борьбой,
 Мы не возжаждали людского единенья,
 Свободы истинной, любви и примиренья.
 И наш народ, созрев, постигнул свой завет.
 Художник наш⁴⁸ обрел старинный, верный след,
 И повторил «доколь». Он показал нам снова
 Христа забытого. Но было странно-ново
 Его явление: он шел, подобный нам,
 И ближе был сей Лик отвыкнущим сердцам.

*

В те дни, как племена, готовя смерть и брани
 Стоят ополчены в необозримом стане,
 [Л.22] И точат нищие на богача топор,
 И всяк соперник всем и делит всех раздор;
 Когда, как торгоши, тому хотим лишь верить,
 Что можем мерою ходячею измерить, —
 Христово царствие теперь ли призывать?
 Но волен жрец искусств. Ему дано воззвать,
 Да прозвучит в ушах и родственно, и ново
 Вселенской общины спасительное слово⁴⁹!

*

Прости! На все привык я призывать свой суд.
 Измерь, в какую даль мечты меня несут!
 Коль преступил я грань, сдержи меня суровый,
 Как огонь разлившийся теснят назад в оковы
 Жаровни бронзовой, да не рассеет жар,
 Да гуще курится пахучий синий дар.
 Коль прав я, за меня дай голос твой желанный —
 Брось в угли яркие твой мак благоуханный⁵⁰!

^a Иванов.

Примечания

¹ Начальная строка четвертого послания Первой книги Горация Флакка (65–8 гг. до н.э.) «К Альбию Тибуллу»: «Альбий, сатир моих ты — судья беспристрастный» (*пер. Н.С. Гинцбурга*). Цит. по.: Гораций, *Собр. соч.*, СПб. 1993, с. 296.

Альбий — Альбий Тибулл (50–19 гг. до н.э.) — римский поэт-элегик, друг Горация, обращения к которому содержатся в некоторых одах поэта.

² Обращение к Музе или упоминание ее в начале произведения — традиционный формульный прием древнейших эпических поэм, который использовался в целях создания образа певца или сказителя как вдохновенного богами. — См. об этом подробнее: Иванов Вяч. *Эпос Гомера // Гомер, Поэмы / Пер. Н. Гнедича и В. Жуковского*. М. 1912, с. XVII, XXII и др. Подобный прием встречается в поэзии Горация, когда он шуточно ссылается на прихоть Музы или обращается к ней. В своем трактате «Искусство поэзии» («Послание к Пизонам») он, например, пишет: «Муза! Скажи мне...» (ст. 141, *пер. М. Дмитриева*). См. об этом приеме у Горация: Зелинский Ф.Ф. *Q. Horatii Flacci de arte poetica liber ad Pisones*. Лекции 1898/99 гг., СПб., Типография А. Якобсона, 1898–1899, с. 48. О роли Музы в поэтической традиции, которой следует Вяч. Иванов, см.: Гринцер Н.П., Гринцер П.А. *Становление литературной теории в Древней Греции и Индии*, М. 2000, с. 29–37.

³ Зачеркивания в тексте восстановлены в квадратных скобках.

⁴ Имеется в виду жанр поэтического послания, основанный на подражании непринужденному разговору, когда одна мысль рождает другую и традиционная поэма перерастает в послание. Классический пример — поэма «Поэтическое искусство» Горация, которая одновременно становится посланием «К Пизонам». Поэма адресована Луцию Пизону — римскому аристократу, семья которого увлекалась литературой и философией. — См. об этом: Зелинский Ф.Ф. *Q. Horatii Flacci de arte poetica liber ad Pisones*. Лекции 1898/99 гг., с. 7.

⁵ Речь идет о Кастальском источнике, посвященном Аполлону и Музам, роднике на горе Парнас, около Дельф. Первоначально вода Кастальского источника использовалась жрецами и паломниками для очищения перед вступлением в Дельфийский храм, ею омылась Пифия перед тем, как начать говорить прорицания. В поэтической традиции источнику приписывали способность давать пророческую силу. Начиная с эпохи эллинизма он стал считаться символом поэзии. Данный образ часто встречается у Горация: «*Кудрям дав волю, моет их влагой он / Кастальской чистой...*» (*Оды*, кн. III, 4, *пер. Н.С. Гинцбурга*). Ср. у Пушкина: «*Кастальский ключ волною вдохновенья / В степи мирской изгнанников поит...*» («В степи мирской, печальной и безбрежной...»).

⁶ Подразумевается символическое значение поэтического наследия Горация как дара потомкам, перенимающим его традиции. *Фиал* (гр. Φιάλη) — плоская и низкая чаша, служившая для питья и обрядовых возлияний во время ритуальных жертвоприношений в эллинистическо-римской культуре. Форма чаши и ее ритуальный характер трансформировались и нашли отражение в раннехристианском искусстве, где она выполняла важную роль при

обряде причастия и крещения. В последующем поэтическом творчестве у Вяч. Иванова слово фиал чаще всего связывается с семантикой причастия любви (*Прозрачность*, I, 760) или смерти (*Cor Ardens*, II, 403) в соответствии с поэтической традицией А.С. Пушкина («Фиал Анакреона») или поэзии XVIII в. (А.Н. Майков и др.).

⁷ В ЧР1 было: «*Где Рубенс — дикий конь*» (РО РГБ, ф. 109, карт. 1, ед. хр. 38, л. 24). Иванов метафорически описывает творчество Питера Пауля Рубенса, который, в частности, использовал в своей живописи сюжеты и темы античности (Ср., напр., его картины «Персей и Андромеда», «Сатир и вакханка» и др.).

⁸ Корреджио Антонио (1494–1534) — итальянский живописец. Эпитет «радостный» обусловлен характером восприятия картин художника, основанных на создании эффекта астрального света и пронизанности образов этим светом, который идет не извне, а как бы изнутри образов.

⁹ Рембрандт Ван Рейн (1606–1669) — голландский художник, картины которого построены на основе светотеневой моделировки, имеющей особую психологическую выразительность, о которой Вяч. Иванов, сравнивая Рембрандта с Достоевским в работе «Достоевский и роман-трагедия», писал: «Достоевский, подобно Рембрандту, весь в темных скоплениях теней по углам замкнутых затворов, весь в ярких озарениях преднамеренно брошенного света, дробящегося искусственными снопами по выпуклостям и очертаниям впадин. Его освещение и цветовые гаммы его света, как у Рембрандта, лиричны. Так ходит он с факелом по лабиринту, исследуя казематы духа, пропуская в своем луче сотни подвижных в подвижном пламени лиц, в глаза которых он вглядывается своим тяжелым, обнажающим, внутрь проникающим взглядом» (IV, 416). См. об этом также в статье Вяч. Иванова «О веселом ремесле и умном веселии» (III, 70).

¹⁰ Речь идет о снах как неких сокровищницах «духовных даров», навеваемых Музами и несущими «вещную память о богах» (III, 653). См., напр., статью Вяч. Иванова «Две стихии в современном символизме» (1908), где поэт употребил образ «олимпийского сна» как обозначение принципов античного идеалистического канона — «наполнение души завершенным образом, наитие олимпийского сна...» (II, 547).

¹¹ Вольное изложение евангельской цитаты: «Не вливают также вина молодого в мехи ветхие; а иначе прорываются мехи, и вино вытекает, и мехи пропадают, но вино молодое вливают в новые мехи, и сберегается то и другое» (Мф 9, 17).

¹² Ср. со словами, содержащимися в «Искусстве поэзии» Горация, где он пишет: «Что к нам доходит чрез слух, / то слабее нам трогает сердце, / Нежели то, что само представляется верному глазу / И чему сам свидетелем зритель» (*пер. М. Дмитриева*, ст. 180–183). Гораций, *Собр. соч.*, с. 347.

¹³ *Елена* — образ античной мифологии и литературы, ставший эталоном красоты и нашедший отражение в гомеровском эпосе, лирике Стесихора, Ивика, Пиндара, трагедиях Еврипида, Эсхила, а также в «Фаусте» Гете. См. истолкование образа Елены как идеала античности и Возрождения у Вяч. Иванова в статье «Две стихии в современном символизме» (1908), где он

писал: «Эпоха Возрождения поняла античную древность, в которой искала освобождения от средневекового варварства, идеалистически: вызванная из обители Матерей волшебным ключом Фауста, прекрасная Елена была призраком (εἶδωλον), тенью Елены древней, и магическим маревом стал для человека весь озаренный ею мир» (II, 543). См. также о Елене как символе мистического эллинского мира и идее воскрешения Эллады через образ Елены в литературе в статье Вяч. Иванова «О веселом ремесле и умном веселии» (III, 69–70). См. также: Зелинский Ф.Ф. *Елена Прекрасная* (1905) // Зелинский Ф.Ф. *Из жизни идей*, т. III, СПб. 1907 (репр. 1995), с. 157–169; Анненский И.Ф. *Елена и ее маски* // Театр Еврипида / Пер. И.Ф. Анненского, под ред. и с комм. Ф.Ф. Зелинского, т. II, М. 1917, с. 220–224, 238–241. Об интересе к фаустовской теме в раннем творчестве Вяч. Иванова см. публикацию драматических сцен 1887 г.: «Русский Фауст» Вячеслава Иванова / Публ. Вахтеля М. // *Минувшее*, 12 (М., СПб. 1993), с. 265–273.

¹⁴ В *ЧР1* было: Храм Петра (РО РГБ, ф. 109, карт. 1, ед. хр. 38, л. 25). Имеется в виду Собор Св. Петра в Риме, построенный на месте гробницы Св. Петра около 349 г. и перестроенный в XV–XVI вв. Образ Собора Св. Петра дан также в другой ранней поэме, посвященной А.М. Дмитревскому — «*Laeta*» (1892): «Так под тенью Петра вновь шатер пилигримов раскинуть: / Друг! Не пора ль и тебе посох паломника взять?» (I, 639).

¹⁵ *Пантеон* — римский храм, посвященный всем богам, величайшее античное купольное сооружение Древнего Рима, считающееся чудом архитектуры и построенное во время царствования императора Адриана (118–125 гг.) на месте более раннего сооружения. В Средние века переосвящен как храм Всех мучеников. См. в юношеской поэме «*Laeta*» характеристику Пантеона как образа светлой веры юности: «Вечный очаг Всебогини, Все-матери, — вечный Всебога, — / Сей Пантеон! Шлю его, друг, не случайно тебе!» (I, 636).

¹⁶ «Личины» — одно из древнейших названий масок. Культовые или обрядовые маски использовались для представления себя различными божествами или злыми духами. Театральная маска носила, по преимуществу, ролевой характер. См. об этом: Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. *Энциклопедический словарь*, т. 36 (XVIII-а), СПб. 1896, с. 717–720.

¹⁷ На месте отточий, содержащихся в беловом автографе, в черновой редакции имеются следующие строки (*там же*, л. 26):

*Блаженны дни, когда находит пищу глаз,
Томящий дух земных богоподобных чад,
И горе, если дух, лишенный пищи здоровой,
Творит кумиром век с его летучей славой.
Когда создателей библейского столпа
Раба минувшего, к грядущему слепа —
Лишь гордость сытая, вожатый ненадежный,
Стремилась к небесам: пал в прах совет безбожный.
Не данного венец, но чаемого цель;
Не сорванных побед самодовольный хмель:
Но жар пророчества, но стон по лучшей дали.*

¹⁸ «*прозрачная среда*» — здесь: символическое обозначение высшей сферы сакрального, связанное с теургической мистикой преображения, выходящего за пределы земного пространства. Является также обозначением сферы идеальной красоты, близкой понятию платоновского Эйдоса или архетипа абсолютного первоначала. О прозрачности как понятии, означающем определенную «духовную среду», как сфере существования платоновских Идей (*Res*) у Иванова писала О.А. Шор (I, 63). См. также: Дорский А.Ю. *Вяч. Иванов: прозрачность как поле отношения между Человеком и Богом (к неопределимости понятия)* // XX век и философия. Тез. докл. и сообщ. Междунар. конф. М. 1994, с. 159–160.

¹⁹ *Мистерии* — тайные и сокровенные обряды языческой и христианской древности, основанные на культах различных богов и древнейших таинств посвящений — инициаций. Мистерии предполагали созерцание и переживание символических образов (эпоптеи), что создавало основу для мистической связи между человеком и божественным миром. О традициях древних и христианских мистерий см.: Любкер Ф. *Словарь античности*, испр. и доп. издание 1885 г., с. 444–345; Новосадский Н.И. *Елевсинские мистерии*, СПб. 1887; Глубоковский Н. *Благовестие Св. Апостола Павла по его присхождению и существу*. Библейско-богословское исследование, кн. 2. СПб. 1910. В данном случае речь идет о мистерии как метафоре преображения души, важной составляющей христианского миропонимания.

²⁰ Гесиод (VIII–VII вв. до н.э.) — древнегреческий поэт, автор поэм «Труды и дни» и «Теогония». Гесиод был вдохновлен Музами на стихотворство на Геликоне (гора в Греции на юге Беотии), так как там был распространен культ Муз. О своем посвящении Гесиод писал в «Теогонии»: «Песням прекрасным своим обучали они Гесиода / В те времена, как овец под священным он пас Геликоном» («Теогония», 22–23).

²¹ Речь идет о мифоритуальной теории поэзии, возникшей из заговоров, заклинаний и религиозных обрядов древности и вычленившейся из первобытного синкретизма. Ее функции: мистическая связь с богами, пророчествование, теургия. См. об этом статьи Вяч. Иванова «Заветы символизма» (1910), «К проблеме звукообраза у Пушкина» (1925), «Мысли о поэзии» (1938) и др.

²² Авгур — жрец-предсказатель. О коллегиях авгуров у древних римлян как хранителей пророчеств см.: Моммзен Т. *Римская история*, т. I / Пер. В.Н. Неведомского с последнего (седьмого) издания. М. 1887, с. 177–178. Предсказания были основаны на дивинации — искусстве прорицания, которое сопровождалось неожиданными и необычными видениями, галлюцинациями, так как считалось, что сокровенное знание передается в результате непосредственного общения с божеством. См. об этом в кн.: Приходько Е.В. *Двойное сокровище. Искусство прорицания в Древней Греции: мантика в терминах*, М. 1999, с. 14–15.

²³ Гелий — в древнегреческой религии бог Солнца, культ которого играл большую роль в религиях древности. В поэме речь идет о солярном культе Митры, так как Митра отождествлялся с богом Солнца. Н.В. Котрелев считает, что Солнце у Иванова является центральным образом самопознания и

уже в сборнике «Кормчие звезды» в рамках изучения солнечных мифов Иванов сталкивается с Митрой — Непобедимым Солнцем. См. в кн.: Вячеслав Иванов. *Архивные материалы и исследования*, М. 1999, с. 48–49. См. также указания Н.В. Котрелева на неослабевающий интерес к митраизму у Вяч. Иванова в римский период его жизни и творчества, что подтверждается его беседами с Д.В. Ивановым (*там же*, с. 48).

²⁴ В лекциях о распространении митраизма в Римской империи (которые Вяч. Иванов слушал, будучи студентом Берлинского университета) Ф. Кюмоном было дано описание наиболее значительных рельефов с изображением бога Митры, поражающего быка. — См. современное издание: Кюмон Ф. *Мистерии Митры*, СПб. 2000 (переиздание книги 1913 г.), с. 271–290. Описывая изображения тавроконного Митры, Кюмон указывает на другие источники данного образа, в частности, сочинения Плутарха (*там же*, с. 53). См. восходящее к данному иконографическому канону описание тавроболлий Митры, содержащееся в <Интеллектуальном дневнике> Вяч. Иванова (1888–1889), где он писал: «...как юноша, вскочив сзади на [откинувшего] закинувшего назад голову жертвенного быка, вонзает длинный нож в его упругую шею, как струится из раны и падает кровь, и как многочисленные животные жадно лижут и глотают ее, а одна собака, поднявшись на задние лапы и достигнув раны пастью, пьет кровь из самой раны. [Это памятники]. Так своеобразно-мрачно говорят эти памятники о неоскудевающей полноте жизни в божественном целом живой природы». Цит. по публикации, подготовленной Н.В. Котрелевым и И.Н. Фридманом в кн.: Вячеслав Иванов, *Архивные материалы и исследования*, с. 15. Показательно, что образы тавроболлий в честь бога Митры встречаются в творчестве Вяч. Иванова в стихотворениях, посвященных теме поиска бога в душе человека. См., например, в стихотворении «Неведомому богу» («Кормчие звезды», 1903) строки: «И пьет из-под черной секиры живую струю тавробол» (I, 541).

²⁵ Возможно, что здесь речь идет о культе Диониса — бога природы, божества восточного происхождения, который вел борьбу за право войти в число олимпийских богов. Как пишет Ф. Кюмон, Дионис был «незримо присутствующим» во всех формах божественного исступления. См.: Кюмон Ф. *Восточные религии в римском язычестве*, СПб. 2002, с. 80. См. работу Вяч. Иванова «Эллинская религия страдающего бога», где он указывает на спорные проблемы изучения истоков культа Диониса (*Человек*, 5–6 [2006]). Подготовка текста и комментарии В.В. Сапова).

²⁶ *Кибела или Рея* — в греческой мифологии великая Мать богов, родоначальница олимпийских богов, упоминающаяся в сочинениях Гомера и Гесиода. Эпитет «рьяный», видимо, обусловлен семантикой ее имени «Кобилья мать», основанном на архаических представлениях о ее плодovitости и связью с культом Диониса, что обусловило оргиастические поклонения ей. В Риме культ Кибелы возник с 204 г., когда ей построили храм на Палатине. О культе Кибелы у римлян см.: Моммзен Т. *Римская история*, т. 1, с. 864. Кюмон Ф. *Восточные религии в римском язычестве*, с. 77–81.

²⁷ Речь идет о раннехристианских образах, заимствованных из античной традиции и ставших основой символики Иисуса Христа. Данные образы

часто использовались при росписях христианских катакомб. — См.: Уваров А.С. *Христианская символика*, ч. I, М. 1908; Свенцицкая И.С. *Раннее христианство. Страницы истории*, М. 1987, с. 7–182.

²⁸ *В ЧРЗ было*: христианские катакомбы (РО ИРЛИ, ф. 607, №1, л. 3). Катакомбы первоначально возникли в античности как подземные кладбища, например, в Древнем Риме (катакомбы Домициллы, 2–4 вв.), и не имели отношения к христианам. Затем многие катакомбы стали служить местами моления и сбора первых христианских общин (см.: Буасье Г. *Катакомбы / Перевод Е.Д. Векиловой, предисл. В.Ф. Эрнэ*, М. 1907; Голубцов А.П. *Из чтений по церковной археологии и литургике*, СПб. 1995; Свенцицкая И.С. *От общины к церкви*, М. 1985). Вяч. Иванов мог познакомиться с историей катакомб на лекциях и в семинарах Т. Моммзена по древней эпиграфике, на что он указывает в «Автобиографическом письме» (II, 17). Позднее немаловажную роль в постижении Вяч. Ивановым истории катакомб могло сыграть общение с профессором-историком И.М. Гревсом (1860–1941). В Петербургском филиале архива истории РАН сохранились обширные заметки, зарисовки и выписки к лекциям и исследованиям И.М. Гревса «К истории катакомб» (ПФА РАН, ф. 726, оп. 1, ед. хр. 83).

²⁹ *Илион* — Троя у Гомера. Подобное обозначение Трои встречается в других произведениях Вяч. Иванова. См. об этом в его статье «Эпос Гомера», с. XXXIII. Упоминание произведения Стесихора «Падение Илиона» см. у Т. Моммзена (Моммзен Т. *Римская история*, т. 1, с. 462).

³⁰ *В автографе ЧВЗ Пушкинского дома было*: «Мессиянская эклога Вергилия». Речь идет о IV эклоге «Буколик» Вергилия, где Сивилла Кумская пророчесствует о грядущем рождении таинственного младенца, который должен возвестить наступление некоего благодатного времени — «золотого века» (Публий Вергилий Марон, *Буколики. Георгики. Энеида / Пер. с лат. С. Ошерова, С. Шервинского*, М. 1971, с. 40–41). Эклога стала предвосхищением христианских представлений о пришествии Спасителя. Первый Вселенский Собор в Никее состоялся в 325 г. См.: Постнов М.Э. *История христианской церкви (до разделения Церквей — 1054)*, Брюссель, 1964, с. 338–347. И.М. Гревс (1860–1941), оказавший впоследствии большое влияние на формирование мирозерцания и историософских взглядов Вяч. Иванова, считал, что мессиянские мотивы и образы эклог Вергилия были обусловлены влиянием иудаизма на греко-римский мир. См. его конспект к лекции в виде отрывков «Другой путь примирения и соединения с божеством. Ученое о божественном посреднике. Эллинско-иудейская переработка платонизма. Филон Александрийский», сохранившийся в Петербургском филиале архива РАН. — ПФА РАН, ф. 726, оп. 1, ед. хр. 47, л. 3.

³¹ *Пан* — лесное божество из свиты Диониса, а также олицетворение самого Диониса в древнегреческой мифологии, языческого многобожия и символ всеединства — онтологической категории античного миропонимания. У Вяч. Иванова Пан — олицетворение языческого сознания греко-римской древности и символ гибели античного мира. См. об этом в его статьях: «Две стихии в современном символизме» (II, 542–543); «Кризис индивидуализма» (I, 840). Ср.: «Умолкнул Пан» — фраза из стихотворения Вяч. Иванова «Су-

биако» (I, 620). Источником подобного понимания мифологического образа могли быть орфические гимны (ср.: *Античные гимны* / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М. 1988) и сочинения Плутарха, где встречается цитата «Великий Пан умер» (Плутарх, *Об упадке оракулов (De defectu oraculorum)*, гл. 17). Слова Плутарха переосмыслены в работах Ф. Ницше: «Так говорил Заратустра» (1883–1884), «Веселая Наука» (1882), «Злая мудрость» (1882–1885) и др. Об образе-категории Пана в античном миропонимании см.: Романенко Ю.М. *Великий бог Пан и всеединство* // *Всестник СПбГУ*, Сер. 6, 3/20 (1994).

³² Имеется в виду известный эпизод хождения по водам Иисуса Христа (Мф 14, 23–33).

³³ Образ «Христа Распятого» восходит к новозаветным текстам. Ср.: «а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор 1, 23); «Он же говорит им: не ужасайтесь. Иисуса ищите Назарянина, распятого; Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен» (Мк 16, 6).

³⁴ Речь идет о сюжете Преображения в христианской иконографии.

³⁵ Речь идет о символическом изображении райского места, пронизанного божественным светом. Его изображали в раннехристианской традиции как видение сада или парка, ставшего общим местом в богословской литературе. См., например об этом: Уваров А.С. *Христианская символика*, т. 1, СПб. 1908, с. 153–154.

³⁶ Характерный для Вяч. Иванова интерес к романскому и готическому стилям, выраженный в поэме, подкрепляется материалами его юношеской записной книжки. См.: Иванов Вяч. И. <Два списка литературных замыслов: из записной книжки 1888–1889 гг.> / Публ. Н.В. Котрелева и И.Н. Фрийдмана // Вячеслав Иванов. *Архивные материалы и исследования*, с. 38. Подробное описание внутреннего убранства романского и готического храмов в связи с традицией античного зодчества, близкое точке зрения Вяч. И. Иванова, см. в кн.: Кондаков Н.П. *Древнехристианские храмы*, М. 1866, с. 10–18.

³⁷ Идея Башни, изображающей Церковь и строящейся из камней — душ верующих, восходит к древней апокрифической традиции (см.: *Памятники древней христианской письменности*, т. 2, М. 1862; *Пастырь Гермы* / Вст. статья и комм. И.С. Свенцицкой. М. 1997). Она подкрепляется апостольской традицией, согласно которой «и сами, как живые камни, устройте из себя дом духовный» (1 Пет 2, 5). Немаловажную роль могла сыграть для Вяч. Иванова идея В.С. Соловьева о таинстве богочеловеческого тела Церкви как невидимого союза душ. См. об этом в статье Вяч. Иванова «Религиозное дело Владимира Соловьева» (III, 301).

³⁸ С искусством готических соборов Вяч. Иванов впервые познакомился именно в Берлинский период своей жизни, непосредственно предшествовавший созданию поэмы. См. «Автобиографическое письмо» (II, 16). См. подробнее об этом в ранней неопубликованной прозе 1887 г. у Вяч. Иванова (приложение № 2 к наст. публикации, с. 66).

³⁹ «*Мир бесплотных*» — это обозначение мистического видения, имеющего глубокую богословскую традицию, распространенную в ангелологии и сохранившуюся в христианском религиозном искусстве, особенно в икон-

ных и фресковых росписях. См., напр.: Собор бесплотных Небесных сил. Фреска в трапезной монастыря Дионисия на Афоне. 1603. (Бенчев И. *Иконы ангелов. Образы небесных посланников*, М. 2005, с. 25). Укоренено в евангельском учении (Евр 11, 1), нашедшем отражение в идее Вселенской Церкви, например, в богословских сочинениях А.С. Хомякова, под влиянием которых Вяч. Иванов находился в ранний период своего творчества. «Вера не есть ли обличение невидимых», писал А.С. Хомяков в своей работе «Церковь одна» (Православное обозрение, 1864, кн. 3). См. также его работу «Опыт катехизического изложения учения о церкви»: Хомяков А.С. *Богословские и публицистические статьи*, Пг. 1915, с. 49. «Святая Церковь, исповедуя, что она чаёт воскресения мертвых и окончательного суда над всем человечеством, — писал А.С. Хомяков, — признает, что совершение всех ее членов исполнится с совершением ея самой и что жизнь будущая принадлежит не духу только, но и телу духовному; ибо один бог есть дух совершенно бестелесный... Тело не будет телом плотским, но будет, подобно телесности ангелов, как и Сам Христос сказал, что мы будем подобны ангелам» (*там же*).

⁴⁰ Рибейра Хосе (1591–1652) — испанский художник и гравёр эпохи барокко, изобразивший в ряде полотен мученичество святых («Мучения св. Варфоломея», «Св. Себастьян» и др.). Его картины часто раскрывают тему ухода от чувственного к сверхчувственному миру через религиозный экстаз и отрешение от жизни.

⁴¹ Экстаз — способ отрешения от реального мира и мистического единения человека с Богом в эллинистической религиозной традиции Древней Греции. Получил распространение в христианстве, особенно католицизме. О важности состояния мистического экстаза писали Св. Августин Блаженный, Св. Фома Аквинский и др. (Св. Фома Аквинский, *Сумма Теологии*, Киев–Москва 2002, с. 113–140). Об экстазе в мистической религиозной традиции христианства см.: Минин П. *Мистицизм и его природа*, Сергиев Посад 1913, с. 3–5; Он же, *Главные направления древнецерковной мистики*, Сергиев Посад, 1916. Позднее эта тема под влиянием Ф. Ницше станет одной из важнейших составляющих в теории теургического искусства у Вяч. Иванова и будет исследоваться им на основе дионисийской религии в ряде теоретических работ и прежде всего в «Эллинской религии страдающего бога» (*Новый путь*, 1–3, 5–9 [1904]; *Вопросы жизни*, 6–7 [1905]) и книге «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923).

⁴² Наиболее известные картины, изображающие святых с младенцем Христом на руках, встречаются у Б.Э. Мурильо (Эрмитаж, г. Санкт-Петербург) и А. Ван-Дейка (галерея Брера, г. Милан). На картине испанского художника Б.Э. Мурильо (1617–1682) «Видение Св. Антония Падуанского» образ младенца Христа и бесплотных небесных сил — ангелов — предстает как видение св. проповеднику. Картина раскрывает тему мистического религиозного экстаза, переходящего в визионерство. Антоний Падуанский (1195–1231) — святой проповедник католической церкви, монах-францисканец.

⁴³ Имя Рафаэля встречается на страницах юношеской записной книжки Вяч. Иванова, датированной 1888–1889 гг., где есть запись: «Интересны: Рафаэль<...>». (ОР РГБ, ф. 109, 1, 3, л. 37). Итальянского живописца Рафаэля

Сантти (1483–1520) поэт считал художником, в творчестве которого первые отчетливо и глубоко в искусстве Возрождения нашел отражение идеал древней античной красоты. Этот идеал, по мнению Вяч. Иванова, мог быть определен как «каноническая красота воплощенности» (II, 544).

⁴⁴ Новая земля (лат.).

⁴⁵ Образ «Сикстинской мадонны» (ок. 1513) Рафаэля неоднократно использовался Вяч. Ивановым как символ божественной красоты и гармонии. См., напр., статью «Предчувствия и предвестия» (1906), в которой он писал: «Сикстинская Мадонна идет. Складки ее одежд выдают ритм ее шагов. Мы сопутствуем ей в облаках. Сфера, ее окружающая, — скопление действующих жизней: весь воздух переполнен ангельскими обликами. Все живет и несет ее; пред нами — гармония небесных сил, и в ней, как движущаяся мелодия, — она сама; а на руках ее — Младенец, с устремленным в мир взором, исполненным воли и гениальной решимости, — Младенец, которого она отдает миру, или, скорее, который сам влечет в мир ее, свою плоть, и с нею стремится за собою всю сферу, где она блуждает» (II, 92).

⁴⁶ Речь идет о картине Рафаэля «Преображение» (1519–1520). См. драматическое истолкование картины «Преображение» Рафаэля в статье Вяч. Иванова «Идея неприятия мира» (1906), где он писал: «Есть какое-то отдаление, отчуждение от мира в линиях, светах и слишком сгущенных (отчасти по вине довершителей незаконченного произведения) сумраках этого холста, как будто на нем напечатлелась тень Смерти, уже стоявшей за плечами художника <...>. В самом деле: этот страдальческий крик невольника земной юдоли, этот тоскливый порыв, этот неутоленный голод, эта призрачность естественного и сверхприродного, этот побег из земного в мерцание бесплотного, это отсутствие рая на земле и земли в небесах, этот кошмар внизу, где бьется бесноватый отрок между умоляющей женщиной и отчаявшимися апостолами, и транс там, наверху, где, в белом свете, что-то свершается и еще не свершилось, — все это мистическое и пессимистическое “Преображение” — что это как не Рафаэлево предсмертное “Илои, Илои, лама савахфани” (“Боже, Боже, зачем ты меня оставил”)?» (III, 85).

⁴⁷ Ср.: «Отвечая ему, Иисус сказал: о, род неверный! доколе буду с вами, доколе буду терпеть вас» (Мк 9, 19). «Ему было предсказано Духом Святым, что он не увидит смерти, доколе не увидит Христа Господня» (Лк 2, 26). О смысле слова «доколе» позднее Вяч. Иванов писал в статье «Идея неприятия мира» (1906): «Но неприятие мира — не только аскетическое “Доколе?”. Оно и жертвенное нисхождение духа в мир, жертвенно им приемлемый, дабы преобразен был мир его любовным лобзанием и кротким лучом его таинственного Да» (III, 85).

⁴⁸ Имеется в виду русский художник А.А. Иванов (1806–1858) и его картина «Явление Христа народу» («Явление Мессии») (1837–1857). Вяч. Иванов неоднократно подчеркивал свое духовное родство с художником А.А. Ивановым, которого, по его мнению, «только недавно начали как следуют ценить и понимать». См. об этом: Альтман М.С. *Разговоры с Вячеславом Ивановым* / Сост. и подг. текстов В.А. Дымшица, К.Ю. Лаппо-Данилевского; ст. и комм. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб. 1995, с. 47. См. также: Парнис А.

Заметки к теме «Вячеслав Иванов и Александр Иванов» // Вячеслав Иванов и его время / Под ред. С.С. Аверинцева и Р. Циглер. Материалы VII Международного симпозиума. Вена 1998, с. 293–294.

⁴⁹ Идея «вселенской общины», предвосхищающая концепцию соборности у Вяч. Иванова, обусловлена теориями А.С. Хомякова и В.С. Соловьева, которыми он увлекся, судя по его «Автобиографическому письму», уже в 1880-е гг. (II, 18). Как указывает Н.В. Котрелев, еще будучи студентом Берлинского университета, Вяч. Иванов познакомился с книгой В.С. Соловьева «История и будущность теократии: (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни)» (т. I, Загреб 1887). Кроме того, в его записной книжке 1888–1889 гг. есть сведения о прочитанных работах В.С. Соловьева «Критика отвлеченных начал» и «Философские основы цельного знания». Об интересе к Соловьеву свидетельствует и его переписка с А.М. Дмитревским. См. об этом подробнее в комментариях Н.В. Котрелева в кн.: Вячеслав Иванов, *Архивные материалы и исследования*, с. 56–57.

⁵⁰ «Брось в угли яркое твое маки благоуханный!» — аллегорический образ сжигаемых маков — символа сна и покоя, которыми нужно жертвовать — широко использовался в поэзии классицизма (у Г.Р. Державина) и в живописи (у Д.Г. Левицкого). См., например, у Державина: «На жертвенном она жару / Сжигаемая маки благоуханны / Служила вышнему божеству» («Видение Мурзы»).

ПРИЛОЖЕНИЕ №1

А.М. Дмитревский
Письмо к Вяч. Иванову от 20 ноября 1889 г.*

[Л. 78] Несколько мыслей о «Послании».

<...> В современной поэзии оно занимает видное место. Содержание его, оригинальное, умное и сильное, заставляет бледнеть и без того бледные и часто шаблонные по мысли произведения современных поэтов идеи. Впрочем, я знаю только поэтов, печатающихся в литературных журналах, да и то не всех. Я не знаю Минского, Полонского. Припоминая поэтические произведения, случайно попадавшиеся мне, я не могу сказать, чтобы я вообще знал какого-нибудь поэта идеи в России, кроме, пожалуй, Лермонтова. Мне кажется, что ни Плещеев, ни его продолжатель Надсон, не были поэтами идейными. Прежде всего потому уже, что известная идея у него являлась одинокой: она утопала, особенно у Надсона, в лиризме. У них был единственный идеал, которому служила их лирика, но вокруг и кро-

* ОР РГБ, ф. 109, 18, 4, л. 78–82 об.

ме этого идеала напрасно искать у них идей, они не были людьми мысли. Плещеев был человеком образованным, но ничего не сделал ни в какой области знания. Надсон мало знал и не прошел хорошей школы.

[Л. 78 об.] Им обоим недоставало оригинальности мысли. Цена произведения Надсона — тому доказательство. Поэт, не замыкающийся в лиризме или изображении характеров, поэт пророческого стиля, должен быть сам руководителем умственного решения века. Но кто идет по ученой дороге, редко оказывается поэтом. Из западников, руководивших умами, не было поэтов. Славянофилы, впрочем, дали Аксакова, Тютчева, Хомякова, Вл. Соловьева; последний — не славянофил, но родом из них. Но ведь они были поэтами между прочими. Может быть, поэтические души были более склонны к восприятию славянофильского учения. Ты, Вячеслав, исключительно счастлив: трудно решить, кто в тебе преобладает, поэт или ученый-мыслитель.

[Л. 79] Иначе говоря, ты — поэт-мыслитель. Идеи и идеалы — твоя сфера.

Поэтому ты становишься в плодотворную оппозицию к реализму, провозглашающему себя ценою искусства, вместо того, чтобы ограничиваться ролью средства, метода. Русские знают только тенденциозный реализм, имеющих то общее с идеализмом, что оба исходят из отрицательного отношения к действительности; первый дает посылки, второй выводит заключения; первый толкает вперед, в разные стороны, второй увлекает к определенной цели. На наш новый мужицкий реализм не стоит нападать. Бездарности в литературе всегда были. <...>

[Л. 80] Итак, на основании первых попавшихся под руки произведений искусства, я полагаю, что Реализм не особенно повредит России. Но у всех есть жажда нового идеального мирозерцания, которую за исчезновением прошлого нечем утолить. Творчество, кажется нам, иссякло. Не искать ли нам в прошлом, богатом идеалами, руководящей идеи? В последние десятилетия совершается в Европе два возрождения: буддизма — на Западе и христианства — на Востоке. Эти великие учения удовлетворяют то своеобразное настроение европейской интеллигенции, которое она испытывает, разорвав с прошлым традиционным мирозерцанием, найдя отголоски в прошлом.

Итак, когда последовало подобное же настроение, наша мысль, естественно, сосредоточилась на данных уже решенного вопроса. Однако европейская мысль слишком много передумала, чтобы было возможно принять эти великие учения прошлого. Итак, это было бы

вопреки всем историческим законам — Возрождение является главным образом в виде социально-этического учения.

[Л. 80 об.] Оно развивается на рационалистической почве. Я не останавливаюсь на этой связи, но об ней стоит подумать. Естественно для современного искусства и поэзии обратиться к высшему идеалу, родившему нас. И это обращение совершается: Достоевский, Вл. Соловьев, Надсон, Крамской, Поленов, Фет, Лев Толстой, Кавелин и др. — все они имеют нечто общее в своих идеалах, — это общее и есть возрождающееся христианство.

В прошлом мы можем только к многому приобщиться. Греческое мировоззрение, как оно обыкновенно понимается, неусвояемо для нас.

[Л. 81] Схоластицизм и педантизм искусства, стремящиеся возродить древность, достойны преследования. Но они могут стоять на верном пути: все дело в силе таланта, а не в теории. <...>

В архитектурном отношении

— в «Послании» для меня непонятно значение места о древней религии. Оно не касается «древнего идеала», указания на который — нет во второй части стихотворения. <...>

[Л. 81 об.] Мысль — «искусство живет религией» — богаче и страннее, чем требуется ее значение в «Послании». <...> Читатель не может быть подготовлен к данному выводу посредством «доколь?». Если нужно, могу распространиться об этом, вношу разъяснения.

— Идеалы «вселенской общины» есть высшее, что только может дать человечество по самому существу своему. Я могу сказать, что ни при каких условиях, возможных в будущем, человечество не в состоянии дать нечто высшее. Это квинтэссенция идеализма, лучший цветок вселенной. (Это не слова). В нем примиряются личность и человечество, которые в настоящее время монополизировали мирозерцания. <...>

— Форма стихотворения замечательно выдержана и служит сама по себе блестящим доказательством, что нам нечему учиться у древних. <...> Меньше двух раз «Послание» читать нельзя. Во всяком другого рода поэтическом произведении такая сконцентрированность мыслей недостаточна. <...>. Каждое слово обдуманно. <...>.

[Л. 82] Послание легко делится на части, прекрасные сами по себе. <...>.

[Л. 82 об.] Некоторые мысли замечательно верно выражают то, что сам чувствуешь — верный признак художества. Вообще, давно я ничего не читал с таким наслаждением, как «Послание».

ПРИЛОЖЕНИЕ №2

Вяч. Иванов
ОСЕННИЕ МЫСЛИ
(фрагмент)*

<...> В романском стиле средневековых церквей есть что-то родное осени. Недаром явился он на смену роскошно летнему римскому, сменившему в свою очередь греческий — весенний. Круглые тяжелые арки еще образуют длинные порталы, их подпирают крутые колонны на базах с капителями, сохранившими летнюю, хотя уже изменившуюся листву. А выше — как оголяются высокие деревья, леса, тогда как низ их еще закрыт листвою кустарников, — поднимаются острые оконечности, строго-угловатые кровли со шпицами и крестами, и высоко-высоко поднимается ровная и тонкая четырехугольная башня в остроконечной шапке, простая и строгая, с бесконечно высокими полукруглыми нишами, образующими одну складку от вершины до основания и снабженными узкими оконцами.

Башня нашей церкви мне напоминает постыжагося и угрюмого монаха, вечно занятого бдением и молитвой.

И если осень обращает человека от мира внешнего к внутреннему, как близок осени стиль этих церквей! Суровые и неприступные снаружи, они только внутри показывают доверившемуся и вступившему все свое фантастическое богатство. Крутые своды покрыты многочисленными изображениями, выступающими причудливыми тенями на золотом своем поле. Разноцветные розетки блестят как фантастические пестрые светила. Пестрая и причудливая утварь — алтари, статуи, аналои, решетки, канделябры, цепи, там и сям мерцающие тихо лампы — наполняют многочисленные ниши и переходы. Чтобы создать этот стиль, нужно было иметь переходное состояние духа той эпохи, когда образы Аполлона и Венеры становились в воображении похожими на фавнов и сатиров, а фавны и сатиры на христианских чертей, причем, Аполлон, Венеры с фавнами не утрачивали однако своего отдельного существования; когда из мрака римских катакомб распространялись многочисленные символы; когда воцарялся христианский мистицизм со своими пестрыми легендами, говорящими о посте и покаянии. Таков, какова романская церковь, должен был быть монах того времени, с виду такой сухой аскет, внутренне занятый непрерывной работой воображения, отягченного фантастическими образами.

* ОР ГБЛ, ф. 109, карт. 1, ед. хр. 33, л. 20–23 (фрагмент датирован на полях рукописи 14.X.1887 г.).

Но это долгое созерцание привело его к экстазу, и экстаз этот был велик, как элементы брожения, его породившего. Это было вдохновение гения. Он, монах-аскет, вдруг почувствовал восторг. Земные предметы скрылись от него. Причудливые арабски изгороди, которую мир создал пред ним, чтобы заградить божественный свет, пали сами собою. И вот он увидел этот свет, который струился, переливаясь из цвета в цвет, от престола Божия. И он простер руки, простерся весь по направлению к этому свету, к небу и созвал братьев и учеников, и они простерлись все вместе, подняв руки к небу.

Так вкусили они великую гармонию, и душа их была привлечена Богом, и поднялись вместе, у всех наверх <нрзб.> неземная сладость, и тела превратились в камни — во Славу Божию.

Так возник готический храм.



ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

ЕВАНГЕЛЬСКИЙ СМЫСЛ
СЛОВА «ЗЕМЛЯ»*

Печатается по черновому автографу: ИРЛИ, ф. 607, ед. хр. 135. Впервые опубликовано Г.В. Обатниным: Иванов Вяч. Доклад «Евангельский смысл слова “земля”». Письма. Автобиография (1926) / Публ., вступ. ст. и коммент. Г. В. Обатнина // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб. 1991, с. 142–154. (Далее в ссылках на примечания Г.В. Обатнина сокращенно: *Ежегодник*.) Архивная единица содержит два больших фрагмента (каждый со своей пагинацией, не совпадающей с архивной) и вложенные между ними листы с подготовительными материалами. Г.В. Обатнин расположил фрагменты черновой редакции доклада в такой последовательности: л. 20–30, 1–10. Это решение представляется совершенно правильным, но не отменяет необходимости каким-то образом показать, что мы имеем дело все же не с цельным текстом, а с двумя частями (в предложенной здесь републикации эти части отделяются линией). Вторичное обращение к этому, одному из важнейших для творчества Вяч. Иванова, тексту обусловлено желанием представить его в виде, освобожденном от погрешностей первой публикации (неверных прочтений, вопросительных знаков, зачастую стоящих там, где прочтение не подлежит сомнению, неразобранных слов и т.п.). В подстрочных примечаниях приводятся зачеркнутые варианты. О подготовительных материалах к докладу см. Приложение.

С глубоким сознанием^а духовной и душевной ответственности за все^б, что позволю себе^с сказать, приступаю я к изложению своего понимания^д некоторых основных истин христианс-

* Подготовка текста, вступление, примечания и приложение *Ольги Фетисенко*.

^а Написано поверх слова чувств<ом>

^б Написано поверх слова то

^с позволю себе *вписано над зачеркнутым*: я имею

^д изложению своего понимания *вписано над зачеркнутым*: рассмотрению

кой религии^а. В то время, когда обычными стали непрерывные переоценки^б и переистолкования христианского вероучения, исходящие, с точки зрения церкви, извне — от представителей светской мысли, т.е. мысли языческой, поскольку она утверждает^с свою независимость от вероучения церковного, и^д никого уже, конечно, к сожалению, не удивит, что слышится еще новый голос^е, говорящий о тех христианских тайнах, речь^ф о коих^г здоровое религиозное чувство желало бы слышать только из уст^h лиц, на то особенно уполномоченных. Я разделяю это чувство, и потому рассуждаю так. Или прилично мне^и мыслить с той свободой, как^к если бы я был язычник и эллин, и, следуя путям<и> этой моей свободы^к, приближаться, сообразно^л закону моего духовного бытия, к истине христианской — или удаляться от нее; но не должно мне, в^м этих свободных моих и безответственных исканиях, переступить через ограду^н того священного^о сада, где расцветают цветы^п внутреннего, т.е. церковного в мистическ<ом> смысле, познания, не должно называть имен и изрекать слов Тайны церковной^q. Или же^г, если я говорю о^с тайне верных и остался среди них после слов «двери, двери»¹, то мне необходимо

^а *Далее зачеркнуто*: желая присоединить свой голос к многочисленным голосам новейших [светил] мыслителей о христианстве — потому что голоса эти сл<ышатся>

^б *Было*: мы привыкли к непрерывным оценкам и переоценкам

^с *Было*: мысли, утверждающей

^д *Далее зачеркнуто*: постольку желающей нико<го>

^е *Далее зачеркнуто*: думающий

^ф *Вписано над зачеркнутым*: которых

^г *Было*: которых

^h из уст *вписано над зачеркнутым*: от

^и прилично мне *вписано над зачеркнутым*: я должен

^к *Далее зачеркнуто*: язычник

^к *Далее зачеркнуто*: удаляться или

^л *Далее зачеркнуто*: моему

^м *Далее зачеркнуто*: этих независимых самоволиях

^н *Далее начато и зачеркнуто*: хри<стианского>

^о *Вписано над зачеркнутым*: мистического

^п *Далее зачеркнуто*: познания

^q *Далее зачеркнуто*: и не должно [пользо<ваться?>] повторять слова

^г *Далее зачеркнуто*: приличест<вует>

^с *Было*: об

проникнуться смирением мысли, решительн<о>^a отвращающей-ся, в глубочайшей воле своей, от всего^b произвольного и лично-го, устремлен<ной> единственно к истинному^c уразумению сокровенного и исполненной искреннею готовностью отказаться от своих примыслов, если они окажутся несогласными с верою верных. Другими словами: если я буду мудрствовать^d хотя бы и об^e истине, совпадающей с церковною, но не в терминах церкви; или я буду говорить о церковных истинах и в терминах церковных — но в этом случае^f устраню все, что мое и личное, из моих слов и моих помыслов и, пытаюсь^g способствовать оживлению сознания церковного, буду бояться впасть в противоречие с^h утвержденными церковью истинами. Мое намерение говорить не извне, но изнутри церкви, какⁱ тот, кто сознает себя в церкви. Живое сознание внутренней принадлежности к церкви и искреннее извлечение быть в ее лоне кажется мне, по крайней мере в переживаем<ую> нами эпоху, уже как бы достаточным полномочием к некоему богословствованию. Но, строго относясь перед своею совестью к мерилу церковности как <в> моих воззрениях, так и в моих заявлениях, я должен присовокупить, чтобы до конца быть прямым и искренним, что^j по вопросу о внешних критериях принадлежности к церкви в духе и действии я держусь мнений, чрезвычайно, быть может, расходящихся с самоопределением^k внешних церковных организаций^l. Внутренними признаками^m кафолического церков<ного> созна<ния>ⁿ я полагаю глубокое и

^a Вписано над зачеркнутым: глубоко

^b Далее зачеркнуто: что не

^c Вписано над зачеркнутым: раскрытию

^d Было: или я могу мудрствовать; далее зачеркнуто: [вне] не в терминах церкви и не

^e Далее зачеркнуто: церковной

^f Далее зачеркнуто: я ограничу свою / буду искать

^g Далее зачеркнуто: оживить

^h Далее зачеркнуто: истиною Цер<кви>

ⁱ Далее зачеркнуто: сознающ<ий>

^j Далее зачеркнуто: внешние

^k Далее зачеркнуто: внешних, [земного,] эмпирич<еского> церковного тела.

^l Далее зачеркнуто: Критери<ем>

^m Далее зачеркнуто: принадле<жности>

ⁿ Далее зачеркнуто: я признаю веру в догматику до

безусловное приятие священных догматов кафолич<еской> церкви и живую веру в мистичес<кую> реальность ее таинств^a. Эта чисто-мистичес<кая>^b связь в духе с всеми верными как^c живущими^d, так и ушедшими и теми, что еще не пришли, обеспечивает принадлежность церкви^e даже и^f такого мыслителя, мнения которого не встретили бы признания в представителях внешней церковной^g организации или^h были быⁱ этой последней, как таковой, прямо враждебны.

Судьбы современн<ого> религ<иозного> созна<ия> тесно связаны с более глубоким^j постижением^k доселе открытой церковной истины. Церковь не открыла людям *всей* истины; ее догматика минимальна. Она следовала принци<пу> минимального научения, ибо^l имела разрешить задачу воспитания человечества. Быть может, доселе открытое уже во многом недостаточно. Не должно, чтобы эквивалент полноты миропостижен<ия> восстанавлялся только мыслью языческой^m. Церковь не должна заграждать от попыток мистического проникновения в то, что ею же самой некогда был<о> сокрыто. «Ревнуйте о дарах духовных»² — не напрасно говорит Апостол, и еще «ревнуйте о дарах больших»³. И он же напоминает: «Никто говорящий Духом Божиим не произнесет анафемы на Иисуса; и никто не может называть Иисуса Господом, как только Духом Святым»⁴. Вот почему, противопоставляя любовьⁿ всему знанию и всем тайнам (πάντα τὰ μυστήρια καὶ πάντα ἢ ὑψίστις)⁵, он противопостав<ает> ее не как

^a Далее зачеркнуто: На почве этой

^b Вписано над зачеркнутым: внутренн<ая>

^c Вписано над зачеркнутым: на земле

^d Далее зачеркнуто: и прежде жившими и еще не пришедшими на земле, так и с

^e Далее зачеркнуто: во всех случаях человеческой жизни,

^f Далее зачеркнуто: тогда, если бы вселенская церковь

^g Было: церкви внешней

^h Далее зачеркнуто: клонились

ⁱ Далее зачеркнуто: прямо и принци<пально>

^j более глубоким вписано *поверх слов*: наибольшим пост<ижением>

^k Далее зачеркнуто: цер<ковной>

^l Далее зачеркнуто: приняла

^m Далее зачеркнуто: Итак, важно проникнуться всей

ⁿ Далее зачеркнуто: знанию

желан<ное> и необходим<ое> ненужному и нежеланному, но как первую ценность^a иной величайшей ценности, обусловленной, однако, наличием ценности первой^b. Если любви нет, нет и познания тайны, истинного гносиса. Дух же любви,^c как внутри<нной> церковной соборности^d, вырывает ядовитое жало у Змия познания и проклятого в делах^e человека^e и пресмыкающегося в нашей низменной лжемудрости<и> возносит на крест, как исцеляющее людей знамение^f.⁷

Вопрос о Земле представляется мне в христианстве центральным. Мы знаем все уклоны, все прискорбные недоразумения современной мысли, истекающие из непонимания<ния>^g христианских откровений о Земле. Ницше провозглашает завет<ы>^h, которые всем или почти всем непосредственно убедительны, как самоочевидная не жизненная только, но и духовно-нравствен<ная> правда: «Братья, будьте верны Земле»⁸. Христианство было сочтено неверностью Земле! Религия, отличающаяся от всех других именно тем, что она провела дальше всех других линию духовногоⁱ пути к Богу до нисхождения от Отца, в лике Жениха к Земле ради спасения Земли, религия, дающая последние откровения о Земле, религия Благовестия о искупленной Земле, — была сочтена религией забвения о Земле, неприятия Землиⁱ.

На этом глубочайшем недоразумении зиждется система В.В. Розанова, поскольку последний выступает противником христианства. Критика христ<ианства> у Розанова^k обусловлена двумя основными заблуждениями<ми>^l. Первая ошибка — есть смешение понятий Мира и Земли. Да, так сладостен Иисус, что

^a первую ценность *вписано над зачеркнутым*: условие

^b *Далее зачеркнуто*: и основной

^c *Далее зачеркнуто*: т.е. дух поистине

^d *Далее зачеркнуто*: оживляет в безв<е>р<ии>?

^e *Далее зачеркнуто*: окрыляет

^f *Далее зачеркнуто*: медного змия

^g *Вписано над зачеркнутым*: неведения

^h *Вписано над зачеркнутым*: слова

ⁱ *Далее зачеркнуто*: восхожден<ия>

^j *Далее в отдельной строке зачеркнуто*: Отсюда хрис<тианство>?

^k Критика ~ Розанова *вписано над зачеркнутым*: В учении Розанова

^l *Вписано поверх слова* ошибками

мир неизбежно кажется горьким⁹. Но^a горкнет мир, а не Земля. Розанов, думая быть верным Земле, неверен ей, ибо защищает не Землю, подлежащую преобразению и спасению, а мир как наличный порядок и принцип земли в ее данном состоянии. Не пол и брак защищает он, а неправое утверждение пола в дурном мире и космическое прелюбодеяние^b Земли-Жены. Другая ошибка нашего мыслителя есть представление о христианстве как о системе нивелированной и все нивелирующей морали. На самом деле христианство^c всецело воздерживается от установления прикладных норм поведения, а тем более норм общезначущих^d. Хорош пост, но хорошо скрывать его¹⁰, и хорошо, при известных условиях, вовсе не поститься. Хорошо девство; но хорошо и составить единую плоть с женою во Христе. Не нужно любить мира и всего, что в мире¹¹; но хороши цветы и дети, и благовоения, и пиришественные чаши. Но устанавливая категории и как бы иерархии Христовых последователей (отчего естествен спор апостолов о первенстве¹²), сообразно степени посвящен<ия> каждой в тайны царствия Божия и внутренней силы^e возрастающего в человеке Света и его приближения к Отцу, христианство ясно указывает на гетерономичность каждой отдельной ступени по отношению к другим, ибо если Иоанну приличествовало поститься и быть в пустыне, то иной был^f закон не только для самого Жениха, но и для сынов^g чертога брачного¹³. Что касается обычной ссылки на т<ак> наз<ываемую> «историческую церковь», то она не имеет философ<ского> значен<ия> в рассуждении о сущности христианства уже потому, что, как показывает самое слово «историческ<ий>», она имеет дело с моментом в раскрытии христ<анс<кой> истины, но, вольно или невольно, противопоставляет понятие *всей* церкви — понятию церкви доселе действовавшей. Ясно, что церковь будущей истории связана с истор<ической> церковью прошлого только единством^h осново-

^a *Далее начато и зачеркнуто*: про<горк>

^b *Далее зачеркнуто*: мировое

^c *Далее зачеркнуто*: вовсе не занимается вырабо<ткой>

^d *Далее зачеркнуто*: не хочет

^e *Далее зачеркнуто*: Света

^f *Вписано над зачеркнутым*: не тот же закон

^g *Вписано над зачеркнутым*: друзей

^h *Далее зачеркнутым*: единством общеприня<тых>

положительных начал, восходящих^a ко времени Христа и апостолов, но не практикой своего отношения к миру, поскольку это отношение было привлечено в последующий период вре<мени>^b.

С другой стороны, нельзя согласиться и с Мережк<овским>, поскол<ьку> последний склонен был думать, что откровен<ие> о Земле^c не дано в достаточн<ой> мере Нов<ым> Заветом, его распростр<анение> только в Третьем Завете¹⁴. Новый^d Завет есть благовестие о Земле, б<ыть> м<ожет>, еще не достаточно усвоенное и во всяком случае еще не реализованное. Но о Третьем Завете говорить мы не вправе. И действие Духа Утешителя будет, по определенному обету Еван<гелия>, только напоминанием и разъяснением^e того, что сказал Христос¹⁵.

* * *

Прежде всего я желал бы утвердить, что новозав<етное> благовестие содержит определенные изречения, смысл которых есть отвержение, или, по слову Достоевского, неприятие *мира*¹⁶, но нигде не содержит указаний, имеющих смысл отвержения или неприятия *Земли*.

Смысл слова *мир*^f обнаружится вполне из дальнейшего^g изложения; теперь же достаточно ограничиться следующим общим определением. Слово *Мир* (κόσμος) в Н<овом> З<авете> знаменует данный, наличный состав, строй, порядок^h и законⁱ здешнего, посюстороннего бытия, данное, наличное состояние^j природы и человека. «Человек рождается в мир (Ио., 16, 21)¹⁷». «Пришел в мир, и мир Его не узнал»¹⁸. Мир привлекателен для природного

^a Далее зачеркнуто: в своей формулировке к Новому Свящ<енному> Писанию

^b Далее зачеркнуто: Но в Христианстве

^c Далее зачеркнуто: вовсе

^d Вписано над зачеркнутым: Этот

^e Далее зачеркнуто: в людя<х>

^f Далее зачеркнуто: (κόσμος)

^g Вписано над зачеркнутым: последующего

^h Далее зачеркнуто: земной тварности

ⁱ Далее зачеркнуто: природного бытия

^j Далее зачеркнуто: земли вселенной, ныне господствующий закон человеческого и природного бытия

человека.^a «Приобретет человек весь мир, а душе своей повредит» (Л<к>., 9, 25). «Показал Ему все царства мира и славу их» (Мф. 4, 8). Но Христос советует: «Не любите мира, ни всего, что в мире»¹⁹ (ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα ἐστὶ τῷ Θεῷ) (Иак. 4, 4)²⁰. Мир природное, бытие; ему противопоставляется θεία φύσις²¹ 2 Петр. 1, 4. Ἔνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινῆ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν <τῷ> κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς божеств<енного> причастницы *естества*, отбегше яже в мире похотныя тли. Далее: «избегше скверн мира» (μίασματα). Мир заражен грехом, и потому тленен, но не всецело греховен: «Поле есть мир; доброе семя — сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого»²². Мир «лежит во зле»²³,^c как нива, одичалая от обилия^d сорных трав. В этом одичалом, недугующем своем состоянии^e мир — враждебная Свету Христову сила.^f «В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь, ибо Я победил мир» (Ио. 16<, 33>). Мир ненавидит учеников Христовых. «Утешитель, пришедши, обличит мир о грехе и о правде и о суде. О грехе, что не веруют в Меня; о правде, что Я иду к Отцу Моему и уже не увидите Меня; о суде, что князь мира сего осужден» (Ио. 16, 8 слл.). В своем^g состоянии отпадения и противления мир преимущественно называется «миром сям». «Царство мое не от мира сего» (Ио. 18, 36). «Вы от нижних (ἐκ τῶν κάτω), Я от вышних (ἐκ τῶν ἄνω); вы от мира сего, Я не от сего мира» (Ио. 8, 23). «Любящий душу свою потеряет ее; а ненавидящий душу свою в мире сем — сохранит ее в жизнь вечную» (Ио. 12, <25>). «Нищие мира сего — наследники царства» (Иак. 2, 5).

Мир таков, ибо подвержен, подчинен князю мира сего. «Идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ио. 14, 30). «Ныне суд миру сему, ныне князь мира сего извержен будет вон» (ἐχβληθήσεται ἔξω) (Ио. 12, 31). Этот ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ближайшим образом обозначается в посл<ании> к Еф. 2, 2<–3>. «Грехи, в них

^a Далее зачеркнуто: «Поле есть мир; доброе семя — сыны царствия, а плевелы — сыны лукавого (Мф 13, 38).

^b Было: сплошь

^c Далее зачеркнуто: он

^d Было: обильных

^e Далее зачеркнуто: он зовется преимущественно «мир сей».

^f Далее зачеркнуто: будучи в то же время объектом благодарного, спасительного, искупительного действия Божественной Любви / ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα ἐστὶ τῷ Θεῷ

^g Далее зачеркнуто: отрицательном

же некогда ходисте по веку мира сего, по князю власти воздушных, духа, иже ныне действует в сынех противления, в нихже и мы вси жихом иногда в похотех плоти нашея, творяще волю плоти и помышлений, и бехом естеством чада гнева, якоже и прочии» (νεκρούς^a τοῖς παρὰ τὴν αἰῶνα καὶ ταῖς ἀμαρτίαις, ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας)^b.

Уже из приведенных мест выявляется основной смысл различения между Миром и Землею. Мир — земля в ее данном, временном состоянии, в состоянии подчинения князю мира сего, в состоян<ии> овладения и одержимости этим последним. Он относится к Земле, как к ее стихийной плоти относится воздух. Он — дух, она^c — плоть одушевленная и Душа мировая. Он — *преходящий владыка* ее, как пребывающей сущности; он будет изгнан вон, и она *сядет у ног Христа*²⁴, как женщина, из которой были изгнаны семь бесов²⁵. Христос противопоставляет Себя ему, как некоему Сопернику; Христу душа земная должна уготовить место, занятое ныне князем сего мира. Тогда она в соединении со Христом образует новый мир, новый космос. Это обетование высказано в словах Апокалипсиса: Ἐγένοντο αἱ βασιλείαι τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων (Апок. 11, 15)²⁶. Множ<ественное> число βασιλείαι не сохранено в слав<янской> и русск<ом> переводе²⁷. Оно значит, конечно^d, не «царства» в смысле^e «всех государств», и потому переводчики поставили «царство». Но *pluralis*, по-видимому, указывает на последовательность царств или царствований нескольк<их> князей сего мира, нескольких мужей жены Самаритянки, из коих ни один не был настоящим²⁸. Мы уже имели выражен<ие> «век» (αἰών) в применен<ии> к князю мира сего, т.е. нынешнему владыке этого, нынешнего мира. Христос же воцарится не на один эон, как каждый из неправых владык и мужей Земли, — но на эоны эонов.

^a Перед этим было начато и зачеркнуто: ἄσαρ

^b Далее в отдельной строке зачеркнуто: Итак, Мир — земля

^c Далее зачеркнуто: душа и

^d Вписано над зачеркнутым: по-видимому

^e Далее зачеркнуто: «разных царств»

Христос в мире — Свет во тьме^a, «и тьма Его не объят»²⁹. «Кто ходит днем, не спотыкается, ибо видит свет мира сего» (Ио. 11, 9). Но этот свет тьма духовная: «Смотрите, чтобы свет, который в вас, не был тьма»³⁰ — т.е. только свет природного сознания. «Видящий Меня видит Отца Моего. Я свет пришел в мир (ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα), чтобы всяк<ий> верующий в Меня не оставался во тьме» (Ио. 12, 46). «Не так, как мир дает, Я даю вам» (Ио. 14^b, 27). Подобно тому как учитель «свет пришел в мир», и последователи^c его «свет мира» (Мф. 5, 14). Свет — солнце, имеющее воссиять в полночь, Жених грядущий во полунощи³¹. Ибо свет символизирует жениха. Еще язычники молились Диони<су>: «Гряди, Жених, гряди, Свете Новый»³². Свет мира сего — муж, одержавший ныне Душу Земли, — но о нем она имеет право сказать: «Я не имею мужа». «Правильно ты сказала, ибо тот, кого ныне имеешь, не муж тебе»³³.

«Светильник тела есть око»³⁴. Солнечное око в мире сем око материальное. Истинное солнце, истинное око — Логос. Сей Космос — тело вместе физическое, душевное и духовное. Дух его — ἄρχων, дух противления. Его принцип — ἐπιθυμία и δρῆ³⁵. Это начало хаотическое, алогическое. Принцип хаоса — мэони-чен. Это не дух зла в наст<оящем> смысле.

Обратимся к словам Евангелия о Земле. Ни одного^d осуждения Земли мы не встретим в новозаветных текстах, разве лишь указание на ее страдательное отношение к одержавшим ее силам зла по библейскому слову о человеке: проклята земля в делах твоих³⁶. Но даже об этом древнем проклятии нет более речи, как будто долгое страдание и некая непрерывная устремленность к Свету, смутная^e надежда на пришествие Жениха истинного, смыли, как слезы из глаз грешницы, все ее грехи, и^f она уже слышит: «женщина, и Я тебя не осуждаю — отпускаются тебе грехи твои»³⁷. В евангельск<ом> всепрощении раскаявшихся грешниц, возлюбивших много³⁸ или только способных возлюбить, как женщина, взятая в прелюбодеянии, везде ознаменован<a> мысль о

^a Далее зачеркнуто: которая

^b Исправлено, было: 15

^c Вписано над зачеркнутым: апостолы

^d Далее зачеркнуто: отрицательного суж<дения>

^e Вписано над зачеркнутым: жажда

^f Далее зачеркнуто: не дол<жна>

несущественности, поверхностности, периферичности женского греха Души Земной. Грех Земли — один: прелюбодеяние^a. Она создала себе мужа неистинного^b, взяла себе многих мужей. Наказание за прелюбодеяние и за женскую измену — *lapidatio*, в Библии и языческих мифах. Побиение камнями равняется окаменению. Окаменела Ниобея³⁹. Окаменение — последнее, закрытое от дальнейшего брака, статическое утверждение^c материального начала. Жернов, привязанный на шею⁴⁰, означает окончательное погружение в стихию материи, чрез^d пол. Окаменение женщины, взятой в прелюбодеянии^e, значило бы конец Земли, закристаллизировавшейся, застывшей, как мертвая планета, в ее современном состоянии. Она была бы избавлена от одержания дурными мужьями, но она не была бы спасена, высветлена Логосом. Процесс обращения к Свету был бы прерван. Психея не нашла бы своего Эроса (говоря символом художников катакомб⁴¹). «Кто из вас без греха, пусть первый бросит в нее камень»⁴². Если вы обвиняете Жену-Землю, спросите себя^f, не в вас ли самих действовал Князь мира, ее временный муж, в объятиях которого вы ее застигли. Если вы не приближались к Земле иначе как женихи Света, или вы никогда не глядели на Жену^g с вождением того, кто ее неправый и временный муж, но^h всегда с любовным желанием Жениха Истинного, Того, кто имеет свою Невесту, если принцип пола высветлился в вас до того эроса, которого единствен<но> нужно ей, неудовлетворенной насильствующей и все же бессильною похотью ее любовнико<в>ⁱ, от коих она не может зачать в Свете, — то закидайте ее камнями, обратите ее, отверженную, в косную материю, и бросив на пути — возвышайтесь до сфер Духа, забудьте о Земле-Матери, о Земле-Жене, Земле — поруганной Невесте^j. Спасайте дух — не спасайте Души Мира. И скло-

^a Вписано над зачеркнутым: тот, что

^b Далее зачеркнуто: она

^c Вписано над зачеркнутым: состояние м<атериального?>

^d Далее начато и зачеркнуто: облич<ение?> оконч<ательное?>

^e Далее зачеркнуто: означало бы утверждение

^f Вписано поверх слова меня

^g Вписано над зачеркнутым: женщину

^h Далее начато и зачеркнуто: тол<ько?>

ⁱ Далее зачеркнуто: не могущих

^j Далее зачеркнуто: не

нясь Христос пишет на земле. По-гречески сказано поразительно ἔγραφε εἰς τὴν γῆν⁴³ — вписал в Землю. Он вписал в Землю Свой новый завет ей⁴, начертал на ней знак Своего обета, начертал знак Свой на Своей Невесте.

В эпоху, когда нужно было *безмолвствовать* о живых силах космической жизни, ибо энергии кумиротворчества и идолопоклонства были слишком еще живы в человечестве, и всякое наименование живой^b души в тварности создало бы культ ее, как некоей абсолютной сущности^c, неудивительно, что Земля не представлена^d прямо лицом в Священном Писании^e; и только по намекам угадываем мы об истинной концепции Геи-Жены в первой общине христиан.

Если у Бога все живы⁴⁴, — что же, в особенности, следует думать о *смысле слов небо, земля и Иерусалим в тексте о клятве*.^f Не клянись ни небом — вследствие^g величия и священного значени<я> этого имени, знаменующего престол Бога, т.е. незримое небо духов, одна иерархия коих прямо называется Престолами⁴⁵. Ни Иерусалимом, Градом Велик<ого> Царя, — Градом Новым, сходящим с Неба⁴⁶, живым Градом из живых камней⁴⁷ — душ святых и столпов — святых сил. Ни Землею — подножием ног Его⁴⁸. Ὑποπόδιον — великое и таинствен<ное> слово. Ноги имеют отношение к нисхожден<ию> Слова и опять к полу. *Чрез пол^h соблазняет Змий*, жалящий человека в пату⁴⁹. *Соль* Земли, потерявшая силу, *растоптана ногами*⁵⁰, иⁱ преобразующая энергия^j Жениха, пришедшего к Невесте, может — если она утратила свою силу — послужить только энергией биологического закона. Живое подножие Царя — есть^k Душа Мира, Земля — Невеста.

^a Далее зачеркнуто: вписал в н<овый?>

^b Вписано над зачеркнутым: живой невидимой

^c Далее зачеркнуто: божественной и аб<солютной?>

^d Вписано над зачеркнутым: называется

^e Далее зачеркнуто: но

^f Далее зачеркнуто: Небо — престол

^g Далее зачеркнуто: его

^h Далее зачеркнуто: будет

ⁱ Далее зачеркнуто: половая

^j Далее зачеркнуто: жениха тех, кто в

^k Далее зачеркнуто: Невеста

Примечания

¹ В ходе литургии верных возглас «Двери, двери!» предшествует чтению Символа веры, за которым не должен присутствовать никто «от внешних». Закон Божий толкует, что в наши времена этот возглас призывает верующих затворить двери своей души для посторонних мыслей, чтобы глубже внимать истинам православной веры.

² 1 Кор 14, 1.

³ 1 Кор 12, 31.

⁴ 1 Кор 12, 3.

⁵ 1 Кор 13, 2.

⁶ Быт 3, 17 (церк.-слав. пер.).

⁷ Аллюзия на образ вознесенного Моисеем в пустыне Медного змия (Числ 21, 9).

⁸ Цитата из кн.: Ницше Ф. *Так говорил Заратустра* // *Ежегодник*, с. 152 (прим. 5).

⁹ Подразумевается доклад В.В. Розанова на заседании Религиозно-философского общества 21 ноября 1907 г. «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира». См. подробный комментарий Г.В. Обатнина: *Ежегодник*, с. 152.

¹⁰ Ср.: Мф 6, 16–18.

¹¹ 1 Ин 2, 15.

¹² Лк 22, 24. Ср. также: Мф 18, 1; Мк 9, 34; Лк 9, 46.

¹³ См.: Мф 9, 14–15; Мк 2, 18–19; Лк 5, 33–35.

¹⁴ См.: *Ежегодник*, с. 152–153.

¹⁵ Ин 16, 12–15.

¹⁶ Аллюзия на слова Ивана Карамазова: «Я не Бога не принимаю <...> я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять» («Братья Карамазовы», ч. 2, кн. 5, «*Pro* и *contra*», гл. III. Братья знакомятся). Г.В. Обатнин справедливо указывает в примечании к этому месту доклада на статью Вяч. Иванова «Идея неприятия мира» (1906).

¹⁷ Ио. = Евангелие от Иоанна. Для библейских цитат сохранен авторский формат адресации. Редакторская адресация дается в соответствии с издательским стандартом.

¹⁸ Измененная цитата: Ин 1, 10.

¹⁹ 1 Ин 2, 15.

²⁰ «...Дружба с миром есть вражда против Бога» (Иак 4, 4). Эта же выписка на греческом есть и в подготовительных материалах (л. 14 об.).

²¹ Божеское естество (*греч.*). «Как от Божественной силы Его даровано нам все потребное для жизни и благочестия, через познание Призвавшего нас славою и благодатью, которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью» (1 Пет 1, 3–4).

²² Мф 13, 38.

²³ 1 Ин 5, 19.

²⁴ К этому месту можно приискать множество евангельских параллелей (в том числе о гадаринском бесноватом — Лк 8, 35). Здесь Иванов мог соединить и сестру прав. Лазаря, Марию, что, «седши при ногу Иисусову, слушая слово Его» (Лк 10, 39), и грешницу, принесшую алавастр мира в дом Симона прокаженного (Лк 7, 38), в которой католическая традиция видит св. Марию Магдалину.

²⁵ Лк 8, 2.

²⁶ «...Царство мира соделалось *царством* Господа нашего и Христа Его и будет царствовать во веки веков» (Откр 11, 15). См. текстологическое примечание Г.В. Обатнина: *Ежегодник*, с. 153.

²⁷ Издание Nestle-Aland 27 дает основным чтением именно ед. ч., а мн. ч. является незначительным разночтением.

²⁸ См.: Ин 4, 16–18.

²⁹ Ин 1, 5.

³⁰ Измененная цитата: Лк 11, 35.

³¹ Этот образ, получивший широкое распространение в христианском богослужении, восходит к притче о десяти девах (Мф 25, 6).

³² Речь идет о позднем ритуале «священного брака между женой архонта-царя и Дионисом», сопровождавшемся возжжением «мистических светочей» и «пением стиха: “Славься, жених, свете новый!”». См.: Иванов Вяч., *Дионис и прадионисийство*, СПб. 2000, с. 165.

³³ Ин 4, 17–18.

³⁴ Мф 6, 22; Лк 11, 34.

³⁵ Влечение (*греч.*; слова-синонимы).

³⁶ Быт 3, 17 (церк.-слав. пер.).

³⁷ Измененная цитата: Ин 8, 11. «Отпускаются тебе грехи твои» — слова Спасителя, обращенные не к женщине, «взятой в прелюбодеянии», а к исцеленному расслабленному (в рус. пер. иначе; ср. в церк.-слав.: «...Отпускаются ти греси твои»; Мф 9, 2).

³⁸ Аллюзия на: Лк 7, 47.

³⁹ Ниобея, дочь Тантала, отличавшаяся многочадием, превознеслась над Лето, у которой было только двое детей — Аполлон и Артемида; окаменела от горя, пережив внезапную гибель всего своего потомства, пораженного стрелами детей Лето.

⁴⁰ Аллюзия на: Мф 18, 6.

⁴¹ О символических изображениях Амура и Психеи в раннехристианском искусстве (наиболее известное — в катакомбах св. Януария в Неаполе) см.: Голубцов А.П. *Из чтений по церковной археологии и литургике*, СПб. 1995, с. 138, 144.

⁴² Ин 8, 7.

⁴³ Ин 8, 6. См. подробное прим. Г.В. Обатнина: *Ежегодник*, с. 154.

⁴⁴ Ср.: Мф 22, 32; Мк 12, 27; Лк 20, 38.

⁴⁵ Один из девяти ангельских чинов, принадлежащий к «первой иерар-

хии» небесных бесплотных сил, следующий за серафимами и херувимами. Согласно Дионисию Ареопагиту, имя «высочайших и превознесенных» Престолов выявляет их «беспримесную изытость по отношению всякой до ног сниженности и устремленность надмирно кверху; немязежное пребывание за всяким пределом; никакими силами незыблемую прочную утвержденность около подлинно Наивысшего; приятие в полном бесстрастии и невещественности посещения Богоначалия и богоносность, и преданную открытость для божественных пиров» (Дионисий Ареопагит, *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*, СПб. 2003, с. 105). См. также толкование на это место св. Максима Исповедника: *там же*, с. 105, 107.

⁴⁶ Откр 21, 2.

⁴⁷ Возможно, этот образ восходит к третьему видению «Пастыря» Ерма: Церковь в виде строящейся башни из камней (*Ранние Отцы Церкви: Антология*, Брюссель, 1988, с. 173–179). «Камни квадратные и белые <...> это суть апостолы, епископы, учителя и диаконы, которые ходили в святом учении Божиим <...> ...те, которые неотделанные полагаются в основание башни, означают людей, которых Бог одобрил за то, что они ходили праведно пред Господом и исполняли Его заповеди. А которые приносятся и полагаются в самом здании башни, это суть новообращенные к вере и верные» (*там же*, с. 175–176).

⁴⁸ Измененная цитата (со встроенными в нее фрагментами): Мф 5, 34–35.

⁴⁹ Быт 3, 15.

⁵⁰ Мф 5, 13. См. также: Мк 9, 50; Лк 14, 34.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В той же архивной единице (ИРЛИ, ф. 607, ед. хр. 135, л. 11–19) хранятся подготовительные материалы к докладу «Евангельский смысл слова “земля”». Вяч. Ивановым учтены все основные упоминания «земли» в Священном Писании. В ряде случаев перед нами просто ссылки на определенные библейские места (это может быть длинный перечень¹), чаще же — аккуратные выписки на греческом, русском или немецком языках. Встречаются примеры перехода внутри одной фразы с греческого на немецкий. По-видимому, каждый раз выбирался тот перевод, который представлялся Вяч. Иванову наиболее передающим смысл библейского предложения. Есть здесь материалы и другого рода. Так, на одном из листов содержатся краткие тезисы будущего доклада²:

Вопрос о Земле

Розанов	Ницше κόσμος смешивается с γῆ Нивелированная мораль. Рождение от Духа. «истор<ическое> христианство».
Мережковский Индивидуалисты	

В данную публикацию не войдут все имеющиеся подготовительные материалы, и оправданием этому решению может послужить то, что в них довольно много повторов, а цитаты почти никогда не сопровождаются какими-либо пояснениями. Для Приложения выбрано лишь несколько небольших фрагментов, позволяющих увидеть обстоятельность подготовки Вяч. Иванова к написанию доклада. Часть одной из страниц (л. 12) воспроизводится в виде иллюстрации (см. вкладку). К сожалению, черно-белое оформление журнала не позволяет показать автограф во всем тонком изяществе цветового оформления. Большая часть выписок и набросков, как и сам черновик доклада, сделаны простым карандашом. Для выделений использовались также синий и красный карандаши.

<ФРАГМЕНТЫ ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫХ МАТЕРИАЛОВ К ДОКЛАДУ
Вяч. ИВАНОВА «ЕВАНГЕЛЬСКИЙ СМЫСЛ СЛОВА “ЗЕМЛЯ”»>

<1>

Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ — die gesamte Schöpf<un>g u<nd> sich zw<ischen> Gott u<nd> Mensch bewegende Geschichte³.

Мф. 6, 10^a; 11, 25^b; 24, 35^c; 28, 18^d

Марк. 13, 31^c

Лук. 21, 33^c

Деян. 4, 24; 14, 15; 17, 24.

1 Кор. 8, 5

Эф. 1, 10; 3, 15

Кол. 1, 16. 20

Евр. 12, 26

2 Петр. 3, 13

^a Яко на небеси и на земли

^b Господи неба и земли

^c небо и земля прейдут

^d Дана Мне всяка власть на небе и на земле

Апок. 20, 11; 21, 1;
срв.: Deut. <?> 30, 19; 32, 1 etc

<...>
(Л. 11)

<2>

Κόσμος не встречается в LXX⁴ кроме Мудр<ости> и Мак<кавеев>, как «мир», — но как «порядок» <...> Diejenige Ordnung der Dinge, innerhalb deren die Menschheit sich bewegt⁵.

(Л. 14)

<3>

Christus in der Erde⁶ Mt. 12, 40

Salz⁷

Friede auf⁸

Neue Erde⁹

Земля — подножие

Земля крови

Немного земли

Как сущий от з<емли>

Сущий от З<емли> земной и есть.

близ участка <земли>

вознесен от земли.

(Л. 18)

<4>

Понятия «небо» и «земля» обычно являются¹⁰ в сочетании, указывающем на тайну их соотношения. «Да будет воля Твоя яко на небеси и на земли».

(Л. 19)¹¹

Примечания

¹ См.: ИРЛИ, ф. 607, ед. хр. 135, л. 11, 17–17 об.

² Л. 15. Впервые опубликовано Г.В. Обатниным (*Ежегодник*, с. 143).

³ Небо и земля — общее творение и между Богом и человеком совершающаяся <дословно: движущаяся> история (*греч.*, *нем.*).

⁴ Сокращенное написание, подразумевается «перевод семидесяти», Септуагинта.

⁵ Такой порядок вещей, внутри которого движется человечество (*нем.*).

⁶ Христос в земле (*нем.*).

⁷ Соль (*нем.*).

⁸ Мир на <земле> (*нем.*).

⁹ Новая земля (*нем.*).

¹⁰ *Далее зачеркнуто*: связанными.

¹¹ Приводилось в прим. Г.В. Обатнина (*Ежегодник*, с. 154).

РУССКАЯ ИДЕЯ

Роберт Бёрд

РУССКАЯ ИДЕЯ (1930)

В основу статьи 1930 г. «*Die Russische Idee*» («Русская идея») лег перевод на немецкий язык статьи Иванова 1909 г. «О русской идее», выполненный Евсеем Давидовичем Шором (1891–1974), кузеном Ольги Александровны Шор, многолетней спутницы В.И. Иванова в эмиграции. По своему обыкновению, подготавливая статью к новому изданию, Иванов существенным образом переработал текст. В итоге получилась во многом новая статья, которая была издана отдельной книжкой в Тюбингене в 1930 г. одним из ведущих академических издательств в Германии *J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)*.

Текст первоначальной статьи «О русской идее» восходит к докладу, с которым Иванов выступил 30 декабря 1908 г. в Петербургском Религиозно-философском обществе и 27 января 1909 г. в Литературно-художественном кружке в Москве. Статья была напечатана в журнале «Золотое руно» в № 1 (с. 85–93) и №№ 2–3 (с. 87–94) за 1909 г. и вскоре затем вошла в сборник статей Иванова «По звездам» (1909) с некоторыми поправками и с одним существенным изменением: был опущен обширный раздел по теме «интеллигенция и народ» в современной русской литературе¹. В опущенном разделе Иванов определял такие произведения, как драма «Песня судьбы» А.А. Блока, сборник стихотворений Андрея Белого «Пепел» и повесть Максима Горького «Исповедь» как первую весть нового народничества². Эти произведения восприняты им как своего рода самоотречение интеллигенции и шаги к ее возвращению в лоно народа. Тем не менее, на взгляд Иванова, возвращение интеллигенции к своим корням в народе лишено положительной мотивации и является скорее побочным результатом ее внутреннего разлада: они «не ведают, по-видимому, ходов к народу, кроме приобщения к его отчаянию», и сама интеллигенция оказывается без оправдания и без положительного наследия для судьбы русской культуры. Этот раздел статьи вы-

звал бурные возражения среди слушателей доклада, которые, в свою очередь, дали Иванову и Белому удобный повод для примирения и возобновления их общего фронта в эстетике³. При перепечатке раздел о народнических веяниях в современной русской литературе был опущен, возможно, вследствие его скандальности, хотя Иванов повторил его главные идеи и в отдельной рецензии на сборник Белого⁴.

Хотя именно этот, позже опущенный, раздел содержит в себе наиболее определенные замечания по поводу актуальных событий, на самом деле вся статья «О русской идее» должна рассматриваться в контексте широкой и оживленной дискуссии вопроса «интеллигенция и народ», обострившейся после выхода в свет сборника «Вехи» в 1908 г. Вскоре после выхода сборника, 11 ноября 1908 г., была напечатана статья Д.С. Мережковского «Интеллигенция и народ»⁵. 13 ноября 1908 г. А.А. Блок читал доклад «Россия и интеллигенция», напечатанный непосредственно перед статьей Иванова в первом номере журнала «Золотое руно» за 1908. 25 ноября 1908 г. в Петербургском Религиозно-философском Обществе выступил В.В. Розанов с докладом «О народобожии»⁶. 30 декабря Блок читал доклад «Стихия и культура» на том же заседании Религиозно-Философского Общества, на котором Вяч. Иванов читал «О русской идее»⁷. Дискуссия в Религиозно-Философском Обществе продолжалась и после докладов Иванова и Блока. Уже 31 декабря 1908 г. вышла статья Л. Галича (псевдоним Л. Габриловича), в которой автор пытается суммировать вопрос: «следует ли подчинить светскую нашу жизненную работу — в особенности политическую — религиозному началу и не есть ли подлинная религия скорее некоторое внешнее делание, нежели только внутреннее исповедание»⁸.

В своем выступлении Иванов возвращается к корням проблемы и выдвигает ее мистическое разрешение. В этом отношении текст близко связан с другими статьями и выступлениями Иванова в 1908–1909 гг.⁹ Выдвигая «мистический реализм» как программу примирения между символистами и реалистами, и между богоискателями и богостроителями, он в своем эстетическом учении ищет и залог примирения между разведенными общественными группами. Однако вместо того, чтобы подчеркнуть «реалистические» мотивы своих идей, в 1909–1910 гг. Иванов сам все больше склонялся к эзотерическим группам типа «Теософического общества», от лица которого А.А. Каменская горячо приветствовала «пламенную» статью «О русской идее»¹⁰. В частном письме к Иванову Каменская заявила, что в статье «О русской идее» «за исключением одного места, я совершенно согласна и вижу в ней глубоко-теософическое понимание нашей национальной жизни»¹¹. Геннадий Обатнин отмечает сходство идей

Иванова с идеями Рудольфа Штейнера¹². Во время создания статьи «О русской идее» Иванов находился в тесном общении с А.Р. Минцловой, пытавшейся склонить его к эзотерическому истолкованию его идей¹³.

Некоторые критики поняли эзотеризм Иванова не столько в качестве серьезной общественной программы, сколько как часть его чисто эстетического видения мира. Например, Александр Закржевский писал: «Народничество В. Иванова носит чисто мистический характер и, конечно, ничего общего с партийным народничеством не имеет, но особенность его еще в том, что оно носит не столько религиозно-философский характер, сколько чисто-эстетический, поэтому утверждения В. Иванова, что кризис индивидуализма должен привести к мифотворчеству, к соборности, к религиозному действию в трагедии не лишены некоторой, правда потенциальной, ценности, но все это не выходит из пределов возвышенных мечтаний»¹⁴. Подобную критику представил и С.Л. Франк, один из авторов сборника «Вехи», который заметил: «Теория Вяч. Иванова, рассматриваемая, как любит выражаться сам Иванов, “в плане” общественной реальности, есть худшее и вреднейшее из всех мыслимых заблуждений: она санкционирует нашу подлинную дикость и отсталость, благословляет то, что в текущей фазе нашего общественного самосознания есть величайшее зло — недоверие культурному развитию — и пытается воскресить мертворожденные иллюзии славянофильского народничества, давно уже преодоленные общественной мыслью и опровергнутые самой жизнью»¹⁵. Таким образом, статья «О русской идее» воспринималась отчасти как продолжение утопического мышления Иванова, ранее приведшего к учению о «мистическом анархизме» и страдающего, по словам Н.А. Бердяева, «старо-славянофильскими недостатками»¹⁶.

Как указывает Бердяев, статья Иванова также должна рассматриваться в более широком контексте историко-философской дискуссии о мировом значении и назначении русского народа и русской культуры. Представление о какой-то определенной национальной идее восходит по меньшей мере к эпохе просвещения. В России П.Я. Чаадаев отрицательно решил этот вопрос, заявив, что Россия призвана не осуществить идею, а преподать урок. В ответ ему сначала Пушкин, потом славянофилы находили более положительные интерпретации особого исторического пути России. Наиболее непосредственно аргумент Иванова восходит к Ф.М. Достоевскому. Как известно, Достоевский определил ключевое понятие русской универсальности, указав на способность Пушкина «перевоплощаться» в другие народности. Понятие «русский» отождествляется с понятием

универсальности, и мечта о мировом согласии превращается в заботу о русском единстве: «если национальная идея русская есть, в конце концов, лишь всемирное общечеловеческое единение, то значит, вся наша выгода в том, чтобы всем, прекратив все раздоры до времени, стать скорее русскими и национальными»¹⁷. У Иванова же любимое словечко «всенародность» постоянно зыблется между двумя значениями — всенациональное и всемирное — но в общем это различие преднамеренно стирается. Вот в этом и заключается «русская идея»; но почему это — идея, а не факт, не программа, не надежда?

В письме своему переводчику Евсею Шору от 15 февраля 1930 г. Иванов пояснил свое употребление слова «идея», сославшись на «Дневник писателя» Достоевского: «*Leitmotiv* мой — слова Достоевского о родовых муках России, рождающей свою “самостоятельную идею”. Этим я определяю и свое словоупотребление: ибо слово “идея” употребляется, как известно, во многих смыслах»¹⁸. Интересно, что первоначально Достоевский возлагал подобные надежды на индивида; герой рассказа «Хозяйка» (1847) мечтает: «Может быть, в нем осуществилась бы целая, оригинальная, самобытная идея»¹⁹. В этой формулировке яснее становятся романтические корни понятия «самобытной идеи», которую-де каждый индивидуальный человек или народ несет в себе и обязан выразить к общему благу. Однако, как следует из статьи Иванова 1919 г. «О кризисе гуманизма», эта тенденция сводить живых людей к отвлеченной «идее» во многом противоречит провозглашенному современной европейской цивилизацией идеалу гуманизма. У Иванова слышится предвестие «идеократии», как Федор Степун позднее окрестил тоталитарные движения 1930-х гг.

В переработке статьи для немецкого перевода большее значение для Иванова приобрели очерки Владимира Соловьева «Русская идея» (1888 г., в русском переводе напечатана в 1909 г.), «Россия и вселенская церковь» (1889 г., в русском переводе напечатана в 1911 г.), и «Тайна прогресса» (1898). Сходясь с Достоевским в своем взгляде на христианскую природу русского народа, Соловьев более критически отнесся к националистским и антигуманным традициям русской государственности. На этом основании он подчеркнул необходимость «признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа»²⁰. Поэтому в немецкоязычной версии статьи Иванов заменяет «всенародность» на «всеединство» (*All-Einheit*), тем самым снимая двусмысленность прежнего варианта. Устраняются из статьи и наиболее заметные заимствования из теософии и отголоски мистического анархизма. Устраняется также и последняя главка, в которой Иванов формулирует три момента в эстетическом событии

в терминах так называемой «мистической триады»: очищение, научение, действие. Невзирая на эти изменения, однако, в сущности аргумент остается неизменным.

Иванов вернулся к статье осенью 1927 г., когда Е.Д. Шор взялся за перевод на немецкий язык с целью публикации в Германии. С 1922 г. Е.Д. Шор учился в университете г. Фрейбург (Брейзгау), а с 1924 г. вел интенсивную переписку со своим интеллектуальным кумиром Вяч. Ивановым²¹. Вместе с приятелем Иванова Ф.А. Степуном, который в 1922–1924 гг. также проживал во Фрейбурге, к концу 1924 г. Шор стал планировать переводы произведений Иванова. В работе над «Русской идеей» участвовал также и Мартин Каубиш, переводчик произведений Ф.А. Степуна на немецкий язык.

Выбор именно этого текста мог быть продиктован живым интересом в европейской печати к проблеме «русской души», обостренной русской революцией и присутствием большого эмигрантского населения во многих крупных городах Европы. Например, друг Иванова Федор Степун часто читал лекции на тему «русской души», а в 1934 г. издал книгу «*Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution*», для английского издания переименованную в «*The Russian Soul and Revolution*». Действительно, ходячая фраза попала в статью Иванова, так что неудивительно, что европейские корреспонденты Иванова иногда забывали название его труда именно как «Русская душа»²². Переводчик Е.Д. Шор выражал надежду, что «Русская идея» «послужит основанием для развития “прорыва” немецкого книжного фронта»²³.

Ознакомившись с «Перепиской из двух углов», которая вышла в немецком переводе в 1926 г., почитатели творчества Иванова ждали его новых публикаций. В письме от 6 мая 1928 г. редактор журнала «*Corona*» Герберт Штайнер предложил собрать блок статей об Иванове в газете «*Neue Schweizer Rundschau*», в том числе и фрагмент из книги о Достоевском или из «русской души» (видимо, имеется в виду «Русская идея»); замысел был осуществлен лишь в 1932 г., без отрывка из «Русской идеи», которая упоминается лишь вскользь в предисловии Штайнера²⁴.

Сперва Шор обращался к Иванову за советами по отдельным терминам и формулировкам, но в итоге Иванов полностью пересмотрел текст. Даже прозаический перевод стихов Иванова заметно отличается от их первоначального текста. Впрочем, текст несколько раз переписывался заново, причем как автором, так и переводчиком. В письме от 26 октября 1927 г. Иванов писал Шору: «Вы получаете не прежнюю рукопись с поправками, а новую — и намного более обширную — редакцию опыта о Русской идее. Надеюсь: послед-

нюю? Или Ваши новые подкопы произведут дальнейшие взрывы»²⁵. В письме от 22 сентября 1929 г. Иванов снова пишет: «Посылаю Вам заново выработанную Вами редакцию с моими немногими изменениями и дополнениями»²⁶. Несмотря на эту переписку, порой трудно определить точно, когда и кем были сделаны те или иные изменения в тексте. Вероятно, что наиболее существенные опущения и вставки (например, удаление последнего раздела варианта 1909 г. и расширение части о св. Христофоре) были сделаны Ивановым в русском тексте еще до выполнения перевода, но возможно, что крупные изменения были сделаны и позже, на стадиях гранок и корректуры.

Выход «Русской идеи» из печати сначала был задержан работой Иванова над немецкоязычной книгой о Достоевском. Обе книги предназначались для публикации в издательстве Вайбеля в городе Фрейбург. В письме Иванову от 10 февраля 1928 г. О.А. Шор предостерегает: «Ваше промедление нарушает все издательские планы. «Русск<ая> Идея» задержана, т.к. ее не хотят (м<ожет> быть, издатель и прав) — пускать намного раньше Достоевского»²⁷. Между тем, к концу 1928 г. издательство Вайбеля оказалось несостоятельным²⁸. С помощью Ф.А. Степуна Е.Д. Шор нашел другого издателя для Иванова. Осенью 1928 г. он сообщил Иванову о согласии тюбингенского издательства Зибек-Моора выпустить «Русскую идею»²⁹. 3 марта 1929 г. Иванов писал О.А. Шор о том, что «Юша <Е.Д. Шор> бомбардирует меня “Русскою Идеей”, спешно приготавливаемой к набору у Зибек-Мора (радость!)»³⁰. 8 марта Иванов жалуется О.А. Шор, что «Юша и Каубиш пристают с вариантами, придираются, требуют разжевыванья; но делать нечего — их удовлетворяешь»³¹.

Однако радость обернулась раздражением, когда Иванов начал вчитываться в новую версию перевода: «“*R<ussische> Idee*” прислал мне Юша в своей переделке — местами это скорее изложение содержания моих мыслей, более или менее близкое. Призываю царя Давида и всю кротость его, чтобы не разразиться невежливым негодованием, и пребываю в безмолвии и покорности — иначе дело еще осложнится»³². Тяжба о переводе продолжалась вплоть до последней корректуры. В письме от 24 января 1930 г. Е.Д. Шор оспаривал последнее предложение статьи, в котором Иванов выражает опасение за судьбу России, представленной в образе св. Христофора: «Разве с Христом на плечах возможно потонуть?» — спрашивает Шор³³. 15 февраля 1930 г. Иванов ответил Шору гневным письмом: «Я принужден *категорически* заявить, что не согласен изменить ни *единой йоты* моей последней корректуры. Это моя *последняя* и *окончательная* редакция, за которую я беру на себя *всю* ответственность; она *непреложна*, как духовное завещание. Поверьте, что я выработал

ее путем самого осторожного *острого* размышления, на какое только способен, и знаю, *что говорю*; что я выбираю каждое выражение, вполне сознавая его вес и значение»³⁴. Недоумевая о том, что Шор предлагает изменения не только в стиле, но и в руководящих идеях статьи, ставшей своего рода «духовным завещанием», Иванов отбивается от своего ревностного помощника: «Я просто *не так* думаю, как Вы, о народе и интеллигенции»³⁵. Однако, проясняя свою мысль, Иванов добавляет к концу статьи новое предложение: «Тогда, впрочем, он не был бы Христофором»³⁶. Все же Е.Д. Шор не унимался со своими попытками заставить Иванова занять более твердую позицию по отношению к спасению России. Иванов выразил согласие на смягчение концовки статьи, но видимо потом восстановил прежний вариант для печати³⁷.

Сложное и продолжительное сотрудничество Иванова с юным переводчиком затрудняет точное суждение о значимости тех или иных нюансов в идейной и литературной ткани произведения. Хотя мысль Вяч. Иванова подвергалась постоянному развитию, он всегда заявлял о неизменности своих основных взглядов. Так, в первоначальной статье «О русской идее» 1909 г. Иванов приводит автоцитаты из статьи 1905 г. и из цикла стихов 1904–1905 гг. Необходимость доказывать непрерывность своего мировоззрения усилилась в эмиграции, особенно после опыта работы в Наркомпросе (1918–1920), в новом Бакинском университете (1920–1924) и перехода в католичество в 1926 г. Когда в 1933 г. Евсей Шор поделился с ним схемой развития мировоззрения Иванова, тот ему ответил строгим письмом, в котором писал: «Дело не в том даже, что прежде я думал о том-то и том-то так, а теперь иначе думаю, так что можно, примерно, — как Вы пишете, — защищать меня прежнего от меня нового: это упрощенное объяснение в существе неверно. В моих воззрениях совершается непрерывная метаморфоза (в гётевском смысле этого слова), что делает для меня самого невозможным просто отрицать какой бы то ни было предшествующий момент целостного органического развития»³⁸. Таким образом, вероятно, не без внушения Иванова, в своем предисловии к «Русской идее» Е.Д. Шор констатировал: «Для немецкого издания русский текст дополнен некоторыми справочными разъяснениями и историческими сведениями. Без них доступ к узко-русской проблематике был бы почти закрыт для немецкого читателя. Однако основной текст и взгляды автора на современную историю остаются неизменными»³⁹.

Тем не менее, трудно полностью согласиться с этим заявлением. Внесенные в текст изменения несомненно свидетельствуют о некоторых новых тенденциях в мысли Иванова в пору эмиграции. Во-

первых, статья открыто направлена против Советской власти и ее политики безбожия, которую Иванов характеризует как «борьбу против народа». До 1929 г. Иванов усердно избегал антисоветских заявлений, отчасти потому, что он еще пользовался материальной поддержкой советского государства. Во-вторых, в статье усиливается определенно католическая тональность, например, в расширенном рассказе о св. Христофоре. Этого и следовало ожидать после перехода Иванова в римско-католическую церковь в 1926 г. При этом, как показала Нина Сегал (Рудник), по сравнению с 1909 г. акцент у Иванова переносится с мессианской идеи святого «народа-богоносца» на понятие «народа-Христофора», т.е. народа, несущего ответственность за церковь в мире, но не обеспеченного собственным спасением. Как пишет Иванов Шору, «Верно, что прежде я ставил акцент на данность идеи, теперь на заданность. Моя ли вина, что родовые муки действительно начались, что година испытаний настала»⁴⁰. Более умеренная общая тональность отражается в мелких подробностях ивановского стиля, которые, однако, указывают на существенные корректировки в его точке зрения. Например, если в «О русской идее» 1909 г. Иванов характеризует русский народ как «миллионы <...> мистиков»⁴¹; в тексте 1930 г. они предстают «миллионами духовно жаждущих». Как уже сказано, основной аргумент остается почти тем же, что и раньше; недаром Иванов здесь пишет, что «русская нравственность — всегда уже религия, уже мистика».

Главное различие между первоначальной статьей «О русской идее» (1909) и немецкоязычной версией «Русская идея» (1930) не в определении русского национального характера и его религиозности, а в замещении эстетики этикой. В обоих текстах, конечно, Иванов подвергает анализу разнообразные тексты, мифы и верования. В обоих он придерживается взгляда, что искусство вышло из обряда и в своих высших проявлениях движется обратно к обряду. Однако в варианте 1909 г. именно это герменевтическое учение является главной темой Иванова; он показывает, как мифы о России могут произвести реальное преобразование страны, а потом и всего мира, путем трехчастного процесса восприятия (общего обряду и художественному произведению): очищение, научение и действие. Переписывая статью «О русской идее», Иванов драматизирует историю собственного развития, от увлечения «освободительным движением» в 1905 г. к полному краху своего идеологического проекта после 1917 г., тем самым выявляя вину русской интеллигенции и даже свою собственную вину за происшедшее. В 1930 г. Иванов не столько ставит под вопрос мифотворчество, сколько предлагает свой особый миф о России, явно направленный на то, чтобы доказать примиримость русской религиозности и римского католицизма.

Статья возбудила умеренно оживленную реакцию, в основном в среде католической интеллигенции. Краткий обзор статьи за подписью «*W. L.*» (*Василий Леонтьев?*) лишь пересказывает аргумент Иванова в общих чертах без критической оценки⁴². Критические отзывы напечатали Фридрих Мукерманн и Эмилий Метнер. Мукерманн в основном интересовало то, как статья Иванова помогает понять большевизм «как ошибочное самопонимание русского духа, а также как шаг (даже если ужасно тяжелый) к истинной сути этого великолепно одаренного народа»⁴³. (Следует отметить, что впоследствии Иванов познакомился с Мукерманном в стенах Папского Восточного института, где оба профессорствовали в 1936–1937 гг.⁴⁴).

В своей обширной рецензии Эмилий Метнер освещает место Иванова в истории русской мысли (особенно по отношению к славянофильству) и место «Русской идеи» в творчестве Иванова (особенно по отношению к его работам о культе Диониса)⁴⁵. Сличая немецкий и русский варианты статьи, Метнер констатирует, что за двадцать лет ивановские идеи лишь обрели большую актуальность. Выделяя особо у Иванова анализы «евангельской энтелехии» русской идентичности, Метнер заявляет, что «дионисийская мудрость ... дает ему преимущество перед славянофилами и западниками в объективном суждении о русской психике и о психологии самого противопоставления между славянофилами и западниками». В итоге Метнер заключает, что, тонко определяя конфликт между «царством» и «землей», между интеллигенцией и народом, Иванов не столько снимает исторические противоречия сколько растворяет их в мистической стихии. В заключение Метнер определяет русскую идею Иванова как еще один «многосложный знак», который не задает конкретных задач, но обогащает читателей «знанием о сущности загадочнейшего из европейских народов».

Будучи старым приятелем Иванова по издательству «Мусагет», 5 декабря 1930 г. Метнер послал свою рецензию Иванову. 18 декабря Иванов ответил, что «Статья Ваша одна из тех относительно редких критик, которые заставляют серьезно задумываться самого автора. Мою брошюру серьезно оценили в печати только Вы да иезуит *Muckermann* (в “*Gral*”)⁴⁶. Через полтора года Иванов снова назвал очерк Метнера «лучшей критической статьей о моей “Русской идее”»⁴⁷.

Зато Иванов получил не один восторженный отзыв на «Русскую идею» в своей частной переписке. В письме Иванову от 11 июля 1930 г. Шарль Дю Бос назвал «Русскую идею» «прекрасным и таким богатым мыслями очерком»⁴⁸. В частном письме от 26 февраля 1932 г. Эрнст Роберт Курциус написал Иванову о «Русской идее», что «Эта

статья так меня тронула и пробудила столько во мне, что сейчас я и говорить больше ни о чем не могу»⁴⁹. Статья «Русская идея» также упоминается в обзорной статье о творчестве Иванова, написанной его другом Гербертом Штайнером, однако в частном письме к Иванову Штайнер выразил претензии к качеству перевода, в котором его стиль «превращается в манеру»⁵⁰. В итоге статья «Русская идея» укрепила славу Иванова в межвоенной Европе, стиснутой между идеократией и нигилизмом⁵¹.

Примечания

- ¹ Золотое руно, 1 (1909), с. 88–90.
- ² Одним из вариантов названия доклада было «О новом народничестве и о русской идее»; см. Обатнин Геннадий, *Иванов-мистик. Окультизмные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)*, М. 2000, с. 122.
- ³ Богомолов Николай, *История одного литературного скандала // Русская литература начала XX века и оккультизм*. М. 1999, с. 239–254.
- ⁴ *О книге «Пепел» // Критическое обозрение*, 2 (1909); *Собр. соч.*, т. 4, с. 615–618.
- ⁵ *Речь*, 279 (11 ноября 1908), с. 2.
- ⁶ Н. О. В религиозно-философском обществе // *Речь*, 290 (27 ноября 1908), с. 5.
- ⁷ Напечатано в сокращении: *Наша газета*, 6 января 1909; первая полная публикация: *Альманах «Италия»*, СПб. 1909.
- ⁸ Галич Леонид, *Самодержавие веры // Речь*, 322 (31 декабря 1908), с. 2.
- ⁹ См. Обатнин, *Иванов-мистик*, с. 122–123.
- ¹⁰ *Alba. Русская идея // Вестник теософии*, 1 (Январь 1910), с. 1–5; см. также стенограмму обсуждения доклада Каменской «Теософия и богостроительство» в Религиозно-философском обществе» от 24 ноября 1909 г.: *Вестник теософии*, 2 (Февраль 1910), с. 79–111.
- ¹¹ Богомолов Николай, *Русский модернизм и оккультизм // Русская литература начала XX века и оккультизм*. М. 1999, с. 13.
- ¹² Обатнин Геннадий, *Иванов-мистик*, с. 123–127.
- ¹³ См. Богомолов Николай, *Анна-Rudolph // Русская литература начала XX века и оккультизм*. М. 1999, с. 73–4; Обатнин Геннадий, *Иванов-мистик*, с. 123.
- ¹⁴ Закржевский Александр, *Религия. Психологические параллели*, 1913, с. 362.
- ¹⁵ Франк С. *Артистическое народничество // Русская мысль*, 1 (1910), с. 37.
- ¹⁶ Бердяев Николай, *О книге Вяч. Иванова «По звездам» // Московский еженедельник*, 42 (1909), с. 56.
- ¹⁷ Достоевский Ф.М. *Полн. собр. соч.* в 30-ти т., М.-Л. 1972–1990, т. 25, с. 20.

- ¹⁸ *Собр. соч.*, т. 4, с. 770.
- ¹⁹ Достоевский Ф.М. *Полное собр. соч.*, т. 1, Л. 1972, с. 318.
- ²⁰ Соловьев Владимир, *Русская идея*, Л. 1990, с. 82.
- ²¹ О Шоре см.: *Собр. соч.*, т. 4, с. 757–9; отрывки из их переписки см.: *Там же*, с. 760–770; Сегал Димитрий, *Вячеслав Иванов и семья Шор // Cahiers du Monde russe*, 35/1–2 (1994), с. 331–352.
- ²² См. Wachtel Michael, *Dichtung und Briefwechsel aus dem Deutschsprachigen Nachlass*, Mainz 1995, S. 89.
- ²³ Письмо к Иванову от 24 января 1930.
- ²⁴ Wachtel Michael, *Dichtung und Briefwechsel aus dem Deutschsprachigen Nachlass*, Mainz 1995, S. 87.
- ²⁵ Димитрий Сегал, *Вячеслав Иванов и семья Шор*, с. 337.
- ²⁶ Информация предоставлена А.Б. Шишкиным.
- ²⁷ *Переписка Вячеслава Иванова с Ольгой Шор* / Публ. А.А. Кондюриной, Л.Н. Ивановой, Д. Рицци и А.Б. Шишкина // Русско-итальянский архив III. Вяч. Иванов — Новые материалы. Salerno 2001, с. 279.
- ²⁸ *Там же*, с. 338.
- ²⁹ *Там же*, с. 329.
- ³⁰ *Там же*, с. 353.
- ³¹ *Там же*, с. 355; ср. 359; ср. также *Собр. соч.*, т. 4, с. 765.
- ³² Письмо от 21 сентября 1929 г.; см. *Переписка Вячеслава Иванова с Ольгой Шор*, с. 388; *Собр. соч.*, т. 4, с. 766.
- ³³ Сегал (Рудник) Нина, *Образ св. Христофора и его значение в творчестве Вяч. Иванова // Europa Orientalis*, XXI/1 (2002), р. 318.
- ³⁴ *Собр. соч.*, т. 4, с. 770.
- ³⁵ *Там же*.
- ³⁶ Сегал (Рудник) Нина, *Образ св. Христофора и его значение в творчестве Вяч. Иванова*, р. 319.
- ³⁷ Ср. *Там же*, р. 319–320.
- ³⁸ Сегал Димитрий, *Вячеслав Иванов и семья Шор*, р. 342–3.
- ³⁹ Wjatscheslaw Iwanow, *Die Russische Idee / Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von J. Schor*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930, S. VIII.
- ⁴⁰ Сегал (Рудник) Нина, *Образ св. Христофора и его значение в творчестве Вяч. Иванова*, р. 320.
- ⁴¹ *Собр. соч.*, т. 3, с. 324.
- ⁴² *W. L. <Wasilij Leontjef?> // Osteuropa*, 6/1 (Oktober 1930), р. 70.
- ⁴³ Muckermann F. *Auf der Gralwarte // Der Gral*, 24/6 (1930), S. 808.
- ⁴⁴ Об этом см.: Schultze Bernhard, *Der Schüler Solowjows: Erinnerungen an Wjatscheslaw Iwanow // Wort und Wahrheit*, 5 (Juni 1950), S. 445–450.
- ⁴⁵ Medtner E. *W. Iwanows Wesensschau des Russentums // Neue Zürcher Zeitung*, 2305 (28 November 1930); 2313 (29 November 1930).
- ⁴⁶ В.И. Иванов и Э.К. Метнер, *Переписка из двух миров* / Публ. В.В. Сапова // Вопросы литературы, 3 (1994), с. 308–309.

⁴⁷ Там же, с. 311.

⁴⁸ См. *The Correspondence of Viacheslav Ivanov and Charles Du Bos* / Edited by Julia Zarankin and Michael Wachtel // Русско-итальянский архив III. Вяч. Иванов — Новые материалы. Salerno 2001, p. 507.

⁴⁹ Wachtel Michael, *Dichtung und Briefwechsel aus dem Deutschsprachigen Nachlass*, S. 55.

⁵⁰ Там же, S. 111, 113—4.

⁵¹ Перевод на русский язык выполнен по первому изданию: Wjatscheslaw Iwanow, *Die Russische Idee* / Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von J. Schor. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930, VIII + 40 S.

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

РУССКАЯ ИДЕЯ*

I. ЗНАМЕНА ВРЕМЕНИ

1. Прежние сфинксы

Наблюдая последние настроения нашей умственной жизни, нельзя не заметить, что вновь ожили и вошли в наш мыслительный обиход некоторые старые лозунги, а следовательно, и вновь предстали общественному сознанию связанные с этими лозунгами старые проблемы, которые уже как будто считались решенными. Быть может, слова эти мы слышим порой в еще небывалых сочетаниях; быть может, эти старые проблемы рассматриваются в иной, чем в минувшие годы, постановке. Как бы то ни было, разве не архаизмом казались еще так недавно вопросы об отношении нашей русско-европейской культуры к народной стихии, об отчуждении образованных слоев общества (так называемой «интеллигенции») от народа, об обращении к народу в поисках положительной веры, — или, наоборот, о решительной борьбе против народа и, соответственно, против религии.

Чем объясняется это возрождение забытых слов и казавшихся превзойденными точек зрения? Сегодня нам совершенно оче-

* Перевод с немецкого *Марии Корневой*, примечания *Роберта Бёрда*.

видно, что наше освободительное движение (так называемая революция 1905 г.), как бы внезапно прервавшееся по завершении одного начального цикла, было чрезмерно преувеличено в нашем первом представлении о его задачах. Мы явно переоценивали его, считая, что это и есть конец и разрешение неких прежде столь жгучих противоречий нашей общественной совести. Когда же наступило затишье последовавшей затем реакции, мы с изумлением обнаружили, что все прежние соотношения остались неизменными и прежние сфинксы стоят незбылемо на своих старых местах, как будто ил наводнения, когда сбыло половодье, едва только покрыл их основания. Размышляя глубже, мы невольно приходим к заключению, что какая-то огромная правда всегда виделась в размытых контурах этих наших старых проблем, подернутых пеленою времени. И как бы ни изменились в настоящую пору их очертания, не уйти нам от этой их правды.

На каждом повороте нашего исторического пути мы сталкиваемся с нашими «принципиально русскими» вопросами: о разрыве и противоречии между органическим содержанием жизни и сознания единого общественного организма и действиями и устремлениями тех социальных групп, на которых держится государство и культура и которые в силу этого призваны формировать это самое содержание, но на самом же деле всячески откращиваются от него, а то и предают, — о глубинной связи с исконными традициями и отказе от каких бы то ни было корней, — о памяти, лишенной жизни и о жизни, лишенной памяти. И кажется, что, как встарь, так и ныне, мы, разбирая все эти вопросы, последовательно решаем один единый вопрос — о нашем национальном самоопределении. Ибо наша народная душа не нашла еще свою окончательную форму, как не нашла своего исторического воплощения и последняя воля народа, и по-прежнему стоит перед нами задача, которую предстоит решить на пути духовного становления, та задача, которую Достоевский называет «самостоятельной русской идеей»¹, каковую России еще предстоит родить в муках невыразимых².

2. На перекрестке дорог

Корнелиус Агриппа³ учил, что 1900 год будет одним из великих исторических рубежей. Едва ли кто знал у нас об этих сомнительных исчислениях старинных книжников, кроме двух поэ-

тов⁴, один из которых, узнав об учении неттестеймского астролога от другого, сочинил сумрачную «*carmen saeculare*»⁵, в которой он провозгласил начало новой эры жесточайших потрясений и приближающееся господство дикого «*adamantina proles*»⁶. Но несомненно, что как раз на меже той самой «астральной» эры были уловлены чуткими душами как бы некие новые содрогания и вибрации в окружающей нас психической атмосфере и восприняты как грозные знамения грядущих смутных времен. Об этом тревожном симптоме, который открывается нашему духовному взору, улавливающему, как постепенно затягивается мглой горизонт, пишет Владимир Соловьев в своей последней работе («Три разговора»⁷). В самом конце своего сочинения он, внезапно прерывая свой обычный логизирующий тон, заговорил, будто юродивый, о начале мирового конца и о грядущем Антихристе, — а еще раньше, в одном из своих стихотворений⁸, вызвавшем в свое время множество толков, он указал на опасность «панмонголизма» и возможность стремительного крушения российской империи, что обуславливалось неизбежным выбором, перед которым в будущем неизбежно должна была оказаться Россия: ей предстояло либо «утвердить себя как Восток Ксеркса, либо как Восток Спасителя»⁹.

Бродили идеи, преломившиеся сквозь призму апокалиптической эсхатологии; вся жизнь природы и человека своеобразно окрасилась ее радугами. Это общее брожение умов, столь характерное для первых лет нового столетия, отразилось и на поэтическом творчестве, как свидетельствуют о том главные представители нового русского символизма Александр Блок и Андрей Белый¹⁰, у которых это общее движение пробудило почти что провидческий дар. И точно также Скрябин¹¹ ощущал себя чуть ли не теургом, призванным совершить чудо, за которым бы последовало незамедлительное перерождение того самого мира, что стремительно движется к своему концу.

Но дело здесь не только в этих мистически окрашенных предчувствиях, широкие круги общества и без того захватило уже лихорадочное возбуждение, а нравственная агония Льва Толстого¹² только подлила масла в огонь, который запылал теперь мощным пламенем. Терпение лопнуло, отчаяние толкало к решительным действиям, повсюду слышалось только одно — «Так жить нельзя». Стремление к политическому и социальному об-

новлению было неразрывно связано в умах с общими проблемами мировоззрения. Марксизм, распространившийся в массах, воспринимался как своеобразная религия безбожия¹³. Достоевский и Ницше, два новых властителя душ, еще так недавно сошли с мировой сцены, прокричав — один свое новое и крайнее Да, другой — свое новое и крайнее Нет — Христу. Это были два глашатая, пригласившие людей разделить на два стана в ожидании близкой борьбы, сплотиться вокруг двух враждебных знамен. Предвещался, казалось, последний раскол мира — на друзей и врагов Агнца.

Надвинулись роковые события, те, что «опускаясь на землю, бросают вперед свои тени»¹⁴. Началась судьбоносная война с желтой Азией¹⁵. Война — пробный камень народного самосознания и искус духа, не столько испытание материальной мощи и внешней культуры народа, сколько испытание его внутренних нравственных сил. Азия подвиглась исполнить уготованную ей задачу, — задачу «испытать» дух Европы: жив ли и действителен ли в ней ее Христос? Желтая Азия спросила нас первых, каково наше самоутверждение. А в нас были только разногласие и разлад, смятение и сомнение. И вот для этого нашего самоопределения возжаждали мы свободы. И в болезненных корчах начался у нас внутренний процесс, истинный смысл которого заключается в стремлении преодолеть разлад и в жажде самопознания. Но не сбылись наши надежды, не исполнились наши чаяния.

Как отозвались в умах катастрофы японской войны и разочарования, которые принесло с собою революционное движение, вызванное к жизни этими катастрофами, можно почувствовать, если обратиться к поэзии тех лет:

1904

Русь! На тебя дух мести мечной
Восстал — и первенцев сразил,
И скорой казнию конечной
Тебе, дрожащей, угрозил —

За то, что ты стоишь немея,
У перепутного креста,
Ни Зверя скиптр подыять не смея,
Ни иго легкое Христа...

Поникли нежные посевы,
Встает врагами вал морей,
И жертв невольных чьи-то гневны
У темных косят алтарей¹⁶.

1905 (Цусима)

В моря заклятые родимая армада
Далече выплыла... — последний наш оплот!
И в хлябях водного и пламенного ада —
Ко дну идет...

И мы придвинулись на край конечных срывов....
Над бездной мрачною пылает лютый бор...
Прими нас жертвенный костер!..
Мзда и чистилище, заблудшихся порывов. —
О Силоам слепот, отмстительный костер!..

И некий дух-палач толкает нас вперед —
Иль в ночь могильную, иль в купину живую...
Кто Феникс — взлетит! Кто Феникс — изберет
Огня святыню роковую!

Огнем крестися, Русь! В огне перегори
И свой Алмаз спаси из черного горнила!
В руке твоих вождей сокрушены кормила:
Се, в небе кормчие ведут тебя цари¹⁷.

1906

Глаши народу, астролог,
И кинь свой клич с высокой башни:
На села сирые, на чахнувшие пашни
Доколь небесный гнев налег?»

«Чредой уставленной созвездья
На землю сводят меч и мир:
Их вечное ярмо склонит живущий мир
Под знак Безумья и Возмездья.

Дохнет Неистовство из бездны темных сил
Туманом ужаса, и помутится разум, —
И вы воспляшете, все обезумев разом,
На свежих рытвинах могил.

И страсть вас ослепит, и гнева от любви
Не различите вы в их ярое искаженье;
Вы будете плясать — и, пав в изнеможенье,
Все захлебнуться вдруг возжаждете в крови

Бьет час великого Возмездья!
Весы нагнетены, и чаша зол полна...
Блажен безумьем жрец! И, чья душа пьяна, —
Пусть будет палачом!... Так говорят созвездья»¹⁸.

Это собрание голосов отчаяния, ожесточения, отваги и страха перед грядущим днем великой развязки может быть без труда пополнено и другими примерами, которых великое множество.

3. Отсрочка

Не было ни конечной казни, ни конечного освобождения. Развязка, казавшаяся близкой, была отсрочена. Но поистине, хотя и глухо, осознала Россия, что, в то время как душа вражеской нации, душа Японии, пребывала во внутренней ей свойственной гармонии и в величайшем напряжении всех ей присущих сил, ее собственная душа была в дисгармонии, внутреннем разладе и крайнем расслаблении, ибо не слышала она над своими хаотическими темными водами веющего Духа¹⁹ и не умела решиться и выбрать путь на перекрестке дорог, — не смела ни сесть на зверя и высоко поднять его скипетр, ни целно понести легкое иго Христово²⁰. Какою-то своею частью мы хотели владычества над океаном, которому надлежало стать средоточием всех жизненных сил земли, другую же — мы страшились этого и от сознания не исполненного долга вернулись в свои прежние, не столь обширные пределы.

Наше освободительное движение было ознаменовано бесильною попыткой что-то окончательно и бесповоротно решить, найти самих себя, стать космосом, вознести некий светоч. Нам хотелось быть по-своему свободными до конца, раздать всю землю народу, преобразить всю жизнь изнутри. Не одни мечтатели и отвлеченные мыслители только хотели этого, но и народ. Но ничего из этого мы не осуществили, а главное, мы ничего не решили окончательно и ничего не выбрали. И по-прежнему хаос в нас и смертельное бессилие, и по-прежнему наше душевное тело открыто всем нападениям и бесовским вторжениям. Порою даже

кажется, будто наша страна в ожидании грядущего Суда начала медленно разлагаться.

Елей разлит, светильня сохнет,
Лампада праздная темна:
Так, в тленьи медленно заглохнет
Многострадальная страна...

Но да не будет!.. Скрой, Люцина,
Дитя надежд от хищных глаз!..
Все переменится в нас, что глина;
Но сердце, сердце — как алмаз.
(1906)²¹

Как осенью ненастной тлеет
Святая озимь — тайно дух
Над черною могилой рдеет,
И только душ легчайший слух
Незадрожавший трепет ловит
Меж косных глыб, — так Русь моя
немотной смерти прекословит
Глухим зачатьем бытия...
(1905)²²

И тем не менее медленная работа нашего самоопределения не прекращалась и не прекращается. Без устали трудятся миллионы томимых духовной жаждой, чье усердие всколыхнуло глубинные слои народных масс, и выковывают они духовный меч, долженствующий отсечь от того, что Христово, все то, что в деяниях и помыслах людских обращается перед ликом Христовым в прах.

Интеллигенция не успокаивается в границах своей обособленной сферы сознания и жизни. Она растревожила и, быть может, отчасти разбудила церковь, превратившуюся уже почти что в мумию. Пусть часто платонически, пусть часто до крайности беспомощно, но она не переставала все же стремиться к внутреннему единению с народом. «Преодоление индивидуализма»²³ в самом широком смысле — вот кредо всей современной русской интеллигенции. Она как будто предчувствует свою историческую судьбу, словно знает, что должна или в корне преобразиться, или погибнуть.

И тем не менее, то самое единение с народом, каковое является логической и реальной предпосылкой национального самоопределения, по-прежнему остается всего лишь благим намерением, а наше сознательное и бессознательное стремление к этому единению встречает на своем пути непреодолимое препятствие — крайнее противостояние двух форм культуры, из которых складывается нынешняя Россия и которые воплощают, каждая на свой лад, дух нации.

II. Две души

1. Дуалистический принцип в историческом бытии России

Уже первые славянофилы²⁴ указывали на двойственный принцип внутреннего построения нашей нации и говорили, соответственно, о дуалистическом характере нашей истории. Они неизменно подчеркивали противопоставленность «царства» и «земли». В этой противопоставленности нет логического противоречия, ибо как иначе могли бы сосуществовать, дополняя друг друга, «царство» и «земля»? Одно представляет собою понятие государственно-правовое, другое — культурно-экономическое. А вот типические черты нации будут коренным образом розниться, в зависимости от того, рассматриваем ли мы ее с точки зрения «царства» или с точки зрения «земли».

Слово «земля»²⁵ обозначает в первую очередь территорию, на которой расселился русский народ. Он отвоевал ее себе в процессе долгой колонизации, осваивал топором и плугом. Позднее, когда «царство» обрело мощь, оно сумело посредством своей имперской политики расширить эту территорию, включив в свои пределы самые отдаленные окраины, населенные народностями, говорившими на ином языке и жившими по иным обычаям. «Земля» означает далее собственно русскую народность, Русь, понимаемую как некий общественный организм, как носитель своеобразной, по большей части земледельческой культуры. Эта культура одноязычна, внутренне целостна и по природе своей не подвержена внешним влияниям. Вместе с тем, в ней достаточно внутренне силы, чтобы оказывать ассимилирующее воздействие на соседние племена.

«Царство», именуемое позднее «империя» (имеющее то же значение, что и *imperium*, βασιλεία), представляет Россию как

политическую силу, на укрепление мощи которой нация, порою вопреки собственной воле, положила свои лучшие силы. «Царство» являет собою могучую разветвленную государственную структуру, которая покрывает собою всю «землю», словно опутывает ее невидимой сетью, обнимает ее, но все же не души. «Земля» же воспринимала это сооружение во все времена как Божий Промысел и от того как нечто священное, но видела в нем не столько воплощение своей исконной сущности, сколько внешнюю оболочку, к которой она начиная с XVIII столетия относилась даже как к некоему, в определенном смысле, глубоко чуждому элементу. Именно тогда возникло особое название русской земли, отмеченное печатью классицизма и не имеющее ничего общего с языком народным: «Россия» — так официально именовалось теперь «царство» в отличие «земли», называвшейся «Русь». Таким образом, в самом бытии и сознании народа происходит противопоставление сущности «царства», империи и органической жизни «земли». Этой противопоставленностью и объясняется в значительной мере аполитичность народа, бьющая в глаза вялость его воли к завоеванию и удержанию гражданских свобод, при этом трудно сказать, какой из двух феноменов следует считать причиной, а какой — следствием.

Соотношение двух субъектов русской истории, которых мы до сих пор называли «царством» и «землей», выглядит при ближайшем рассмотрении следующим образом:

Власти «царства», которая предстает как сила исторически активная, цивилизующая, направленная на развитие и обновление, противостоит в России испокон веку особое бытие «земли», каковая относится ко всем этим устремлениям и новшествам в целом весьма пассивно. «Земля» противопоставляет «царству» свои собственные жизненные интересы, которые зачастую идут в разрез с государственными нуждами и потому, как это уже не раз бывало, подавляются. Насколько далеко заходили порою противоречия между «царством» и «землей», можно видеть, если вспомнить о том, что крестьяне вынуждены были пожертвовать своей свободой, подчинившись нуждам империи. «Земля» имеет свои собственные учреждения, которые частично внедряются в государственный механизм. К таковым можно отнести, к примеру, политическое земельное представительство, существовавшее еще в XVII в., и первобытный коммунизм, исконно присущий сельской общине и продолжающий существовать по сей день.

«Земля» сохраняет и поддерживает свои особые духовные традиции, из которых наиглавнейшая — стремление к независимости и глубокая искренность в вопросах, касающихся церкви и религиозной совести.

Именно «земля», а не «царство», подлинная духовная родина нашего народа. Именно здесь корни его неповторимого творчества, воплощающегося в искусстве, в мифе и песне, именно здесь надобно искать сокровенное святилище его чистой души. Он мало что понимает в политических целях «царства», и только когда решается судьба национальная жизни, только в эти возвышенные моменты мы можем наблюдать, как сливаются эти две национальные стихии в полном единении и согласии. Во все же остальные времена народ хранит в отношении «государственных актов» молчание, «безмолвствует», как сказал Пушкин в ремарке, завершающей последнюю сцену своей драматической летописи «Бориса Годунова»²⁶. «Земля» подчиняется «царству», не оказывая ни малейшего сопротивления его действиям, во всяком случае тем, что касаются мирской жизни; она покорно сносит всяческое насилие со стороны «царства», но сохраняет за собою право на собственное мнение, и «царство» вынуждено считаться с ее волей, ибо «земля» — социальная, экономическая и одновременно с тем духовная основа «царства».

Церковь во всех своих внешних формах, включая и те из них, которые позволяют ей вершить суд и относительно вопросов *in foro externo*²⁷, является неотъемлемой частью государства, в руках которого она превратилась в некий инструмент. «Церковь в параличе с Петра Великого», — пишет Достоевский²⁸, говоря о грехопадении «царства». «Земля» игнорирует церковь, поработленную государством, но к той же самой церкви она относится с трепетом и почтением, когда речь идет о ней как о священном месте, где совершаются богослужения. При всей своей плохо скрываемой, подспудной неприязни и недоверии в отношении официальной церкви «земля» находит внутреннее успокоение в своей неизменной верности церковным обрядовым традициям с их аскетическим идеалом, в своей мистической вере в тайное спасение, даруемое ее святыми, в глубочайшем доверии, с каким она относится к своим духовным наставникам, к «старшим», исполненным «Святого Духа», или же к старцам, которые, хотя и остаются, как правило, за пределами церковной иерархии, пользуются небывалым уважением в монашеской среде.

Таким образом, «земля» и «царство» являют собою два основных типа национального самоутверждения. Со времен консолидации русской державы между ними устанавливается своего рода гетеронимия в отношении образа мыслей и направленности воли. Полное отчуждение возникает при Петре Великом, самом крайнем представителе идеи «царства», идеи «империи», двойственная природа которой нашла свое ярчайшее воплощение в личности этого монарха, представ, с одной стороны, как воля к абсолютному господству, с другой — как беспощадная энергия предприимчивого новотворчества.²⁹ Вот почему он не только самодержец и революционер, но и настоящий творец будущей русской «интеллигенции», при том, что в глазах народа он был Антихристом. «Интеллигенция» вышла из того самого класса, который после петровских реформ включился в управление империей, войдя и в земельные административные органы; и хотя уже очень скоро она втянула в свою орбиту и другие классы, а под конец и сама же восстала против государственной власти, все это происходило в пределах культуры «царства» и не имело ничего общего с «землею», или народным духом, ибо выросло из духа соперничества в отношении к законным вождям нации и было ничем иным, как борьбой за право перестроить национальную жизнь согласно новым идеалам. Противостояние интеллигенции — это антитеза, логическим образом развившаяся в пределах «царства», это внутренне обусловленное, неизбежное следствие «петербургского периода»³⁰. Символом ее может стать та самая змея, что извивается под копытами фальконетовского коня, на котором восседает Петр Великий: полураздавленная, полуживая, она все еще норовит ужалить попирающего ее всадника. — С другой стороны, все официальные попытки, предпринятые в прошлом веке, поэтизировать царскую власть, используя формы народного творчества, ни к чему не привели, ибо все эти стилизации оказались слишком искусственными, чтобы на самом деле добиться заветной цели — устранить *средостение*³¹ между властью и народом, между «царством» и «землею».

2. О Третьем Риме³²

Говоря о русской народной душе, мы можем дать совершенно противоположные ее характеристики, в зависимости от того, под каким углом зрения мы будем рассматривать ее — исходя ли из

гордых планов тех, кто мнил, будто знает куда вести Россию, кто провидел ее судьбу, или же исходя из внутренних свойств самого народа. Насколько будут розниться эти характеристики, можно видеть уже хотя бы на примере бытования важнейшего национального мифа о «Третьем Риме» в сфере «царства» и в сфере «земли».

Сей миф отводит Москве роль «третьего» и «последнего» Рима в истории христианского мира; вторым Римом, как известно, была Византия. Эту историко-философскую идею внушили в свое время Ивану Грозному монахи. После падения Константинополя³³ сокровища истинной веры оказались вверены Востоку, то есть «святой Руси», и вот теперь монахи решили укрепить в душе русского царя чувство ответственности за это сокровище. Монархическая власть не замедлила сделать из этого государственного-правовые и политические выводы. Но этот чаемый образ «Третьего Рима» глубоко запечатлелся в умах тех, кто свято верил в особое духовное предназначение России, и продолжает жить, принимая разнообразнейшие облики, и поныне.

В глазах славянофилов³⁴ идея «Третьего Рима» освящала собою как империю, так и народ: империя превращалась в оплот истинного христианства, народ же становился носителем этой истинной веры; грядущий триумф империи неизбежно сопровождался победой чистой религии. Достоевский, надо сказать, страшился этого слишком уж тесного союза духовного и мирского, который легко мог вырождаться в «цезарепализм»³⁵; он видел здесь опасность соблазна папозезаризм, в который, как ему казалось, впал Рим, и он учил, что Россия призвана добиться всемирного и всестороннего расширения своей политической власти, дабы затем всю свою мощь употребить на свершение предначертанного ей духовного подвига, каковой возложит она на чашу весов мировой истории, чтобы потом уже навсегда отказаться от любых государственных форм и уступить место церкви, которая изначально неподвластна никакому внешнему принуждению. Самоупразднение государства произойдет в пределах России, но оно будет способствовать вселенскому единению. Воплотив таким образом в жизнь христианские принципы любви и свободы, Россия станет светочем всеединого христианского мира. В. Соловьев вносит свои изменения в эту теократическую концепцию, жертвуя при этом ключевым понятием «Третьего Рима»³⁶; он спасает государство, поскольку государство, избавившееся от всего языческого в

нем, становится истинно христианским, и переносит центр «свободной теократии», в строительстве которой России отводится существенная роль, вновь в древний и единственно истинный Рим; тем самым он снимает полемическую остроту антиримского идеала, вызванного некогда к жизни притязаниями византийской церкви и унаследованного затем Россией.

Правда, и сам народ считает свою родину землей обетованной, богоизбранной страной, или, если воспользоваться тем ученым выражением, которое любят употреблять те, кто начитался книг, — «третьим» и «последним Римом» в том смысле, что это и есть то самое святилище истинной веры, что пребывает в чистоте, ожидая дня, когда свершится то, чему предназначено свершиться. Но государство в том виде, в каком оно существует, не связывается в глазах народа с истинной Церковью, ибо видится ему скорее помехой, мешающей жить, здесь, на земле, во славу «невесты Христовой». То, что государство должно в конечном счете быть упразднено, дабы Церковь, это вместилище чистого Духа, могла бы цельно и едино владычествовать на всей земле, эту мысль Достоевский подметил у народа, обратившись к самым сокровенным глубинам его сознания. В ожидании Спасения народ закрывается наглухо от любых политических веяний. Он прекрасно знает, что мистическая душа «Святой Руси» отягощена бременем тяжелейших грехов и замутнена возобладавшим духом Антихристовым, вот и древние говорят, что последний Антихрист родится на земле русской. Но из самой глубины земли русской раздастся весть святого странника, будто все еще строится на неведомой горе невидимая Церковь из невидимого камня, и сотворяют ее богоизбранные. Ибо Церковь, что была во времена оны светочем мира, возвещает он, ушла под землю, а может быть, схоронилась во глубине чистых вод, откуда по временам доносится далекий приглушенный колокольный звон. И лишь когда исполнятся времена и сроки, откроется миру эта Церковь Святых.

Иными словами, для людей образованных религиозный идеал грядущей России являет собою историческую цель, у народа же он предстает в виде эсхатологической надежды.

3. Монодекламаторы и народ в роли безмолвного статиста

Все те, кто принимался думать за русский народ и, не убоявшись, громко провозглашал последнюю тайну его безмолвствующего

существа, все они сходились в том, что окончательное самоопределение России неизбежно и необходимо для блага всего человечества, что, надо сказать, придавало их рассуждениям форму, вполне достойную «национальной идеи», ибо «национальная идея» перестает быть верной самой себе, ежели она не пытается предстать в виде символа, обладающего универсальной значимостью. Мы не берем во внимание националистов, эпигонов славянофилов, которые стали «реальными политиками», равно как и позитивистов, каковые в духовном смысле не были ни оригинальны, ни особо влиятельны, и к тому же всячески избегали проблем, связанных с предназначением народа. Все же остальные предстатели русской национальной мысли сошлись в признании особой, сверхнациональной миссии России. Носители религиозного и мистического мирозерцания, рассматривающие с этой точки зрения историю, полагали, что духовное и психологическое содержание нашего глубинного, сокровенного, не тронутого тленом рационализма, религиозного переживания, основополагающего на исконной «всеобщности» сознания, призвано наподобие *«ex orient lux»* осветить весь мир и принести ему спасение. Эти дерзновенные мечты о спасительной миссии России были не чужды и революционерам, (в отличие, скажем, от трезвых и умеренных позитивистов, сторонников идеи прогресса): их последняя воля заключалась, по мнению Достоевского, в том, чтобы как-нибудь «устроиться без Бога»³⁷ и «воплотить в конкретную жизнь атеизм»; эти поборники социального переворота, враждебные религии, тешили себя надеждой, что наш народ, нынче смиренный и кроткий, по природе своей, однако, отчаянно храбрый и свободный от всяческих предрассудков, обеспечит победу истинному социализму, который коренным образом преобразует весь мир. При всех разногласиях и расхождениях во всех этих мнениях было нечто общее — признание того факта, о котором во всеуслышанье заявил Достоевский, возвестивший о том, что у русской души начались «схватки» и не сегодня завтра она должна разродиться своей собственной «идеей».

Понимаемая таким образом «национальная идея» перестает быть некоей условной метафизической схемой, но превращается во внутреннюю реальность, значимость которой возрастает по мере того, как заключенная в ней тенденция приближается к самой сердцевине воли и чаяний всей нации в целом, и побуждает ее сознательно следовать по тому пути, по которому она, следуя

своей интуиции, двигалась до сих пор. История знает примеры существования такой внутренней реальности, как знает она и то, каковы ее неизбежные последствия, — вспомним хотя бы древне-еврейский мессионизм; но ей известно и немало случаев в том же духе, когда вместо этого появляются некие эфемерные конструкции, которые любят рядиться то в идеологические, то в пророческие одежды, и в которых отражается не столько дух народный, сколько дух времени, или даже «собственный дух» носителей этих идей; — весьма существенное отличие, вызывающее определенную тревогу, которую временами явно испытывают в глубине души наши апостолы национальной идеи.

Римская национальная идея выработана была сложным процессом собирательного мифотворчества. Понадобилась пространный легенда о троянце Энее³⁸, которая с прагматической точки зрения целенаправленно поворачивала все в совершенно правильное русло, как понадобились свое и чужое сивиллинское пророчествование³⁹, греческое политическое мышление, мистика Эллады и Востока, — и все это для того, чтобы закрепилось в народном сознании живое ощущение всемирной роли спонтанно развившейся римской державы, призванной объединить все народности в едином политическом теле, в той гармонии этого тела, которую римляне называли «*pax Romana*»⁴⁰:

*Tu regere imperio, populos, Romane, memento,
Hae tibi ernt artes, — pacisque morem,
Parcere subiectis et debellare superbos.*

(Пусть другие делают мягким металл и живым мрамор, и дышащими под их творческим резцом возникают статуи: они делают это лучше тебя, о римлянин! Ты же одно помнят: править державно народами, шадить покорных и низлагать надменных).

Так говорит Вергилий (*Aen.* VI, 851) за свой народ и от его имени народам и векам, и говорит он не от своего собственного имени или имени Августа, он выражает «*consensus omnium gentium*»⁴¹; не о чаяниях говорит он, но о фактах, которые совершаются здесь и сейчас; и утверждает он не эгоизм народный, но облакает в чеканные слова уже давно вышедшую за национальные пределы идею Вечного Города, становящегося Миром.

Не следует спешить с наречением русской идеи, припечатывая ее на римский лад каким-нибудь понятием. Она — ожидание,

она — некий «многосложный знак, имеющий множество толкований»⁴² (σημείον ἀντιλεγόμενον, Ев. от Луки 2, 34), знак, который надлежит объяснять и разъяснять, рассматривать с самых разных сторон до тех пор, пока не настанет момент, когда смутный и неясный внутренний голос нации обретет наконец окончательную форму своего исторического воплощения. До исторического воплощения же еще очень далеко, ибо в этом смысле, как считает Достоевский, русская идея еще даже не родилась. В противном случае в ней не было бы ничего загадочного и никто бы не связывал с ней никаких надежд.

Все попытки современного толкования древнего образа Трои, сближающие его с Россией, которая предстает то как «Третий Рим» белого царя, то как кузница мировой революции, то в романтическом облике — как «Третье Царство Духа»⁴³, — все они так или иначе страдают одним недостатком: они минуют ту самую первейшую инстанцию, к каковой им надлежало бы обратиться, дабы заручиться поддержкой и согласием, все они игнорируют народ. Вот от чего, если опустить всяческие фантазии и предсказания, можно сказать, что наша потребность в самопознании и самоопределении превращается как логически, так и психологически в стремление преодолеть двойственность народного бытия и сознания, в тоску по более высокому духовному единству. Пока это условие не будет исполнено, русская идея будет существовать только в виде интуитивно улавливаемого образа, идеального символа единой метафизической сущности нации, — ее исторически воплотившейся энтелехии, или даже скорее постижимой *esse* в эмпирическом *feri*⁴⁴. События не так-то легко предсказать, тогда как символ метафизической сущности народа и соответствующий морфологический принцип ее духовного развития вполне открываются постигающему духу.

Великий поэт Тютчев, например, не видел иного пути сущностного постижения России, кроме как интуитивного. «Умом Россию не понять, — писал он, — аршином общим не измерить»⁴⁵, и тот, кто хочет постичь ее, тот должен в нее только верить. Его размышления о русской душе и предначертанной ей судьбе изливаются в волнующую мифологическую картину:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа —
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа!

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
исходил, благословляя⁴⁶.

Достоевский услышал в этих словах чуть ли не откровение. Но оба этих мужа, однако, которые предстают перед нами в умственном облике монахов-францисканцев, были, как известно, пламенными пророками империи. Как примеряются в русском характере и образе мысли подобные противоречия? Что означает сей мистический союз, в котором сочетаются нищета и державное величие? Не просвечивает ли нечто третье сквозь эту бедность, обряженную во власяницу, — некий «тайный светоч», который пробивается и сквозь пурпурную мантию? Именно так считали славянофилы, но и «земля», время от времени заявлявшая о себе в торжественных декларациях, придерживалась мнения, что бремя правления должно быть возложено народом и церковью на царя, дабы он один отвечал перед Богом за то, что подымал меч: так переносит община свою политическую волю на помазанника, владыку Империи, а мир и смирение оставляет себе^a. Быть может, имперский пыл обоих мыслителей есть выражение органического сознания скрытой национальной мощи, каковое на эмпирическом уровне чисто внешне заявляет о себе как «воля к власти», но по существу и по сути вовсе не является таковой? Едва ли нужно пытаться выяснять, какая из противоборствующих тенденций преобладает в духовном складе России и ее глашатаев

^a Нераскрытая до сих пор история загадочного святого странника Федора Кузьмича, который был якобы никем иным, как императором Александром I, оставившим трон, показывает во всяком случае со всею отчетливостью особенности истинно народного образа мыслей: монарший сан воспринимается как бремя, которое надлежит нести с внутренним смирением на благо христианства, но которое для человека духовного становится слишком тяжелой ношей. С этим взглядом связан и бытовавший вплоть до XVIII века обычай русских царей принимать незадолго до смерти постриг и уходить из мира. [Здесь и далее латинскими буквами обозначены примечания Вяч. Иванова. — *Ред.*]

и как это сказалось на ее развитии, гораздо более существенным представляется то, что обе они существуют и сосуществуют. Но что сие должно означать? Означает ли это, что в груди нации живут две разные души⁴⁷? Или же речь идет о взаимопротивоположенных формах выражения единой сути, в природе которой заложен принцип духовной полярности?

III. ПОЛЯРНОСТЬ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

1. Воля к интеграции

Интеллигенция, осознающая наличие культурной пропасти, что отделяет ее от народа, оказывается не в состоянии отнестись к этому как некоему временному явлению, которое может быть постепенно изжито в процессе просвещения. Она просто не в состоянии сделать этого, хотя все как будто с совершенной очевидностью свидетельствует о том, что новые общественные группы вот-вот устроят старую антитезу и поставят совершенно иные вопросы. Разве не видно, что внутри самого народа стремительными темпами идет неукротимое расслоение, как в сфере материальной, так и в сфере духовной? Разве не видно, что в городах народился рабочий класс, который по своему умонастроению остановился пока еще где-то на полпути между народом и интеллигенцией, но в будущем неизбежно будет все больше удаляться по своему образу мыслей от народа? Не желая трезво смотреть на вещи, интеллигенция менее всего испытывает воодушевление при мысли о том, что и у нас, как и везде, есть только одно, о чем надлежит печься всякому честному человеку, обладающему здравой волей: мы должны честно и по совести трудиться на благо дальнейшего развития нации, без оглядки на духовные свойства тех элементов, что еще не преодолели в себе наследие «исторической косности».

Наши просветители не раз говорили обо всем этом в своих проповедях, и звучало это как будто весьма убедительно. Но невзирая на все эти приободряющие слова, интеллигенция не перестает сомневаться в глубокой оправданности обособленности своего существования и продолжает находиться в состоянии внутренней борьбы с собою. Вот от чего со всею неотвратимостью возникает вопрос — быть может, эта живучесть формулы,

закрывающей в себе как будто бы уже давно изжитую коренную противоположность народа и интеллигенции, и есть знак того, что именно в ней и заключена правда живого символа? И — если допустить, что это так — какой смысл заключен в этом таинственном явлении старого призрака на свет Божий, и что он должен собою возвестить, какое неисполненное предначертание судьбы?

Не свидетельствует ли жизненность этой формулы прежде всего о том, что всякое умственное расслоение и расчленение встречается в жизни нашей национальной души подсознательное противодействие интегрирующих сил, органическое тяготение к восстановлению единства разделенных энергий? Нигде в чужой истории не видим мы такой тоски по воссоединению с массой в среде отъединившихся, того же *«taedium sui»*⁴⁸ (пресыщения своим инобытием) у замкнутых в себе классов, того же болезненного раскола в сердце нации. Мы, русские, не можем успокоиться в нашем дифференцированном самоопределении иначе, как установив его связь и гармонию с самоопределением всего народа.

Все то, к чему мы стремимся, как и то, что уже достигнуто, инстинктивно воспринимается нами как нечто ошибочное, ложное, иллюзорное, беспочвенное, как неминуемо обреченное на погибель, если «земля» не освещает это своим согласием. Так, к примеру, ни народ, ни интеллигенция в какой-то своей части (среди них и — Достоевский) не верят в долговечность возникшего из небытия, словно по волшебству, как наваждение, блистательного Петербурга со всем тем, что вмещает в себя понятие «петербургская эпоха», эпоха величайшего разрыва между видимостью и сущностью⁴⁹.

Есть особенности народной души, есть черты национально-го характера и духа, которые надлежит принять, как типический феномен, как неизменный двигатель судеб страны. Как бы мы ни объясняли их, — географическими ли и этнографическими условиями и данными материального исторического процесса или причинами порядка духовно-психического, — мы равно должны признать их наличность, действительность, быть может, провиденциальность в истории народа. Мы ошиблись бы в своих предвидениях наступающего и в своем делании общественном, не учитывая эти живые силы; и напротив, многое разглядели бы под поверхностью вещей, в подсознательной сфере коллективной души, где таятся корни событий, если бы сумели бы разгадать их сокровенную природу.

Всеединство народа — вот непосредственно данная форма идеи, которая кажется нам основой все стремлений наших согласить меж собою две правды — правду оторвавшихся от земли, в первую очередь — тех самых детей городской культуры, и «правду земли», представляемую массой землепашцев. Но откуда эта воля к всеединству? Откуда это постоянное, под изменчивыми личинами мыслительных и душевных исканий наших, сомнение, — не заблудились мы, изменив правде народной? Откуда это варварское недоверие к принципу культуры у самых гениальных подвижников культурного дела в России? Это порой самоубийственное влечение к угашению в народном море всего обособившегося и возвысившегося, хотя бы это возвышение было вознесением света и путеводного маяка над темным морем?

Сколь велика должна быть сила притяжения органического, составляющего ядро нашего национального бытия, что все то, чему надлежало утвердиться в историческом процессе как силе центробежной, так и не смогло оторваться от массы ядра с тем, чтобы, набрав достаточно плотности, превратиться в самостоятельное светило, хотя ему и уготована будет всего лишь роль спутника.

2. Органическая и критическая культура⁵⁰

В России сосуществуют две культуры, которые противопоставлены наподобие полюсов и вместе с тем тяготеют друг к другу. Одна из них являет собою культуру народных масс, все еще сохраняющую в основном черты средневековья; она основывается на исконных верованиях и древних обычаях. В том, как она воплотилась в миросозерцании и в повседневном укладе жизни, видны следы воздействия античной и церковно-византийской традиции, которая и обусловила само ее возникновение; даже язык несет на себе ее печать, ибо вобрал в себя из сферы литургической, с ее особой ясностью и стройностью, бесчисленное множество обозначений понятий и выражений, которые он, переработав, сделал своим достоянием. Наряду с этим народная культура, — хотя и хранит в себе некоторые отзвуки былых примитивных представлений, свойственных народу, испокон веку занимавшемуся земледелием, — обладает большим числом значительных самобытных творений, в области стихотворной и песенной, равно как и в области прочих художеств, и эта самобытность

проявляется даже в религиозных воззрениях, как это можно видеть на примере проникновенного, исполненного глубочайшего смысла, культа Софии, Премудрости Божией⁵¹, представленного в символике древнерусского искусства и литургии и являющегося по сути своей именно таким самобытным творением. -

Другая культура, пустившая в России мощные ростки, это культура образованных слоев, в современном значении этого слова. Издревле пробивалась она из Западной Европы, потом же, два столетия назад, государство само проложило ей могучей рукою дорогу, чтобы нынче мы могли наблюдать ее стремительный взлет; из-за отсутствия прочной традиции, однако, она продолжает оставаться по духу своему, быть может, не столько созидательной новой ценности, сколько разлагающей культурой «интеллигенции».

Совершенно очевидно, что обе эти культуры в России соотносятся между собою так же, как соотносятся между собою культура органическая и критическая. — Под «органической культурой» мы понимаем такую культуру, которая, при единстве основных представлений о божественном и человеческом, о добре и зле, осуществляет единство форм в укладе жизни и единство стиля в искусстве и ремесле. Борющиеся силы борются на почве общих норм и противники понимают друг друга вследствие нераздельности сознания определяющих жизнь общих начал; этим нормам и общим началам личность может противопоставить только фактическое нарушение, а не принципиальное отрицание. Все творческое здесь безлично, и все индивидуальное означает лишь эгоистическое утверждение случайной личной воли к преобладанию и могуществу. Неудержимо развивающееся социальное расслоение приводит к постепенному перерождению органической культуры в культуру критическую, которое поначалу затрагивает лишь отдельные слои общества и жизненные сферы, а затем все больше и больше распространяется вширь.

Критическая же культура — та, где группа и личность, верование и творчество обособляются и утверждаются в своей отдельности от общественного целого и не столько проявляют общительность и завоевательность по отношению к целому, сколько тяготеют к сосредоточению и усовершенствованию в своих пределах, — что влечет за собою дальнейшее расчленение в отделившихся от целого микрокосмах. Последствиями такого состояния оказываются все большее отчуждение, все меньшее вза-

имопонимание специализировавшихся групп с одной стороны, с другой — неустанное искание более достоверных критериев истины и более совершенной истины, искание критическое по существу, ибо обусловлено непрерывным сравнением и переоценкой борющихся ценностей. Следствием этого будет неизбежное соревнование односторонних правд⁵², которые в конце концов вырождаются в отвлеченные начала.

Растущее взаимное отчуждение индивидуумов, групп и культур рождает тоску по религиозному согласию осуществившегося всеединства. Каждое предвидение новой органической эпохи в эпоху культуры критической есть явление пробуждающегося религиозного сознания, поскольку связано с исканием онтологически обоснованного синтеза жизни и мысли и воссоединения всех тех начал, что были рождены и разделены в эпоху культуры критической. Таковое искание встречаем мы, например, в так называемой «мессианской» IV эклоге Вергилия⁵³; весьма характерно, что это настроение неизменно появляется в ореоле эсхатологического предчувствия и сопровождается предварением в духе катастрофического исхода целого мира^b.

Без сомнения, в исторической действительности каждая органическая эпоха обнаруживает, при ближайшем рассмотрении, ряд признаков наступающей дифференциации, и, следовательно, чистой примитивной культуры нигде нельзя найти в горизонте истории. Но еще в эпоху Анаксагора⁵⁴ органический уклад афинской общежитности столь могущественен, что демос, изгоня мыслителя, просто не понимает его, точно также, как аполитичный безбожник не понимает народа, для которого господствующий строй богопочитания есть тем самым строй всей народной жизни. И тот же Сократ⁵⁵, осуждаемый на смерть за отрицание признаваемых народом божеств и за введение новых, воспринимается народом как «оторвавшийся от стихии народной интеллигент»⁵⁶, который уподобляется, хотя и не без лукавства, нигилистам от софистики и декаденту Агатону⁵⁷.

Всякое нововведение в области религиозного действия в органические эпохи принуждено ссылаться на некую, пусть даже вымышленную, традицию и прятаться в мистериях. В этой фор-

^b В свете этих наблюдений становятся более понятными те симптомы умственного возбуждения, охватившие общество еще до начала Японской войны, о которых говорилось в первом разделе.

ме, форме мистерий, предполагающей воздержание от откры-тых противоречий истонным верованиям, легко можно обрести всеобщее признание и даже общественное покровительство. Писистрат⁵⁸, великий реформатор эллинской религии, действовавший от имени самого Диониса, и учредитель орфических государственных мистерий, запоминается народу как личность властолюбивая и державная, но не как отщепенец от народной веры, каким был Анаксагор, не как религиозный новатор, подобный Сократу.

В эпоху полного торжества критической дифференциации во всей античной умственной жизни, в эпоху идущей рука об руку с этой дифференциацией вероисповедной свободы, христиане подвергаются гонениям за свое вероисповедание, потому что они отказываются оказать богопочтение императорам, то есть кесарю⁵⁹, как воплощению всей римской государственности в ее органическом единстве, с ее преданием и культом предков, с ее священной землей и властью, ниспосланной богами, со всем ее зданием обычаев и установлений, показывающим неразрывное единство Бога и человека. Христианство же не было духовным феноменом критической культуры, каковая добровольно ограничивалась сферой частной и потому нисколько не мешала ему симбиотически слиться со всеми этими явлениями. Правда, христианство со своей стороны сделало немало, чтобы избежать конфликта, — оно обещало «кесарю» все, что не «Божье», и организовалось для виду как новая «религия мистерий». Однако мистерии уже давно были только надстройкой над жизнью, только «теософией»⁶⁰ или «религией, понимаемой как частное дело», и вот теперь совершенно неожиданно весь мир оказался «Божьим». Христианство должно было проникнуть собою всю жизнь, преобразовать плоть и претворить кровь мира. Органическому преданию, «старым мехам»⁶¹, едва вмещавшим содержание критической культуры, оно противопоставило новозаветное чаяние, как «мехи новые». Так утвердилась, бессознательно и безотчетно, новая органическая культура. Так религия, возрождаясь в эпохи критические, когда исполнилась мера разделения и вновь зачинается процесс воссоединения, — религия входит в жизнь, как единое, всеопределяющее, верховное начало.

Органическая эпоха аналогична эдемскому состоянию детского бытия в лоне Творца, — не потому, что она рай и золотой век утраченного счастья, но потому что центр сознания там — не

в личности, а вне ее. Критическая эпоха — эпоха люциферского мятежа индивидуумов, пожелавших «*esse sicut Deus, scientes bonum et malum*»⁶². В ней терния и волчцы произрастают на земле⁶³, что была человеку прежде радостно-щедрой матерью, ныне же стала скупой и враждебной мачехой, и не потому, что изменились к худшему внешние условия существования, но потому, что личность научилась дерзать и страдать и открылись неслыханные лабиринты Духа и Голгофы сердца.

Критическая культура — культура сынов Каиновых⁶⁴, ковщиков металла и изобретателей мусийских орудий. В ней прорастают ростки зависти и ревности, возмущения духа и братоубийства. И ныне, поскольку человеческая культура безбожна, она культура еще только критическая, люцифериянская⁶⁵, Каинова; но всякое внесение в нее религиозного начала не как отвлеченного допущения, но как определяющей всю жизнь верховной нормы зачинает процесс истинной интеграции и предуготовляет переворот, имеющий преодолеть все частные ценности критического культурного строительства для замены их ценностями иного всеобъемлющего в Боге сознания.

3. Предчувствование преодоления разрыва, заданного в новой органической культуре

Россия выделила из себя критическую культуру и, сохранив в низинах верность самобытной органической культуре, не дает успокоиться нашим сердцам в этом разъединении. Все попытки интеллигенции превратить народ в интеллигенцию — в смысле культуры критической и тем самым внерелигиозной, — разбились до сих пор о стихийные условия нашего исторического бытия. И если бы им даже суждено было преуспеть, то могло бы случиться нечто совершенно неожиданное: верхи могли бы, наверное, меж тем обратиться в веру народную, восприняв те начала положительного религиозного мирозерцания, носителем которых до сих пор был только народ, и все же чаемое слияние было бы достигнуто. «Если ученики умолкнут, то камни возопиют» (Лук 19, 40). Ибо и интеллигенция, и народ тоскуют о новой жизни по правде и справедливости: народ, чающий воскресения⁶⁶, и интеллигенция, жаждущая воссоединения. Но воссоединение дается только в воскресении. И не у народа следует одиноким искать Бога, потому что сам народ хочет истинно жи-

вого христианства, — Бога должно искать нам в сердцах наших. И в нашей народной душе уже заложено знание Имени.

Критическая культура высвобождает энергии, скрытые в косности культуры примитивной. Неудивительно, что в интеллигенции нашей так явственно сказалась наша национальная воля к единству духовной жизни. В глубокой неудовлетворенности своими одинокими успехами и отдельными достижениями (даже Пушкин неизвестен массам), в ясном сознании своего долга перед народом, в романтической его идеализации, во всех попытках служения ему и сближения с ним выразила наша интеллигенция глухую тоску по органическому единству жизни. Но она не сумела осмыслить религиозный смысл этой тоски, она не осознала, что не народа ей нужно, а того же, что нужно и народу, — новозаветного синтеза всех определяющих жизнь начал и всех определяющих жизнь энергий. Иными словами — она не ведала, что органически-примитивное духовное бытие народа есть «ветхий завет», чающий раскрытия своей истины в пробудившемся новом религиозном сознании, — она не ведала, но все же чаяла сама этого синтеза, как ветхозаветные язычники чаяли нового завета, нового союза между Богом и человеком.

Интеллигенция тяготилась быть классом господствующим и образцовым; она явила исключительный в истории пример воли к обнищанию, опрощению, самоупраждению, *нисхождению*⁶⁷. Везде и во все эпохи мы наблюдаем в культурном процессе обратное явление: каждая возвысившаяся группа охраняет себя самое, укрепляет и защищает достигнутое ею положение, бережет и отстаивает созданные ею ценности, ими гордится, их утверждает и множит. Наши же привлекательнейшие и благороднейшие устремления запечатлены «жаждой каждого отдельного раствориться в целом», словно мы обречены неодолимым чарам дикого, доэллинического Диониса⁶⁸, — того самого Диониса, который превращает саморасточение в высочайшее, вдохновительнейшее упоение; словно другие народы мертвенно-скупы и только мы одни, народ самосжигателей^c, представляем в истории то «живое», что как бабочка — Психея⁶⁹ «тоскует по огненной смерти».

^c В XVII-м веке массовым самосожжением занимались подвергающиеся преследованиям «старобрядцы», чтобы уйти от принудительной литургической реформы.

IV. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВЫ НАРОДНОГО ХАРАКТЕРА

1. О нисхождении

Основная черта нашего народного характера — пафос совлечения, радость совлечения всех риз и всех убранств, какая-то чувовищная жажда беспощадного совлечения всякой личины и всяких украшений с голой правды вещей. С этой чертой связаны многообразные добродетели и силы наши, как и многие немощи, уклоны, опасности и падения. Здесь коренятся: реалистически трезвый склад неподкупной и непреклонной русской мысли⁷⁰, не лишенной известной доли скептицизма; потребность идти во всем с неумолимо-ясной последовательностью до конца и до края; нравственно-практический строй, чурающийся всякого противоречия между сознанием и действием; подозрительная строгость оценок и тайное стремление к обесцениванию и устранению существующих ценностей.

Душа, инстинктивно алчущая безусловного и инстинктивно отворачивающаяся от всего условного; варварски-благородная, то есть расточительная, насмехающаяся над всяческими ограничениями, разгульно-широкая, как бескрайняя пустая степь, где метель заносит безымянные могилы⁷¹; душа, мятежащаяся против всего искусственного и искусственно-воздвигнутого, воспринимаемого как некая культурная ценность, как идол, — она доводит свою склонность к обесцениванию всех ценностей до унижения человеческого лика и принижения еще недавно столь гордой и безудержной личности, до недоверия ко всему тому в человеке, что напечаталось в нем божественного, — во имя ли Бога или во имя ничье, — до всех самоубийственных бездн охмелевшей души, до всех видов теоретического и практического нигилизма.

Любовь к нисхождению, лежащая в основе всех этих образов совлечения, равно положительных и отрицательных, — любовь, столь противоположная непрестанной воле к восхождению, наблюдаемой нами во всех христианских нациях, вышедших из мирообъятного лона римской государственности, — составляет отличительную особенность нашей русской души. Только у нас наблюдается истинная воля ко всеединству органическому, утверждающемуся то аскетически, то цинически и необузданно в своей ненависти к высокомерной и обреченному на одиночество мятежности обособленных возвышений и достижений, в своем сознательном и бессознательном принижении той культуры, что

обусловила его самое и способствовала его развитию, в постоянном стремлении к тому, чтобы покинуть или разрушить все то, что было достигнуто с таким трудом, и низойти с завоеванных высот к недифференцированной массе, к тем, кто живут просто и непритязательно, к нищим духом⁷². Не слышится ли здесь, в этом необоримом стремлении, едва только оно приобретает религиозную окраску (в России даже безбожники обыкновенно воспринимают жизнь по-своему религиозно), глухой отголосок, пробивающегося призыва «Оставь все и по мне гряди»?⁷³

2. Религиозный смысл нисхождения

С точки зрения религиозной мысли нисхождение предстает как некое действие смирения и любви, поскольку им движет жертвенное сострадание в отношении низшей сферы. Для человека правое нисхождение есть, прежде всего, склонение перед низшим во всем творении и служение ему (знаменующее символом омовения ног), вольное подчинение высшего перед низшим, предписываемое личности сознанием ее долга перед тем, кто послужил ее возвышению. Гете был знаком этот момент пробуждения развитого религиозного чувства, на которое он намекает в своем описании «педагогической провинции»⁷⁴, куда попадает Вильгельм Майстер.

Немолчно звучит в душе нашей интеллигенции этот голос и зовет ее к жертвенному действию самоотречения и саморасточения: она хочет низойти к тем, чья безгласная жертва создала ее преимущества. Уже этот факт показывает, сколь глубоко укоренилось в русской душе религиозное начало, ибо оно остается действенным и живым даже тогда, когда мысль противится ему и уста его отрицают. Только у нас могла возникнуть секта⁷⁵, на знамени которой написано: «Ты более чем я».

Но закон нисхождения, эта творящая энергия нашей души, эта современная форма, неотразимо влекущая нас к евангельской энтелехии нашей национальной идеи, имеет еще более глубокий смысл. Божественное ниспосылает свет свой в темное вещество, дабы и оно было проникнуто светом, Логос⁷⁶ нисходит, и «свет во тьме светит, и тьма его не объемлет». Здесь тайна Второй Божественной Ипостаси, тайна Сына. «*Vis eius integrat si versa fuerit in terram*»⁷⁷ — «Целою сохранится сила его, если обратится в землю». Этот таинственный завет кажется мне начертанным на челе на-

шего народа, как его мистическое имя. Императив нисхождения, зовущий к темной земле, его тяготение к этим жаждущим семени света глыбам, определяет его как народ, вся подсознательная сфера которого исполнена чувствованием Христа. *Hic populus natus est christianus*⁷⁸. И если бы этот народ вздумал бы отрицать свою самобытность, данную ему от рождения, то он уподобился бы символу, что утратил свой исконный образ и потому потерял всяческую силу.

Он чуждается чаяния непосредственных вдохновений и проявлений Духа, и когда ему говорят «здесь Дух», он не верит. Иного откровения Духа ждет он. В своем полуслепом сознании, в своем ему самому еще неясном соборном опыте воспроизводит он мистерию Смерти крестной, и *одного* только ждет он и утешается только обетованием Утешителя⁷⁹: семя, брошенное в землю, должно воскреснуть⁸⁰.^d Отсюда это жгучее чаяние мгновенного чудесного восстания в Духе, когда исполнится година страстной смерти и погребения. Оттого в одной только России Светлое Воскресение — «праздник праздников и торжество торжеств». Коллективный внутренний опыт нашего народа существенно отличается в этот момент его религиозной жизни от внутреннего опыта других народов: им светлее и ближе «тихая, святая ночь», когда человек через нисхождение и воплощение Бога чувствует себя возвышенным и облагороженным; русская же душа испытывает гораздо более глубокое волнение в тот момент, когда отступает суровая зима и под колокольный звон, что неожиданно разрывает полуночную тишину, словно пробивается из кромешной тьмы белый луч, и тысячи свечей в руках тех, что славят победу над смертью, возвещают Новый Иерусалим⁸¹, дарующий свет земле, пребывающей во мраке.

Такою представляется мне в религиозном ее выражении наша национальная идея. В ней раскрывается глубочайший

^d Показательным примером той сконцентрированности русской душевной жизни на идее Воскресения является странное учение Федорова о всеобщей обязанности человечества прилагать постоянные и систематически организованные усилия к тому, чтобы с помощью науки можно было бы воскрешать из мертвых наших предков⁸²; но еще более показательным, быть может, то теплое участие, с каким отнеслись Достоевский и Владимир Соловьев, равно как и Лев Толстой, к воззрениям одинокого старого библиотекаря Московского филиала Национальной библиотеки, который ныне стал знаменит.

смысл нашего стремления ко всеединству, нашей энергии совлечения, нашей жажды нисхождения и жертвенного служения. Здесь находит свое разрешение то огромное недоразумение между интеллигенцией и народом; ведь интеллигенция всегда знает, что ей нужно идти к народу, но не всегда знает, что ему принести. Уступая настойчивости внутреннего голоса, она все же идет в народ и несет ему то, что не нужно ему. Ведь народ хочет общения с интеллигенцией, но не с такой, какая к нему приходит. Лишь во имя Христово и светом Христовым может свершиться примирение, — тем светом Воскресения, которого ждет, в основном подсознательно, интеллигенция, и которого так страстно, но еще так слепо, желает народ, пребывающий в полном сознании своей глубочайшей веры.

..... подвигнутся сердца,
И терпеливо соприкоснутся свечи
Огнепричастьем богоносной встречи,
И вспыхнет сокровенное далече
На лицах отсветом Единого Лица⁸³.

3. Опасности нисхождения

В мироздании действуют с одинаковой силой и неизменностью два закона — закон самосохранения и закон саморасточения. В мистической тайне нисхождения действует, очевидно, второй. Но особенность христианского учения, с наибольшей полнотой и безусловностью выразившего идею человечности, заключается в том, что оно — в противоположность, например, буддизму, развивает из себя самого правые условия нисхождения, каковые ограничивают самоубийственное тяготение и по-настоящему согласует между собою оба закона. Христианское чувство не приемлет легенду о Будде, который отдает свою плоть голодной тигрице (что, кстати сказать, следует рассматривать как акт милосердия и сострадания, а не как нисхождение в собственном смысле); между тем Гаутама не был распят плотью на кресте за грехи мира, и трагизм, как чисто человеческое в религии, глубоко чужд буддизму. В христианстве трагизм возникает именно вследствие одновременного действия обоих законов. Кровь не тратится впустую, она не вытекает сама по себе из пор тела, она хранится для окончательной трагической развязки, для Голгофы.

Но закон самосохранения обращается в христианской трактовке в закон сохранения света, — сохранения сверхличного божественного содержания личности, а не ее эмпирического бытия. Подобно тому, как физическое страдание предостерегает организм от разрушения, проведя его через шкалу раздражений — начиная с удовольствия и наслаждения и кончая нестерпимой болью, указывающей, что экспансивная энергия должна уступить место противоположному влечению, — точно также и в сфере нравственной живое чувствование зла, безотчетный протест совести оповещают носителя нравственного сознания, нашу духовную сущность, о том, что удаление ее от очага божественных светов слишком велико и уже непосильно для света внутри нее, что ее световая энергия готова иссякнуть, что еще миг — и тьма обнимет свет, что должно вернуться и снова снарядиться к новому восхождению.

Не всегда русский характер умеет остановиться на этом пороге. Отсюда своеобразное отношение русского народа к греху и преступлению, на которое так настойчиво указывал Достоевский⁸⁴. Круговая порука как основной общественный принцип, неразрывная связь каждой отдельной личности с коллективом распространяются и на духовную сферу и рождает живое сознание ответственности всех за всех. Личный проступок считается искупленным, если весь мир принимает на себя ответственность за него. Всеобщее, мирское признание коллективной вины снимает вину с отдельной личности, освобождая его от нравственной ответственности за совершенное им злодеяние; согрешивший возбуждает только сострадательную любовь, поскольку не утверждается в гордой отъединенности и своенравной мятежности и тем самым не посягает на то, чтобы силою разорвать узы объективности, но в покаянии примиряется с миром, примиряется с матерью-землею, которую он осквернил своим проступком, ибо мать-земля ожидает каждого и дарует прощение каждому, кто столь же смиренен, как и она сама.^е

Во всем этом нельзя не увидеть определенных элементов духовного склада, несущего в себе черты христианства: русская

^е Представление античных трагиков о том, что грех погружается в лоно матери-земли, живет по сей день в нашем народе. В нашем современном русском фольклоре можно даже обнаружить обычай каяться перед матерью-землей, почитание которой отчасти связано с поклонением Богородице.

нравственность — всегда уже религия, уже мистика, ибо редко в ее основе лежит осознание долга как отвлеченного начала. Вместе с тем, совершенно очевидно, что все это таит в себе определенную опасность. Склонность к религиозной реабилитации преступника приводит к тому, что в некоторых наших сектах согрешившие пользуются особым почитанием как люди, взявшие на себя часть нашего общего греха, и доходит до крайности оправдания греха в принципе, как самой радикальной формы совлечения и нисхождения. Именно так она предстает, например, в повести Леонида Андреева «Тьма»⁸⁵, где русская жажда братского уравнивания обострилась до парадокса: «Быть другом грешника и не грешить, сострадая падшим и не унизиться самому до падения есть гордыня и измена братьям». Здесь, в этой повести популярного писателя — если довести до логического конца абсурдное положение, содержащееся в первой посылке — слышится укор Христу за то, что Он не грешил с грешниками, но еще у Достоевского в речах Ивана Карамазова, которые, надо сказать, сам писатель опровергает на каждом шагу, встречались мы с мыслью об аристократичности Христова учения, рассчитанного на силу немногих.

4. Святой Христофор⁸⁶

Закон нисхождения света должен осуществляться в гармонии с законом сохранения света. Прежде чем нам дозволено будет приступить к нисхождению, мы должны будем укрепить в себе свет; прежде чем обращать землю в силу, мы должны иметь эту силу.

Русская душа такова, что христианская идея, — при том, что ей еще не раз предстоит пробиваться сквозь пелену мрака, — тем не менее составляет ее глубочайшую суть. Она выражает центральное в этой идее — религиозно-нравственный завет нисхождения и погребения Света, а также мистическое предчувствование воскресения. Ее типические уклоны и заблуждения — только извращения ее природы: преждевременная и потому греховная отдача Света и самоубийственное расточение внутренних сил в смиренной надежде на помощь той спасительной чудодейственной силы, что будет ниспослана свыше, — готовность умереть, прежде чем умирающий очистится и станет достойным того, чтобы умереть и того, чтобы воскреснуть.

Если наш народ, в природе которого заложена противоречивость, все же из-за своей внутренней набожности и любви ко

Христу называется «богоносцем», — при том что здесь, не без оснований, можно заподозрить неправо перенесение церковного понятия на народ, — то Бог явлен ему прежде всего в лике Христа, и потому народ наш скорее именно «Христоносец» или Христофор⁸⁷. Легенда может рассказать немало поучительного об этом чудесном человеке, который носит имя Христофор, потому что ему довелось нести на своих плечах Христа.

Житие св. Христофора представляет его полудиким сыном Земли, огромным, неповоротливым, косным и тяжким. Но была ему дарована милость, и пробудилась в нем воля к служению и самопожертвованию, равно как и любовь к абсолюту, ибо отныне захотел он служить лишь сильнейшему. Наивный и неразумный как дитя, он решает, что самый сильный на свете — дьявол, и начинает служить ему верою и правдою, пока однажды перед крестом не узнал он, что такое страх Господень и не понял, что только Христос сильнее всех на свете. Став рабом Христовым, поселяется он у отшельника, на берегу широкой реки, через которую переносит он на своих богатырских плечах паломников. В одну ненастную ночь его пробуждает из глухого сна донесшийся до него сквозь завывания бури слабый детский крик. Неохотно идет он исполнить обычное послушание и принимает на свои плечи неузнанного им Божественного Младенца. Но легкое бремя, которое он принял на себя, оказалось так тяжело, словно все бремя мира легло на его плечи. С великим трудом, пробиваясь сквозь бушующие волны, смертельно усталый и уже близкий к отчаянию, переходит он речной брод и выносит на берег младенца Иисуса.

Есть некоторое сходство у нашего народа с этим наивным раскаявшимся великаном: искание Безусловного и безусловное стремление служить только ему одному; безоглядная последовательность в самом служении, — даже если оно основывается на временном заблуждении и совлекает верного слугу на ложный путь; внутреннее приятие Христа как «*Agnus Dei, qui tollit peccata mundi*»⁸⁸. И точно так же грозит ему опасность надорвать свои силы тяжким трудом и утонуть в мутных водах, пав под бременем непомерной ноши. Но тогда, правда, это был бы уже не Христофор!

Примечания

¹ Наиболее прямые переключки с формулировками Иванова следует искать в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского; см., напр., выпуски за

февраль 1876 (*Полн. собр. соч.*, т. 22, с. 42–5); январь 1877 г. (*там же*, т. 25, с. 5–9, 17–23); январь 1881 (*там же*, т. 27, с. 34–36).

² См. Быт 3, 16. Е.Д. Шор считал, что это заглавие лучше было заметить, учитывая «влияние фрейдизма и всяческого психоанализа» (письмо от 14 сентября 1929 г.; Римский архив Вяч. Иванова). Иванов возразил, что «фрейдизм, как известно, занимается всем половым, *кроме родов*» (письмо от 22 сентября 1929 г.).

³ Корнелиус Агриппа Неттесгеймский (1486–1535) — рыцарь, врач, неутомимый искатель философского камня, приверженец герметического предания. Согласно его космологии, семь демонов должны царствовать над космосом, каждый в течение 400 лет. Шестой демон Офиель царствует с 1900 по 2300 г. Участок текста от начала второго раздела до цитированных стихотворений основан на статье Иванова «Из области современных настроений. 1. Апокалипсис и общество» (*Весы*, 5 [1905], с. 35–38).

⁴ Иванов узнал об этой легенде от Валерия Брюсова, который писал об Агриппе в романе «Огненный ангел» (1907–1908 гг.); см. *Литературное наследие*, т. 85, М., 1976, с. 454–455.

⁵ «Песня века» (*лат.*), название лирического цикла Иванова 1904 г., с посвящением «Строки Валерию Брюсову, открывшему мне эру Офиеля, по учению Агриппы» (*Собр. соч.*, т. 2, с. 286). Эпиграфом к циклу служит цитата из Корнелия Агриппы о чередовании мировых эпох. Ср. комментарии к циклу (*Собр. соч.*, т. 2, с. 711–713).

⁶ «алмазное поколение» (*лат.*), название одного из стихотворений в цикле Иванова «*Carmen seculare*» (*Собр. соч.*, т. 2, с. 288).

⁷ Сочинение Вл.С. Соловьева 1899 г. В последней части приводится «Краткая повесть об Антихристе». Подробнее о Соловьеве см. в статье Иванова 1911 г. «Религиозное дело Владимира Соловьева» (*Собр. соч.*, т. 3, с. 296–306).

⁸ Стихотворение Вл.С. Соловьева «Панмонголизм» (1894 г.). Соловьев обращался к теме нашествия с Востока и в своих публицистических работах, а также и в упоминаемых выше «Трех разговорах» (в «Предисловии» и в «Краткой повести об Антихристе», к которой эпиграфом стоит строфа из стихотворения «Панмонголизм»). Стихотворение «Панмонголизм» впервые напечатано в 1905 г. в журнале «Вопросы жизни», после поражения России в Русско-японской войне. Поэтому вызванное им «множество толков» относится не к времени его создания, а к времени его напечатания. Число произведений, перекликающихся с «Панмонголизмом» Соловьева, включает некоторые цитируемые стихи Иванова из цикла «Година гнева» и даже саму статью «О русской идее». См. также «На поле Куликовом» А.А. Блока (1908) и рецензию Иванова на сборник Блока «Ночные часы» (*Ivanov Vyacheslav, Literary Chronicle // Russian Review*, 1/2 [1912]).

⁹ Иванов приводит парафраз последних строк стихотворения Соловьева «*Ex oriente lux*» (1890), которые в оригинале читаются: «О Русь! в предвиденье высоком Ты мыслью гордой занята; Каким ты хочешь быть Востоком: Востоком Ксеркса или Христа?». Ср. Мф 11, 30; Откр 13.

¹⁰ Иванов, вероятно, имеет в виду «Воспоминания о Блоке» А. Белого.

Упоминание символистов отсутствует в более ранних вариантах этого раздела текста.

¹¹ Скрябин Александр Николаевич (1871–1915). Иванов познакомился со Скрябиным после выхода «По звездам» в 1909 г. и близко сошелся с ним лишь незадолго до смерти композитора, случившейся в 1915 г. В многочисленных текстах о Скрябине, собранных в книге «Скрябин» (М., 1996), Иванов неоднократно обращался к задуманной, но не осуществленной Скрябиным «Мистерии», в ходе которой должен был преобразоваться весь космос.

¹² Ср. статью Иванова 1911 г. «Лев Толстой и культура» (*Собр. соч.*, т. 4).

¹³ Иванов здесь вспоминает спор о «богостроительстве», о котором см. в комм. выше.

¹⁴ В статье «О русской идее» Иванов приписывает эту мысль немецкому историку античности Теодору Моммзену, у которого Иванов учился в Берлине в 1886–1891. Точный источник не установлен.

¹⁵ Во всех предыдущих вариантах текста эта фраза читается «первая пуническая война с желтой Азией». Как и первая пуническая война между Римом и Карфагеном (264–241 гг. до н.э.), русско-японская война была символом конфликта между Востоком и Западом, велась на море и закончилась потерей большей части флота западной державой. Также важен здесь подтекст Энеиды, в которой большую роль играет соперничество Рима и Карфагена, и к которой Иванов обращается позднее в статье.

¹⁶ Стихотворение Иванова «Месть мечная» из цикла «Година гнева», датированное 12 мая 1904 г. (*Собр. соч.*, т. 2, с. 251). Об этом цикле см.: Корецкая И.В. *Цикл стихотворений Вячеслава Иванова «Година гнева» // Революция 1905–1907 годов и литература*. М., 1978, с. 115–129; Доценко С.Н. *Проблема историзма в цикле Вяч. Иванова «Година гнева» // Ученые записки Тартуского университета*, 813 (Тарту 1981), с. 78–87.

¹⁷ Стихотворение Иванова «Цусима» из цикла «Година гнева», датированное 18 мая 1905 г. (*Собр. соч.*, т. 2, с. 252–3).

¹⁸ Стихотворение Иванова «Астролог» из цикла «Година гнева», датированное 1905 г. (*Собр. соч.*, т. 2, с. 253).

¹⁹ Быт 1, 1; ср. стихотворения Иванова «Озимь» и «Люцина» из цикла «Година гнева», цитируемые ниже в тексте (*Собр. соч.*, т. 2, с. 251, 255–6).

²⁰ Образы восходят к Новому завету Мф 11, 30; Откр 13; ср. стихотворение Соловьева «*Ex oriente lux*» (1890), приведенное выше в тексте, а также и статью Соловьева «Тайна прогресса» (1897).

²¹ Из стихотворения Иванова «Люцина» из цикла «Година гнева», датированного «на новый 1906 г.» (*Собр. соч.*, т. 2, с. 255–6).

²² Стихотворение Иванова «Озимь» из цикла «Година гнева», датированное 1904 г. (*Собр. соч.*, т. 2, с. 251).

²³ Ср. статью Иванова «Кризис индивидуализма» (1905 г.; *Собр. соч.*, т. 1).

²⁴ Имеются в виду А.С. Хомяков (1804–1860) и И.В. Киреевский (1806–1856).

²⁵ Иванов развил свои идеи о земле в докладе, прочитанном 3 мая 1909 г.

в Христианской секции Религиозно-философского общества в Петербурге. См. Доклад «Евангельский смысл слова “земля”». Письма. Автобиография (1926) / Публ. Г.В. Обатнина // Ежегодник Отдела рукописей Пушкинского дома на 1991, СПб. 1994, с. 142–154.

²⁶ «Борис Годунов» — историческая драма А.С. Пушкина (1825). Иванов называет «Бориса Годунова» «драматической летописью» на основании монолога Пимена. В статье 1937 г. «Два маяка» Иванов характеризовал «идеал Пимена» как «красоту духовного трезвения и смиренномудрой отрешенности» (*Собр. соч.*, т. 4, с. 338).

²⁷ За собственными стенами (*лат.*).

²⁸ См. *Полное собр. соч.*, т. 27, с. 49; ср. 65. Ср. также наброски к «Бесам» (*там же.*, т. 11, с. 137). Частично эти рассуждения совпадают со статьей Иванова о Достоевском «Лик и личины России» (1917; *Собр. соч.*, т. 4).

²⁹ Образ Петра Великого у Иванова см. в текстах: стихотворение «Медный всадник» (1907 г.; *Собр. соч.*, т. 2, с. 259–261); статья 1908 г. «О “Цыганах”» (*Собр. соч.*, т. 4, с. 322–323) и статья 1916 г. «Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого “Петербург”» (*Собр. соч.*, т. 4, с. 619–29).

³⁰ Так Ф.М. Достоевский называл период от Петра Великого до упразднения крепостного права в 1861 г. (см., напр., *Полн. собр. соч.*, т. 24, с. 76). Достоевский также называл это время «культурный период».

³¹ Русское слово (между прочим, отсутствовавшее в версии 1909 г.) приводится в немецком тексте.

³² Формула приписывается псковскому монаху Филофею XVI в., но она получила широкое распространение лишь в кон. XIX — нач. XX вв.

³³ В 1453 г. город был завоеван турками.

³⁴ Имеются в виду более поздние деятели славянофильского движения, например Ф.И. Тютчев и И.С. Аксаков, которые развивали идею Русской национальной империи. Ранние славянофилы типа Хомякова и Киреевского не писали об идее «Третьего Рима».

³⁵ Критика Достоевским «цезарепапизма» приводится в разных формах в разных жанрах. См. в основном романы «Идиот» и «Братья Карамазовы», а также и «Дневник писателя» за январь 1877 г.

³⁶ См. книги «Великий спор и христианская политика», «История и будничность теократии» (1885–7) и «Россия и вселенская церковь» (1889).

³⁷ Ср. в «Братьях Карамазовых»: «Те во след науке хотят устроиться справедливо одним умом своим, но уже без Христа, как прежде, и уже провозгласили, что нет преступления, нет уже греха. Да оно и правильно по-ихнему: ибо если нет у тебя Бога, то какое же тогда преступление?» (Достоевский Ф.М. *Полное собр. соч.*, т. 14, с. 286).

³⁸ Герой эпической поэмы Вергилия «Энеида», который бежал из сгоревшей Трои и стал основателем Рима. Работа над немецким вариантом «Русской идеи» побудила Иванова специально обратиться к теме Энея в статье: *Virgils Historiosophie* // *Corona*, 6 (1931), S. 761–74.

³⁹ В «Энеиде» Эней приходит к сивилле в Кумах, которая ведет его по аду и показывает ему души знаменитых римлян. Далее цитируемые строки

из «Энеиды» (кн. 6, строки 847–853) следуют непосредственно за этим эпизодом.

⁴⁰ Мир (т.е. отсутствие войн), охраняемый Римской империей (*лат.*).

⁴¹ «Всенародный консенсус» (*лат.*).

⁴² Ср. Лк 2, 34. В статье 1908 г. «Две стихии в современном символизме» Иванов переводит этот термин как «знак противоречивый» (*Собр. соч.*, т. 2, с. 537).

⁴³ Термин ассоциируется с религиозными публицистами, такими как Д.С. Мережковский и Н.А. Бердяев, которые подхватили идею, приписанную Иоакиму Флорскому, будто вслед за откровениями Отца и Сына (т.е. за Ветхим и Новым заветами) последует откровение Духа или некий третий завет. Однако можно считать и «Повесть о Светомире-Царевиче» самого Вяч. Иванова, начатую в 1928 г., одной из «попыток современного толкования древнего образа Трои применительно к России».

⁴⁴ Латинское слово «esse» здесь переводится как бытие, «*fieri*» как становление. О понимании Ивановым этих терминов см. его статью «*Ein Echo*» (*Эхо*, 1939; *Собр. соч.*, т. 3, с. 646–9).

⁴⁵ Зачин знаменитого стихотворения Ф.И. Тютчева (1866).

⁴⁶ Стихотворение Ф.И. Тютчева (1855). Цитируется Достоевским в «Дневнике писателя», гл. 9 за 1873 г. (*Полное собр. соч.*, т. 21, с. 70), выпуск за июль-август 1876 г. (*там же*, т. 23, с. 103), и выпуск за август 1880 г. (*там же*, т. 26, с. 148).

⁴⁷ Слова Фауста в одноименном произведении Гете (строка 1112).

⁴⁸ «Отвращение к себе» (*лат.*), обыгрывание выражения «*taedium vitae*», «отвращение к жизни».

⁴⁹ В стихотворении 1907 г. «На башне» Иванов назвал Петербург «город-морок» (*Собр. соч.*, т. 2, с. 259), а в статье 1916 г. «Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого “Петербург”» Иванов развивает тему о «призрачности» Петербурга, заявляя, что Достоевский был «первый заговоривший о призрачности Петербурга» (*Собр. соч.*, т. 4, с. 620).

⁵⁰ Противопоставление восходит к идеям французского философа Клод-Анри де Рувруа, графа де Сен-Симон. Более подробно об этих терминах см. статью Иванова 1907 г. «О веселом ремесле и умном веселье» (*Собр. соч.*, т. 3). В письме Е.Д. Шору от 26 октября 1926 г. Иванов сформулировал свое понимание русской идеи: «Русское назначение не охранять “насаждения” (кстати, Россия сама европеизировалась, когда захотела, никто ее не “европеизировал”, как Индию или Китай), но упразднить критический *modus* современной европ<ейской> культуры, заменить его органическим, что ей одной возможно, ибо она одна сохранила залежи стародавней органической культуры» (Римский архив).

⁵¹ Существование действительного «культя» Софии-Премудрости Божией в древней Руси представляет собой спорный вопрос для историков русской культуры. Впервые о нем заговорил Вл.С. Соловьев, который отождествил фигуру Софии в гностической, еврейской и ново-европейской мистической мысли с аллегорическим персонажем на некоторых русских иконах (датируемых в основном с начала 16-го столетия). После Соловьева идею

развивали П.А. Флоренский (главным образом в «Столпе и утверждении истины», 1914) и С.Н. Булгаков (начиная с книги 1911 г. «Философия хозяйства»). У Иванова же образ Софии часто проглядывается в упоминаниях о «Мировой Душе» или «Единой богине» (см., напр., статью 1909 г. «Древний ужас»; *Собр. соч.*, т. 3), но эти отсылки к софиологии становятся более открытыми в написанных в эмиграции работах, как «Письмо к Дю Босу» (*Собр. соч.*, т. 3.) и «Лермонтов» (*Собр. соч.*, т. 4.).

⁵² «Односторонность» европейской культуры констатировали славянофилы, главным образом Иван Киреевский (в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (Письмо к гр. Е.Е. Комаровскому)» (1852).

⁵³ Пэан римскому консулу Асинию Поллио (ок. 40 до н.э.), пророчествующий рождение младенца и начало золотого века во время его царствования. В раннем христианстве четвертая эклога Вергилия приводилась как пророчество о Христе.

⁵⁴ Древнегреческий философ V в. до н.э., родоначальник метафизического дуализма. Хотя он дружил с Периклом, правителем Афин, он был изгнан из государства по подозрению в атеизме.

⁵⁵ Древнегреческий философ кон. V в. до н.э. Образ Сократа у Вяч. Иванова сложился под сильным влиянием Фридриха Ницше, особенно его книги «Рождение трагедии».

⁵⁶ Формулировка восходит к Достоевскому; см. особенно его очерк «Пушкин», напечатанный в «Дневнике писателя» за август 1880 г. (*Полное собр. соч.*, т. 26, с. 137–8).

⁵⁷ Автор трагедий в древней Греции, наследник традиций великих трагиков, ум. около 400 г. до н.э.

⁵⁸ Афинский правитель VI в. до н.э. Иванов считал его центральной фигурой в установлении культов почитания Диониса и Деметры. Ср. «Дионис и прадионисийство».

⁵⁹ Ср. Мф 22, 21.

⁶⁰ Здесь можно услышать отзвук полемики между Ивановым и теософическим обществом, начавшейся вслед за статьей «О русской идее». Вопреки стремлению теософов установить синкретическое единство всех существующих религий в лоне теософического общества, Иванов отрицал возможность примирить частное религиозное самоопределение и принадлежность к мистической общине или церкви: «Я или христианин, или член теософического общества, как общины духовной» (*Теософия и Богостроительство*. Стенограмма заседания Религиозно-Философского общества 24 ноября 1909 г. // *Вестник теософии*, 2 [Февраль 1910], с. 83). Ср. письмо А.А. Каменской к Иванову от 16 октября 1909 г., где она впервые выражает свое расхождение с ним по поводу «противопоставления Христианства с другими религиями» (Богомоллов Николай. *Русский модернизм и оккультизм* // *Русская литература начала XX века и оккультизм*. М. 1999, с. 14; ср. Он же, *Вячеслав Иванов и Кузмин: к истории отношений* // Там же, с. 221).

⁶¹ Ср. Лк 5, 37.

⁶² Быть подобно богам, ведающим добро и зло» (лат; ср. Быт 3, 5).

⁶³ Ср. Быт 3, 18.

⁶⁴ См. Быт 4. Ср. также трагедию Иванова «Прометей» (*Собр. соч.*, т. 2), которая в первой публикации называлась «Сыны Прометея» (*Русская мысль*, 1 [1915]).

⁶⁵ О понимании Ивановым Люцифера см. статью «Лик и личины России» (1917; *Собр. соч.*, т. 4).

⁶⁶ Отсылка к концовке христианского Символа веры.

⁶⁷ О понимании Ивановым нисхождения см. статьи «Символика эстетических начал» (1905, первая публикация под названием «О нисхождении»; *Собр. соч.*, т. 1) и «О границах искусства» (*Собр. соч.*, т. 2). О «Любви к нисхождению» см. также «Так говорил Заратустра» Фр. Ницше.

⁶⁸ Ср. книгу Иванова «Дионис и прадионисийство» (1923).

⁶⁹ Цитаты из стихотворения Гете «Священное желание» («*Selige Sehnsucht*»).

⁷⁰ Здесь отзвук раннего стихотворения Иванова «Русский ум» (*Собр. соч.*, т. 1, с. 556).

⁷¹ Парафраз последних строк стихотворения Иванова «Скиф пляшет» из цикла «Парижские эпиграммы» (1891; *Собр. соч.*, т. 1, с. 627).

⁷² Мф 5, 3.

⁷³ Мф 19, 21; Мк 10, 21; Лк 18, 22.

⁷⁴ В начале второй части романа Гете «Вильгельм Мейстер: Годы странствий» (1821), Вильгельм приходит в место, где его посвящают в мистерии различных религий, и он постигает универсальную религию. Главный мотив этого эпизода и всего романа — необходимость самоотречения.

⁷⁵ В первой публикации к этому месту было примечание: «Ссылками на факты, касающиеся нашего сектанства, я обязан М.М. Пришвину, печатающему свои разыскания в «Русской мысли» (Золотое руно, 2 [1909], с. 91). М.М. Пришвин (1873–1954) — писатель, этнолог. О секте «Чемреки», основанной Алексеем Шетининым, см.: Эткинд А. *Русские секты и советский коммунизм* // *Минувшее: исторический альманах*, т. 19, с. 275–319.

⁷⁶ Ин 1, 5.

⁷⁷ Латинское изречение из книги «*Tabula Smaragdina*» («Изумрудная Скрижаль»), приписанной Гермесу Трисмегисту, и название стихотворения Вл.С. Соловьева (1876). В архиве Иванова сохранилась выписка из Гермеса Трисмегиста (РГБ, ф. 109, карт. 4, ед. хр. 17), хотя в письме к Э.Р. Курциусу от 27/28 февраля 1932 г. он говорит, что точно не помнит, откуда Соловьев взял эту фразу; см. Wachtel, Michael. *Vjačeslav Ivanov: Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*, Mainz 1995, S. 58. Ср. также Ин 12, 24.

⁷⁸ «Этот народ родился христианским» (лат.). Источник не установлен, но ср. Тертуллиан, «*De testimonio animae*» I: «*anima naturaliter Christiana*» («душа христианская по природе»; *PL* 1: 377). Изречение Тертуллиана часто относили к Вергилию, как христианину до Христа.

⁷⁹ Утешитель — одно из именовании Святого Духа.

⁸⁰ Ин 12, 24.

⁸¹ Парафраз стихотворения Иванова «Пасхальные свечи» из сборника «*Cor ardens*» (*Собр. соч.*, т. 2, с. 265).

⁸² Николай Федорович Федоров (1828–1903) — главный хранитель Румянцевской библиотеки, автор «Философии общего дела».

⁸³ Строки из стихотворения Иванова «Пасхальные свечи» из сборника «*Cor ardens*» (*Собр. соч.*, т. 2, с. 265).

⁸⁴ Ср. особенно «Записки из мертвого дома» (1861), а также «Дневник писателя» и «Преступление и наказание».

⁸⁵ Рассказ Леонида Андреева «Тьма» (1907) повествует о революционере-террористе, который скрывается в публичном доме, где из симпатии к проститутке он предается разврату и в итоге попадает в руки полицейским; ср. Андреев Леонид, *Собр. соч.*, М. 1990, т. 2, с. 536.

⁸⁶ Легенда о св. Христофоре восходит к «Золотой легенде» («*Legenda Aurea*», собрание религиозных историй, бытовавших в католических странах); ср. Сегал (Рудник) Нина, *Образ св. Христофора и его значение в творчестве Вяч. Иванова* // *Еуропа Orientalis*, XXI/1 (2002), р. 303–320. Легенда о Христофоре используется также в очерке Вл.С. Соловьева «Тайна прогресса» (1898).

⁸⁷ Ср. слова Ивана Шатова в романе Ф.М. Достоевского «Бесы». Слово «богоносец» соответствует греческому слову «христофорос».

⁸⁸ «Агнец Божий, Который берет на себя грех мира» (лат.) — молитва из католической литургии.

ИСТОРИОСОФИЯ ВЕРГИЛИЯ

Филипп Вестбрёк

ИСТОРИОСОФИЯ ВЕРГИЛИЯ В КОНЦЕПЦИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

ВСТУПЛЕНИЕ

Вергилий — величайший римский поэт-эпик, предвестник христианской веры, вечный соперник отца европейского эпоса Гомера, пример воплощения художественной свободы наперекор политике могущественного императора... Список возможных характеристик римского поэта далеко не исчерпан, но приведенных нами примеров, наверное, достаточно для общего представления о сложности вопроса «Вергилий как феномен мировой культуры». В дискуссиях, растянувшихся уже на два тысячелетия, доминируют два вопроса, связанных со славой и творчеством римского поэта. Первый вопрос касается признания его в качестве предвестника христианской веры, а второй — определения места его творчества по отношению к эпическим произведениям Гомера. Другими словами: духовный статус его личности и эстетическое достоинство его творчества.

Христологическая интерпретация Вергилия восходит к апологетической и патристической литературе III–IV вв. по Р. Х. Несмотря на то, что далеко не все сторонники христианства допускали возможность соединения Новой Веры с языческой культурой, восприятие Вергилия как предвестника христианской религии было господствующим на протяжении многих столетий. Только в XVIII в., в результате более научного и тщательного изучения античности христианская интерпретация подверглась серьезной филологической критике¹.

О состязании Вергилия с Гомером мы упомянем лишь вскользь. Сравнение двух поэтов мы встречаем уже в античности, например, в «Житии Вергилия» Доната (IV в. по Р. Х.), восходящем к утраченному тексту Светония (нач. II в. по Р. Х.), и в «Сатурналиях» Макробия (IV в. по Р. Х.)². В средневековой Европе Вергилий был неоспоримым *princeps poetarum*, о чем не в последнюю очередь свидетельствует его



роль в «Божественной комедии» Данте. Вергилий проводит флорентинца по Аду и Чистилищу, а Гомер упоминается лишь однажды — в первом круге Ада³. В эпоху Возрождения вопрос о первенстве поэта мы встречаем лишь изредка (напр. у Боккаччо)⁴. Оживление интереса к греческой античности как к оригинальной культуре, превосходящей римских подражателей, произошло главным образом во второй половине XVIII в. (Винкельман, Лессинг, Гете и т.д.). В XIX в., во время расцвета немецкой *Altertumswissenschaft*, мы видим прежде всего филэллизм, представляющий собой интересную смесь национального самосознания и филологических достижений⁵.

После Первой Мировой Войны, в духе т.н. «третьего гуманизма», вергилиеведение, которое долгое время ограничивалось филологическим историко-критическим исследованием текстов и их источников, значительно углубилось благодаря возрождению интереса к философской и духовной тематике творчества поэта⁶. В 1930 г. в разных европейских странах отмечалось двухтысячелетие со дня рождения Вергилия (70–19 до Р. Х.). Эта дата послужила поводом к появлению немало количества книг и статей, посвященных значению поэта в мировой культуре⁷. Статья Вячеслава Иванова «Историософия Вергилия» вышла в журнале *Corona* в 1931 году. Журнал издавался в Цюрихе и в Мюнхене, в нем публиковались статьи на общие культурные темы для узкого круга образованных читателей. В разное время с журналом сотрудничали такие авторы, как: Т. Манн, Г. фон Гофмансталь, Б. Кроче, Дж. Кардуччи и другие. В ознаменование юбилея в шестом выпуске *Corona* появилось несколько статей, посвященных римскому поэту⁸.

В это время Иванов жил и работал в городе Павия на севере Италии и переписывался с разными европейскими культурными деятелями. Об обстоятельствах, при которых Иванов написал статью, мы узнаем из его переписки с редактором журнала, Гербертом Штейнером. Журнал стал выходить в 1930 г., тогда же к сотрудничеству был приглашен Иванов. В письме Штейнеру от 24-ХІ—1930 г. он предлагает несколько своих статей для публикации в немецком переводе. Тогда статья о Вергилии существовала лишь на уровне замысла, и автор сомневался в целесообразности своего участия в номере о Вергилии, поскольку отдавал себе отчет в том, что о поэте написано уже немало⁹. Через месяц первоначальный замысел статьи стал более конкретным, но в письме от 27-ХІІ—1930 г. тому же Штейнеру Иванов выражался о нем еще очень сдержанно¹⁰.

В переписке Иванова статья упоминается неоднократно. Она вышла в мае 1931 г., а в августе того же года в письме Штейнера мы

читаем о ней краткое замечание, свидетельствующее о положительном отзыве переводчика Вергилия Р.А. Шредера¹¹. Кроме того, в ивановской корреспонденции кон. 20 — нач. 30-х гг. довольно часто пишется о переводах других работ Иванова, в частности, книги о Достоевском «Переписка из двух углов», трагедии «Тантал». Статья о Вергилии несколько раз упоминается в переписке Иванова с Марином Бубером и Эрнестом Робертом Курциусом (в 1932 г.), но, к сожалению, без обсуждения ее содержания. Особенно любопытен тот факт, что Курциус, один из самых видных историков римской литературы, не вступает в более подробное обсуждение основной идеи статьи¹². В переписке с другим выдающимся филологом, Ф. Зеллинским, также нет упоминания о статье. Тем не менее, о некотором успехе, которым статья Иванова пользовалась в немецком интеллектуальном и научном мире, свидетельствует ее переиздание в книге «*Wege zu Vergil*» в 1963 г. (см. прим. 8). Однако в русской научной литературе отклики на нее нам не встречались¹³.

В своей статье Иванов сосредоточивается на вопросе о сходстве между библейской и Вергилиевской концепцией истории¹⁴. Для удобства мы даем ее краткое содержание. Первые страницы статьи (по нумерации немецкого текста, опубликованного в журнале *Corona*) посвящены общей характеристике творчества Вергилия на фоне христианской традиции (761–765). Затем Иванов представляет главную тему статьи: историософию Вергилия. Задача римской империи заключается в соединении двух противоположных начал: греческого начала свободы и начала универсальной власти. На взгляд Иванова, эта задача имеет трансцендентный характер (765–768). Иванов прерывает ход своих мыслей кратким отступлением о последствиях идейного содержания «Энеиды» для ее художественного достоинства. «Энеида» характеризуется внутренней антиномией двух начал: мифологического (обращения в прошлое) и телеологического/теологического (обращения в будущее) (768–769). По мнению Иванова, эта «антиномия» снимается идеей универсальности задачи Рима и ролью провидения в творчестве поэта. Вергилий занимает промежуточное место между Библией и Августином (769–774).

В нашей статье мы хотим определить место Иванова в ряду других работ о Вергилии, появившихся в это время. В частности, мы рассмотрим статью Иванова на фоне работ двух влиятельных исследователей: Эдуарда Нордена (*Eduard Norden*) и Теодора Геккера (*Theodor Haecker*). В целом, мы надеемся внести свою скромную лепту в исследование наследия Иванова в области историографии античной литературы¹⁵.

ИВАНОВ ОБ ИСТОРИОСОФИИ И МЕССИАНСТВЕ

Как уже было сказано, предмет статьи Иванова — историософия (философия истории) в мировоззрении Вергилия. Христологическое истолкование творчества римского поэта не случайно занимает важное место в рецепции его поэзии. В произведениях Вергилия, которые создавались в то время, когда с началом правления Августа в Риме после гражданских войн наступил период мира («*pax Augusta*»), чувствуется ожидание новой эпохи. Это ощущение выражается в «обращении взора» эпической музы из прошлого, в которое он направлен традиционно, к будущему. Новаторство этого «обращения взора» становится ясно, если отдавать себе отчет в том, что античное мировоззрение в целом было направлено на идеальный — идеализированный — но утраченный рай, в «Золотой Век», когда боги еще жили между людьми, и не было войн, болезней и смерти. Циклическое мировоззрение древних предполагало постепенное падение (деградацию) от земного рая к состоянию полного упадка, ведущего к катаклизму (*κατακλισιός*, «потоп»), с которого весь мировой процесс начинается сызнова. В этом отношении античность фундаментально отличается от христианской культуры с ее понятием линейной истории, от сотворения мира и грехопадения через смирение во Христе ко Второму Пришествию и Страшному Суду (в теологии *Schöpfung, Versöhnung, Erlösung*).

Наиболее значительные места в произведениях Вергилия, где выражается это «обращение взора», — шестая, «сибиллинская» книга «Энеиды», в которой величие деяний будущего Рима прорицается в смотре героев, и четвертая эклога (буколическая песня), в которой предсказывается пришествие младенца, который принесет человечеству новый Золотой Век¹⁶. Здесь особенно интересна четвертая эклога, но ее интерпретация вызывает споры уже на протяжении столетий. Следует ли понимать ее лишь как выражение желаемого мира, воплощением которого являлся император Август, после почти столетия гражданских войн и социального напряжения на закате Римской Республики? Или она возникла под влиянием эллинистических мистериальных культов, распространявшихся в это время по Римской Империи? Или она действительно предвосхищает новую эру мировой истории, в самом деле наступившую после Рождества Христова?

В Средневековье Вергилий считался *anima naturaliter Christiana*, «душа по природе своей христианская», по терминологии Данте, восходящей к Тертуллиану, пламенному защитнику ранней Церкви¹⁷. Традиционно именно четвертая эклога служила основанием

для причисления языческого поэта к числу предшественников Новой Веры. В своей статье Иванов несколько раз ссылается на четвертую эклогу, используя в качестве эпиграфа цитату из нее: *iam nova progenies* — «Уже новое поколение», ст. 6, которую мы также встречаем в качестве подписи на фресках Рафаэля в римской церкви *Santa Maria della Pace*. В этом стихотворении Вергилий говорит о наступлении нового золотого века (*saturnia regna*, ст. 7), означенного пришествием младенца (*puer*, ст. 8, 18, 60, 62). Кроме того, поэма изобилует другими элементами, располагающими к ее христианской интерпретации: новый порядок времен; то обстоятельство, что младенец рождается с небес (ст. 5); его мать — дева (ст. 6); о нем говорится, что он примирит стада и львов (ст. 22) и уничтожит змея, воплощающего мировое зло (ст. 24).

Но кто же этот младенец, о котором идет речь? Неудивительно, что подавляющее большинство отцов Церкви видело в нем Младенца Христа. Главные представители христологической интерпретации: Константин Великий, Лактанций, Августин. Самый выразительный пример этой интерпретации мы находим в речи Константина Великого, прочитанной в заключение первого Вселенского Собора в Никее (325 по Р. Х.)¹⁸. Эта речь была широко известна и упоминается историком Церкви Евсевием¹⁹. Лактанций в своих «Священных институциях» (*Divinae institutiones*) понимает четвертую эклогу как описание Второго Пришествия Христа (т.е. не в качестве ознаменования Рождества Христова, но как эсхатологическое предсказание, относящееся к будущему)²⁰. Августин, который во время написания «Исповеди» (*Confessiones*) все еще отрицательно относился к языческой традиции, в своем *opus magnum* «Град Божий» (*De civitate Dei*) прославляет Вергилия именно в связи с четвертой эклогой²¹. Но не все отцы Церкви согласились с принятием языческого поэта в сферу христианства. Заметным противником был, например, Иероним, отвергший подобные отождествления как «детские»²².

Современные противники христологической интерпретации критикуют ее уже не на основе догматических соображений, но с учетом обстоятельств создания произведения: эклога была написана в 40 г. до Р. Х. В этом году Октавиан и Антоний заключили просуществовавший недолго договор, скрепленный свадьбой Антония с сестрой Октавиана — Октавией. Следовательно, по мнению некоторых современных интерпретаторов, в контексте поэмы младенец не может быть никем иным, как будущим сыном Антония и Октавии. Другие интерпретаторы полагают, что речь идет об Асинии Салонине, сыне Асиния Поллиона, которому Вергилий посвятил поэму. Кроме того, есть мнение, что речь идет о Цезарионе, сыне Юлия Цезаря

и Клеопатры²³. Эдуард Норден считает, что в смысл поэмы теологи вникли лучше, чем филологи. Он связывает младенца с эллинистическими мистериальными культами, которые, как было отмечено выше, в ту эпоху распространялись по Римской Империи. Перейдем к рассмотрению того, как Иванов воспринимает его аргументацию.

В период написания своей статьи Иванов изучал очень известную в то время книгу, посвященную теме божественного младенца в творчестве Вергилия: «Рождение младенца» немецкого исследователя Эдуарда Нордена²⁴. По всей видимости, эта книга произвела на Иванова большое впечатление и оставила следы в его статье. Уже на самых первых страницах книги Нордена мы встречаем большую часть цитат, украшающих и статью Иванова. Разумеется, их можно считать до некоторой степени общими местами, цитируемыми многими исследователями Вергилия. Однако сходство выбора цитат у Нордена и Иванова поразительно. Основные из них: надпись на фресках Рафаэля в церкви *Santa Maria della Pace* (Норден, 2); стихи, которыми Стаций встречает Вергилия в Чистилище, включая и пересказ четвертой эклоги (Норден, 1); чтение четвертой эклоги в греческом переводе Константином Великим на Никейском Соборе (Норден, 3). Иванов и Норден очень близки по духу, но Иванов не во всех отношениях соглашается с его интерпретацией Вергилия.

Начнем со сходства. По мнению современного исследователя Клаузена, Норден вернул в научную дискуссию XX в. религиозно-историческое истолкование поэмы²⁵. Он старался поставить пророчество о пришествии младенца и наступлении нового золотого века в рамки общечеловеческого предания, о котором свидетельствуют и западные, и восточные традиции. По мнению Нордена, в мировой культуре мы находим следы общего мифологического представления о божественном младенце. Норден преодолевает противопоставление, происходящее из чуткого догматического сознания христианской культуры, по которому соблюдается непреодолимая пропасть между христианством и язычеством: «Христология — религиозно переделанный греко-египетский гнозис»²⁶. Это одна из основных концепций немца. В этой синтетической концепции истории религии он очень близок ко взглядам Иванова. Иванов, так же как и Норден, указывает на духовный климат первого века до Р. Х. и значение мистериальных вероисповеданий для мировоззрения Вергилия²⁷.

Но здесь мыслители-филологи расходятся. Норден указывает на конкретную интерпретацию образа младенца. Он приводит два возможных толкования: египетские божества Гелиос и Эон²⁸. Праздник, посвященный первому, совпадал с христианским Рождеством, а праздник, посвященный второму — с Богоявлением. Хотя Норден

напрямую не возвращается к христологической интерпретации младенца, он снова вводит в научное вергилиеведение мистически-религиозный подход. Это ставит Нордена на особое место среди современных ему коллег-филологов, но все признают глубину его исследования и ценят качество его книги²⁹.

Несмотря на стремление Нордена связать между собой разные культурные слои и очевидное сходство его позиции с идеями Иванова, последний воздерживается от конкретной идентификации младенца. На самом деле, Иванов развивает аргументацию на более отвлеченном уровне. По его мнению, эклогу следует понимать на фоне более широкого историософского взгляда поэта, изложенного в «Энеиде». Здесь важны слова Анхиса, отца Энея: «Вот он, вот муж, о котором тебе возвещали так часто: / Август Цезарь, отцом божественным вскормленный, снова / Век вернет золотой на Латинские пашни, где древле / Сам Сатурн был царем (...)»³⁰. В этих стихах императорство Августа представляется как условие возвращения золотого века. Это условие здесь понимается как предпосылка пришествия Христа. Иванов не старается конкретно идентифицировать младенца из эклоги. Другими словами: неважно, кто младенец на самом деле, здесь важен историософский взгляд, которому верен Вергилий. «Как бы то ни было, Вергилий верен себе»³¹. Даже если Вергилий, как в «Энеиде», имеет в виду конкретно молодого императора, его слова все же указывают на явление гораздо большего масштаба: переход от языческого Рима к священному Риму. В этом, на взгляд Иванова, суть его историософии.

Теперь перейдем к другому интерпретатору творчества Вергилия, интересному в связи с Ивановым: Теодору Геккеру. Геккер — антифашист и католик, яркий критический эссеист, не имевший классического образования, написал маленькую, но очень влиятельную книгу «Вергилий — отец Запада»³². Книга представляет собой серию докладов, прочитанных во время двухтысячелетнего юбилея со дня рождения поэта в 1930 г. В 1930-е гг. она была переведена на основные европейские языки и оказала большое влияние на многих писателей вплоть до апофеоза литературного изображения Вергилия в «Смерти Вергилия» Германа Броха в 1945 г.³³

Геккер вводит понятие «Вергилиев человек» (*Der vergilische Mensch*). По его мнению, у Вергилия мы встречаем прототип западного человека (*Der abendländische Mensch*), подчиняющегося решению судьбы, стремящегося исполнить свою задачу, наложенную на него небесным предназначением, в любви и надежде. Этот тип воплощен в Энее, главном герое «Энеиды». Геккер полемически относится к идее, что для европейской культуры характерен Фаустовский

или титанический человек, как писал, например, О. Шпенглер в своем «Закате Европы», книге, пользовавшейся в это время огромной популярностью среди европейской и русской интеллигенции³⁴. На взгляд Геккера, типологически создав в своем творчестве «западного человека», Вергилий становится своего рода «отцом Запада» (*Vater des Abendlandes*). Геккер также считает, что Вергилия следует понимать в свете наступающей христианской веры, которую он видел важнейшей характеристикой западной культуры³⁵. Вергилий — язычник, свидетельствующий о приходе Христа, когда античный мир готовился к переходу от языческого к священному Риму³⁶.

В «Отце запада» Геккер на протяжении всей книги излагает фундаментальную идею о телеологическом начале, которое по-разному раскрывается во всех трех видах творчества Вергилия, то есть в его «Буколиках», «Георгиках» и «Энеиде»³⁷. Из творчества поэта он систематически выделяет ключевые понятия этих трех видов. В «Буколиках» основное понятие — любовь (*amor*, гл. III), в «Георгиках» — труд (*labor*, гл. IV), а в «Энеиде» — судьба (*fatum*) и духовное расположение человека к своей судьбе как к собственному нравственному предназначению. Нравственная основа творчества Вергилия — сочетание благочестия и сознания долга (*pietas*, гл. V–VII). В этих и других местах Геккер указывает, как этические концепции в творчестве Вергилия предвосхищают или приготавливают христианскую этику. Любовь понимается как духовная любовь, труд (вспомним слова из «Георгики»: «непомерная работа победила все»)³⁸ как труд «в поте лица твоего» (Быт 3, 19), добродетель как послушание воле Божьей³⁹.

Вся книга Геккера изобилует ссылками на пророческие — Геккер употребляет слово «*adventistische*», произведенное от слова «*Advent*», пришествие — элементы в творчестве Вергилия. В пятой главе «Вождь и миссия» Геккер пишет, что в послушании непостижимому решению судьбы и в вере в божественное руководство, Эней схож с библейским Авраамом, отцом всех народов, изгнанным со старой родины и на пути в новую, неизвестную обетованную землю⁴⁰.

Подход Иванова своим широким философским размахом напоминает рассуждения Геккера. Иванов тоже сравнивает Энея с Авраамом и ставит его в ряд, ведущий от книги Бытия к пророку Даниилу⁴¹. В общих чертах, статья Иванова строится вокруг сходства библейского мессианства и историософии Вергилия. На наш взгляд, сходство с идеями Геккера мы обнаруживаем не только в концепции Т.С. Элиота, что в своей статье об Иванове и Элиоте утверждает Рудич⁴². Мы не можем исключать, особенно учитывая круг общения русского поэта, что немецкий интерпретатор тоже оказал влияние на Ивано-

ва. Он сосредоточивается на телеологическом и эсхатологическом (эти термины употребляются в одном значении) начале в творчестве Вергилия и выделяет три главные характеристики: универсальность задачи Рима, трансцендентность провидения и Золотой Век в качестве цели мирового процесса.

Что касается первого аспекта, в духе Геккера Иванов указывает на переход от индивидуально-национального начала, характерного для греческой культуры, к универсальному началу миссии Рима⁴³. В качестве иллюстрации он приводит обращенную к римлянам знаменитую фразу из «Энеиды» об учреждении своей власти («Римлянин, вспомни, управлять народами властью»)⁴⁴. В этом примиряются национальное самоутверждение Рима и универсальность его задачи, которые на первый взгляд могут показаться противоречивыми⁴⁵. Вергилий заимствует у греков традиционное противопоставление между свободными греческими полисами и деспотизмом Азии, т.е. между Западом и Востоком, что мы уже находим в произведениях Геродота (это центральный вопрос его «Историй») и Эсхила (в трагедии «Персы»). Историческим символом свободного греческого самоутверждения, несомненно, является победа греков в персидских войнах в начале афинского классического V века. Как считает Иванов, Вергилий видит в Риме *универсальный полис*, и в этом он верен эллинистскому наследству, которое всегда считал источником римской духовной культуры.

В концепции Иванова, Вергилий выделил определенную сторону предания, чтобы приспособить его к основной идее своего мировоззрения. По римскому преданию, римляне восходят к троянцам. Если рассуждать поверхностно, троянцы могли бы представлять скорее восточное, чем западное начало, но по Иванову, Вергилий делает именно из рода Энея носителей западной идеи полиса, приписывая падение Иллиона исключительно семье приамидов и указывая на не прямое происхождение рода Энея от троянской королевской семьи⁴⁶. Таким образом, троянец Эней и его потомки могут соединить в себе и начало свободы, и начало универсальной власти.

Второму вопросу, трансцендентному характеру провидения у Вергилия, Иванов посвящает больше внимания. И в самом деле, эта проблема представляется более сложной. Один из центральных элементов этой дискуссии — оценка роли философии стоиков в развитии мировоззрения Вергилия. Вергилий, как и Гораций, сначала был близок к эпикуреизму, а на более поздней стадии перешел к стоикам.

Как справедливо указывает Иванов, концепция провидения у стоиков лишь внешне схожа с понятием христианского провидения.

Стоическое понятие *πρόνοια* описывает, например, Луцилий Бальба в философском диалоге Цицерона «О природе богов»⁴⁷. Несмотря на то, что представления стоиков о *λογος* (*λόγος*), управляющем миром, во многом схожи с божественным *Логосом* Евангелия от Иоанна, основная разница между ними заключается в том, что в учении стоиков провидение имманентно, то есть находится внутри мира (*κόσμος*). Это значит, что божественное начало, которое управляет миром, представляется пантеистическим. В христианстве, наоборот, Бог и Божественное Слово, несмотря на воплощение во Христе, сохраняют трансцендентный и трансисторический характер⁴⁸.

Кроме того, Вергилий опирается на идеи, заимствованные у древних греков, и подключается к эллинистическим религиозным представлениям. Судьбу-Верховного бога он представляет трансцендентным существом. Подобное представление мы встречаем уже у Гомера (Зевсова участь, гр. *αἴσα Διός*) и у Эсхила, у которого образ Зевса можно считать практически монотеистической тенденцией в языческом религиозном сознании. Это обстоятельство Иванов связывает с подобными представлениями эллинистических мистериальных культов, которые распространялись по римскому миру со второй половины II в. до Р. Х.⁴⁹ Итак, Иванов разграничивает концепцию божественного начала, управляющего миром (судьба или провидение, в этой дискуссии они все в некотором смысле тесно связаны между собой) у Вергилия и концепцию стоиков, и связывает идею Вергилия с представлениями, найденными у Гомера и Эсхила.

Геккер по-другому относит философию стоиков и Вергилия к христианству. На его взгляд, в мировоззрении Вергилия судьба, согласно общим антично-языческим представлениям, непознаваема по своей сущности, но в своем проявлении — открыта, и в этом новаторство Вергилия⁵⁰. Геккер имеет в виду слово, которое употребляет Вергилий — *fatum* (в буквальном переводе — «то, что сказано» [лат. *fari* — сказать]). На латыни «судьба», «рок» — слова среднего рода, что, по мнению Геккера, указывает на тот факт, что для языческой культуры судьба действительно непознаваема. Геккер видит в этом доказательство того, что язычество принципиально отличается от христианской концепции личного Бога, управляющего миром. Но, на его взгляд, Вергилий занимает промежуточное место между язычеством и христианством. У него судьба (*fatum*) — это Юпитер. Он сам — субъект судьбы в том смысле, что он *говорит* то, что заключается в судьбе⁵¹. У Вергилия слова *sic placitum* (букв. «так понравилось», «так суждено») относятся к самой судьбе. Геккер полагает, что таким образом и Вергилий, и стоики предвосхитили *benepiacitum Dei*, т.е. решение Богом⁵². По мнению Геккера, и философия стоиков, и

Вергилий приближаются к мистерии, к вере в сверхъестественную добродетель, в Бога как вечный свет⁵³. Следовательно, Геккер определяет и философию стоиков, и Вергилия как разные предвестия христианского провидения.

Отвечая на второй вопрос, сформулированный нами, можно установить, что Иванов подчеркивает разницу, с одной стороны, между концепциями провидения у стоиков и Вергилия, а с другой стороны — в христианстве, сосредоточиваясь на имманентности стоического учения и трансцендентности Вергилиевой концепции провидения, что приближает его к христианству. Геккер, наоборот, подчеркивает сходство концепций провидения (судьбы) у стоиков, Вергилия и в христианстве, указывая на то, что у них скрытый характер античной судьбы открывается в действиях. Этим стоики и Вергилий предвосхищают христианское Откровение. На наш взгляд, в том, что касается отношения христианства к школе стоиков, Иванов более ясно осознает разницу между ними, которая заключается в трансцендентности божественного провидения⁵⁴.

Третий элемент нашего обсуждения философской стороны ивановской интерпретации Вергилия — возвращение золотого века, понятое как цель истории. Учение о золотом веке и деление мировой истории на эпохи, понимаемые как постепенный процесс упадка, встречается в античной литературе часто. К примеру, Гесиод в «Трудах и днях» разделяет историю человечества на пять эпох, когда на земле жили разные поколения людей (золотое, серебряное, бронзовое, героическое и нынешнее железное)⁵⁵. Переходы от поколения к поколению характеризуются постепенным упадком. Эти периоды являются этапами Великого или Мирового Года (*ἐνιαιυτός*)⁵⁶. По этому учению, возвращение золотого века возможно только в конце полного временного цикла, который заканчивается мировой катастрофой, потопом (*κατακλυσμός*), с чего весь мировой процесс начинается сначала.

Новаторство Вергилия заключается в его концепции нециклического, бесповоротного движения мировой истории. В своих произведениях Вергилий указывает на необратимое, окончательное возвращение золотого века⁵⁷. Геккер обсуждает тематику золотого века в творчестве Вергилия не столь эксплицитно, как Иванов. Однако он полагает, что в творчестве Вергилия развивается концепция пришествия Спасителя (*Advent*), что указывает на сходное понятие окончательного завершения исторического времени⁵⁸. Иванов, в свою очередь, рассматривает концепцию золотого века более подробно, подчеркивая, что все древние теории предполагают вечное возвращение нового начала мирового процесса (*ἀποκατάστασις*, по стои-

кам), а Вергилий преодолел циклическое мировоззрение, типичное для языческой культуры⁵⁹.

У Вергилия античная муза, всегда смотревшая в прошлое, обращается и с сибиллинским предчувствием бросает взгляд в будущее. Иванов обращает наше внимание на мысль, восходящую к периоду его филологических и религиозных исследований в области религии Диониса⁶⁰. Имеется в виду традиционное противопоставление между иудейской и эллинской культурой. Для первой характерна эсхатологическая направленность, о которой свидетельствуют пророки Ветхого Завета, и которая доводит до пришествия Мессии. Вторая, наоборот, была направлена к золотому веку, утраченному в прошлом.

С появлением эсхатологической надежды языческая культура подготовилась к пришествию христианской нравственности с тремя ее главными добродетелями: верой, надеждой и любовью⁶¹. В этом отношении Иванов снова очень близок к размышлениям Геккера, говорящего о трех христианских добродетелях, предвосхищенных Вергилием⁶². «*Spes*» присоединяется к «*fides*» и «*caritas*»⁶³ после христианской «переоценки всех ценностей». Иванов употребляет здесь выражение Ницше *Umwertung aller Werte*. Примечательно, что Геккер тоже часто обыгрывает различные концепции Ницше, полемически переистолковывая их в христианском духе. В этом выражается принадлежность обоих католических мыслителей к христианскому гуманизму, столь важная накануне наиболее тяжелой фазы европейской истории, находящейся под знаком варварства и безбожия.

ИТОГИ

В начале 1930-х гг. Вяч. Иванов внес заметную и интересную лепту в празднование двухтысячелетнего юбилея со дня рождения «принца поэтов» Вергилия. Статья Иванова об историософии римского поэта примечательна, если принять во внимание качество журнала, в котором она была издана, и тот факт, что 30 лет спустя она была перепечатана в сборнике основных статей о Вергилии. Содержательная ценность этой статьи становится очевидной при рассмотрении ее на фоне работ о Вергилии того времени, из которых мы сосредоточились на «Рождении младенца» Э. Нордена и «Отце *запада*» Т. Геккера.

Иванов размышляет по линии мессианской интерпретации божественного младенца, который знаменуется в четвертой эклоге. Однако, несмотря на явное влияние работы Нордена на статью Иванова, русский мыслитель не старается, в отличие от Нордена, дать конкретную интерпретацию этого образа. Норден видел в младенце египетского Эона. Для Иванова более важен другой момент: общее

мессианское ожидание, которое нашло отражение в произведениях Вергилия. Переходя к этому вопросу, Иванов оставляет узкую область антиковедения, и в его подходе мы обнаруживаем все большее сходство с широкими философскими и религиозными воззрениями Геккера.

Историософию в концепции Иванова мы рассматривали на фоне трех центральных понятий: универсальность задачи Рима, трансцендентность провидения и концепция золотого века. Кроме того, мы сравнивали разработку этих идей со взглядами Геккера, который в том же году, что и Иванов, опубликовал влиятельную книгу о римском поэте. Оба автора выделяют универсальность задачи Рима, отличную от концепции индивидуальной свободы, воплощенной в греческом полисе. Иванов отделяет концепцию провидения у Вергилия от имманентного логоса стоиков, что приближает Вергилия к христианству. Геккер, наоборот, сосредоточивается на сходстве стоиков, Вергилия и христианства, которое заключается в том, что и стоики, и Вергилий соединяют понятия верховного бога и судьбы (т.е. *субъективация* судьбы). Что касается золотого века как цели исторического процесса, следует заметить, что Иванов разрабатывает этот вопрос более эксплицитно, в то время как Геккер оставляет его имплицитным на фоне своих идей о пришествии Мессии.

Как и Геккер, Иванов подчеркнул в творчестве Вергилия его сверхисторическое значение и отстранился от идеологического и политического контекста своей эпохи. Именно в это время Вергилий нередко трактовался фашистами как предвестник нового политического строя⁶⁴. Но Иванов, как писатель и ценитель литературы, остался верным своему религиозному идеалу и таким образом сумел тонко прочувствовать сущность творчества римского поэта.

БИБЛИОГРАФИЯ

На русском языке:

Вестбрёк Ф. *Орфизм и возникновение трагедии в концепции Вяч. Иванова* // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура, Томск-Москва 2003, с. 34–51.

Иванов В.И. *Эллинская религия страдающего бога* // Новый путь, 1904: I, с. 110–134; II, с. 48–78; III, с. 38–61; V, с. 28–40; VIII, с. 17–26; IX, с. 47–70; Вопросы жизни, 1905: VI, с. 185–220; VII, с. 122–148.

Иванов В.И. *Собрание сочинений* (в 4-х тт.), Брюссель 1971–1986.

Иванов В.И. *Дионис и прадионисийство*, СПб. 1994.

Рудич В. *Вергилий в восприятии Вяч. Иванова и Т.С. Элиота* // *Europa Orientalis*, XXI/1 (2002), p. 339–351.

Топоров В.Н. *Эней — человек судьбы*, М. 1993.

На иностранных языках:

Barnes T.H. *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.) 1981.

Borchardt R. *Vergil*, Corona, 1931.

Broch H. *Der Tod des Vergil*, New York 1945.

Clausen W. *Virgil — Eclogues*, Oxford 1994.

Comparetti D. *Virgilio nel Medio Evo* (2 vol.), Firenze 1937–1941.

Curtius E.R. *Zweitausend Jahre Vergil* // *Neue Schweizer Rundschau* XXIII 38/39 (1930), S. 730–741.

Dante Alighieri, *Tutte le opere*, Roma 1997.

Eliot T.S. *What is a Classic?* (1944); *On Poetry and Poets*, London 1957.

Haecker Th. *Vergil — Vater des Abendlandes*, Zürich 1931.

Heinze R. *Vergils epische Technik*, Leipzig 1902.

Iwanow W. *Das Alte Wahre*, Berlin 1954.

Iwanow W. *Vergils Historiosophie* Corona 6 (1931), S. 761–774.

Norden E. *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924.

Oppermann H. (Hrsg.), *Wege zu Vergil: drei Jahrzehnte Begegnungen in Dichtung und Wissenschaft*, Darmstadt 1963.

Rist J.M. *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969.

Sassen F. *Geschiedenis van de wijsbegeerte der Grieken en Romeinen*, Amsterdam 1974.

Schröder R.A. *Marginalien eines Vergillesers* Corona 6 (1931), S. 752–760.

Spengler O. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (2Bd.), München 1918–1922.

Wachtel M. *Vjačeslav Ivanov: Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*, Mainz 1995.

The correspondence of Viacheslav Ivanov and Charles du Bos // Wachtel M., Zarankin I. (edd.), *Archivio russo-italiano III*, Salerno 2001, p. 497–540.

Zabughin V. *Virgilio nel rinascimento italiano*, Bologna 1921.

Ziolkowski Th. *Virgil and the Moderns*, Princeton 1993.

Примечания

¹ Clausen (1994), p. 128; Comparetti (1937–1941), I, p. 118–127.

² Ael. Donat., *Vita Verg.* 44–46; *Macr.*, *Sat.* V, 13.

³ *Inf.* IV, 88. Кроме этого, на него ссылается еще один раз — в «Чисти-лище» (*Purg.* XXII, 101). Однако надо подчеркнуть, что Данте, не знающий греческого, все же считал Гомера праотцем позднейших поэтов.

⁴ Zabughin (1921), p. 40–41.

⁵ Oppermann (1963), S. VII–VIII.

⁶ Oppermann (1963), S. X.

⁷ В том числе статья коллеги-филолога Э.Р. Курциуса, с которым Иванов вел переписку. Curtius (1930).

⁸ Так вышло, что публикация совпала с 1950-летием со дня смерти поэта. Статья Иванова впервые была опубликована в журнале *Corona* (1931), S. 761–774. Затем она была перепечатана в книге Wjatcheslaw Iwanow, *Das Alte Wahre*, Berlin 1954, S. 125–146 и в книге Н. Oppermann (Hrsg.), *Wege zu Vergil: drei Jahrzehnte Begegnungen in Dichtung und Wissenschaft*, Darmstadt 1963, S. 220–232. Oppermann, издатель этого сборника статей, в котором также представлен немецкий перевод текста Т.С. Элиота «*What is a Classic?*» (Eliot [1944], p. 53–71), в своем предисловии не упоминает статью Иванова.

⁹ Wachtel (1995), p. 117.

¹⁰ «(...) es ist mir inzwischen ein Bedürfnis geworden eine kleine (ganz kleine) Betrachtung über Vergils Geschichtsphilosophie auszustellen», Wachtel (1995), p. 119.

¹¹ Wachtel (1995), p. 126. R.A. Schröder (1878–1962) — мыслитель, поэт и переводчик Вергилия. Штейнер прислал Иванову свой перевод второй книги «Энеиды», об этом он упоминает в письме от 31-X–1930 г. См. Wachtel (1995), p. 116.

¹² В письме от 27/8-II–1932 г. Иванов пишет, что посылает экземпляр Курциусу. См. Wachtel (1995), p. 58. Также Буберу: «*Nächstens sende ich Ihnen nach Heppenheim meinen Aufsatz über Vergils Historiosophie, die meiner Meinung nach mit der biblischen verwandt ist (...)*», Иванов пишет Буберу 18 апреля 1932 г. Бубер отвечает 4 мая того же года: «*Den schönen Vergil-Aufsatz kannte ich bereits (...)*», Wachtel (1995), p. 43.

¹³ Например, в первом томе работы Топорова «Эней — человек судьбы», М. 1993, нет ссылки на эту статью.

¹⁴ Как Иванов пишет в письме Дюбосу от 15-XII–1931 г. См. M. Wachtel, I. Zarankin (2001), p. 521–522.

¹⁵ До сих пор статья Иванова о Вергилии получала мало внимания. Она обсуждается только в статье В. Рудича «Вергилий в восприятии Вяч. Иванова и Т.С. Элиота», Рудич (2002).

¹⁶ Эклога — буквально «избранное», название, употребляемое для стихотворений пасторального характера средней длины. Первый представитель этого жанра — греческий поэт александрийской эпохи Феокрит, который оказал большое влияние на Вергилия.

¹⁷ Tertul., *Apol.* 17. *Oh, «testimonium animae naturaliter christianae»*. Тертуллиан в данном контексте не говорит о людях, живших до Рождества Христова. Он имеет в виду, что человеческая душа по своей природе склоняется к христианской вере. Ср. Минуция Феликса, *Min. Fel.* XVIII, 11.

¹⁸ *Const. Mag.*, *Oratio ad sanct. coet.* 19–21.

¹⁹ В «Житии Константина»: *Eus.*, *Vita Const.* IV, 32.

²⁰ *Lact.*, *Div. inst.* VII, 24.

- ²¹ Aug., *De Civ. Dei* X, 27.
- ²² «(...) *non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum* (...). *Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere quod ignores*», Hier., *Epist. ad Paulin.*, 7. На все эти фрагменты ср. Comparetti (1937–1941), I, p. 123–125.
- ²³ Clausen (1994), p. 122. На самом деле, сына от этого брака не было. Родилась дочь.
- ²⁴ E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924. Иванов ссылается на эту работу, Iwanow (1931), S. 772.
- ²⁵ Clausen (1994), p. 128–9.
- ²⁶ «*Christologie ist religiös umgeprägte gräco-ägyptische Gnosis*», Norden (1924), S. 98.
- ²⁷ Iwanow (1931), S. 771.
- ²⁸ Гелиос — персонификация солнца, гр. Hēlios — солнце, Феб, Аполлон. См. Norden (1924), S. 16. Эон — гр. Αἰὼν — век, время, жизнь, поколение. См. Norden (1924), S. 28 f. Тот же Эон встречается в фр. DK 22 В 52 Гераклита, в котором «век» отождествляется с играющим ребенком. В нем можно узнать играющего младенца Диониса из орфического мифа. Iwanow (1931), S. 772. Ср. орфическую тематику в «Дионисе и прадионисийстве» (1923), Иванов (1994), гл. IX, особенно 174 сл.
- ²⁹ Clausen (1994), p. 128–129; особенно интересны здесь рецензии на книгу 1924 г. в английском журнале *Classical Review*.
- ³⁰ «*Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis, / Augustus Caesar, divi genus, aurea condet / saecula qui rursus Latio regnata per arva / Saturno quondam*», Verg. *Aen.* VI, 791–794.
- ³¹ Iwanow (1931), S. 772.
- ³² Haeker Th. «*Vergil — Vater des Abendlandes*», Leipzig 1931.
- ³³ Broch H. *Der Tod des Vergil*, New York 1945; Ziolkowski (1993), p. 49, 203–222.
- ³⁴ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (2 Bd.), München 1918–1922. Геккер не называет его. Он лишь ссылается на Гете, который ввел концепцию западного человека в своем «Фаусте», Haecker (1931), S. 78. Шпенглер, как известно, опирается на того же Гете.
- ³⁵ «(...) *den grössten Gegenstand des Abendlandes*», Haecker (1931), S. 15.
- ³⁶ Геккер употребляет выражение «*adventistischer Heiden*», Haeker (1931), *ibid.*
- ³⁷ Ссылается на эпитафию на гробнице Вергилия в Неаполе: «*Mantua me genuit, Calabri rapuere, tenet nunc / Parthenope. Cecini pascua, rura, duces*», в переводе: «Я родился в Матуме, Калабрия меня увела, теперь меня держит Парфенопа (утес, недалеко от Неаполя). Я воспевал пашни, поля и вождей». Haecker (1931), S. 37–38. Прочитированные строки восходят к «Жизнь Вергилия» Доната, Ael. Donat. *Vit. Verg.* 36.
- ³⁸ «*labor omnia vicit / improbus*», Verg. *Georg.* I, 145–146.
- ³⁹ Соответственно Haecker (1931), S. 50–51; 59, 76.
- ⁴⁰ Haecker (1931), S. 88.

- ⁴¹ Iwanow (1931), S. 771, 773.
- ⁴² Рудич (2002), p. 347.
- ⁴³ Iwanow (1931), S. 769.
- ⁴⁴ «*tu regere imperio populos, Romane, memento*», Verg. *Aen.* VI, 851.
- ⁴⁵ Iwanow (1931), S. 770.
- ⁴⁶ Iwanow (1931), S. 765. Иванов указывает на Лаомедонта и Париса как виновников окончательного разрушения города греками («*Laomedontea limum periuria Troiae*», Verg. *Georg.* I, 502 и «*culpatus Paris*», *Aen.* II, 602).
- ⁴⁷ Cic. *De nat. deo.* II, 58. Ср. дискуссию Риста о провиденции, нужде и судьбе в учении стоиков, Rist (1969), p. 126–127. Sassen (1974), S. 140–141 (по поводу идей Посидония Апамейского).
- ⁴⁸ Iwanow (1931), S. 770.
- ⁴⁹ Iwanow (1931), S. 770. Ср. Haecker (1931), S. 33.
- ⁵⁰ Haecker (1931), S. 98. Седьмая глава книги Геккера посвящена концепции судьбы, *fatum*.
- ⁵¹ «*Jupiter kann das Fatum nicht ändern (...), weil das Fatum sein fatum ist, — et sic fata Iovis poscunt, — weil er der Sager und das Gesagte zugleich ist, weil er selber das Fatum ist (...)*», Haecker (1931), S. 104.
- ⁵² Haecker (1931), S. 105.
- ⁵³ Haecker (1931), S. 108. Геккер отличает эту стоическую концепцию судьбы от взглядов эпикурейцев, по которым верховный бог подчиняется судьбе. См. Haecker (1931), S. 132.
- ⁵⁴ Ср. Рудич (2002), p. 350.
- ⁵⁵ Hes., *Op. et d.*, 106–202.
- ⁵⁶ Clausen (1994), p. 131, ср. 119–127.
- ⁵⁷ Verg. *Ecl.* IV, *Aen.* VI, 792–794; ср. Verg. *Georg.* II, 538, где описывается золотое, сатурново владычество.
- ⁵⁸ «*Er (sc. Vergil. — Ф.В.) ist dunkel, weil er im Lichte des Advents steht*», Haecker (1931), S. 98–99.
- ⁵⁹ Iwanow (1931), S. 766. Ср. Рудич (2002), 349. Современный вергилиевед Клаузен видит в этом непреодолимое различие между древними представлениями и идеями Вергилия. Clausen (1994), там же.
- ⁶⁰ Iwanow (1931), S. 762. Ту же мысль об отсутствии мессианской надежды в сознании языческого человека античности мы находим в статье Иванова «Нише и Дионис» 1904 г. О новом пришествии бога-спасителя говорилось только в мистериях. В третьей главе Иванов пишет: «Новый Дионис, таинственное явление которого было единственным возможным чаением утешительного богонисхождения для не знавшего Надежды эллина», Иванов (1971–1986), I, 718. Новый Дионис — теологема из круга орфического учения. О распространенности этого предания в концепции Иванова см. Вестбрёк (2003).
- На самом деле представление об отсутствии надежды в греческом сознании (говоря преувеличенно) оспорима. В «Трудах и днях» Гесиода рассказывается миф о Прометее и сотворении человека. Все существа оделяются определенным даром, кроме людей. Поэтому Прометей похищает для них

огонь. Чтобы люди не стали сильнее богов, из ларца Пандоры для них извлекаются недуги. Эти недуги разлетаются по миру, но с человеком остается надежда. См. Hes. *Op. et di. 106*; ср. Plat. *Prot. 320d–322d*.

⁶¹ Подразумевается, конечно, следующий пассаж из послания к Коринфянам: «А теперь пребывают эти три: вера, надежда, любовь: но любовь из них больше» (1 Кор 13, 13).

⁶² Haecker (1931), S. 95.

⁶³ Iwanow (1931), S. 762.

⁶⁴ См. Zielkowski (1993), из 2-й гл. «The protofascist Virgil», p. 38–48. Ср. «*Die heute allzu schroffen Konstruktionen von Romanitas und Latinitas und Germanitas, lauter geschlossene, also unwahre Systeme, verbauen sich die Einsicht in die natürliche Katholizität des Wahren und des Schönen*», Haecker (1931), S. 122.

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

ИСТОРИОСОФИЯ ВЕРГИЛИЯ*

*Jam nova progenies*¹

стих Вергилия на фреске Рафаэля
в церкви *S. Maria della Pace*

Не потому ли, что средневековые жили в мире мифического и магического, так тонко, уверенно, инстинктивно ощущало оно царящие в природе и в духе созвучия, подобия, аналогии, узы избирательного родства, придававшие его универсальному символизму мышления и творчества волшебство убедительной непосредственности? Этот дар провидеть соприродное проявился и в высокой оценке Вергилия; ибо те смутно чающие вера и суеверие, с которыми средневековые обращались к «величайшему из поэтов» («*poetarum maximo*») — так оплакивал его апостол Павел, если верить церковному гимну «*ad Maronis mausoleum*», который пели этому дохристианскому провозвестнику Христа в Мантуе еще в XV в.²), свидетельствуют о глубоком внутреннем усвоении особого исторического величия Вергилия и его посредничества между двумя культурными мирами. Более поверхностными ока-

* Перевод с немецкого Генриха Кирибаума, Марии Каменкович под редакцией Филиппа Вестбрёка.

зались иные гуманисты, которые ограничивались суждениями о благозвучии вергилиева стиха, о прекрасной верности природе в его *ruga*³ и о «поражении» поэта в приписанном ему соперничестве с Гомером. Не только благодаря четвертой эклоге, несомненное чудо которой обратило в христианство дантова Стация («*per te poeta fui, per te cristiano*», Данте, «Божественная Комедия», Чист. XXII, 73⁴), средневековая душа избрала для себя идеалом теургического поэта именно сына Магии Поллы⁵, в равной мере надленного и мусической памятью, и сивиллиным даром прорицания; основной духовный настрой всего его творчества не мог ей не импонировать. Знаменательна в этой связи похвала «Энеиде», вложенная в уста того же Стация Дантом (Данте, «Божественная Комедия», Чист. XXI, 88–92)⁶. «Энеида» поистине была «матерью и кормилицей» («*mamma e nutrice*») для «тысяч и тысяч душ», а свойственная ее создателю установка на телеологию и эсхатологию столь же отвечала духовному складу средневековья, сколь чужда была духу древности, устремлявшему взоры к прошедшему.

В какую бы временную точку ни помещал себя Вергилий — стремится ли он с Энеем в обетованную землю, узнает ли в воскресении Дафниса зеркальное мистическое отражение всемирно значимых событий своей эпохи (V-я экл.)⁷ или же, приветствуя в свяшенном нетерпении первые лучи восходящего «*novus saeculorum ordo*»⁸ прежде неслыханными гимнами, восклицает: «*I mihi tam lingae maneat pars ultima vitae*»⁹ (IV-я экл., 53), — охваченный пророческой тоской, он всегда остается верен добродетели, которая была недооценена античной мудростью и которая после христианской «переоценки всех ценностей»¹⁰ под именем Надежды, *Spes*, была причислена к трем главным добродетелям, став сестрой Любви (*Caritas*) и Веры (*Fides*)¹¹. Что касается последней, то разве «Энеида», соревнуясь с Библией, не видит в послушании в вере¹² первоисточник всего воистину великого и действенного в свершениях человека? Удивительно, что такой прочной на вид эпохе потребовалась столь несоответствующая ей духовность, дабы, в долговечных формах, запечатлеть в памяти человечества таинственную весть о том, что достигнута некая грань времен. Видимо, фибры и ткани этой чувствительной души, непосредственно осознавшей таинственную правду вести о том, что достигнут порог и настало время вселенского переворота, так преобразовались и изменились навстречу дыханию грядущего нового мира, что этот молчаливый и нелюдимый человек, глашатай своей эпохи, ка-

жется странным чужаком даже самым своим близким и духовно равновеликим ему друзьям. Быть может, тени, которые отбрасывали за собой грядущие события, были столь длинны, что средневековье началось уже в тот час, когда по преданию Плутарха, умер Великий Пан?¹³ Может быть, Вергилий принадлежит не только античному миру, но и им самим провозвещенному «*progenies*»¹⁴, который хоть и не снизошел с небес («*caelo demittitur alto*»¹⁵), зато знал, что его родина — на небесах, к племени, чье историческое тысячелетие началось лишь после окончательной победы новой религии?

«*Anima cortese*» (Ад, II, 58)¹⁶, «*ombra gentil*»¹⁷ (Чист. XVIII, 82) — так восхваляет мягкий и благородный душевный склад Вергилия сказавший: «*amor e il cor gentil sono una cosa*»¹⁸ («Новая Жизнь», XX); и нельзя не согласиться с вергилиевым учеником в том, что эти красочные эпитеты, эти словесные символы ценностей, в которых собственно и расцвела нравственная культура средневековья, — действительно подходят для «*dolce maestro*»¹⁹. При врожденной «*morbidezza*»²⁰ Вергилия его античные добродетели едва ли не... Ницше сказал бы «вырождаются»²¹, мы скажем — утончаются, просветляются до добродетелей христианских. В его коренящемся в обрядной традиции благочестии мерцает более сокровенная и духовная преданность Богу, внушающая ему твердую веру в Божий промысел и водительство: «*O passi graviora dabit deus his quoque finem*»²² (Эн. I, 199). Стих мессианской эклоги «*incipi, parve puer, risu cognoscere matrem*» («Буколики», IV Экл., 60) свидетельствует о том, что поэт взирает на образ чистого материнства, — можно с уверенностью сказать, на идеал Мадонны, — глазами Рафаэля. С удивлением и умилением говорили современники о «*castitas*»²³ Вергилия, даже те, что потешались на этот счет. Единственное любовное приключение в страннической жизни Энея — история Дидоны, которая создается в подражание «Одиссее» и без которой нельзя обойтись в рассказе о трагической судьбе царицы. Чувственному Ариосто любовное приключение — встреча Энея и царственной охотницы в пещере во время грозы, из-за которой Дидоне пришлось прервать охоту — дало бы желанный повод для развернутых красочных сцен; Вергилий же не только живописует эту сцену с самой целомудренной лаконичностью, но и выносит строгий приговор: «*ille dies primus leti primusque malorum causa fuit*»²⁴ (Эн. IV, 169). И пусть вергилиева Дидона — ближайшая свойственница Медеи из эллинистической «Аргонавтики» Аполлония,

а Камилла находится в близком родстве с Пентесилеей из древней «Эфиопиды», — романтизму вергилиевых женских образов, неслучайно так живо подхваченному словесным и изобразительным искусством Возрождения, присущи определенные утонченность и рыцарственность, свойственные только Вергилию.

Свои ужасающие военные подвиги — их жестокость в угоду гомеровскому канону доходит до того, что манов Палланта поят кровью приносимых в жертву пленников (Эн. X, 517) — Эней совершает не в свирепом неистовстве, как опьяненный яростью Ареса Ахилл. Эней — безликий исполнитель страшного жреческого обряда. Ибо в целом сострадание Энея намного превосходит человеческую меру как гомеровского времени, так и эпохи гладиаторских игр. При виде юного Лавза герой «*ingemuit miserans graviter*»²⁵ (Эн. X, 823): тот столь же верный сын, столь же «*pius*»²⁶, как и сам Эней, но должен быть заколот его рукой. Даже Турна Эней хочет в последний миг пощадить (Эн. XII, 937), но этого не позволяют боги. Самопожертвование из любви к другу, трогательный пример которого дается нам в эпизоде с Эвриалом и Нисой, принадлежит античности, но уже не античности принадлежит утверждение, будто вся вина мальчика — в том, что он «*nimum dilexit*»²⁷ (Эн. IX, 429): знаменательное совпадение с «*quoniam dilexit multum*» Евангелия от Луки²⁸ (VII, 47). Напутствие поэта павшим: «счастливы вы оба», — «*fortunati ambi*»²⁹ (Эн. IX, 445) — звучит, несмотря на обещание вечной славы, парадоксально; столь завидной мученической смерть предстает впоследствии только экстатическому вдохновению христиан, свидетелем которого Рим стал столетие спустя.

Это о душевном складе поэта, который выделяется из своего окружения, как первые поблекшие листья — на фоне предосенней зелени. Образ же мыслей Вергилия отчетливее всего можно уяснить, глубже вникнув в историко-философскую проблематику его героического эпоса.

У греков — из-за идейного содержания и как результат свойственного им диалектического мышления — началом философии истории, без сомнения, может быть названо выработанное Эсхилом и Геродотом³⁰ грандиозное истолкование персидских войн как высшей точки (*Akme*) в давней борьбе между гордой этическим строем своего свободного полиса Европы и придерживавшейся принципа теократической деспотии Азией, включая ее ливийские «отроги» (с чем, между прочим, согла-

шается и Аристотель). Вергилий, для которого Эллада означает культурную преемственность, а *Urbs Roma* — вселенский полис, по-своему, чисто по-римски остался верен этой модели. В ней он находит глубинную причину борьбы между Карфагеном и Римом за мировое владычество, борьбы, сыгравшей решающую роль в национальном развитии власти, и она же помогает ему истолковать волю богов — мучительный разрыв с Дидоной трактуется как долг Энея. Поэту, правда, пришлось внести в классическую теорию значительные изменения, чтобы приспособить ее к своей — национальной — точке зрения. Вергилий изымает из контекста троянскую войну, в которой греки как раз и видели один из важнейших моментов противоборства с Востоком; падение Илиона он объясняет исключительно виной Лаомедонта и Приаида («*Laomedontae luimus periuria Troiae*»³¹ [Георг. I, 502]; «*culpatus Paris*»³² [Эн. II, 602], — а ведь Эней принадлежит к побочной линии царского дома); благодаря такой искусственной интерпретации переселившийся в Гесперию народ Трои у Вергилия оказывается истинным носителем и выразителем западной идеи полиса. Но и столь вольный простор оказывается тесным для высокого парения поэта; ему мало доводов об исторической необходимости и благотворности нового устройства мира, которые выдвинула римская политическая историография (настойчивей всех — Полибий³³); Вергилий пытается обосновать трансцендентное оправдание происходящего, чтобы наглядно и безоговорочно доказать религиозную освященность римской мощи.

В противоположность вышеизложенной попытке исторического синтеза приводимые Вергилием древнейшие и новые представления о цикличности мировой истории (как те, столь различные, но, в сущности, столь согласные между собой учения о возрастах мира³⁴, о катаклизмах, периодически обновляющих лик земли, — о последних пишет Платон в «Тимее»³⁵, — о «великом мировом годе»³⁶ и о долженствующем последовать за ним «Всеобщем Возвращении» — апокатастасисе стоиков³⁷, так и пробужденные сивиллистикой ожидания скорого пришествия «*aetas aurea*» [«золотого века»]³⁸, особенно усилившиеся на исходе первого тысячелетия после падения Трои)³⁹ выглядят скорее как космологические умозрения, нежели как историко-философские взгляды, поскольку не содержат разумного объяснения процессов исторического становления внутри текущего цикла, какими бы плодотворными ни были они для выстраивания мистической ис-

ториографии. Вергилий внимал этой мудрости праотцов и оракулов и размышлял над ней с тем же религиозным рвением, с коим впоследствии переработал канонизированное в Риме предание об основании Энеем Лавиниума (телеологически интерпретируя его одновременно и как легендарную доисторическую эпоху, и как вырастающую из нее историю), что призвано было поставить троянское происхождение римского общества вне сомнений. В первый период творчества Вергилий — буколик, воодушевленный эсхатологическими идеями и увлеченный messiанскими видениями, следы которых, правда, он обнаружил уже у Феокрита, своего учителя пастушеской поэзии («Геракл-младенец», 86 и сл.). В более поздние годы, в поисках материала для национального эпоса, не отрекаясь от благодатных чаяний юных лет, он отправляется на поиски всех устраивающего мифа, который связывал бы Рим с Троей, и углубляется в размышления о столь чудесно и вместе с тем логично складывающейся судьбе своего народа. И здесь Вергилий опять находит подтверждение и стимул в образце, которому следовал: ведь у Гомера среди многочисленных пророчеств, которые все без исключения указывают на то, что в основе всего поистине лежит предопределение, Вергилий прочел и известное предсказание Посейдона о том, что Трое суждено возродиться, а потомкам Энея царствовать до последних поколений⁴⁰ (Ил. XX, 305 и сл.). Так мог ли Вергилий долее пребывать в нерешительности, не зная, откуда начать рассказ, чтобы как можно ярче осветить призвание Рима во всем его священном величии? И те слова морского бога, поначалу благосклонного к троянцем, но затем разгневавшегося на них из-за клятвopеступления древнего Приамова града — не содержали ли уже они в себе зачаток всей будущей судьбы Рима?

Итак, надлежало продолжить библию Гомера, но не только как священную историю, с целью показать, что слово провидца уже исполнилось, но и как по-прежнему действенное пророчество, дабы, созерцая происшедшее, взор всегда был бы направлен на великое будущее, к которому мудро ведут тайно действующие высшие силы — «*numina magna deum*»⁴¹ (Эн. II, 623). Ведь только перед лицом этого будущего читатель мог оценить всю тяжесть страданий, ниспосланных богами во спасение или во испытание, и всю ценность с таким трудом достигнутых побед, истинное значение которых открывается только в свете их отдаленнейших судьбоносных последствий для судеб мира: «*tantae molis erat*

Romanam condere gentem»⁴². Тем самым песнь италийского *vate*⁴³ о бегстве Энея в Лациум становится универсальным откровением божественного замысла человеческой истории.

Но подобное расширение поля зрения и круга идей неизбежно должно было повлиять на манеру изложения, что, в аспекте чисто художественном, отнюдь не означает перехода к лучшему. Лик эпической музы, до той поры повернутый в прошлое, не вопрошая *fata*⁴⁴, властвующую над прошлым, ни о ее смысле, ни о ее цели, теперь сознательно обращается к грядущему, более того, закликает его, ибо познает его сущность. И тут мы в смущении замечаем, что лик ее побледнел. Мифологическое впадает в историческое, не сливаясь с последним в единое целое, — усерднее других этому приему следовал Торквато Тассо⁴⁵, — и мы оказываемся у слияния двух рек, двух разноокрашенных потоков. Из надвременной интуиции рождается художественная антиномия, преодолеть которую не дано даже высокому мастерству поэта. Он снимает противоречие, превращая мифологию в телеологию и теологию — не удивительно, что ее (мифологии. — *перев.*) изначальный избыток жизненности при этом истощается. Подчинение мифа какой-то руководящей идее, не возникающей спонтанно из того же праисточника, откуда произошел сам миф, неизбежно приводит к увяданию свежей непосредственности и первобытного радования «свободной игре жизненных сил»⁴⁶, к убыванию поэтической непринужденности, которую мы обыкновенно и почитаем признаком «чистой поэзии». Здесь таится опасность недуга, против которого организм художественного творения, словно противоядием, защищается, усиливая в себе элементы романтического⁴⁷. Нельзя не заметить в этом последнем органическом эпосе древности внутреннего разлада между мусическим и сивиллическим, ибо эпос этот, несмотря на свою склонность к разного рода философствованиям и мудрствованиям, должен быть признан органическим продуктом своей чреватой многими вопросами эпохи, эпохи в каком-то новом смысле и на свой лад мифотворческой. Но разве это не в природе вещей, когда лебединая песнь звучит с некоторым надрывом, знаменующим иссякновение жизни? Песнь не менее прекрасна, если она, по Платону, славит не землю, а Аполлона, который являет себя угасающему взору в потусторонней славе.

Здесь начинается то обезличение героя, которым часто попрекают певца «Энеиды», не оценив по достоинству иератичес-

кую строгость поэта и его задачу, почти выходящую за пределы искусства: показать, как «рожденный свыше», сын небесной матери, свободный от всех человеческих недостатков и нечистых страстей, даже более, от всех движений личной воли, вновь обретает свою всецело отданную в жертву и обретшую божественное просветление самость, следуя только своему высокому призванию — призванию спасителя народа и хранителя богов.

Чтобы исполнить свой замысел, поэт должен был так осветить ход и связь событий, чтобы на каждом шагу становилось видно, как каждое из этих событий, подобно электрической искре, рождается от соприкосновения древнейших предзнаменований с отдаленными, не вполне еще явленными осуществлениями. Однако для этого были необходимы две теоретические предпосылки, и то, что Вергилий черпал это двоякое познание из глубин своей, зрящей мир в Боге, души — неоспоримое свидетельство его оригинальности и главная причина его особого историческо-воздействия.

Видимо, Вергилий первым в античности заговорил о национальном предназначении как миссии (это — первая предпосылка), утверждая особое призвание своего народа: реализовать особенную, ему одному присущую, но для вселенской⁴⁸ энтелехии необходимую идею, и символизировать ее в своем историческом бытии. Это — та самая интуиция, что лежит в основании торжественного наказа «*tu regere imperio populos, Romane, memento, hae tibi erunt artes*»⁴⁹ (Эн. VI, 851 и сл.) и связывает в гармоническое единство два противоположных постулата: постулат национального самоутверждения с одной стороны, и постулат универсальности — с другой.

Вторая предпосылка, теснейшим образом связанная с первой — вера в божественное Провидение. Глубже всматриваясь в содержание этой веры, трудно тотчас не отметить разительное сходство между представлениями Вергилия и стоическом учении о *pronoia*⁵⁰. Так, речь стойка Луцилия Бальба у Цицерона («О природе богов», II) словно предвосхищает взгляд Вергилия на способности, средства и цели божественного вмешательства в ход истории. Боги заботятся о человеческом племени; они стремятся к его объединению в единую общину, которая смогла бы воплотить в жизнь нравственный идеал, и особо помогают тем сообществам, которые более всего способствуют этому. Боги ведут и спасают те государства и тех государственных деятелей, которые нужны

им для выполнения их высокой задачи, и поучают их с помощью откровений, пророчеств, сновидений и чудесных знаменений. Без поддержки богов даже самые величайшие из мужей не свершили бы ничего значительного: «*nemo vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit*»⁵¹ (там же, 66, 167). Потому у Гомера некоторые божества нисходят к излюбленным ими героям как водители и защитники. Провидение ведет судьбу человечества к высшему благу, — так мыслила Стоя, но иначе ощущал это благочестивый разум поэта. Стоя учила, что боги суть сограждане людей в общем государстве, имя которому космос, и сами вовлечены в круговорот и силовую сферу естественной жизни. Провидение («*anus fatidica, Stoicorum πρόνοια quam Latinam licet Providentia dicere*»⁵², там же, 8, 18) мыслилось стоиками пантеистически и выводилось из созерцания имманентного природе логоса. Напротив, Вергилий, еще памятуя о гомеровом Διὸς αἴσα⁵³ и монотеистическом толковании этого понятия Эсхилом, понимает, — видимо, в согласии с тайными духовными течениями своего времени, исходящими из эллинистических мистериальных религий, — под словами «*deorum fata*»⁵⁴ (а он упоминает *fatum* уже в первых стихах своей героической поэмы⁵⁵) вполне трансцендентное воздействие сверхъестественных сил, что ведут избранных людей и все человечество по заранее намеченному плану к предопределенной благой цели. Так выработанное и понятое понятие провидения Вергилий применяет ко всему своему, избранному, народу, а также к отдельным выдающимся мужам.

Изображение скитаний и ратных трудов *pater Aeneas*⁵⁶ у Вергилия оказывается, таким образом, не старинного покроя героическим сказанием о подвигах и муках, которое мифологически обосновывало бы культ данного конкретного героя⁵⁷, а своего рода житие, напоминающее библейские истории и открывающее необозримую череду деяний, которые будут совершены уже не самим Энеем, а теми, кто наследует его миссию, и служит лишь зачином к разворачиванию судьбоносных событий, перед лицом которых герой ощущает себя не столько их творцом, сколько предтечей обетованного блага и орудием в руках Всевышнего. Подобно Аврааму, Эней в своих испытаниях находит утешение лишь в созерцании показанного ему в видении отдаленного будущего его рода, многочисленного и многославного, как звезды небесные⁵⁸, (ибо своим родом «*pater indiges*»⁵⁹ считает не только собственных потомков и не только «троянские семейства», но

и весь данный ему на поруки римский народ). Таков душевный строй Энея во время «смотра героев» в Элизии⁶⁰, когда перед ним проходит вереница еще не рожденных воинов, которым предопределено умножить славу Рима, или когда картины будущей римской истории, в том числе Актийская битва⁶¹, предстают его взору на щите, который Вулкан выковал для него, как некогда для Ахилла: «*imagine gaudet, attollens himerō famamque et fata nepotum*»⁶² (Эн. VII, 731). При этом достойно внимания то, что в этой далекой от мира сфере вневременного бытия — словно внутри Божественной мысли — все эти события, избранные для воплощения в жизнь провиденциального замысла и еще не ставшие плотью души, — те самые события, которым предстоит произойти лишь спустя множество столетий, — уже присутствуют здесь в готовом и оформленном виде, как светлые эфирные образы, которые воспроизводит Бог-художник и созерцает Эней. Перед лицом этого видения у поэта не остается возможности сомневаться, совместимо ли так далеко идущее предопределение со свободой воли человека, — настолько чиста и целостна убежденность этой «*candida anima*»⁶³, этого добродетельнейшего человека («*ut melior vir non alius quisquam*»⁶⁴ — так воспринял его характер и восторгался нравственной основой его «*ingenius ingens*»⁶⁵ Гораций [I Сат. V, 41; III, 32 сл.]) — в том, что свободная воля избранных и воля Бога — одно.

Однако даже слава мировой державы, показанная Энею-прародителю, не исчерпывает исторической мудрости Вергилия. Провидцу дано узреть нечто большее, заглянуть дальше, и это его раннее блаженное видение — «вечно у него в душе». Он видит в колыбели божественное дитя, улыбающееся чистой матери, и вся природа вокруг чудесно преображается. Кто он, этот *puer*⁶⁶, с которым вновь расцветут на земле райские сады золотого века? Рожденный девой Эон греко-египетских мистерий, радостная весть которых еще долго звучала в отголосках сивиллических пророчеств (как предполагает Норден, см. его «*Die Geburt des Kindes*»⁶⁷)? Не тот ли это играющий мальчик Эон, о котором уже Гераклит нашептал что-то темное по смыслу, по всей вероятности, в связи с орфическим представлением о шаловливом малыше Дионисе-Загрее как представителе управляющего миром отца-Зевса⁶⁸. Как бы то ни было, Вергилий верен себе. На конечную цель развития в Энеиде намекает тень Анхиза, который во время элизийского «смотра героев», указывая на светлый образ Августа, говорит:

«*hic vir, hic est — aurea condet saecula qui rursus Latio regnata per arva Saturno quondam*»⁶⁹ (VI, 791 сл.) Сам *Pax Romana*⁷⁰, по заветнейшей мысли поэта, есть лишь предпосылка и подготовка к возвращению Сатурнова царства — *Saturnia regna* (Экл. IV, 6), когда «будут уничтожены еще не стершиеся следы наших грехов, и земля будет искуплена / И спасена от вечного ужаса» (*там же*, 13), — как переводит Норден⁷¹. Вряд ли можно было точнее загодя выразить суть доктринального учения христианской эры, начинающейся с Рождества Спасителя.

Гомеровскому Гефесту никогда бы не пришло в голову использовать свое искусство для предсказаний, что «Энеида» неподобающе полагает присущим его ремеслу; но тот же самый жребий выпал и художнику-сочинителю «Энеиды». Все дальше и дальше отходит он от военной дороги эпоса, более того — от самого античного способа созерцания *res gestae*⁷², который находился до тех пор единственно в ведении Мнемозины с ее золотыми дочерьми. И чем дальше Вергилий удаляется от проторенных троп, тем яснее нам становится, — ибо нам открыты более широкие горизонты, — что его историософия, наполовину скрытая покровом поэзии, существенно совпадает с той первой всецелостной и всеобъемлющей историософической системой, которая во всем своем величии тянется чередой от книги Бытия до книги пророка Даниила. Следовательно, вергилиево толкование истории хронологически располагается между Библией и шедевром блаженного Августина — «О граде Божием». Оно становится основанием средневекового учения о предназначении Рима (ср. Данте, «Ад», II, 20–24⁷³). И вполне естественно, что тексты, из которых вычитывалось это толкование, сразу заняли почетное место в литературной сокровищнице христианской эры. И если император Константин открывал чтением мессианской эклоги в греческом переводе первый Вселенский Собор в Никее⁷⁴, то, с другой стороны, использованные восточными Отцами Церкви переводы Энеиды свидетельствуют, что она, в ее универсальном значении для христианского мира, была дальновидно понята и оценена.

После крушения вселенского идеала, в последний раз изложенного в трактате Данте «Монархия», новорожденное национальное сознание продолжало черпать из вергилиево кладезя все, что удовлетворяло его потребности и соответствовало его способностям усвоения. Хвала Италии в «Энеиде» и первой книге «Георгик» вдохновляет Петрарку на патриотические песнопения. На-

следие Вергилия превращается в святые мощи, в духовный палладиум гордящихся своей исторической, языковой и культурной принадлежностью к «*genus Latinum*»⁷⁵. Если когда-нибудь чувство вселенского единства снова станет движущей силой христианской культуры, то чело великого поэта, передавшего и собравшего воедино исторические предпосылки этого всеединства — Рим и греческий Восток, классическое наследие и новозаветное чаянье — в нежном сочувствовании и нежнейшем предчувствии, — будет украшено лаврами еще более богатыми и благоухающими, нежели те поблекшие и расцветшие не в священных рощах лавры, какими только и способно венчать художника наше время, для которого память — всего лишь археология, а не переживаемое в духе вечное настоящее.

Примечания

¹ «Уже новое поколение...» (*лат.*).

² Текст этого гимна: «*Ad Maronis mausoleum / ductus, fudit super eum / piaerorem lacrymae. / Quem te, inquit, reddidisset, / si te vivum invenissem, / poetarum maxime!*» («Приведенный на могилу Марона, пролил я на нем росу добродетельных слез. Как не возвеличил бы я тебя, найди я тебя живым, величайший из поэтов!»). — *Прим. ред.*

³ Множественное число от лат. *rus, ruris*: деревня, поле, пашня. Здесь обозначает буколические произведения Вергилия («Эклоги»). — *Прим. ред.*

Это обозначение взято из автоэпитафии, которая была помещена на могиле Вергилия в Неаполе:

*Mantua me genuit, Calabri rapuere, tenet nunc
Parthenope, cecini pascua, rura, duces.*

В пер. С. Шервинского:

Мантуей был я рожден, Калабрией отнят. Покоюсь

В Партенопее. Воспел пастбища, села, вождей. — *Прим. пер.*

⁴ «Благодаря тебе я стал поэтом, благодаря тебе христианином» (*итал.*). В пер. М. Лозинского: «...ты дал мне петь, ты дал мне верить в Бога!». В предшествующих стихах Стаций парафразирует Вергилия (Экл. IV, 5–7). — *Прим. ред.*

⁵ Семья Магии была деятельна в политике. Биография Вергилия восходит к Светонию («Об известных людях», «*De viris illustribus*»). В эпоху Возрождения его версия была расширена Донатом (*Donatus Auctus*). — *Прим. ред.*

⁶ «В меня, как семя, искру заронил / Божественный огонь, меня жививший, / который тысячи воспламенил. / Я говорю об Энеиде, бывшей / и матерью и мамкою моей, / и все, что труд мой весит, мне внушившей» (*Чист. XXI, 94–9*) (*пер. М. Лозинского*).

⁷ В пятой эклоге два пастуха, Мопс и Меналк, соперничают в песнях о

Дафнисе. Тема восходит к греческому поэту буколического жанра Феокри-ту. Мопс поет о смерти Дафниса (ст. 20–44), Меналк — о его апофеозе (ст. 56–80). Ст. 60–1 наполнены образностью золотого века — *Прим. ред.*

⁸ «Новый порядок веков» (*лат.*).

⁹ «Дабы осталась мне тогда долгая последняя часть жизни» (*лат.*). В пер. С. Шервинского: «Лишь бы последнюю часть не утратил я длительной жизни» (здесь и далее цит. по изд.: Публий Вергилий Марон, *Собрание сочинений*, Биографический институт, «Студия Биографика», СПб. 1994. «Энеида» в переводе С. Ошерова под редакцией Ф. Петровского, «Буколики» в переводе С. Шервинского. В дальнейшем просто: «Энеида» или «Буколики»).

¹⁰ Цитата из Ф. Ницше («*Umwertung aller Werten*»). В рамках русской христианской философии (а также у богословов западной церкви) это выражение полемически применяется именно к историческому повороту после пришествия Христа. — *Прим. ред.*

¹¹ «А теперь пребывают эти три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13, 13). — *Прим. ред.*

¹² Ср. с устойчивой формулировкой «Энеиды»: «благочестивый Эней», «*pius Aeneas*». — *Прим. ред.*

¹³ Ссылка на Плутарха, *De def. or.*, с. 17. Смерть «Великого Пана» упоминается также Ницше — в одиннадцатой главе «Рождения трагедии из духа музыки». «Смерть Пана» символизирует конец языческой культуры. — *Прим. ред.*

¹⁴ Здесь: «роду» (*лат.*).

¹⁵ «послано с небес» (*лат.*). «Снова с высоких небес посылается новое племя» (*Экл. IV, 7*, «Буколики»).

¹⁶ «учтивая, изысканная душа» (*итал.*). В пер. М. Лозинского «чистая душа».

¹⁷ «благородная тень» (*итал.*).

¹⁸ «Любовь и благородное сердце — одно» (*итал.*). В пер. А. Эфроса: «Благое сердце и любовь — одно». В этом стихе из «Новой жизни» выражается основная идея любви у приверженцев нового стиля (*stilnovisti*). — *Прим. ред.*

¹⁹ «сладостного учителя» (*итал.*) (*Чист. X, 46*).

²⁰ «нежности, хрупкости, мягкости, кротости» (*итал.*).

²¹ У Иванова — «*ausarten*». На самом деле Ницше чаще употребляет слово «*entarten*», обозначая дегенерацию искусства, музыки и трагедии к концу V в. до Р. Х. и в современной культуре. — *Прим. ред.*

²² «Самое тяжкое все позади: и нашим мученьям Бог положит предел» («Энеида»).

²³ «чистота, целомудрие» (*лат.*).

²⁴ «Первой причиной бед и первым к гибели шагом был этот день» («Энеида»).

²⁵ «...застонал от жалости тяжко» («Энеида»).

²⁶ «благочестив» (*лат.*).

²⁷ «слишком возлюбил» (*лат.*).

²⁸ «ибо возлюбила много» (*лат.*). Лк 7, 47. Полностью: «А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит». Речь идет о Марии Магдалине. — *Прим. ред.*

²⁹ В пер. В. Ошерова: «Счастье вам, други!» («Энеида»).

³⁰ Геродот (напр., «Истории» I, 5). Полагается, что эта концепция лежит также в основе «Персиян» Эсхила. — *Прим. ред.*

³¹ «...давно и довольно <нашею кровью>/ Мы омываем пятно... Лаомедонтовой Трои». (*Пер. С. Шервинского*). Цит. по изд.: Публий Вергилий Марон, *Буколики, Георгики, Энеида*, М., «Художественная литература», 1971.).

³² «обвиненный Парис» (*лат.*).

³³ Полибий (ок. 200–118 гг. до н.э.) — Греческий историк; был в плену в Риме после битвы при Пидне; дружил со Сципионом Эмилианом. В своих «Историях» описал создание римской власти до разрушения Карфагена (в 146 г. до н.э.) — *Прим. ред.*

³⁴ Напр., у Гесиода история разделяется на пять эпох: Hes., *Opera et dies*, vv. 106–202. — *Прим. ред.*

³⁵ Гр. *κατακλυσμός*, «наводнение», Pl. Tim. 25 с. — *Прим. ред.*

³⁶ Гр. «ἐνιαιτός», обычно считается периодом в десять тысяч лет. — *Прим. ред.*

³⁷ Гр. «ἀποκατάστασις», букв. «возвращение», у стоиков — возвращение всех звезд в исходную позицию, что обозначает начало нового космического цикла. Stoic. 2, 184, 190. — *Прим. ред.*

³⁸ «золотой век» (*лат.*).

³⁹ Троя была разрушена ок. 1200 до н.э. Во время императора Августа в Риме было распространено большое количество сивиллических предсказаний и пророчествовало немало оракулов. См. Seut. *Vita Divi Augusti*, с. 31. — *Прим. ред.*

⁴⁰ «Будет отныне Эней над троянами царствовать мощно, / он и сыны от сынов, имущие поздно родиться» (XX, 307–8) (В переводе Н. Гнедича).

⁴¹ «высшие силы богов» (*лат.*).

⁴² «Вот сколь огромны труды, положившие Риму начало» («Энеида»).

⁴³ «прорицателя» (*лат.*).

⁴⁴ Судьбу (*лат.*). — *Прим. ред.*

⁴⁵ В «Освобожденном Иерусалиме» Тассо легендарное и историческое также встречаются между собой. — *Прим. ред.*

⁴⁶ Цитата не установлена. О дискуссии, на которую здесь ссылается Иванов, см. вст. ст. Выражение «свободная игра жизненных сил» — явно ницшеанского покроя и в то же время приводит на память поэтику акмеистов. — *Прим. ред.*

⁴⁷ Можно предположить, что здесь имеются в виду те части Энеиды, которые носят возвышенно-эмоциональный характер (разрушение Трои, любовная история с Дидоной, хождение в подземное царство и т.п.). — *Прим. ред.*

⁴⁸ В ориг. «oikumenische». — *Прим. пер.*

⁴⁹ «Римлянин! Ты научись народами править державно — в этом искусство твое!» («Энеида»).

⁵⁰ «Промысел» (*греч.*). Понятие о Провидении восходит к философу т.н. «средней стои» Панетию Родийскому. — *Прим. ред.*

⁵¹ «Никто из великих мужей ничего не свершил бы без божественного споспешества» (*лат.*).

⁵² «Ясновидящая старуха, которой Провидение стойков позволяет предсказать судьбу латинов» (*лат., греч.*). Иванов здесь не точен: эта цитата из первой книги «О природе богов» Цицерона, а не из речи Бальба во второй книге. «Пророческая старуха стойков *Pronoia*, которую по-латински можно назвать провидением» (*лат.*). — *Прим. ред.*

⁵³ Здесь: «божественном промыслении» (*греч.*).

⁵⁴ «судьбы богов» (*лат.*).

⁵⁵ В начале Энеиды об Энее говорится, что он — «*fato profugus*» (*Aen.* I, 2), «изгнанник судьбы». — *Прим. ред.*

⁵⁶ «отец Эней» (*лат.*). В пер. С. Ошерова везде «родитель Эней». — *Прим. пер.*

⁵⁷ Особенный интерес вызывает отношение между мифологическим преданием, ритуалами и почитанием определенного местного героя. О значении культа героя для возникновения трагедии Иванов говорит в «Дионисе и прадионисийстве», гл. X, 1 и 2. — *Прим. ред.*

⁵⁸ «И вывел его вон и сказал ему: посмотри на небо и сосчитай звезды, если ты можешь счесть их. И сказал ему: столько будет у тебя потомков». (Быт 15, 5). — *Прим. ред.*

⁵⁹ Здесь: «отец прашуров» (*лат.*).

⁶⁰ Т.н. «*Heldenschau*», *Aen.* VI, 756–853. — *Прим. ред.*

⁶¹ В этой борьбе Октавиан (Август) одержал окончательную победу в 31. г. до н.э. — *Прим. ред.*

⁶² «Славу потомков своих и дела на плечо поднимает» (*лат.*). (*Эн.* VIII, 731).

⁶³ «невинной души» (*лат.*) (*I Sat.* V, 41).

⁶⁴ «никто не лучший человек» (*лат.*) (*I Sat.* III, 32–3). — *Прим. ред.*

⁶⁵ «небывалого дарования» (*лат.*). В этих двух последних случаях речь не идет о Вергилии. — *Прим. ред.*

⁶⁶ «мальчик» (*лат.*). Ссылка на последние строки из четвертой эклоги: «*Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem*», «Начинай, маленький мальчик, улыбкой узнавать мать» (*Экл.* IV, 60 и сл.). — *Прим. ред.*

⁶⁷ E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig 1924. — *Прим. ред.*

⁶⁸ «Эон (αἰών, т.е. век, жизнь, вечность — Ф.В.) есть играющий ребенок, играющий в кости; держава принадлежит ребенку», Hipp. Naeg, IX, 9, 4 = DK 22 B 52 (Гераклит, фр. 52). Орфическая интерпретация этого фрагмента оспариваема. Более широкий контекст — дискуссия о роли орфизма в возникновении трагедии и позиции Иванова. См. Ф. Вестбрук, *Орфизм и*

возникновение трагедии в концепции Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. Томск-М., с. 34–51. — *Прим. ред.*

⁶⁹ «Вот он, вот муж, о котором тебе возвещали так часто: / Август Цезарь, отцом божественным вскормленный, снова / Век вернет золотой на Латинские пашни, где древле / Сам Сатурн был царем...» (*Экл.* IV, там же).

⁷⁰ «Римский мир» (*лат.*; см. прим. 40 на с. 131 наст. изд.).

⁷¹ У Нордена: «*werden etwa noch vorhandene Spuren unserer sünde getilgt und wird die Erde erlöst werden von dem ewigen Graus*». — *Прим. ред.*

⁷² «Завершенные дела», «подвиги», «деяния» (*лат.*). Ссылка на «*res gestae*» самого Августа. — *Прим. ред.*

⁷³ В пер. М. Лозинского: «...Он, избран в небе света и добра, / Стал предком Риму и его державе, / А тот и та, когда пришла пора, / Святой престол воздвигли в мире этом / Преемнику верховного Петра».

⁷⁴ *Constantini M. oratio ad sanct. coet.*, с. 19–21; Eus., *Vita Constantini IV*, 32. — *Прим. ред.*

⁷⁵ «латинскому племени» (*лат.*) Иванов здесь, можно предположить, полемически высказывается о современной ему тенденции новой фашистско-националистской власти пользоваться римским культурным наследием для подтверждения романского превосходства. — *Прим. ред.*



ГУМАНИЗМ И РЕЛИГИЯ

Константин Лаппо-Данилевский

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИЗМ КАК ЖИВАЯ СИЛА

Вяч. Иванов о научном наследии
Виламовица-Мёллендорфа

Когда Фридрих Фукс, один из редакторов журнала «Hochland», в письме от 18 мая 1932 г. обратился к Вячеславу Иванову с предложением написать статью о выдающемся антиковеде Ульрихе фон Виламовице-Мёллендорфе (1848–1931), за полгода до того скончавшемся в Берлине, русскому поэту представился случай и развернуть ряд заветных мыслей, и высказаться о том, что его давно занимало, и принять вызов, ибо со дня на день ожидался выход в свет второго тома «Религии эллинов» Виламовица¹. Этот последний труд немецкого ученого касался тем, изучению которых Вячеслав Иванов посвятил много лет и о которых он много публиковал (о чем его старший современник даже и не подозревал, ибо правило *rossica non leguntur* в западном ученом мире оставалось непоколебленным). В то же время эта книга воплощала методологию и содержала ряд положений, несогласие с которыми Вячеслав Иванов уже неоднократно выражал².

Фукс недвусмысленно просил именно с религиозной точки зрения воздать должное исследовательской личности умершего и его вкладу в науку. При этом он подчеркнул «живое отношение к античности в смысле введения к католическому христианству», которое видел у своего русского корреспондента и которое в высшей степени ценил. Фукс обещал выслать оба тома «Религии эллинов» и том воспоминаний Виламовица, опубликованный в Лейпциге в 1928 г., — эти книги стали позднее важным подспорьем для Вяч. Иванова.

Русский поэт, по всей видимости, вскоре согласился на сделанное ему предложение и принял установленные редакцией сроки (ответные его письма Фуксу не сохранились), но, тем не менее, за-

вершать статью не спешил и неоднократно оттягивал представление текста. Думается, общая концепция предполагаемой публикации была «проговорена» в апреле 1933 г. с католическим писателем Карлом Муттом (1867–1944), главным редактором журнала «Hochland», посетившим Вяч. Иванова в Павии. Эти беседы лишь увеличили заинтересованность редакции в обещанном отклике, но прошло еще немало времени и было сделано немало напоминаний, прежде чем Фукс смог в феврале 1934 г. поблагодарить поэта за присылку первой части статьи. Затягивания и отсрочки привели к тому, что исследование Федора Степуна о Вяч. Иванове, которое прочили в один номер со статьей о Виламовице, было опубликовано ранее³, а место рядом с ней⁴ занял этюд Антона Хилькмана⁵.

Вяч. Иванов впервые услышал о Виламовице, скорее всего, в годы студенчества в Берлинском университете (с осени 1886 по весну 1891 г.) — и как о филологе-классике, и как о зяте преподававшего ему Теодора Моммзена, и как об антагонисте Ницше, обрушившемся с пылом молодости на «Рождение трагедии из духа музыки» сразу после выхода книги из печати в мае 1872 г., а затем продолжившем спор с Эрвином Роде, вступившимся за Ницше⁶.

Заслуживает внимания и следующая биографическая подробность: у Вяч. Иванова была возможность продолжить научные занятия под руководством Виламовица в Берлинском университете. Опекавший русского студента Отто Гиршфельд, встретившись с Вяч. Ивановым 20 декабря 1896 г., советовал ему сдать экзамен и habilitироваться у Виламовица, который в июле 1896 г. наконец решил покинуть Геттинген и занять кафедру в столичном университете⁷. Поэт уклонился от этой возможности. Остается лишь догадываться, что сыграло при этом решающую роль — нежелание связывать свою судьбу с чуждым по духу гонителем боготворимого Ницше или свершившееся избрание поэтического поприща? В любом случае Вяч. Иванов был внимательным читателем трудов Виламовица, отсылки к которым находим в его специальных трудах, посвященных дионисийским культам и другим античным темам⁸.

Избрав для обширного печатного выступления название «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица», Вяч. Иванов недвусмысленно подчеркнул, что труды выдающегося эллиниста для него лишь повод поразмышлять о проблемах более общих. Вся начальная часть статьи посвящена изложению раздумий поэта о сущности гуманизма, получающих здесь свое окончательное оформление. Лишь прояснив собственную точку зрения на ряд глобальных проблем, Вяч. Иванов переходит к оценке научной методологии Виламовица, которая, по его мнению, — следствие общих ми-

ровоззренческих установок немецкого коллеги. Разговор об антиковедческих трудах перерастает поэтому в обвинительный акт против губительного гиперкритицизма, т.е. целого направления научной мысли протестантского толка, значительнейшим представителем которой признается Виламовиц. Неудивительно поэтому, что в статье имя немецкого филолога впервые упомянуто в IV главке. И в ней, и в последующих главках повторено многое из того, что было высказано Вяч. Ивановым тридцатью годами ранее в «Эллинской религии страдающего бога», цикле его лекций, прочитанных в 1903 г. по приглашению М.М. Ковалевского в русской Высшей школе общественных наук в Париже и опубликованных затем в журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни». Генетическая релевантность этого текста для статьи 1934 г. побуждает уделить ему здесь некоторое внимание.

Во введении к «Эллинской религии» Вяч. Иванов цитирует Виламовица лишь как автора мнения, опровергнуть которое он намеревается в силу глубоких расхождений именно в трактовке религиозных явлений:

Так, один из знаменитейших современных эллинистов, Виламовиц-Меллендорфф, говорит, по поводу трагедии, которую отказывается выводить из дионисических состояний духа и из культа бога страдающего, — что именно страдания, прежде всего, вовсе нет в первоначальной религии Диониса («Leiden zunächst giebt es nicht». Herakles I, 1. Aufl., S. 59). А потому и трагедия внутренне чужда этой религии: только на почве Аттики она случайно развилась в связи с обычаями дионисических празднеств. Новые ученые, видящие начало трагедии в подражательном воспроизведении страданий Дионисовых, судят так под впечатлением аналогии христианских мистерий, изображавших рождество и страсти Христовы. Они — по Виламовицу — никак не могут привыкнуть к мысли, что возможна религия без священной истории и священной книги. Дальнейшее изложение должно оправдать наше прямо противоположное этому приговору мнение⁹.

Вяч. Иванов и позднее припоминал Виламовицу его утверждение об отсутствии страстей в раннем культе Диониса¹⁰ — и в бакинской диссертации 1923 г.¹¹, и в статье 1934 г. В последней он, впрочем, с удовлетворением отмечал, что автор не решился повторить эту фразу в переизданиях введения к «Гераклу» Эврипида.

Пассажи в «Гуманизме и религии», посвященные предшественникам Виламовица, во многом восходят ко II главе «Эллинской религии страдающего бога»¹², где содержится краткий обзор движения немецкой филологической мысли XVIII–XIX вв. И хотя большое число имен повторяется и тут, и там (Винкельман¹³, Гете, Х.А. Лобек,

Ф.Г. Велькер, Эрвин Роде, Ницше и др.), а оценки вклада отдельных ученых в главном не изменились, все же нужно констатировать и существенные различия двух картин, созданных Вяч. Ивановым в разное время.

В обзоре 1904 г. чувствуется в первую очередь упоение перспективами, которые открываются в постижении древности благодаря книгам Ницше и Роде. При этом Виламовиц оказывается даже не упомянут во второй главе «Эллинской религии страдающего бога» — в итоге он удостоен лишь полемического выпада во введении и нескольких специальных ссылок далее, по ходу дела. Очевидно поэтому, что Вяч. Иванов в этот момент отнюдь не считал, что ученые труды Виламовица могут претендовать на важное место в истории человеческого духа. Эта общая оценка кардинально меняется в 1934 г. *sub specie aeternitatis*. В заключительных строках своей статьи Вяч. Иванов ставит Виламовица в один ряд с Ницше, тем самым отдавая должное его общему вкладу в культуру, и подчеркивая величественность его заблуждений.

Подобные выводы во многом «запрограммированы» ивановской концепцией христианского гуманизма; она изложена в начале статьи и имеет заслуживающую внимания предысторию. Выраженные здесь взгляды глубочайшим образом укоренены в мировоззрении поэта, а подступы к ним намечены в более ранних печатных выступлениях. Как это ни покажется на первый взгляд странным, но осмысление понятия «гуманизм» начинается в творчестве Вяч. Иванова довольно поздно, а контуры его довольно долго не определены. Многогранность культурных явлений, связываемых с этим понятием, обстоятельство литературной борьбы и исторические катастрофы, свидетелем которых стал поэт, а также сопутствовавшие им душевные потрясения — все это приводило к тому, что к понятию «гуманизма» в различные периоды жизни избирались разные подходы, а на первый план выступали разные аспекты. Одни из них сохраняли свою актуальность и позже, другие отпались. Так, почти случайным, не получившим какого-либо дальнейшего развития, нужно признать заметку в дневнике 1906 г. о глубинной связанности гуманизма и гомозротики (запись от 13 июня; II, 749)¹⁴.

В написанной год спустя статье «О веселом ремесле и умном веселии» гуманизм понимается весьма широко, как синоним творческого обращения к древности. Об итальянских поэтах-гуманистах здесь говорится вскользь и скорее прохладно. Их «делом» объявляется «индивидуализм как сознательное жизненное самоопределение автономной личности» (III, 64), что в контексте упований на возрождение соборных форм искусства выглядит как противоположность

того, чего ожидает Вяч. Иванов от художников слова. Ренессансный гуманизм (а имплицитно и его духовное дитя, немецкий «*Neuhumanismus*») оказываются противопоставлены гуманизму тех, кто ради обновления всех и вся в духе Ницше обращается к сторонам духовной жизни эллинов, обычно либо замалчиваемым, либо почитаемым «варварскими»:

Эллада гуманистам варварского «возрождения» служит сокровищницей ценностей, необходимых для переоценки всех ценностей. Они устремляются, следуя знамени Фридриха Ницше, к иной Элладе, нежели та, что доселе мила и свята была вызывателям Елены, — не к Элладе светлого строя и гармонического равновесия, но к Элладе варварской, оргийной, мистической, древледионисийской (III, 74).

Тема немецкого «нового гуманизма» в его оригинальности и в его преемственности к гуманизму ренессансному занимает Вяч. Иванова в начальных главах статьи «Гете на рубеже двух столетий» (1912). «Новое возрождение», знаменуемое именами Винкельмана, Лессинга и Гете, «начинается с поисков подлинной Греции», с недовольства «слитным образом античности, который вдохновлял старых гуманистов Ренессанса» (IV, 119–120). Стремление к постижению эллинства, к конкретизации знаний о нем находит дальнейшее воплощение в критической и историко-синтетической работе XIX в., результаты которой, по мнению Вяч. Иванова, «дают возможность сказать, что греков мы уже знаем». Свершителей этого труда поэт без оговорок зачисляет в ряды гуманистов, а в их деятельности видит, помимо прочего, живительное воздействие на современность:

Так, до наших дней не умерла эта почти религиозная община, объединенная верою в неоскудно животворящую силу античности, как материнского лона всякой будущей европейской культуры, и доказавшая своим творчеством, что все творчески новое родится в Европе из соединения христианского начала с началом эллинским, которые, сочетаясь, творят форму-энергию, непрерывно образующую и преображающую родовой субстрат варварской (кельто-германо-славянской) души (IV, 120).

В статье 1934 г., хотя речь идет о тех же фактах, общая картина предстает в ином свете. Одной из основных черт гуманизма хотя и признается стремление облагораживающе, в духе античности воздействовать на современность, но как раз XIX столетие признается эпохой отступления гуманизма перед историческим критицизмом и фактособирательством, сущностно враждебными ему.

В другой публикации 1912 г. — предисловии к «Нежной тай-

не», — объясняя предназначение «Лепты» (заключительного раздела этого поэтического сборника, объединившего стихотворные приношения друзьям и близким), поэт обронил несколько заветных мыслей «о насущной нужности античного предания России и Славянству», как бы подхватывая свою более раннюю мысль о «варварском возрождении», приобретающую теперь национальную окраску¹⁵. Помещение в «Лепте» нескольких стихотворений на древних языках поэт объяснял именно «верою в будущность нашего гуманизма» (III, 7).

В обширном вступительном очерке к «Илиаде» и «Одиссее» Гомера (еще одна публикация 1912 г.) содержится краткая главка «Гомер и гуманизм»¹⁶. Однако Вяч. Ивановым не сделано в ней сколько-либо важных замечаний о сущности гуманизма; здесь лишь перечислены важнейшие факты, свидетельствующие об интересе итальянских гуманистов к Гомеру.

После семилетней паузы Вяч. Иванов вновь обращается к понятию гуманизма в статье «Кручи: Раздумье первое: О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности» (1919)¹⁷, впервые делая его объектом специального рассмотрения. Статья во многом вызвана тяжкими послереволюционными раздумьями о вине интеллигенции («Да, сей пожар мы поджигали») и об общих кризисных явлениях в жизни духа, подготовивших потрясения. Здесь находим и отшлифованное определение гуманизма, и обвинительный акт явлению, охваченному этим понятием, а также провозглашение его смерти, по всей видимости, окончательной и сомнению не подлежащей.

Если описание генезиса гуманизма и в статье 1919 г., и 1934-го почти идентично (выношенные эллинством филантропические представления становятся основой римской «*humanitas*», которую наследуют от Цицерона как итальянские гуманисты, так и представители позднейших «возрождений» и т.п.), то смысловое наполнение этого понятия в них совершенно различно. Так, в «Кручах» гуманизм — это понятие индивидуалистическое, религии внеположное, и даже враждебное:

Под гуманизмом я разумею этико-эстетическую норму, определяющую отношение человека ко всему, что отмечено или служит внутренним признаком естественной принадлежности к человеческому роду; причем в основу этого отношения полагается, столь же независимо от каких-либо религиозных или метафизических предпосылок, сколь и от конкретно-социальных условий, построяемое и, следовательно, отвлеченное понятие о природном достоинстве человека, как такового, — признакам человечности приписывается положительная ценность и мерилом

приближения к совершенству человеческой личности признается гармоническое развитие и равновесие этих, в положительном смысле определяющих природу человеческую свойств и способностей (III, 373).

Неизменное отвращение гуманизма от христианских «посулов» преобразования человека (от афинских ареопагитов до Анатоля Франса и от Цельса до марксистов) Вяч. Иванов объясняет в первую очередь тем, что гуманистическая идея «есть сила конкретно-освободительная», нацеленная на «земное хозяйствование», на «строительство и украшение жизни» (III, 376). И в этой своей посюсторонности она чужда и Дионису, и Христу. Предрекая преодоление гуманизма на путях мистики и видя в «трансгуманизме» музыки Скрябина первые робкие проявления «нарождающегося сознания, потянувшегося за предельную черту человеческого как индивидуального», поэт отрекается от гуманизма как от абсолютизации человеческой нормы, как от «человеческого, слишком человеческого».

Свидетельством «дионисийского» брожения мысли Вяч. Иванова после революции и поиска новых ориентиров нужно признать то, что логика христианская в «Кручах» порой весьма отчетливо «перехлестывается» логикой ницшеанской. Происходящее в течение 1920-х гг. постепенное усиление христианских приоритетов приводит к новому вовлечению гуманизма в круг мысли поэта и выработке в начале 1930-х гг. концепции гуманизма христианского. Важнейшей вехой на этом пути следует признать «Переписку из двух углов», переводы которой на европейские языки дали толчок к обмену мыслями с европейскими интеллектуалами о духовных ценностях Запада (с Ш. Дю Босом, М. Бубером, Э.Р. Курциусом, С.М. Боурой и др.). Из «Переписки» в начальный абзац статьи 1934 г. перекочевывает метафора «чистой доски» как агрессивного, антикультурного и антихристианского беспамятства, и тем дополнительно подчеркивается преемственность этих сочинений.

Сам автор неоднократно отсылал к «Гуманизму и религии» именно как к основополагающему и наиболее представительному тексту, полно отражающему его воззрения на проблему христианского гуманизма, — и в письме к Алессандро Пеллегрини, изначально предназначенному для печати, и в своей частной корреспонденции (в письмах к М. Буберу, Э.Р. Курциусу, Г. Штайнеру)¹⁸. И действительно, эта обширная итоговая работа, разделенная на девять глав, впечатляет своей сбалансированностью и законченностью¹⁹. Ее отличают и единство концепции, и выверенность архитектоники, и уточненная нюансированность изложения, и блестящий, тяжеловесный стиль (Вяч. Иванову удалось создать убедительный немецкий аналог стилю своей русской прозы).

Уже в первых строках статьи «Гуманизм и религия» намечено несколько важнейших исходных антиномий, к которым затем неоднократно, под разнообразными углами зрения, возвращается поэт (непреходящих ценностей — историческому прошлому, гуманизма — исторической науке, вечного — изменчивому и т.п.). Хотя Вяч. Иванов ставит перед собой иные задачи, нельзя не заметить преемственности этих размышлений, как и избранной манеры изложения, по отношению к книге Ницше в «О пользе и вреде истории» (вторая часть «Несвоевременных мыслей», 1873), где исходным пунктом размышлений становится апория равной необходимости исторического и неисторического «для здоровья отдельного человека, народа, культуры».

Провозглашая некоторые общие положения и блестяще формулируя их, Вяч. Иванов неоднократно пользуется приемом вовлечения, «затягивания» потенциального реципиента в круг своих идей. Поэт обращается к читателю как к единомышленнику, создает видимость изначального единодушия, наличия общих ценностей и тем самым со свойственным ему мастерством увлекает читателя за собой. На возможных противоречиях при этом не делается акцентов, а различие в трактовках понятий и мировоззренческие разногласия не выносятся на обсуждение. И хотя в начальном абзаце статьи нет речи о ценностях трансцендентных, но именно постулируемая «обобщенная» убежденность в их существовании — важнейшая предпосылка всех построений поэта. Эта убежденность предстает в статье как некая не подлежащая обсуждению данность, являющая себя на протяжении «Гуманизма и религии» то с большей, то с меньшей определенностью.

Со свойственной ему прозорливостью Вяч. Иванов затрагивает в начальных строках статьи также один из наиболее болезненных и зыбких вопросов — об оценочном отношении к действительности и о принципах воздействия на нее. Уже презумпция того, что в прошлом заключен некий важный урок для будущего, ставит вопрос о путях извлечения и осмысления этого урока. При этом, на первый взгляд, задачи фиксации фактов и, так сказать, «первичного» осмысления прошлого — удел исторической науки, уединившейся в тиши кабинетов. Во всяком случае, именно так представляет дело Вяч. Иванов. Исходя из его логики, необходима поэтому и некоторая иная, культурная, если не общественная сила, соотносящая уроки прошлого с ценностями вечными и облагораживающе воздействующая на настоящее в духе некой «длящейся идеи»; именно таковым мыслится им гуманизм, «предстатель одной из многих сфер памяти».

Внимательный скептик уже на этом месте задастся вопросом: не означает ли это избирательного, а то и идеологизированного отно-

шения к прошлому, прозрения в нем реализации загодя известных целей? Подобный вопрос поэтом предвосхищен — а именно утверждениями о телеологии, присущей греко-римской древности, о «внутренней целесообразности», которая «неминуемо приводит культуру через все преграды и антитезы к энтелехии христианского экуменизма». Таким образом, поэт здесь (как, впрочем, и в других своих статьях и книгах) открыто признается в своей изначальной предвзятости, что позволяет рассматривать его аргументативные тексты как части единого, поражающего масштаб религиозно-художественного проекта. Этот проект, с одной стороны, призван запечатлеть мировидение поэта, с другой — способствовать экспансии его воззрений, их воздействию на мир и человека. Согласно статье 1932 г. оно должно производиться неким орденом высокообразованных единомышленников-гуманистов. Поэтому утверждение собственного понимания гуманизма — важнейший шаг, ибо в его духе должно «воспитать элиту, которая, как бы скромно она себя ни вела, в сущности предьявляет высочайшее притязание формирующе влиять на всю культурную жизнь».

Склонен читатель к пониманию мира в духе Платона и разделяет некоторые важнейшие положения Вяч. Иванова (например, историко-философский христосентризм и проч.) — излагаемое поэтом предстанет для него в непререкаемом единстве изложения и выводов, в ареоле научной незыблемости. Подобный благодатный фундамент как раз и должен стать импульсом дальнейшей гуманистической деятельности в понимании ее Вяч. Ивановым.

Предан берущий в руки книги поэта скорее аристотелевской традиции чужды ему посылки поэта — и величественный проект Вяч. Иванова предстанет грандиозной, полной артистического шарма идеологемой, вторгшейся в область собственно научного знания и обладающей для сего последнего несомненным значением. Подобная почетная роль, конечно же, для самого Вяч. Иванова недостаточна, он настойчиво претендует на нечто большее и потому протестует против характерного, по его мнению, для XIX столетия низведения гуманизма до уровня гуманитарных наук, против «преобразования ученого ордена, даже некоторого рода религиозной общины, в ученую специальность и в ученый цех». Стремление гуманизма «изучить в духе современного историзма становление ценностей, которые сам воплощает» — предостерегает Вяч. Иванов, — губительно для него, ибо «гуманизм тем самым отрекается от своей суверенности созидателя ценностей».

Вряд ли стоит подробно останавливаться на второй и третьей главах статьи Вяч. Иванова, ибо они содержат развитие тем, заяв-

ленных уже в главке первой. Вторая — это блестящее размышление о диалектике образцового и исторического, глубинное противостояние которого афористически формулируется как «противоположение сущностного и генетического как двух далеко друг от друга отстоящих точек зрения, из которых каждая в своей особой и хорошо отграниченной сфере абсолютно оправдана». Третья главка отстаивает религиозные, сакральные истоки гуманизма, верность которым, по мнению поэта, он должен сохранить. Тема эта продолжена в главке четвертой, где в подкрепление цитируется Эрнст Роберт Курциус, оставивший сочувственную реплику, посвященную пониманию гуманизма Вяч. Ивановым²⁰. Напомню, что именно Курциус был одним из тех, кто, как никто другой, подпадал под эту концепцию и ощущался русским поэтом как многообещающий союзник-единомышленник²¹.

После пространной вводной части Вяч. Иванов наконец переходит к анализу внушительного вклада немецкого антиковеда в науку, однако признается, что делает это не столько по причине присущей Виламовицу «гениальной укорененности в сфере греческого языка» и не в силу его «совершенно исключительных заслуг перед филологией и изучением древности», но, скорее, «потому, что в нем наиболее явно выражается современное самоопределение гуманизма как науки, иначе говоря, его самоупражнение в науке». Характерно поэтому, что мы не найдем среди упреков Виламовицу каких-либо отсылок к заключительной XII главе «Диониса и прадионисийства», где Вяч. Иванов посчитал необходимым сформулировать *explicito* свою научную методологию. Претензии к Виламовицу оказываются иного свойства, и главная среди них — сомнение в том, что немецкий филолог «вообще был способен к внутреннему постижению религиозного феномена». Иллюстрируется это положение на нескольких примерах, но таких, что более относятся к Евангелию и христианской традиции, а не к древности, хотя обильно цитируется именно «Религия эллинов». И это неслучайно, ибо Вяч. Иванову куда важнее показать, какой христианин Виламовиц, чем то, какой он филолог. Глухота к чудесному, отношение к религиозным феноменам извне, а не изнутри, протестантский рационализм — вот неполный перечень того, что так чуждо Вяч. Иванову и что стало предпосылкой современного ему историзма, обессиливающего культуру. Неслучаен поэтому и приговор, вынесенный «языческим стихам» («*Heidenverse*») тридцатилетнего Виламовица — именно религиозную стихию язычества они и не выразили.

Биографические совпадения (а именно тот факт, что и Ницше, и Виламовиц были воспитанниками одной и той же знаменитой шко-

лы, гимназии-интерната Пфорта в г. Бад Кёзен) предоставляют Вяч. Иванову обильный материал для сопоставления двух антагонистов, чье противостояние приобретает символическое значение, впрочем, как и их школьное полузнакомство. При этом Вяч. Иванов обнаруживает прекрасное знание расстановки ученых сил на карте немецких университетов XIX столетия, академических распрей и столкновений. Он как младший современник вспоминает и о той удивительной атмосфере, которую соперил в своей юности в Германии, когда музыка Вагнера и первая книга Ницше воспринимались как предвестники «вновь приближающегося Возрождения» и когда казалось, что «оно на этот раз изольется не из пластического видения беломраморной олимпийской Эллады, как в дни Винкельмана, но из темных волн сокровенной внутренней жизни эллинов, “из духа музыки”». Чуждость этим настроениям, «безмузыкальность», противление «интуитивному вчувствыванию» в дух эллинства (т.е. явные черты «теоретического человека» по терминологии Ницше) — все это приводит к тому, что в своих позднейших воспоминаниях, т.е. более чем через полвека после выхода в свет «Рождения трагедии из духа музыки», Виламовиц продолжает тяжбу с этой книгой.

Последние три, весьма объемные главки статьи (VII, VIII, IX) выливаются в кропотливое и в высшей степени критическое рассмотрение «Религии эллинов», в которое Вяч. Иванов пускается во всеоружии — сказываются и собственные длительные занятия этой темой, и в особенности работа над бакинской диссертацией «Дионис и прадионисийство». Вяч. Иванов с сожалением констатирует, что Виламовица более интересует «рациональное преодоление натуралистических форм религии в философии», чем собственно сама религия древних, и то, что в основе представлений немецкого филолога о древности лежит восходящее к Винкельману представление о «классической ясности их стиля жизни» и взгляда на мир, что приводит либо к замалчиванию, либо к недооценке явлений, «омрачающих эту картину».

Второй важный упрек — это упрямое игнорирование Виламовицем методологических нововведений, принятых его коллегами или же упорное желание дискредитировать их. «Религия эллинов» признается поэтому не столько монументальным исследованием, сколько «сокровищницей обширных сведений и критических наставлений, существенно дополняющей иерографические и мифологические компендиумы». Отдавая должное оригинальному рассмотрению «бесконечных отдельных вопросов», Вяч. Иванов не скрывает своего раздражения по поводу неизменно присущей монографии Виламовица «непрестанной, открытой или скрытой полемики, цель кото-

рой — обстоятельно расправиться с большинством новаций историко-религиозной науки». Особенно досадно, полагает русский поэт, небрежение этнологическим материалом, новейшими открытиями (например, Эгейской культуры), аналогиями из религиозной жизни других народов, а также отметание явлений, признаваемых Виламовицем «негреческими». Подобная позиция основана на его филологической гордыне и находит выражение в самонадеянном заявлении: «О других народах я не выношу суждений, греков же я знаю».

Сам Вяч. Иванов признает, что изучение греков в их истоках «в силу скудости и неоднозначности археологических находок вынуждено обходиться предположительными выводами и сводится к реконструкции». Потому столь важно для него внимание к примитивному состоянию, к росткам явлений, предполагающих долгий инкубационный период, а также учет того, что было кропотливо накоплено наукой именно в последние годы. Общее представление, достигаемое в том числе и «вчувствыванием», не может не определить этой реконструкции. Так как греческая религия в понимании Виламовица «радостна и ясна по своей природе», так как это своего рода «оптимистический натурализм», то и предпринятая им реконструкция оказывается «классицистична и рационалистична в реакционном смысле». Это упрощенное понимание дает Вяч. Иванову обильный материал для иронии и трюнения над высказываниями Виламовица о греках, их мироощущении и обычаях, для обнажения взаимоисключающих утверждений в суждениях знаменитого филолога. Собственные штудии становятся для русского поэта при этом надежным подспорьем, и ряд убедительных специальных примеров переключивает в его статью из бакинской диссертации «Дионис и прадионисийство» (1923) — о значении тотемизма и териоморфизма для древних греков, о браке афинской василинны с Дионисом, о религиозной роли обоюдоострого топора и проч.

В зачине последней, девятой главки Вяч. Иванов наносит своему противнику ряд сокрушительных ударов, суммируя и перегруппируя наиболее существенные из накопленных доводов и наблюдений. В связи с этим уместно отметить, что метафора рыцарских единоборств пронизывает статью 1934 г. — споры филологов XIX столетия предстают в ней сшибками тяжеловооруженных всадников, закованных в броню с головы до пят и следующих в рукопашных схватках устоявшимся кодексам. Вполне закономерен поэтому, к примеру, такой оборот в рассказе о позднем Виламовице (главка VII), с годами все реже вступавшем в полемику: «Разумеется, это мирное уединение не могло означать для столь воинственного мужа полного отказа от отдельных рыцарских набегов и подвигов». Да и

что греха таить, само печатное выступление Вяч. Иванова выдержано в стиле боевого ритуала немецкой филологии XIX в. После очередного наскока на противника и череды мощных ударов Вяч. Иванов неизменно отступает, выдерживает паузу, склоняется перед величием и достоинством своего противника и лишь после этого возобновляет поединок.

С чисто филологическими обыкновениями связан и следующий аргумент Вяч. Иванова, во многих отношениях отнюдь не бесспорный, — если что-то нельзя с легкостью перевести на греческий, то это верный знак того, «что греческому навязывается нечто негреческое» (IX глава)²². Обширный экскурс, доказывающий, что заглавие монографии Виламовица «*Glauben der Hellenen*» такому беспроblemному переводу не поддается, занимает поэтому особенное положение в системе аргументации *poetae doctae*. Столь же индивидуально и нарочито парадоксально другое утверждение, оброненное как бы случайно (но в действительности одно из заветнейших) — о том, что «все боги древнейших греков живы на земле»²³.

Приближающееся окончание статьи-схватки побуждает поэта-ученого выражаться с предельной ясностью, и он вновь подчеркивает чужеродность Виламовица изучаемому предмету, его неспособность к объективности, к «чистому, лишенному воления созерцанию» (по выражению Шопенгауэра²⁴). По мнению Вяч. Иванова, набросанная картина греческой религии «не соответствует своему предмету» по причине априорных установок автора, а «Религия эллинов» Виламовица — «отражение его собственной веры, проецированной в область исторического». И наконец: «Ирония судьбы желает, чтобы изображение Виламовицем греческой религии именно потому выглядело безрелигиозным, что оно верно передает его собственную религию». В целом «Религия эллинов» названа «безотрадным трудом», ибо она как никакое иное исследование воплотила неприемлемую для поэта тенденцию, влиятельную в историко-филологической науке XIX столетия, — к «растворению христианства в выпестованной протестантизмом радикальной критике библейской и церковно-исторической традиции»²⁵.

Но станет ли залогом чаемой Вяч. Ивановым объективности и отторжения от априорных установок автора следование цитированному им призыву Фаддея Зелинского «Никакой безрелигиозной истории религии!» или же А. Фрикенгауза: «Нельзя быть историком религии, не воссоздав в своем сердце веры в древних богов»? В конце концов Вяч. Иванов приходит к беспощадному выводу, что мы имеем дело в труде Виламовица лишь с «нарядной бабочкой идеологи-

ческой гипотезы». Предсказуем и другой итог его размышлений — о чуждости немецкого антиковеда «идее гуманизма, который не может умереть, пока не умерла европейская культура». Но не детерминирован ли этот вывод убеждениями самого Вяч. Иванова, отнюдь не скрываемыми, да и самим толкованием гуманизма, суверенно утверждаемым в эти годы и вырастающим из постулатов поэта?

Не хотелось бы предлагать однозначного ответа еще на один вопрос, неизбежно напрашивающийся в связи с другим цитированным выше высказыванием. А именно: «Возможно ли при продемонстрированном подходе изложение истории греческих культов самим Вяч. Ивановым, которое одновременно не стало бы “верной передачей его собственной религии”?» У самого поэта, думаю, все же хватило бы отваги ответить: «Нет, невозможно», ибо его религиозно-философские труды замышлялись именно как религиозное чувствование в античность. Одним из итогов такого отношения к прошлому должны стать задачи гуманизма, формулируемые в одном из последних абзацев статьи 1934 г. Вяч. Иванов еще раз подчеркивает его значение как живой культурной силы, которой предуготовано длительное воздействие на сферу человеческого бытия. И хотя на предыдущих страницах поэт вел речь преимущественно об элитарном ордена гуманистов, то здесь в духе своих ранних статей он дает волю и всечеловеческим чаяниям: «...гуманизм должен рано или поздно преобразиться в анамнесис всего прошедшего во Христе, в экуменическое восстановление древней истины в свете Логоса. Его миссия состоит именно в том, чтобы предхристианское, в котором действовал Логос, преобразовать в полноту всечеловеческого Богосыновства».

Сколь ни были порой резки выпады на протяжении статьи против немецкого ученого, неизменно, впрочем, смягчаемые ритуальными оговорками, в ее заключительных строках Вяч. Иванов воздает еще раз должное особенной значительности Виламовица тем, что ставит его в один ряд с Ницше и связывает с ним один из трех основных типов европейского гуманизма: «Но подобно тому, как проповедь Ницше, думается, была лебединой песнью антихристианского гуманизма как жизненной философии, то учение Виламовица, по всей видимости, потомки сочтут таковой в области исторической науки». В последней фразе статьи происходит таким образом и ретроспективная классификация, и окончательная расстановка акцентов, и выстраивание наглядной троичной модели. Архитектоника статьи приобретает завидную законченность, а христианский гуманизм самого Вяч. Иванова предстает при этом как преодоление борения, как синтез двух гуманистических устремлений человеческого духа.

* * *

Статья Вяч. Иванова «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица» печатается впервые на русском языке. Перевод осуществлен по прижизненной публикации: Iwanow W. *Humanismus und Religion: Zum religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz* // *Hochland*, 10 (Juli 1934), 307–330. Общее количество литературы, цитируемой поэтом, невелико; при этом отсылки к книгам других авторов даются как в тексте самой статьи, так и в постраничных примечаниях. Их унификация и приведение в соответствие с современными нормами повели бы к неоправданно большому вторжению в авторский текст и к его излишней модернизации. В сноске к этому предложению поэтому перечислены книги, цитируемые или упоминаемые в статье, с которыми без труда можно соотнести указания Вяч. Иванова²⁶. Постраничные примечания принадлежат Вяч. Иванову, ссылки в конце статьи — автору публикации.

Хочу выразить исключительную признательность Д.Н. Мицкевичу и моему отцу Ю.К. Лаппо-Данилевскому за бесценную помощь при редактировании и стилистической выверке перевода.

Примечания

¹ К истории публикации см. переписку Вяч. Иванова с редакцией журнала «Hochland»: *Wachtel M.* Вячеслав Иванов и журнал «Hochland» // VIII международная конференция: Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией [Europa Orientalis. XXI (2)]. Salerno, 2002. P. 61–105.

² Ссылки на труды Виламовица в более ранних сочинениях Вяч. Иванова неоднократны, в связи с чем обращает на себя внимание то, что в опубликованных Г. В. Обатниным девяти библиографических списках (охватывают в общей сложности 1699 книг, принадлежавших поэту на разных этапах его доэмигрантской биографии) сочинения немецкого филолога не фигурируют (*Обатнин Г. В.* Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // Europa Orientalis. 2002. Vol. XXI: VIII convegno internazionale Vjaceslav Ivanov: Poesia e sacra scrittura, II. P. 261–343).

³ *Stepun F.* Wjatscheslaw Iwanow. Eine Porträtstudie // *Hochland*. 1934. № 4 (Januar). S. 350–361.

⁴ *Iwanow W.* Humanismus und Religion: Zum religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz // *Hochland*. 1934. № 10 (Juli). S. 307–330.

⁵ *Hilckman A.* Wjatscheslaw Iwanow // *Hochland*. 1934. № 10 (Juli). S. 379–383.

⁶ Уже в мае 1872 г. Виламовиц обрушился на Ницше с памфлетом, на который Эрвин Роде в том же году откликнулся полемической брошюрой, ставшей поводом для нового выступления Виламовица:

Wilamowitz-Möllendorff U. v. Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches 1873 Geburt der Tragödie“. Berlin, 1873; *Rohde E.* Afterphilologie: zur Beleuchtung des von Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets: «Zukunftsphilologie!»; Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner. Leipzig, 1872; *Wilamowitz-Möllendorff U. v.* Zukunftsphilologie!, zweites Stück. Eine Erwiderung auf die Rettungsversuche für Fr. Nietzsches «Geburt der Tragödie». Berlin, 1873. О спорах вокруг первой книги Ницше: *Ungefähr-Kortus C.* Nietzsche-Wilamowitz-Kontroverse // *Der neue Pauly*. Stuttgart [u. a.], 2001. Bd. 15/1. Sp. 1062–1070. Ср. также следующее издание, содержащее переводы полемических выступлений: *Ницше Ф.* Рождение трагедии / Под ред. А.А. Россюса, пер. А. В. Михайлова. М., 2001.

⁷ Об этом подробнее: *Wachtel M.* Вячеслав Иванов студент Берлинского университета // *Un maître de sagesse au XX siècle*. Vjaceslav Ivanov et son temps. [Cahiers du monde russe. Vol. XXXV (1–2)]. P., 1994. P. 358.

⁸ Стоит отметить, что имя Виламовица в переписке Вяч. Иванова с Гревсом, запечатлевшей панораму интеллектуальных интересов поэта на рубеже веков, упомянуто лишь раз и почти случайно. Поэт рекомендовал своему другу, собиравшемуся «с целью научно-образовательной» сопроводить группу студентов в Грецию, одну из ранних работ немецкого филолога (История и поэзия: Переписка И. М. Гревса и Вяч. Иванова / Изд. текстов, исследование и комментарии Г. М. Бонгард-Левина, Н. В. Котрелева, Е.В. Ляпустиной. М., 2006. С. 244). Важные наблюдения о значении трудов Виламовица для позднейших сочинений Вяч. Иванова сделаны в диссертации Ф. Вестбрука «Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: Филологические и философские идеи о дионисийстве» (Амстердам, 2007).

⁹ *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // *Новый путь*. 1904. № 1. С. 115.

¹⁰ *Wilamowitz-Möllendorff U. v.* Euripides: Herakles. 1. Bearbeitung. Berlin 1889. Band 1: Einleitung in die attische Tragödie. S. 59.

¹¹ *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. С. 226.

¹² *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // *Новый путь*. 1904. № 2. С. 48–78.

¹³ Отметим, что важнейший во многих отношениях пассаж о Винкельмане был перенесен из «Эллинской религии» в позднейшую статью Вяч. Иванова «Гете на рубеже двух столетий» и тем во многом определил размышления о немецком поэте (История западной литературы (1880–1910) / Под ред. Ф. Д. Батюшкова. М., 1912. Т. 1. Кн. 2. С. 120–121).

¹⁴ Здесь и далее ссылки на брюссельское собрание сочинений Вячеслава Иванова (1971–1987. Т. I–IV) даются в тексте с указанием тома и страницы.

¹⁵ О связи этих настроений с идеями Ф. Ф. Зелинского о третьем, славянском Возрождении см. подробнее: *Николаев Н. И.* Идея Третьего Возрождения и Вяч. Иванов периода Башни // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб. 2006, с. 226–234.

¹⁶ *Иванов Вяч.* Эпос Гомера // *Поэмы Гомера: в переводах Гнедича и Жуковского*. Под редакцией А. Е. Грузинского. Москва, [1912], С. II.

¹⁷ Малосодержательны и разноплановы упоминания гуманизма в статье «Польский мессианиззм как живая сила» (1916; IV, 62) и в «Автобиографическом письме С. А. Венгерова» (1917; II, 17).

¹⁸ Vjačeslav Ivanov. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass. Hrsg. von M. Wachtel. Mainz, 1995. S. 45, 64, 147, 152 u. a.

¹⁹ Из других высказываний Вяч. Иванова о гуманизме следует в первую очередь указать на «Письмо к Алессандро Пеллегрини о *docta pietas*» (1934; III, 434–435), сжато излагающего концепцию статьи 1934 г. Та же общность взгляда характерна и для других отзывов этих лет: в книге «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1934; IV, 562), в статье «Два маяка» (1937; IV, 330), в примечаниях к мелопее «Человек» (опубл. в 1939; III, 743).

²⁰ Впервые опубликована по-итальянски в журнале «Il Convegno» в 1934 г. Немецкий текст см.: Ivanov Vjačeslav, *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*, S. 75–76.

²¹ См. в первую очередь письмо Вяч. Иванова Курциусу от 27/28 февраля 1932 г.; в нем поэт обрадован общностью взглядов на гуманизм — своих и Курциуса (Ebenda. S. 57).

²² Ср. в беседе Вяч. Иванова с Альтманом от 26 августа 1921 г.: «А у меня есть такое поверие (суеверие?), что то, чего нельзя по-классически передать, в последнем своем пределе не соответствует истине» (Альтман М. С. Разговоры с Вяч. Ивановым / Сост. и подготовка текстов В. А. Дымшица и К. Ю. Лаппо-Данилевского. Ст. и коммент. К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб. 1995, с. 94).

²³ Ту же мысль, выраженную более рельефно и полно, находим в беседе Вяч. Иванова с Альтманом от 27 августа 1921 г. (*там же*, с. 78).

²⁴ Данная цитата особенно весома, ибо как раз этот пассаж из книги Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1819) Ницше приводит в пятой главе «Рождения трагедии из духа музыки» (1872) и возвращается к нему далее.

²⁵ Напомню, что отторжение Вяч. Иванова от протестантской мысли состоялось еще в годы его учебы в Берлинском университете. Об этом поэт недвусмысленно свидетельствовал в «Автобиографическом письме С.А. Венгерова» (1917): «По отношению же к германству сразу и навсегда определились мои притяжения и отталкивания, грани любви и ненависти. Я увивался многотомным Гете, с любовью углублялся в Шопенгауэра, ничего не знал на свете усладительнее и духовно-содержательнее немецкой классической музыки и отчетливо видел общую форсировку, надутую безвкусию и обезличивающую силу новейшей немецкой культуры, мешанство духа, в которое выродилась протестантская мысль, стоявшая передо мною в лице тубингенца и Штраусова друга — Целлера, наконец, протестантски-националистическую фальсификацию истории» (Русская литература XX в.: 1890–1910 / Под ред. С. А. Венгерова. М. 1917, т. III, часть VIII, с. 91–92).

²⁶ *Aischylos. Orestie. Griechisch und deutsch* von U. von Wilamowitz-Möllendorff. 2 Stück: Das Opfer am Grabe. Berlin, 1896 (Griechische Tragödien; Bd. 2); *Curtius E.R. Deutscher Geist in Gefahr*. Stuttgart, 1932; *Euripides. Herakles. Erklärt* von U. von Wilamowitz-Möllendorff. Berlin, 1889. Bd. 1:

Einleitung in die attische Tragödie; *Harrison J.E. Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Princeton, 1903; *Lobeck Ch.A. Aglaophamus: 3 Bücher über die Grundlagen der Mysterienreligion der Griechen. Mit einer Sammlung der Fragmente der orphischen Dichter*. Königsberg, 1829; *Rohde E. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg i. Br. [u.a.], 1890–1894. Th. 1–2; *Strauss D.F. Der alte und der neue Glaube*. Bonn, 1872; *Wilamowitz-Möllendorff U. v. 1) Glauben der Hellenen*. Berlin, 1931–1932. Bd. 1–2; 2) *Erinnerungen*. Leipzig, 1928; 3) *Pindaros*. Berlin, 1922; 4) *Platon*. Berlin, 1919. Bd. 1–2; 5) *Reden und Vorträge*. Berlin, 1901; *Ziegler L. Gestaltwandel der Götter*, Berlin, 1920.

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

ГУМАНИЗМ И РЕЛИГИЯ

О РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ ВИЛАМОВИЦА*

I

В то время, как историческая наука упорядочивает память о прошлых временах, гуманизм зиждется на памяти, стремясь обрести в ней непреходящую ценность. К исторической науке память обращает свою речь извне становления, для гуманизма она — внутренний голос бытия. Она организует память; он — ее орган. Историческая наука толкует наследие, полученное от памяти, как объективную предпосылку и как составную часть постоянно изменчивого настоящего; гуманизм же хочет считаться частью этого наследия, чье обилие и мощь наделяют его способностью культурного сотворчества. В поры смут и помрачения народной души гуманизм становится оплотом духовной преемственности; он противостоит натиску сил, замышляющих в подражание Гомеровым лотофагам воцарение *tabulae rasae* человеческого духа¹. Гуманизм — предстатель одной из многих сфер памяти, а именно той, в которой человеческое творчество, отрешенное времени, живет и действует как «длящаяся идея».

Именно поэтому в сегодняшней борьбе за новые ценности проблема гуманизма выступает со всеми последствиями на первый план. Гуманизм должен выдержать тяжелое испытание, ибо грехи его тяжки. Но воздаяние за них может обернуться чудес-

* Перевод с немецкого и комментарии Константина Лаппо-Данилевского.

ным спасением, если перед лицом быстротечных исторических судеб внемлет он строгому напоминанию «умри и стань»² и если он наконец после длительных заблуждений вспомнит о своем призвании, прозреваемом уже первыми церковными гуманистами, а именно — свидетельствовать о сущностном единстве культуры, произросшей из греко-римской древности, и о присущей ей телеологии. На каких бы окольных путях это ни происходило, эта внутренняя целесообразность неминуемо приводит культуру через все преграды и антитезы к энтелехии христианского экуменизма.

Ныне, однако, гуманизму угрожают как внешние, так и внутренние опасности. Внешние — ибо он предполагает избранность. Все же его подлинное задание — воспитать элиту, которая, как бы скромно она себя ни вела, в сущности предъявляет высочайшее притязание формирующе влиять на всю культурную жизнь. Правда, высокие устремления этого единственного в своем роде братства, насчитывающего в наши дни лишь немногих подлинных ревнителей и тирсоносцев, в новейшее время значительно снизились и приспособились к господствующему образу мышления. Однако как раз эта податливость, эта осмотрительная, с привкусом релятивизма покладистость, эта готовность ценой собственной независимости включиться в современную систему наук, признанных положительными, — все это признаки другой, на сей раз внутренней опасности, если таковой можно признать преобразование ученого ордена, даже некоторого рода религиозной общины, в ученую специальность и в ученый цех. Исполненное веры в идеал восхищение «высокими пращурами» — Винкельманом, Гете — остается уделом праздничных словоизлияний или медитативных досугов. Гуманизм как духовное направление обездушивает себя до эмпирической компетентности новейшей науки о древности. Ее высшее дерзание — воспарить от филологического и антикварного собирания материалов к обозрению мировой истории. Силясь изучить в духе современного историзма становление ценностей, которые сам воплощает, гуманизм тем самым отрекается от своей суверенности создателя ценностей. Отвлеченный к разноименным целям и разочарованный в себе как в носителе «нетленного сокровища» — *ἡτέρα εἰς ἄεί*, — неизменного, как недвижимая звезда, он подобен простершейся далеко за свои естественные границы державе, чьи внутренние связи расшатаны и которая лишь еще внешне, слабо держится.

Следующее наблюдение подтверждает сказанное: в то время как археологические находки и обретение древних рукописей оказали основополагающее влияние в эпоху Ренессанса на все области творчества, ориентированного на продолжение античности, поразительнейшие раскопки и монументальные собрания памятников истекших ста лет были не в силах сохранить гуманистический дух живым и бодрым в современную эпоху, не говоря уже о помощи ему в одержании новых общекультурных побед. Здесь уместно припомнить высказывание пожилого Моммзена, обращенное к его слушателям: спешно следует завершить грандиозные эпиграфические предприятия нашего времени, до наступления всеобщего варварства³. Это была забота гуманиста высокой пробы, забота, внятная и Якобу Бурхардту⁴: смутное предчувствие того, что гуманизм достиг рокового рубежа.

II

«В потребности чего-то образцового, — говорит Гете в одной из бесед с Эккерманом, — должны мы постоянно возвращаться к древним грекам, в чьих творениях всегда изображен прекрасный человек; все остальное нам следует рассматривать лишь исторически»⁵. Этим высказыванием схвачено и понятийно очерчено все содержание гуманизма. Проанализируем внимательнее эти простые слова.

Во-первых, что вообще значит «потребность образцового»? Несомненно, не подражание природе и отнюдь не мимесис, данный нам непосредственно в опыте, мимесис, защищаемый Аристотелем от Платона в качестве здоровой движущей силы и надежной путевой нити всякого искусства. Ибо понятие образцового оценочно, а мимесис как таковой лишен каких бы то ни было оценок. Речь, следовательно, должна вестись о данной потребности как о более высоком и духовном искании прекрасных образцов, которое, поскольку оно, кажется, искони присуще грекам, выдает врожденную платоническую черту их существа. Так как образцовое ищут и обретают именно в человеческом духе, то оно является себя в искусстве и в этике нормой прекрасной человечности, «калокагатией». В то же время в сфере религии (укажем с самого начала на то, что выходит за грань размышлений, предпринятых Гете) оно посредством облагораживания и углубления наивного антропоморфизма делает исконное эллинское предощущение

человеческого богоподобия и родственности богам исходной точкой процесса, готовящего античную душу к восприятию будущего Откровения — вочеловечивания Христа. Где сияет человеческий облик, там для греков впервые преодолен хаос. Человек мыслится как мера благоустроенной вселенной — разумеется, не человек в индивидуалистическом и релятивистском понимании софистики, крайне искажившей исконное ощущение, но — как это лишь позднее было выражено в понятиях — человек в своей вечной идее, как подобие божества: ведь для Гомера начинается прекрасный миропорядок с правления отца людей и богов.

Припомним теперь для сравнения, например, символику индийского искусства, в которой все предпосылки к созданию идеальной человеческой формы подавлены устрашающим избытком дикофантастических фигур, так что нетрудно составить себе мнение о контрасте между азиатским бегством от одержимости богами природы к сверхбожественному и эллинским эросом очеловечивания природного и преобразования человеческого в божественное. Там, где чудовищные образы — лишь символы изменчиво колышущейся мировой иллюзии или магические средства божественного принуждения, не может быть и речи об образцовой в смысле подлечения вечному созерцанию, в себе покоящейся, неизменной формы, чье совершенство как раз в том и состоит, что она есть содержание онтологически-ноэтического созерцания. Даже египетская стилизация человеческой наружности не смогла одолеть полиморфизма божеств: пафос образцового здесь стеснен стремлением увековечить наличный индивидуальный облик, подлежащий сохранению в потустороннем. Установка греков на образцовое, дающее оправдание человеку и формирующее его, сделала само их творчество образцовым и наделила их гения единственной в своем роде миссией — оказывать непрерывное воспитательное воздействие на ту часть человечества, посредством которой органично воспроизводится всеобщая универсальная культура в постоянно новых созданиях, а в то же время и в непрерывном историческом предании.

В постижении этого и в преданном служении вере в образцовое на протяжении двух тысячелетий — заслуга истинного и подлинного гуманизма. В соотнесенности с образцовым обретает он одновременно и свое более точное предназначение, ибо как только он избирает иные ориентиры, полагается основание «историческому рассмотрению», которое Гете резко отличает от «потреб-

ности образцового». Аналогичным образом Ницше как гуманист постулирует «монументальную историю»⁶, которую он противопоставляет историзму. Речь идет, как уже подчеркивалось выше, о противоположении сущностного и генетического как двух далеко друг от друга отстоящих точек зрения, из которых каждая в своей особой и хорошо отграниченной сфере абсолютно оправдана. Ибо обе установки отличаются друг от друга так же, как могут оказываться несходными, даже порой взаимоисключающими, например, исторические и правоведческие суждения Моммзена об одном и том же предмете при его двустороннем рассмотрении.

III

Единственным в своем роде остается феномен гуманизма также и с исторической точки зрения. Общая отличительная черта благородной культуры — это то, что она ведет свое происхождение от более почтенной и более величественной культуры, той, чьи грамоты предлежат ей в виде священных текстов. Для хранения и толкования этих текстов возникает духовная элита, передающая из поколения в поколение их понимание, включающее все: будь то знание, которому начертано стать всенародным достоянием, или знание эзотерическое, прилепляющееся к их изучению или из него развивающееся, как то: грамматика и логика, красноречие и мораль, теология и философия. Так обстояло дело в санскритской литературе; сходным образом и греки, постигая Гомера, выработали свою грамматику и просодию, свою риторику и диалектику. Гуманизм относится к этому древнейшему типу письменной учености, подобно тому, как критическая эпоха относится к органической. Гуманизм возник не из непосредственного постижения объективно данного и доверчиво воспринятого духовного явления. В гораздо большей степени он итог оценивающей рефлексии утонченной эпигональной эпохи, ощущающей давнюю пройденность акмэ и размышляющей о завете периода, исторически завершеного, более мощного и более содержательного. Среди произведений этого периода направленно избираются превосходнейшие, чтобы возвести их в ранг образцовых шедевров. Отношение обеих культур подобно отношению юной независимой колонии к ее метрополии, лежащей в развалинах.

Лишь на основании александрийской канонизации избранных писателей прошлого стало возможным духовное направле-

ние, перенесенное такими греческими гостями, как Панетий, на римскую почву, на которой процвело оно главным образом благодаря определяющему влиянию кружка Сципиона⁷, было наконец теоретически обосновано и обнародовано Цицероном и начертало на своем знамени заботу о *humanitas*. При этом вновь оказались в почете некоторые принадлежащие к понятию гуманности жизненные идеалы классического века, а именно те, что были выработаны в Афинах пятого столетия в гордом сознании утвержденного на полях сражений превосходства отечественных устоев и обычаев над варварством — идеалы гармонического воспитания из юноши свободного гражданина и его свобода мужа, ведущего достойный, просвещенный образ жизни, идеалы душевного благородства, мягкой и великодушной человечности («филантропии», «симфилии»), как они были воспеты на трагической сцене в фигурах Прометея, Тезея, Антигоны.

Это позднее развитие, с другой стороны, имело следствием чувство отдаления от древности, в силу чего непосредственное и непрерывное продолжение ее традиции представлялось здравому смыслу идеологической надуманностью или романтическим мечтательством. Так еще воспринимали, окончательно осматриваясь на распутье, гуманизм кесаря Юлиана⁸. У римлян прибавлялось к тому и некоторое национальное противостояние, и если Вергилий дерзает меряться силами с Гомером, то делает он это как певец Трои. Во всем, что непосредственно касалось жизни и что следовало прожить, т.е. прежде всего в политике и религии, гуманистическое направление покорялось властному велению времени. Лишь в последних ожесточенных боях за старые культуры доблестное духовное воинство оказало ему сопротивление во имя *temporis acti*⁹. В целом гуманизм чувствовал себя все же связанным с самого начала не с буквой традиции, но с сокровищницей ее образцов и с ее духовным содержанием. Если бы было наоборот, он не пережил бы низвержения язычества. Но платонический дух, проникавший и питавший его, освободил гуманизм от опасных оков, и прежде всего это Отцы Церкви перенесли его невредимым в новый мир христианства.

IV

Гуманизм был бы стражем мертвого сокровища и чудодейственная жизнь не дышала бы в доверенной ему красоте, если бы под ее

нетленной оболочкой не блистало образцовое в вечном творчестве себя являющей формы. Обычаем блюстителей сокровища и его искателей было празднично исповедовать эту свою веру, изливая воодушевленные хвалы Платону. На деле же именно те, кто был склонен к номинализму, не избегли соблазна смешать творящий образец с сотворенным подобием, сущностную память с историческим воспоминанием, идею с явлением, божественный эрос с идолослужением. Не полагает ли, например, знаменитейший из современных эллинистов Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф, забавно полемизируя с библейским декалогом, что истинный Бог скорее сказал бы: «Сотвори себе изображение и подобие» (Воспоминания, с. 133); причем великий ученый имеет похвальное намерение высказаться против иконоборцев всех времен. Так случилось, что мечтательный возврат в рабство античности стал не только частым, но и типичным; сама же древность слишком легко преобразалась в коварный морок — из священной матери муз, Мнемозины, в обольстительную колдунью Цирцею. Этот возврат, о котором мы говорим, являл и являет себя во всяческих формах антихристианской фронды, подменяющей и обедняющей подлинный гуманизм со времен Ренессанса вплоть до наших дней. Да, возникло широко распространенное мнение о принципиальной несовместимости гуманистического идеала гармонии тела и души с будто бы враждебным естеству христианством. Многим неверующим гуманизм дорог, ибо они видят в нем воплощение человеческого самоутверждения в борьбе с трансцендентными силами, неуважению к которым он, подобно Прометею юного Гете¹⁰, обучает людей, вылепленных по собственному подобию.

Заслуга Эрнста Роберта Курциуса («Немецкий дух в опасности»)^a состоит в том, что он недавно с силой и с глубоким знанием дела напомнил, что гуманизм — это гораздо более широкое и глубокое понятие, чем то, как его обычно понимают, ибо гуманизм не может быть подчинен науке и не может быть привязан к одному из своих исторических проявлений; что гуманизм нуждается в религиозном обосновании, чтобы ожить как действенная сила; что, наконец, это обоснование с самого начала определено истоками европейской культуры, возникшей из сплава античного духовного наследия с христианством, почему возникновение

^a Curtius E. R. *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1932.

нового гуманистического самосознания следует полагать там, где оба течения сливаются. «Связанность гуманизма и религиозной веры, — говорит Курциус (с. 120 и далее), — исторически засвидетельствована множеством различных форм... Лишь в XIX веке встречается кое-где гуманизм сознательно агностический или материалистический, но это продукты распада, это гуманизм декаданса. И язычество ренессанса, и неоязычество Гете находятся еще *внутри* той напряженности, которую со времен Августина и Иеронима образует антично-христианский, германо-романский синтез европеизма. Эта напряженность восходит к Новому Завету, к философии истории апостола Павла, дающей себе отчет в безрассудности христианской веры для язычников¹¹, но все же вбирающей в себя греческое понятие гуманности, чтобы поднять его в область божественного. Такая напряженность способна сглаживаться в заветнейшем слиянии, но также и разрастаться до болезненной распри. Где эта напряженность не чувствуется, там что-то нарушено».

Знаменательно во всяком случае, что гуманизму, поскольку он восстал против христианства или пытался сбросить его иго, никогда не удавалось создать ничего самостоятельного, способного «род людской улучшить и обратить на истинный путь», и несмотря на неоднократные дерзкие попытки переоценить удивившиеся ценности (*παράχαράξαι τὸ νόμιμον*, как говорили уже древние), гуманизм всегда оказывался бессильным установить новые скрижальные заповеди. Поучительна отважная попытка Гете идиллическими средствами прохладной до глубины, нечеловечески бесчувственной прекрасной человечности «гармонически» разрешить одну из наиболее потрясающих проблем совести, проблему Ореста¹², превосходящую сферу человеческого, которая для потрясенных греков не допускала иного отпущения, чем покаянные действия и чудо милости, — ту проблему, что даже в ослабленном виде, при устраненной апории матереубийства, отнимает в «Гамлете» покой у столь же свободного духом, сколь и Гете, Шекспира и лишает его героя силы действия. И при этом преисполнились чувством гордости, что вновь обрели волшебное средство мнимой античной веселости!¹³ И поборники «безбожно-го мифа» («*Mythos atheos*»; см.: Leopold Ziegler, *Gestaltwandel der Götter*, S. 782 f.) поныне благодарны поэту «Ифигении» за доказательство того, что «можно достичь искупления неким образом возникшей вины перед жизнью также и без Бога и без богов —

единственно всемогуществом и самопопечением собственной души».

Подобно тому, как этот шедевр элегантно формы предпосылкой своего содержания имеет антропологический оптимизм Руссо, так и гуманизм, отвергающий христианство, отражал в общем берущую верх в связи с тогдашними условиями тенденцию времени — с постоянной, хотя и ничего не значащей апелляцией к богам Греции, которые имели высокочтимое преимущество небытия, ибо их считали тем же, что и всесоиздающая природа. Каким только не бывал гуманизм как мировоззрение со времен Гельдерлина и Фридриха Шлегеля! Мистическим с Шеллингом и Крейцером¹⁴, просветительским с Германом¹⁵ и Лоббеком¹⁶, скептическим с Ренаном. Не поклонялся ли он то учению Гегеля, то позитивизму? Не стал ли он в последних сочинениях Ницше вполне биологическим? Такова была его манера от имени греков говорить «да» жизни¹⁷.

И вновь внутреннее настояние мысли направляет данное исследование к Виладельцу, чья еще свежая могила приковывает наше внимание к его благородному и, несмотря на все приступы гнева и гордыни, человечески кроткому образу. Его появление столь знаменательно даже не столько в силу его гениальной укорененности в сфере греческого языка и его совершенно исключительных заслуг перед филологией и изучением древности, но также и потому, что в нем наиболее явно выражается современное самоопределение гуманизма как науки, иначе говоря, его самоупражнение в науке. Но прежде, чем мы рассмотрим религиозно-историческое наследие Виладельца (первый том «Религии эллинов»^b появился из печати еще при жизни автора в 1931 году, второй — год спустя, когда его уже не было в живых), имеет смысл обратить взор к его мировоззренческим принципам, в свете которых он также видел и оценивал религиозную жизнь греков.

V

Мы прокляты. Раввин и понтифик,
Дадух, друид, епископ, кирхенрат,
Аренда истины благой наследство их —
Бросают атеисты камень в нас.

^b Wilamowitz-Möllendorff U. v. *Glauben der Hellenen*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1931–1932. Bd. 1–2.

Мы атеисты? Монотеизм лишь
 Есть атеизм. Единственная истина здесь есть
 единственная ложь.
 Благочестивы, набожны, мы любим прошлых всех богов.
 Лишь не удушье, не гориллу,
 Лишь не партеногенезис¹⁸ исходного ничто.
 Нет бога, чтобы вечно жил. Христос, Антихрист
 Несут с собою сумерки богов, Тифона, волка Фенрис¹⁹.
 Великий умер Пан — звенит
 Внезапно весть от скал до моря.
 Все ж вечно в первостихии живы боги;
 В людской груди, тоскующей о добром и прекрасном
 Бог жив всегда. Нам пестрым отблеском
 Является его подобье, жизнь.

Эти «языческие стихи» тридцатилетнего Виламовица, обращенные к Вельгаузену²⁰ (Erinnerungen, S. 188), предпосланные переводам Моммзена из Кардуччи²¹ в качестве сопутствующей оды, стихи вольнодумца, и, следовательно, вызов и апология в одно и то же время, содержат исповедание веры, которому он оставался предан в течение всей жизни, не озаботившись всерьез более точным определением и более пристальной проверкой того, во что верил. В заметках к задуманным заключительным главам «Религии эллинов» (II, S. 526 ff.) находим тот же мотив («никто из богов не живет вечно, бог жив, лишь пока он воздействует»), те же гетевские реминисценции, то же пантеистическое настроение, то же отвращение к крайнему материализму. Также упорно размышляет он и «о боге в людской груди» по священному обычаю имманентистов прошлого столетия. Это многозначное ключевое понятие означает для Виламовица главным образом сведение религиозного сознания к моральному, которое он, показывая себя в высшей степени неблагодарным к Канту, уже ранее выдавал за «вечное евангелие эллинства» (Platon I, S. 112; vgl. Herakles I, S. 41). Ныне всесторонний обзор всех форм греческой религиозности неизменно приводит исследователя к выводу, что истинная победа эллинского духа состоит как раз в ее философском преодолении: по его мнению, греки подарили нам «науку, философию и с ними вместе религию сердца, которая бессмертнее всех личных богов» (I, S. 44). Эту впервые выработанную философией непреходящую «религию разума и сердца» Виламовиц видит

в сократике (I, S. 77; II, S. 237), которую он, умалчивая все же о вере в бессмертие, научно подправляет. Наряду с Сократом со всей страстностью по имени призывается Платон, что, впрочем, мало чем способно помочь нашему мыслителю: понятия Платона слишком туманны, и его своенравные озарения противоречат друг другу. Да и вообще он не философ, а философствующий по наитию ученый и оптимист научного знания, каковым и был автор «Старой и новой веры»²². Сравнение правомерно также и в ином отношении: если присмотреться к навыкам протестантского мышления, повсеместно протупающим именно в «Религии эллинов» наряду с желающим быть научным рационализмом, которые видны как в утверждении чуждого грекам религиозного индивидуализма, так и в прямо-таки ненаучной недооценке богослужебных и устных преданий, сохраненных в храмах, так и в пренебрежении к ним, то невольно вспоминается высказывание Штрауса о том, что богословские бунтари его направления хотя более не христиане, но все еще остались протестантами. Сколь глубоко или мелок «платонизм», к которому причисляет себя Виламовиц, можно проверить по следующим цитатам:

«Философия уже, пожалуй, указала на бога в собственной груди и научила некоторых обретать самим веру в нравственные заповеди, но это имело значение именно для некоторых; учение Платона было не для народа». «Бог — это идея жизни, Бог — это идея добра, что одно и то же». «Монотеизм с философской точки зрения необходим, но он не ищет тысячи проявлений жизни. Идея, Прекрасное: она нисходит тысячью образов». «Мы оставили мысль о Боге-творце. В природе дано нам откровение божественного. В прекрасном заключено божественное». «Так обстоит со всеми богами, хотя они все далеки от Бога, в которого мы верим». «Естествознание не знает, как возникает движение, как возникает форма $\mu\eta\ \delta\upsilon\prime$ материи». «С момента победы естественных наук человек стал сознательно частью мира, движущегося в согласии с законами. Ни чудес, ни исключений. Прежде произвол, ныне законы; что до $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ ²⁴, то она касается каждого в отдельности. Продолжение существования индивидуума никого не интересует». «При созерцании вечного бытия человек живет подлинно человеческой жизнью, хотя божественный свет и воспринимается земным оком лишь как пестрый отблеск становления... Наука возникла, когда божественное стремление к познанию дерзнуло в душах ионийских мужей перешагнуть от многого к

единому, ибо они распознали единство всей жизни. ... Поколения людей боролись и будут бороться, чтобы обрести и показать уравновешенность и гармонию во всем, в большом и в малом, в жизни природы и в жизни души. Они никогда не проникнут в суть вечной красоты и мудрости. ... Исчез лишь страх с той поры, как оку души открылся вечный космос, а ее уху стала внятной священная гармония. Остались и возросли благоговение и почтение».

Здесь необходимо привести еще следующие цитаты, проливающие свет на отношение к христианству:

«Иисус, подобно Сократу, пробуждает души тем, кто он есть, в большей степени, чем тем, чему он учил; воздействие доброго и справедливого человека, воздействие его личности неподвластно разрушению. К его личности крепится новый миф, рождение, смерть, семья. Миф приобретает святость человеческого. Историческое исследование истоков возникновения легенд не препятствует этому. Тоска, неумиротворенность исчезли; он несет мир, он Сын. Все же от древа познания Иисус не отведал. Кто это совершил, тот мира в себе не несет, тот стремится далее, тому потребен посредник к божественному, эрос. Иисус не подходит на роль такого посредника, ибо ему неведома эта тоска: ему не заменить Платона, у которого также нет ни жены, ни дитяти, ни отечества; он ἀτέλεος²⁵. Но он отведал от древа жизни; он сводит человека к индивидуальному нравственному поведению. Он открывает младенца. Он способен утешить страждущих и отягченных».

«Иоанн и Иисус верили и возвестили, что близко пришествие Царства Божия, гибель мира или, по крайней мере, существующего общества, а также обновление; иначе бы Иисус не отправился в Иерусалим, что привело к его гибели. Их приверженцы должны были свыкнуться с мыслью, что это пророчество было прекрасным безумием».

Отсюда следует, что автор «Религии эллинов», выслушав своих противников Гарнака²⁶ и Луази²⁷, собирался вынести приговор также и христианству; однако в то же время возникает сомнение в том, что он вообще был способен к внутреннему постижению религиозного феномена. И если он в соответствующем месте (I, S. 303) объявляет христианский догмат о будущем воскресении мертвых нескладным и абсурдным впадением в язычество и при этом внушает читателю: «Иисус сам рассчитывал (*sic!*), после пришествия βασιλεία θεοῦ²⁸ на земли снова пить вино», то читатель, при всем почтении к великому знатоку античности, утрачи-

вает наивное доверие также и к его постановлениям в вопросах язычества. Греческими его религиозно-философские размышления в любом случае не являются: он был прав, что не надеялся на успех своих «языческих стихов» у жреца эллинских мистерий (дадуха). Действительно, не нужно быть выдающимся эллинистом, чтобы вынести из изучения античного благочестия столь мало антирационалистических элементарных знаний, и это как раз в то время, когда автор «Психеи»²⁹ показал на своем примере, как соединяются у подлинного историка религии (будь он сам агностиком) религиозное сопереживание с объективными фактами. Гуманизм ли это еще как адвокат и свидетель «старинной истины»?³⁰

VI

Фридрих Ницше и Ульрих фон Виламовиц, равно одаренные и увлеченные воспитанники ученой Пфурты, представлялись некоторым из их учителей и соучеников прямо-таки новыми Диоскурами, воссиявшими, как спасительные звезды, над много-страдальным кораблем гуманизма — столь велики были надежды, пробужденные ими. Но противоположность, глубоко обоснованная сущностью обоих, («Ницше имел репутацию кого-то особенного, если не странного, на кого мы, несколько более юные, взирали снизу вверх», — сообщает Виламовиц в «Воспоминаниях»^c, означая свое внутреннее отчуждение по отношению к старшему соученику по школе) должна была вскоре явить себя в раздоре, который был неизбежен, поскольку он исторически символизировал разделение устремления, до того единого, в два противоположные направления и в две формы творчества. На повестке дня был вопрос, замкнется ли гуманизм впредь в келью критического исследования (Виламовиц верно отметил позднее, что собственно эллинистика еще весьма юная наука) или же он имеет творческое мужество сочувственно выйти навстречу духовным требованиям стучащейся в его дверь современности. В воздухе как будто ощущалось весеннее дыхание вновь приближающегося Возрождения, и выступление Рихарда Вагнера вселяло предчувствие, что оно на этот раз изольется не из пластического видения беломраморной олимпийской Эллады, как в дни Винкельмана, но из темных

^c Wilamowitz-Möllendorff U. v. *Erinnerungen*, Leipzig, Verlag K.F. Koehler, 1928.

волн сокровенной внутренней жизни эллинов, «из духа музыки». В этом настроении писал Ницше «Рождение трагедии». Безмузыкальный Виламовиц, падкий на научную трезвость и к тому же не только союзник Отто Яна³¹ в интригах против Фридриха Ричля³², благодетеля Ницше, но и поклонник Еврипида, объекта нападок Ницше, был поставлен перед дилеммой, справиться с которой он не был в состоянии ни профессионально, ни интеллектуально. Он вдруг ощутил себя, подобно Гераклу, на распутье между добродетелью и пороком, охваченным «нравственной яростью» (именно так именуется он свой тогдашний пафос) и боевым бешенством героев: имя добродетели было «наука», пороком и богохульством было в его глазах то, что дерзкий небрегатель «филологического метода» превозносил как дионисийское опьянение. «В общем мне казалось, — так вспоминает старец с все еще пылким волнением о знаменательной распре, — приниженным все, что я вынес из Пфурты³³ как нечто неприкосновенно святое; на это непозволительно было посягать выпускнику Пфурты — честно и отважно обнажил я свой девственный меч». Удар Гармония был, впрочем, тотчас же отражен Эрвином Роде³⁴, безжалостно доказавшим, сколь мало обоснованной была «мальчишеская» (по окончательному приговору Виламовица) защита филологического метода. Что касается Ницше, не снизошедшего до словесной схватки, то для него путь научной добродетели, рекомендованный его противником, путь «теоретических людей»³⁵, «терпеливо подталкивающих тележку», означал не что иное, как предательство гуманизма, и как раз в тот момент, когда подобало привести в действие внутреннюю создающую ценности живительную силу, присущую гуманизму, и когда путь интуитивного вчувствования, избранный им, мнимым еретиком, должен был вести к возвышенной цели оплодотворения и очищения низко падшей современной культуры эстетически-восторженным духом трагической эпохи эллинов, совершенно неверно истолкованной филологами.

Виламовиц так никогда и не понял философского значения первой, гениальной книги своего соперника; даже как филолог он никогда не обратил серьезного внимания на то, что Ницше вслед за Велькером³⁶ подразумевал как общеизвестные факты. Уже в «Воспоминаниях» он обращается к «Рождению трагедии» как к сочинению, пропагандирующему вагнеровскую музыкальную драму, и в то же время, спустя полвека, считает уместным возобновить старую полемику. «Аполлинийское и Дионисийское

суть эстетические абстракции, подобно наивной и сентиментальной поэзии Шиллера, а древние боги лишь представляли звучные имена для противопоставления, в котором заключено нечто верное, сколь бы обильно этими словами неосмысленно повторяющая полуобразованность ни сервировала тривиальных глупостей». Между тем противопоставление, «в котором кроется нечто верное», несмотря на все «неосмысленное повторение», обычно, словно тень, сопутствующее каждой влиятельной идее, утвердилось в качестве необходимой категории мышления не только в области эстетики, но и психологии, и морфологии духовного творчества вообще: не приводит ли, например, в конечном счете различие ритма и тональности форм философствования у Аквината и Августина к тому же противопоставлению? И относительно мнимо пустого звучания имен (для номинализма все универсалии лишь *flatus vocis*³⁷) можно лишь дивиться, как историк греческого духа может в силу своей предубежденности впасть в соблазн незамечания длительной и ожесточенной борьбы между энтузиастической игрой на флейте и соразмерно-утишительной струнной музыкой — борьбой, приводившей в движение и определявшей до самых глубин культурную жизнь всего доклассического периода, чтобы найти наконец гармоническое равновесие в дельфийском синкретизме аполлинийского и дионисийского культов. «Аполлон, не Дионис, воодушевляет предсказателя и сивиллу к провидческому безумию, и музыка флейты, пробуждающая экстаз, не кифара бога, властвует в дельфийском культе», — полемизирует автор «Воспоминаний» далее, как будто бы речь не идет как раз об этом синкретизме и о закрепляющем его обмене атрибутов обоих божеств, понимаемых как мистическое двуединство^d, как будто еще можно говорить об аполлинийской сущности экстатической мантики^e, как будто как раз дельфийский синтез Дионисийского и Аполлинийского, чей глубокий отпечаток с той поры лег на все проявления греческого гения, не составлял прочного исторического основания, на котором противопоставление, выдвинутое Ницше, и далекое от того, чтобы быть прекраснородным изобретением, было выстроено столь же осторожно, сколь проницательно.

^d Виламовиц перетолковывает дело в соответствующем месте так, будто бы Аполлон Диониса «этим приятием подчинил» (Pindaros, S. 80).

^e Сам Виламовиц прекрасно осведомлен о происхождении этой мантики из культа Земли (Pindaros, S. 78).

Подлинную же вину обвиняемого обвинитель не заметил и не мог заметить: ведь оба одинаково пребывали во власти заблуждения их времени о «смерти старого бога» и потому были одинаково неспособны прочувствовать какое-либо конкретное явление религиозной жизни и в полной мере воздать ему должное. Строгий судья не понял, что изложение Ницше можно осудить лишь как ложь, в смысле изречения: «Истина наполовину — не истина». Дионисийское, как его описывает Ницше, — не подчиненное никаким богослужебным целям, не укорененное ни в каком положительном религиозном представлении, дионисийское просто как состояние души, без трансцендентного обоснования, без оглядки на потустороннее или, как он сам говорит, «без метафизического утешения», дионисийское, которое со всей неизбежностью, если бы оно существовало, должно было бы низвергнуть обманутую душу околдованных, подобно Ариадне, покинутой ее небесным женихом, из блаженств неземного экстаза в черную пропасть неизлечимого безумия, — это, разумеется, не соответствующая никакой исторической действительности абстракция, которой умирающий и воскресающий посредник между жизнью и смертью лишь дал полнозвучное имя. Это был рок Ницше, не верить в Бога, чьим пророком и чьим чудотворцем он был; и потому-то так случилось, что только после полного помрачения разума он, называя себя в бреду «распятым Дионисом»³⁸, открывает, лепеча, то ли неосознанную, то ли сознательно подавленную и отрицаемую, сокровенную причину своего смутного, но подлинно духовного переживания.

Потрясающей трагедией окончилась последняя попытка гуманизма возвыситься до жизнеформирующей силы; причина поражения, однако, не в его существе, но в его причастности к богоотступничеству эпохи. И это лишь дань справедливости — с благоговейной скорбью и смирением почтить в Ницше покаянную жертву совершенного эпохой богоубийства. Необыкновенно плодотворная и блестящая деятельность Виламовица, напротив, складывалась отнюдь не трагически; ибо в его персоне гуманизм, отрекшись от всяческих борений духа, удалился в свой полный воспоминаний, но благодаря современным экзорцизмам чисто выметенный и уютно обставленный кабинет, чтобы, не будучи потревоженным древним призраком, глоссировать в тиши греческую трагедию.

VII

Разумеется, это мирное уединение не могло означать для столь воинственного мужа полного отказа от отдельных рыцарских набегов и ратных подвигов. Так, всегда памятуя о той судьбоносной юношеской полемике, смелеет он до такой степени в своем введении в мир трагедии³⁹ (в прочих отношениях превосходном), что дерзко похищает у увенчанного плющом бога его прекраснейшую музу — Мельпомену. По его мнению, трагедия сама по себе не имеет ничего общего с культом Диониса; ее чисто внешняя связь с ним вызвана лишь тем обстоятельством, что принятое на празднествах Диониса ряженье использовалось и для представления серьезных героических сказаний; аттическая драма как раз якобы и является драматическим эпосом и не отличается от него внутренним своеобразием; Дионису, богу природы, страстное и скорбное героических легенд было, наоборот, в корне чуждо, в его окружении, мол, не было страданий. Как же? — с удивлением задавался вопросом читатель, — не по этой ли причине издавна зывали к богу, претерпевшему смерть, как к богу-герою и не потому ли считалась страстями (πάθη) бога экстатическая скорбь жен, отправлявшихся в горы для совершения постоянного обряда? — Эти поспешные утверждения были опущены во втором издании «Геракла».

Чисто протестантский ход мыслей производит у Виламовица впечатление более примирительного отношения к Дионисийскому, что достаточно странно. В очерке «История греческой религии» («Речи и доклады») 1904 года он говорит о достигнутой благодаря Дионису большей прочувзованности эллинского богослужения: по его мнению, этот бог проникает в сердца отдельных людей, требует от них личных свершений и личной веры. И хотя это звучит не по-гречески, а также и всякая одиночность религиозного переживания несовместима с основной идеей дионисийской общины (δῶμα), все же следующее размышление, если сравнить его с более ранними заявлениями, выглядит прямо-таки палинодией: «Значительность этого религиозного потрясения становится понятна из того, что оно в итоге привело к возникновению драмы, разумеется, впервые обретшей свое достоинство, как только она освободилась от специфически дионисийского и от церкви, от богослужения в собственном смысле этого слова. Еще выше стоит оценить возрастание переживаний, которое до-

вольно точно выражено понятиями экстаза и энтузиазма». Стоит попутно отметить, что мы, с нашей стороны, связываем утверждаемое Аристотелем усиление возвышенного и иератического элементов в истории становления трагедии именно с возрастающим как раз со времен Писистрата влиянием религиозной драмы (δρῶμενα) на народные представления в театре Диониса. Виламовиц же отрицает существование религиозной драмы («Glaube der Hellenen» II, 481; ср. все же II, 56), а так как он, с другой стороны, с насмешкой отсылает к элевсинской «литургии» (II, 516), то читатель в конце концов и не знает, в чем должна была заключаться сущность эпоптии⁴⁰. Но он вообще неохотно говорит о мистериях вообще, ибо они, по его ошибочному представлению, явление второстепенное, несущественное при обсуждении греческой религии (как, например, и афинское государственное таинство мистического брака василинны с Дионисом⁴¹: I, 156; vgl. I, 76). Отрадно все же, что он в своем последнем труде утверждает хотя бы дионисийскую природу трагедии — снова и с еще большей настойчивостью: «Куда приходит трагедия, там и бог экстаза, который возвысил хоревта до сатира и поэта научил говорить от души героев; как дарователь этого нового высочайшего искусства, этот бог подчинил себе заново мир эллинов» (II, 156).

В противоречии с этим важным, на вид решительным признанием Дионисийское остается для автора «Религии эллинов» все-таки элементом неполноценным, чуждым подлинной сущности эллинов, омрачающим классическую ясность их стиля жизни; эта ложная предпосылка приводит к ложному освещению всего описанного развития. Зоркий исследователь, обращающий свой взор на тысячу разрозненных явлений, настаивая на предвзятом мнении, закрывает глаза на непосредственно напрашивающийся вывод, что все формотворчество эллинистической культуры являет в малом и в большом глубочайший синтез номической сочлененности и дионисийски переливающейся через край внутренней полноты. И откуда еще могло бы развиваться чувство меры, отличающее греков, как не из постоянной потребности преодоления противоречия между священным пределом и восторженным избытком?

Как человек разума, он не в состоянии привести в гармонию с застывшим понятием классичности как ясности и упорядоченности тот эллинский феномен, что раз и навсегда заклеил как разнородный, и потому при обсуждении этого шепетильного

предмета он впадает на каждом шагу в противоречие с самим собой, а то и в пошлость. Согласно его рационалистически плоскому толкованию, упоенный богом дионисийский восторг — это «экстаз, необходимый обычному человеку, чтобы не закознить в привычной, безотрадной рутине». Непосредственно за сим и совершенно неожиданно следует следующее: «Так в этом боге наряду с совершенно примитивным, варварским заключено удовлетворение душевной потребности, которую человек, подавляемый изнурительной цивилизацией, впервые испытывает как таковую и которую удовлетворяет столь же охотно в мире природы, как и в часы религиозных празднеств» («Glaube der Hellenen» II, 69). Та же ли это некогда восхваляемая «прочувствованность веры»? 22-й псалом («Dominus regit me») мог, согласно заключению чуткого знатока, «петься по меньшей мере так же хорошо в культе Диониса, как в культе Яхве»: ему, как ветхозаветному и христианскому, равно присуща именно вера в потустороннее как «вера в будущее возвышение к блаженной жизни, преисполненной наслаждений» и дающей мужество переносить однообразие жизни» (там же: II, 384).

Весь мистический уклон греческой набожности — хтонические культы и культы героев; искупления и очищения; орфические учения о потустороннем возмездии и непрерывном возрождении, о двойной, титанически-дионисийской природе человека, о его наследственном грехе и о мерцающем избавлении (Виламовиц заходит так далеко, что он вопреки всей очевидности сомневается даже в существовании древнейших орфических общин); душевно глубокая и служащая их спасению сущность мистерий, эта почва эллинистической духовности, светоносно устремленная к нам из некоторых сочинений древнейших философов, из некоторых стихов Эсхила, Пиндара, вплоть до тончайшей ткани платоновского мифотворчества и языка символов — сплошь многочисленные явления, находящиеся в теснейшей или несколько отдаленной связи с почитанием Диониса как с первоисточником тоски по внутреннему освящению божеством, овладевающим душой и наполняющей ее блаженством, — все это сверхъестественное содержание греческой религии, таким образом, оказывается не оценено по достоинству в труде, оставленном мастером и озаглавленном «Религия эллинов». Религия греков была ведь богаче и чище, чем можно заключить из ученого обзора представлений народного политеизма по гипотетически разграниченным эпохам

его предположительного развития; то же можно сказать и о широко по охвату описании его разложения и растворения в философском агностицизме. Ибо то, как язычество само себя *религиозно* преодолевает как таковое, интересует автора весьма мало; ему важно лишь рациональное преодоление натуралистических форм религии в философии. Каждый ученый, конечно, имеет право ограничивать поле своих исследований по собственному усмотрению; наш же историк религии полагает, что высказал о своем предмете все, о чем стоило заводить речь.

VIII

«Религия эллинов» (1931/32) уже в силу своего просветительского тона заставляет вспомнить на 102 года старший «*Aglaophamus*» (Königsberg 1829); только это уже просветительство, подстриженное по новой моде, с психологическими оттенками, а не наивно рационалистическое восемнадцатого столетия. Кроме того, у этого просветительства есть особенность совпадать в некоторых предпочтениях и отрицаниях с типично протестантским мировосприятием. Современный автор не может повсюду чужиться обман жрецов, подобно тому, как это еще делает старый добрый Лобек; все же Виламовиц испытывает не меньшую антипатию к культовым служениям, упорядоченным жрецами, и к священным учреждениям, так же, как и к поддерживаемой жречеством религиозной традиции, — ко всему тому, что он запросто именуется «церковным», но Виламовиц делает это по иной причине, и в первую очередь именно потому, что в них он не находит более чистого выражения непосредственной, неподдельной, личной веры. Как и Лобек, Виламовиц освоил и проанализировал необозримый материал, в силу чего его книга в качестве сокровищницы обширных сведений и критических наставлений существенно дополняет иерографические и мифологические компендиумы, но все же неспособна представить целое архитектурно соразмерным и единым. Это в большей степени исследование, кратко и оригинально рассматривающее бесконечные отдельные вопросы и плодотворное даже в промахах, но это в то же время и непрестанная, открытая или скрытая полемика, цель которой обстоятельно расправиться с большинством новаций историко-религиозной науки. Нечто подобное ставил ведь своей задачей на сто лет ранее и язвительный ученик Германа⁴², высмеивая распространявшееся тогда теософское толкование мифов и напускную таинственность; и он был прав, если не по отношению к

древним, то, по крайней мере, по отношению к современным иерофантам. Виламовиц отважно подхватывает его издевательское «*nunc rerum mysticarum studia flagrant*»⁴³ и впадает в грубую ошибку, ибо пристало время не разгонять мороки, но отделять от породы руду, которую опытные горняки из тьмы выносят на свет. Конечно, он совсем иначе представляет себе суть дела. «Чтобы не быть затянутым трясинной современной орфизма», — полагает он, — исследователю надлежит «по-настоящему знать религию древности» (Gl. d. H. II, 385). Это как раз его твердое убеждение, что «современные небылицы» о предметах, которые он не постигает, произрастают «из современного незнания» подлинной сущности греков. И в то время как Лобек никогда умышленно не упускал случая разоблачить не критичный прием какого-нибудь мечтателя, что ныне в отношении Роде, А. Дитериха, Крузиуса, Керна и Рейтценштейна⁴⁴ было бы нелегко сделать, Виламовиц удовлетворяется тем, что противопоставляет «современному вздору» авторитет своей царственной искушенности. Показательно, например, как он пытается затушевать вполне очевидный смысл омофагии⁴⁵ произвольным и в корне неверным допущением, что все жертвы восходят к угощению богов и что никогда не существовало иного типа жертвоприношения (I, 288), и как он восклицает в подтверждение своей точки зрения, напрямую отметающей ряд важных явлений: «О других народах я не выношу суждений, греков же я знаю». Так «знает» предводитель отряда своих людей, но командный клич, которому повинуются филологические войска, не долетает до царства теней, и греки предают доверие своего знатока на каждом шагу. Историческое познание намного сложнее, чем представляют себе дело многие ученые, как раз потому, что исторические процессы не протекают все вместе на поверхности, но также имеют внутреннюю сторону и иногда даже прорывают подземные ходы. Виламовиц прекрасно чувствует и знает греческий язык — все его говоры и эпохи, природные формы и искусственные образования, он, пожалуй, обследовал все письменные и монументальные акты греческой общественной и частной, материальной и интеллектуальной жизни и представляет ее себе во всем ее пестром многообразии и в многоликости; несмотря на все это он проникает в сферу духовно-душевного неуверенно, ощупью и недостаточно глубоко, как не причастный к ней, как меряющий факты по своей мерке и способный в лучшем случае стилистически прочувствовать то, что открывается лишь внутреннему сочувствованию. Так, отнюдь недостаточно долго

пробыть в католической стране и знать католические обычаи, обряды и учения, чтобы пробудить живое их постижение в душе иноверца, упорствующего в своем иноверии.

Ну, а «знает» ли Виламовиц греков и в их истоках, изучение которых в силу скудости и неоднозначности археологических находок вынуждено обходиться предположительными выводами и сводится к реконструкции? Во всяком случае его реконструкция не соответствует взглядам на примитивное состояние, кропотливо достигнутым в последние годы, и недостаточна уже хотя бы по той причине, что в ней напрасно стали бы искать ростки некоторых позднейших явлений, предполагающих длительный инкубационный период. Она классицистична и рационалистична в реакционном смысле. Греческая религия в его понимании радостна и ясна по своей природе, ибо сужен ее взгляд на земное владычество стихий; здоровое ощущение глубокой гармонии между жизнью природы и человека лежит в его основе; это оптимистический натурализм. Она принимает в себя чужое крайне разборчиво и полностью ассимилируя. Она умеет так инкапсулировать очаги мистических заражений, что их яды неспособны отравить целое. Она умирает естественной смертью, когда возникший в Ионии образ мышления (его последовательной характеристике посвящена добрая половина книги), добивающийся научного объяснения мира, постепенно вытесняет ее. Кто же были тогда догомеровские и гомеровские греки? Мощное, храброе, благородное арийское племя, испытывавшее отвращение ко всему неумеренному и чрезмерному соседей-варваров, принимавшее и жизнь, и смерть с гордой отвагой и мужественной уверенностью в силах своих и природы, не ведавшее тревожного страха и темного ужаса перед неисповедимым. Что нам там понаглали о нагоняющих страх религиозных представлениях, о диких и мрачных религиозных обычаях более древней Греции, залитых светом гомеровского Олимпа, но не преодоленных? Грек той поры, такой, каков он был — не озабоченный сверхъестественным, даже не знал, что такое душа. «Psyche“ Эрвина Роде, — трунит Виламовиц, — это книга непреходящая; так как она непреходящая, я намеренно избегаю прямого спора с ней». Непрестанная война никоим образом не могла предрасположить умы к размышлению о смерти. «Ибо те, о вере которых мы вопрошаем, вели себя совершенно иначе перед лицом смерти, чем ныне, когда многие страшатся вида трупа и весьма редко видят трупы. Война создала тогда для своих участников условия правремен, в том числе и в заботах о павших товарищах

и о врагах, смертью преобразенных в друзей; ибо таковы ощущения подлинного воина, по крайней мере, немецкого» (I, 302. 304). Последнему соображению, конечно же, противоречит разительное обилие случаев перемены образа мыслей, наблюдавшихся на фронтах мировой войны. Если же это, по мнению Виламовица, так, то неудивительно, что ученый совершенно неверно толкует исконный дуализм обоих друг друга исключаящих и все же равно неизбежных культовых форм — культа божеств света надземного мира и почитания божественных и героических существ подземного царства, как и масштаб этого удручающего противостояния в развитии катартики и телестики⁴⁶. Последним, как неорганической надстройке, он, впрочем, придает лишь малое значение, хотя не было грека, который бы мог помыслить свою религию без этой сакраментальной составляющей. Но так как все же невозможно отрицать древнейший культ мертвых, Виламовиц пытается, по крайней мере, умалить значение вынужденного признания: «О культе предков, что привел к вере в богов или образованию племени, не может быть и речи» (I, 38). Ложный вывод, ибо как раз вследствие отмеченного дуализма до тех пор, пока Дионис, и бог и герой одновременно, не провозгласил нового союза (в силу него Геракл был принят в олимпийский пантеон), никто из героев не был возвышен до божества надземного мира. Утверждение, что все прародители, стоящие во главе родословий, суть «бескровные схемы», неточно в фактическом отношении; ведь речь идет не об отчетливости легендарного воспоминания. Перед лицом изобилия свидетельств о противоположном трудно ожидать, что кто-либо затем может быть убежден заявлением, что все боги древнейших греков живы на земле, — личное внушение все-таки не столь всемогуще. Сам же Виламовиц твердо верит в его силу; и даже столь явно эвфемистические имена, как Сотейра⁴⁷ или Эвклея⁴⁸ не пробуждают в нем подозрения об их хтонической природе, так что он сам признается в своем удивлении, вызванном связанностью Эвклеи и Дики⁴⁹, Гекаты и Артемиды (I, 184). Также и о хтонической сущности харит он попросту умалчивает (I, 192 и далее). Характерен следующий выпад: «Объявление муз нимфами источников из-за имени Пимплеис⁵⁰ — современная глупость» (I, 193): ему не приходит в голову, что музы — богини памяти и что согласно древнейшим представлениям дар памяти, как и забвение, связаны с глотком из соответствующих источников. Так, не чувствует он дыхания седой старины и в прамифе о браке неба и земли (I, 212).

Верный тенденции филологов прошлого столетия ревниво оберегать оригинальность греческой сущности отвержением как всех аналогий, привлеченных извне, так и каких-либо допущений чуждого влияния, Виламовиц к большому вреду для собственно-го исследования полностью отвергает не только этнологию, но и сведения, которые нам предоставило открытие Эгейской культуры⁵¹. Так, он впадает в гнев уже при простом упоминании невинного тотемизма: «Тот, кто заводит речь о тотемизме у эллинов, доказывает лишь, что он о них ничего не знает» (I, 24) — непосредственно после этого он приводит ряд примеров, которые не доказывают ничего иного, как то, что архаический тотемизм был позднее основательно забыт; он также признается ниже, что «волк — животное, изображенное на гербе Аргоса, и потому аргосцы зовутся волками» (I, 147). То же самое можно утверждать о териоморфизме, Виламовицем раздраженно отвергаемом, но в действительности им же в итоге перечисления убедительных фактов обрисованном (I, 144 f.). При этом — и это характерная черта рационалистической установки автора — одоление льва Гераклом объясняется наличием этого зверя на Балканском полуострове, а не ближневосточным происхождением символики, сопутствующей образу Геракла. То, как Виламовиц обычно сражается с фактами, можно усмотреть и из того, как он на основании суждения Каллимаха признает поначалу вороном териоморфную фигуру Аполлона Карнейского⁵², а затем, вспомнив о своем принципиальном отрицании териоморфизма, прибавляет: «Ворон не является священным животным бога и таковым не стал» (I, 146). Некоторые противоречия с самим собой встречаются и при трактовке культа деревьев: Виламовиц хочет одолеть Маннхарда⁵³, и факты, которые он анализирует, противятся ему (I, 34. 125. 188). Все же куда большее значение имеет скептическая позиция, занятая в вопросе о вкладе древнего Крита в образование греческой религии. О том, сколь глубоки были эти влияния, свидетельствует прежде всего история дионисийского культа. Ошибочно следующее высказывание: «Двойной топор не имел в Греции никакого религиозного значения» (I, 120). А двойной тенеодосский топор? А букрании⁵⁴ Ольвии с кистями винограда и двойными топорами? А изображения фракийских менад и амазонок? Вряд ли можно усомниться в том, что топором в дифирамбическом круге, т.е. в островном культе Диониса, также как топором буфоний в Аттике и на островах, был как раз тот же самый двойной критский топор: и засвидетельствованная связь старинных жертвоприноше-

ний с Критом, и само освящение обрядового оружия говорят о том, что здесь мы снова имеем дело с древнейшим фетишем (ср.: *Tragödien II, Orestie, Anm. auf S. 40*). Но, пожалуй, уже довольно сказано о понимании Виламовицем истоков греческой религии.

IX

Наша задача не требует дальнейшего рассмотрения отдельных спорных вопросов: дух этого труда уже достаточно полно охарактеризован выше. Если картина греческой религии, набросанная в нем, не соответствует своему предмету, то причину этого следует искать в априорных установках автора. Подход Виламовица прямо противоположен тому «чистому, лишенному воления созерцанию»⁵⁵, которого Шопенгауер требовал от познающего. Можно впрямь сказать, что его исследовательское влечение возрастает в той мере, в какой его воля подсказывает ему определенную тенденцию. Возникает ли это побуждение из изначальной естественной интуиции (факты порой чудесно подтверждали некоторые его наития) или же зависит от его личного воления, — вот вопрос, не допускающий однозначного решения, но в зависимости от обстоятельств предполагающий различные ответы. И так как, по видимому, и то, и другое имеет место, то восторженный служитель муз, который, подобно Архилоху, желает быть служителем Ареса, должен иногда вести воображаемые сражения, подобно Аяксу, обманутому богами, или Дон Кихоту, его позднему отображению, и попросту не воспринимать очевидную действительность. В любом случае он, не отдавая себе в этом отчета, субъективен в такой мере, что его «Религия эллинов», рассматриваемая с биографической точки зрения, предстает как отражение его собственной веры, проецированной в область исторического. Выше мы уже увидели, что его личное кредо состоит собственно из трех частей: во-первых, «нет бога, живущего вечно»; во-вторых, «все же боги вечно живут в стихиях»; в-третьих, «в груди человеческой Бог живет вечно». Книга же, описывая смертную долю отдельных богов, иллюстрирует, с одной стороны, чувство божественного в природе как идеальное содержание народной религии, с другой, — открытие бога в груди человека посредством философии. Если тем суть дела не объясняется, то причина коренится в мировоззрении автора. Иначе судил о греческой религии апостол Павел, который при взгляде на один из афинских жертвенников в честь исчезнувшего божества с аналогичным палатинскому возгласу «*sive deo sive deae*»⁵⁶ посвящением «неведомому богу»

(возможно, одного из воздвигнутых ясновидящим Эпименидом алтарей тайного назначения для принесения покаянных жертв) не думал о богах стихий, но прозорливо увидел в нем сохранение греческой тоски по трансцендентному богопознанию. Настроенного подобным образом не удовлетворит понимание Виламовицем греческой набожности; оно лишь напомнит ему предостережение Фаддея Зелинского: «Никакой безрелигиозной истории религии!»⁵⁷. Но не сказал ли сам Виламовиц: чтобы понять Бога, нужно в него верить (I, 9)? И «не вставляет ли он охотно» (там же) слова Фрикенгауза⁵⁸, соответствующим образом «ощущающего себя» на греческой почве: «Нельзя быть историком религии, не воссоздав в своем сердце веры в древних богов»? К дарам данайцев прошлого столетия, уготованных потомкам, принадлежит и эстетизирующий дилетантизм в вопросах религии: прерафаэлитское братство настраивает свое искусство на христианский лад, и Ренан возносит молитвы к Афине Палладе на афинском акрополе. Все сводится к тому, что понимают под верой. Ирония судьбы желает, чтобы изображение Виламовицем греческой религии именно потому выглядело безрелигиозным, что оно верно передает его собственную религию.

Имеется, впрочем, особое обстоятельство, связанное с понятием веры, подчеркнутым в заглавии труда. Обыкновенно автор, подобно другим филологам, имел похвальную привычку поверять современные допущения тем, что думал их на хорошем греческом языке, и в тех случаях, когда язык спонтанно противился выразить желаемое, это было ему верным знаком, что грекам навязывается нечто негреческое. Как же следует тогда перевести на греческий «Религию эллинов»? Анахронизмом и явной христианизацией безусловно стало бы *περί τῆς πίστεως*. Опыт *πίστις*, веры как сверхъестественной добродетели, принадлежит внутреннему миру человека, просвещенного христианским откровением, и «*credo unum esse Deum*» («по моему убеждению, есть лишь Бог Единый») отнюдь не совпадает по значению с «*credo in unum Deum*» («верую во Единого Бога»). Юлиан, как кажется, вполне отдает себе отчет в понятийном различии между двумя видами Богопознания, природным и сообщенном Благодатью, когда говорит христианам: «Вашей мудрости свойственно, что вы никак не преступаете веры» (*οὐδὲν ὑλὲρ τοῦ Πίστεσων τῆς ὑμετέρας ἐτί*

^f La Pologne au VII-me Congrès International des Sciences historiques, Varsovie 1933.

σοφίας). Хотя мы, пожалуй, находим у Эсхила подлинную веру в Бога, все же сам он не подозревал о том, что был пророческим судом веры. Если прародители еврейского народа написали: «Авраам верил в Бога, и это вменилось ему в праведность»⁵⁸ (Быт 15, 6; Рим 4, 3), то можно было бы, пожалуй, в духе Павла полагать обратное о лучших и духовнейших представителях греческого благочестия, что оно могло бы быть им вменено в качестве веры. В благоговении перед богами, практически приводимом в действие, состояла античная религия. Отрицателем богов (*ἄθεος*) считался безбожник, тот, кто презирал богов; теоретические сомнения позднейшего времени не могли положить конец этой реальной норме до той поры, пока мудрствующий гордец почтительно воздавал бессмертным исконную дань уважения. Сколь бы ни было прочувствовано и нюансировано (в зависимости от особенностей отдельных культов) настроение душ, сопровождавшее молитву и жертвоприношение, все же религиозная значимость набожного действия возникала в основном *ex opere operato*⁵⁹. В чем же заключается эта вера — не высказываемая по-гречески и не сообразуемая с языческим кругом идей, которую Виламовиц сообразно с протестантским навыком мысли пытается закрепить в качестве ядра древней религии в противоположность обрядовому и мифологическому? Мы полагали, что именно культовые действия являются как раз у примитивного народа непосредственным выражением его религиозного чувствования и мышления^h. Нет, говорит он, в качестве исполнения обязанностей общины, даже в качестве социального учреждения эти действия еще хуже: как зачаток церкви, которая позднее будет, пожалуй, ссылаться на Откровение, а не как чистое зеркало «личной веры сердца, которая каждому в отдельности вдвойне свята, ибо он обрел ее сам для себя» (I, 13). Так попросту он избавляется от научного долга доказать, что личное переживание уже в древнейшие времена освободилось от коллективного сознания. Но миф, не является ли он, по крайней мере в своем изначальном виде, надежным свидетельством древнейших религиозных представлений? Автор «протестует» (I, 41 ff.) против переоценки мифа Велькером и одобряет

^g Здесь Иванов дает авторский перевод соответствующих мест Священного Писания. Ср. варианты «Синодального» перевода: «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт 15, 6); «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» (Рим 4, 3). — *Прим. ред.*

^h Vgl. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*: «what a people does, must always be one clue to what it thinks».

радикальное отделение истории религии от мифологии: «истории о богах» (ему все равно, миф это или мифологема) «скрывают» подлинное религиозное содержание, они — порождения поэтической фантазии, «одновременно и способствующие образованию религии, и препятствующие ему в дальнейшем». Устранением обряда и мифа во всяком случае подготовлена *tabula rasa*, где может свободно властвовать психологическое «подражательство». Но доверие читателя побуждает его пуститься во вся тяжкая: уж автор-то несомненно обладает более высокими теоретическими критериями, которые, исключая какой-либо произвол, помогают его до известной степени надысторическому анализу извлечь подлинное религиозное зерно из вороха богослужбных и мифологических преданий. Он-то, по-видимому, хорошо знает, что такое религиозное переживание (для простоты дела он зовет его верой) — простой ли это психологический феномен *sui generis* или составной, и в чем состоит его специфическое своеобразие. Историк, естественно, не вдается в методичное рассмотрение этих вопросов, но о сущности религии он высказывается охотно и откровенно. «Религия, во-первых, — это совершенно личная вера в то, что в метафизической и этической области для отдельного человека является святой истиной и определяет или же должно определить его действия согласно его собственному чувству. Если он способен мыслить и достаточно свободен, то он знает, что любая метафизика, воображающая, что она решила все мировые вопросы, зовись она откровением или наукой, смеется над самой собой» (I, 12). Это красноречивое признание, увы, никоим образом не просвещает нас в отношении предмета исследования, ибо наставления Лютера и Канта были предуготованы намного более поздним поколениям. В то же время автор находит известное определение веры в Послании к евреям (11, 1) «недурным» (I, 12), но подчеркивает в первую очередь чувство, не определяя его более точно: «Разве не прав Фауст, говоря: чувство — это все?»⁶⁰ К понятию никто не возносит молитв. Фантазия (то есть в конце концов миф?) создает образы богов; поначалу, когда они появляются, но в большей степени когда исчезают, приходит разум и ищет за ними понятия» (I, 11) — что, разумеется, не вполне соотносится с развитым до этого метафизически-моралистическим пониманием веры. В полное изумление повергает читателя следующее объяснение: «Несущественно, считает ли он (каждый в отдельности) содержание своей веры абсолютной истиной, ибо он не нуждается в культе (как так?) и не ведет пропаганды» (?)

(I, 12). Сомнительный феномен, таящийся за обрядами и мифами и не позволяющий ни логически очертить себя, ни психологически описать, ни разу не обретает своего подлинного имени в современном немецком языке: ибо хотя он и наречен верой (подобно *lucus a non lucendo*⁶¹), но все же устроен так, что приверженец этой «веры» отнюдь не обязательно верит в веруемое.

Но как только мы покидаем темные области религиозной психологии, из аморфного кокона выходит на свет нарядная бабочка идеологической гипотезы. Она идеологична, ибо она скорее повествует нам о возникновении веры в богов вообще, чем идиографически⁶² просвещает относительно явления греческой религии, которая все же имела за собой длительное культурное прошлое, ведь Виламовиц не причисляет к древнейшему наследию даже арийского Зевса — не говоря уже о противопоставлении смертных бессмертным или об обожествляющем назывании предков *κρείττορες* («сильнейшие»). Но ведь эта гипотеза принадлежит в методологическом отношении к типу просветительских открытий, подобных открытиям софиста Продика (ср. II, 441), который учил: люди объявили богами то, что питало и приносило пользу. Так и наш автор ищет живительный росток органического развития в некоем абстрактном среднем, представляющим рационалистическому мышлению как *prius*. Ибо его «божественное» нельзя смешивать с конкретным, хотя и мыслимым как диффузная энергия Мана-божеством океанических островитян, даже от имени которых, как и от любой примеси современной этнологии, Виламовиц содрогается. Таким образом греческая религия оказывается эмпиризмом, который вряд ли уже можно назвать религиозным. Она зиждется на непосредственном или подтвержденном надежными свидетелями чувственном восприятии силы, действующей в круге земного и превосходящей пределы человеческого, которую именуют «божественным» (θεῖον, κρείττον или превосходная степень δι-, заключенная в слове «Зевс»). То, что как раз является сутью, а именно то, как внешний опыт воспринимался душой, перерабатывался, переживался — все это не исследуется более подробно. Предположительные носители этой силы получают почетный титул «бог» θεός (неясно, впрочем, отчего), который якобы следует считать «титულным понятием». «Боги» возникают и гибнут в зависимости от того, оказываются ли они действительны, или же в случаях, когда действие, приписываемое одному богу, переносится на другой мнимый его источник: бог «живет только, пока он воздействует». Недвижной опорой в

этой веренице божественных образов остается именно знание о некоей «преобладающей силе», которая до тех пор, пока человек недостаточно «крепок разумом и свободен», нуждается в олицетворении. Ни верность богам, ни внутреннее к ним, вообще, отношение, ни дальнейшее развитие культа и мифа, жидущееся на священном предании при таком допущении, немислимы; а так как мы у греков в области религии наблюдаем как раз противоположность черствости сердца, скудости духа и слабости памяти, то и само допущение беспредметно.

Поучительно и в известном смысле утешительно чтение этого самого по себе безотрадного труда для тех, кто сожалеет о растворении христианства в выпестованной протестантизмом радикальной критике библейской и церковно-исторической традиции. Именно этот метод применен автором к античности, и его результат — такое разложение изучаемого феномена, что на основании его исследования уже невозможно всерьез говорить о греческой религии. Но так как все же именно в качестве религии она состоялась и принесла духовные плоды, то в данном случае можно спокойно сказать: метод вынес сам себе приговор... А каково же в конце концов отношение наследия Виламовица к идее гуманизма, который не может умереть, пока не умерла европейская культура? Она лишь сама способна умертвить себя, если она однажды при всем своем постоянстве окончательно отрешится от христианства, которое носит в себе. Из чего следует, что гуманизм должен рано или поздно преобразиться в анамнесис всего прошедшего во Христе, в экуменическое восстановление старинной истины в свете Логоса. Его миссия состоит именно в том, чтобы предхристианское, в котором действовал Логос, преобразовать в полноту всечеловеческого Богосыновства. И лишь тогда вполне исполнится слово св. мученика Иустина⁶³, прекрасно и действительно приведенное Эрнстом Робертом Курциусом (*Ibid.*, S. 125): «Все верное, когда-либо сказанное людьми, — наше христианское достояние» (ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν χριστιανῶν ἐστίν). Если гуманизм — посланник прошлого, приносящий нам неизменно новую весть о старинной истине, то в оговоренном случае он приходит к нам с пустыми руками. Но подобно тому, как проповедь Ницше, думается, была лебединой песней антихристианского гуманизма как жизненной философии, то учение Виламовица, по всей видимости, потомки сочтут таковой в области исторической науки.

Примечания

¹ *tabula rasa* (лат.) — чистая доска; как метафора культурного оскудения и утраты исторической памяти употребляется Вяч. Ивановым с нач. 1920-х гг.: в «Переписке из двух углов» (1921; III, 392, 397), в «Письме к дю Босу» (1930; III, 418–419), в «Размышлениях об установках современного духа» (1933; III, 458–459), в «Письме к Алессандро Пеллегрини о *docta pietas*» (1934; III, 434–435) и др.

² ...*строгому напominанию «умри и стань»* — отсылка к стихотворению Гете «Блаженное томление» (1814) из «Западно-восточного дивана». См. прозаический перевод Вяч. Ивановым этого стихотворения в статье «Гете на рубеже двух столетий» (1912; IV, 140), а также обращение к этому тексту в статьях «О русской идее» (1909; IV, 332) и «Кручи. О кризисе гуманизма» (1919; IV, 375), а также в «Переписке из двух углов» (1921; III, 386, 396–397).

Моммзен Теодор (1817–1903) — выдающийся немецкий историк; лауреат Нобелевской премии по литературе (1902). С 1848 г. профессор римского права Лейпцигского университета. В 1852–1854 гг. преподавал в Цюрихе, в 1854–1858 гг. в Бреслау. С 1858 г. до конца жизни профессор Берлинского университета. Вяч. Иванов почтил память своего университетского преподавателя заметкой «О Моммзене» (Весы, 11 [1904], с. 46–48), написанной в связи с появлением кн.: Кулаковский Ю. *Памяти Моммзена*, Киев, 1904.

³ ...*до наступления всеобщего варварства* — в «Автобиографическом письме С.А. Венгерову» (1917) Вяч. Иванов вспоминал об этих высказываниях Моммзена более подробно: «Нередко и на лекциях (по эпиграфике и государственному праву), и в беседе с участниками семинария обращался он к своей постоянной мысли о том, что вскоре должен наступить период варварства, что надлежит спешить с завершением огромных работ, предпринятых гуманизмом девятнадцатого века; о причинах же предстоящего одичания Европы ничего не говорил» (II, 17).

⁴ Бургхардт Якоб (1818–1897) — швейцарский историк культуры и искусствовед; профессор Базельского университета в 1858–1886 гг.

⁵ «*В потребности чего-то образцового...*» — Вяч. Иванов цитирует «Разговоры с Гете» И.П. Эккермана от 31 января 1825 г.

⁶ *Ницше как гуманист постулирует «монументальную историю»* — в гл. II книги «О пользе и вреде истории» (вторая часть «Несвоевременных мыслей», 1873) Ницше выделял три вида истории: монументальную, антикварную и критическую. Первая из них ищет в прошлом примеров для подражания и полагает заслуживающим внимания лишь то, что велико и эффектно. В ее основе лежит одна из «фундаментальных идей веры в гуманность», а именно убеждение, что все великие моменты — звенья единой цепи, что и потомки способны переживать их в качестве «живых, светлых и великих». Антикварная история исходит из равнозначности всего произошедшего; для нее самоцель — сохранение и мумификация. Критическая возникает из отвержения прошлого и стремится освободить современность от его пут. Монументальная история принадлежит «деятельным и сильным», антикварная — «сохраняющим и почитающим», критическая — «страдающим и нуждающимся в освобождении».

⁷ *кружок Сципиона* — возник в 140-е гг. до н.э. вокруг полководца Публия Корнелия Сципиона Африканского Младшего (185–129 гг. до н.э.); его участники (сам Сципион, Лелий, Полибий, Панетий, Теренций, Луцилий, Энний и др.) ревностно способствовали распространению в Риме греческой образованности и этики стоиков.

⁸ *кесарь Юлиан* — т.е. Флавий Клавдий Юлиан (331–363), римский император в 361–363 гг., прозванный Отступником за восстановление в Риме язычества и за гонения на христиан.

⁹ *temporis acti* (лат.) — цитата из «Поэтического искусства» Горация, где говорится о *laudatores temporis acti*, «восхвалителях былых времен» (*Ars Poetica* 173).

¹⁰ ...подобно Прометею юного Гете — о драме Гете «Прометей» (1774).

¹¹ ...философии истории апостола Павла, дающей себе отчет в безрассудности христианской веры для язычников — «А мы проповедем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор 1, 23).

¹² ...проблему совести, проблему Ореста — о драме Гете «Ифигения в Тавриде» (1787), о которой идет речь ниже.

¹³ ...мнимой античной веселости — в «Рождении трагедии из духа музыки» (1872) Ницше настаивает на изначально пессимистическом мировоззрении древних греков; пресловутая «греческая веселость» (*griechische Heiterkeit*) свойственна, по его мнению, более поздней, «сократовской» культуре и проецируется ее представителями на более ранний период.

¹⁴ Крейцер Георг Фридрих (1771–1858) — немецкий филолог; профессор в Марбурге (1800–1804) и Гейдельберге (1804–1845). Был дружен с Гете и Брентано. В своем центральном труде «Символика и мифология древних народов, особенно греков» (первое изд.: 1810–1812) отстаивал восточные истоки мифологии Гомера и Гесиода.

¹⁵ Герман Иоганн Готфрид Якоб (1772–1848) — филолог-классик; профессор Лейпцигского университета в 1798–1848 гг.; глава критико-грамматической школы.

¹⁶ Лобек Христиан Август (1781–1860) — филолог-классик и историк религии; профессор Кенигсбергского университета в 1813–1857 гг. Сторонник автохтонного происхождения греческих мистерий.

¹⁷ ...говорить «да» жизни — важнейшая идея жизненной философии Ницше, которую он наиболее подробно пояснил в книге «*Ессе homo*» (1888), в гл. 2 раздела, посвященного «Рождению трагедии из духа музыки». Это положение предполагает всецелое приятие жизни как дионисийской стихии, также и в ее аморальных проявлениях (об этом аспекте см. в гл. 5 «Попытки самокритики»; 1886).

¹⁸ *партеногенезис* — непорочное зачатие.

¹⁹ *волк Фенрис* (или Фенрир) — в древнегерманской мифологии гигантский волк, дитя Локи и великанши Ангрбоды; согласно пророчествам с наступлением Рагнарека он вырвется из оков, проглотит солнце, убьет Одина и будет умерщвлен его сыном Видаром.

²⁰ Вельгаузен Юлиус (1844–1918) — протестантский теолог; один из основателей современной библейской критики.

²¹ Кардуччи Джозуэ (1835–1860) — итальянский поэт, оратор и политический деятель; лауреат Нобелевской премии по литературе (1906).

²² ...автор «*Старой и новой веры*» — т.е. Давид Фридрих Штраус (1808–1874), публицист и протестантский теолог; представитель новой Тюбингенской школы.

²³ $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ (греч.) — несуществующее.

²⁴ $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ (греч.) — случай, жребий, судьба.

²⁵ $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ (греч.) — свободный от обязанностей.

²⁶ Гарнак Адольф (1851–1930) — протестантский теолог и историк церкви. Его монография «*Das Wesen des Christentums*» (Leipzig, 1900) была подвергнута острой критике как со стороны консервативных протестантов, так и со стороны католиков.

²⁷ Луази Фирмин Альфред (1857–1940) — французский историк и католический теолог; в книге «*L’Evangile et l’Eglise*» (Paris, 1902) выступил против либерального протестантизма Гарнака.

²⁸ $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\iota\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (греч.) — Царство Божие.

²⁹ ...автор «*Психеи*» — т.е. Эрвин Роде (1845–1898), филолог-классик; с 1877 г. ординарный профессор в Йене, с 1878 в Тюбингене, с 1886 в Лейпциге и с того же года в Гейдельберге. См. о нем также ниже в связи с выступлением Вилламовица против Ницше.

³⁰ ...«старинной истины» — цитата из стих. Гете «Завещание» (1829). Ср. употребление этого словосочетания в статьях «Древний ужас» (1909; III, 94) и «Переписке из двух углов» (1921; III, 395–397), а также название сборника статей Вяч. Иванова, переведенных на немецкий язык: «*Das alte Wahre*» (1954).

³¹ Ян Отто (1813–1869) — немецкий филолог и археолог; с конца 1854 г. профессор Боннского университета. Теодор Моммзен и Ульрих фон Вилламовиц были учениками Яна.

³² Ричль Фридрих Вильгельм (1806–1876) — немецкий языковед, основатель Боннской школы классической филологии. Из-за углубления конфликта с Отто Яном переехал в 1865 г. в Лейпциг; среди студентов, следовавших за ним, был и Ницше. Ричль высоко ценил своего ученика и способствовал тому, чтобы Ницше в 1869 г. получил профессию в Базеле.

³³ *Пфорта* — интернат-гимназия в г. Бад Кёзен (Саксония-Анхальт) с углубленным изучением древних языков; располагается в здании бывшего цистерцианского монастыря. Среди выпускников этой знаменитой школы, помимо Ницше и Вилламовица, — Ф.Г. Клопшток, И.Г. Фихте, Л. Ранке.

³⁴ *Удар Гармония был, впрочем, тотчас же отражен Эрвином Роде* — о брошюре в поддержку Ницше: Rohde E. *Afterphilologie. Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets: «Zukunftsphilologie.» Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner*, Leipzig, 1872.

³⁵ ...путь «теоретических людей» — в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше объявляет Сократа родоначальником «сократовской» культуры, сменившей более древнюю культуру дионисийского пессимизма. Отличи-

тельные черты «сократовской культуры», господствующей в Европе с древности до конца XIX в., — чуждость музыке, интеллектуализм и оптимизм. Воплощением этих качеств является тип «теоретического человека», впервые и наиболее полно воплотившийся в Сократе.

³⁶ Велькер Фридрих Готлиб (1806–1876) — немецкий филолог-классик и историк религии; с 1816 г. профессор в Геттингене, с 1819 в Бонне.

³⁷ *flatus vocis* (лат.) — колебание голоса, сотрясение воздуха. Иоанн Росцелин (ок. 1050 — ок. 1120), представитель крайнего номинализма; сформулировав тезис о существовании только единичного, рассматривал все универсалии лишь как имена, как простое «сотрясение воздуха».

³⁸ ...называя себя в бреду «распятым Дионисом» — между 3 и 8 января 1889 г., в первые дни душевной болезни, Ницше рассылал так называемые «безумные записки» («*Wahnsinnszettel*»), обращенные к друзьям (Петер Гаст, Ганс фон Бюлоу, Эрвин Роде, Козима Вагнер, Франц Овербек и др.) и политическим деятелям (Отто фон Бисмарк, итальянский король Умберто I). При этом Ницше подписывался: «Дионис», «Ницше Цезарь», «Распятый».

³⁹ ...в своем введении в мир трагедии — о первом томе подготовленного Виламовицем издания трагедии Еврипида «Геракл» (Euripides, *Herakles* / Erklärt von U. von Wilamowitz-Möllendorff. Berlin 1889, Bd. 1: Einleitung in die attische Tragödie).

⁴⁰ *Энопта* — созерцание высших сущностей; первоначально одна из высших степеней посвящения в мистерии (в том числе Элевсинские), затем важное понятие у Платона (Федр 250с; Пир 210а) и у неоплатоников (Прокл и др.).

⁴¹ *василинна* — жена афинского архонта-василевса, играющая важную роль в отправлении дионисийского культа, и особенно празднества антистеров, во второй день которых василинну сочетали браком с Дионисом. Об этом таинстве Вяч. Иванов неоднократно писал в своей бакинской диссертации (Иванов Вяч. *Дионис и прадионисийство*, Баку 1923, с. 135, 147, 150, 155–156 и др.).

⁴² язвительный ученик Германа — т.е. Лобек.

⁴³ *nunc regim mysticarum studia flagrant* (лат.) — ныне разгорается изучение мистических тем.

⁴⁴ *Дитериха, Крузиуса, Керна и Рейтценштейна* — о немецких филологах-классиках и историках религии Альбрехте Дитерихе (1866–1908), Карле Фридрихе Германе Крузиусе (1857–1918), Отто Керне (1863–1942), Рихарде Августе Рейтценштейне (1861–1931).

⁴⁵ *омофагия* — растерзание и пожирание жертв, первобытный экстатический обряд жертвоприношения, по мнению Вяч. Иванова, унаследованный дионисийской религией от народных хтонических культов. Поэт трактовал смысл омофагии как отождествление жертвы и божества.

⁴⁶ *в развитии катартики и телестики* — т.е., по определению самого поэта, «религиозных дисциплин о целительных освящениях души и тела» (Иванов Вяч. *Дионис и прадионисийство*, Баку 1923, с. 204).

⁴⁷ *Сотеира* — спасительница, избавительница, хранительница (эпитет Деметры, Артемиды и других богинь).

⁴⁸ *Эвклея* — благозвонная (культовый эпитет Артемиды).

⁴⁹ *Дика* — в греческой мифологии персонификация принципов человеческого правосудия в противоположность Фемиде как вершительнице богоустановленного порядка.

⁵⁰ *Пимплеис* — обитательница горы Пимплея (в Пиерии), т.е. Муза.

⁵¹ *открытие Эгейской культуры* — начало исследований цивилизаций бронзового века (3000–1000 гг. до н.э.) на островах Эгейского моря, Крите, в материковой Греции и Малой Азии (Анатолия) с общим названием Эгейская или Крито-микенская культура было положено раскопками Генриха Шлимана в Микенах (1876) и Артура Эванса на Крите (с 1899).

⁵² Аполлон Карнейский — божество, почитавшееся в Спарте; по свидетельству Павсания, связан с Карном, демоном плодородия («Описание Эллады» III 13, 4).

⁵³ Маннхард Вильгельм (1831–1880) — немецкий фольклорист и историк религии; представитель мифологической школы.

⁵⁴ *букрании* — изображения бычьих черепов.

⁵⁵ ...противоположен тому «чистому, лишенному воления созерцанию», — см.: Шоненгауэр А. «Мир как воля и представление» (1819), гл. 30.

⁵⁶ *sive deo sive deae* (лат.) — либо богу, либо богине.

⁵⁷ Зелинский Фаддей (Тадеуш) Францевич (1859–1944) — филолог-классик; в 1885–1921 гг. профессор Петербургского университета; в 1921–1935 профессор Варшавского университета, член Польской Академии Наук. О критическом отношении Зелинского к Виламовицу см. в его письмах Вяч. Иванову 1920-х — нач. 1930-х гг., опубликованных Е.А. Тахо-Годи (*Archivio italo-russo II* / A cura di Daniela Rizzi e Andrej Shishkin. Salerno 2002, с. 189–276).

⁵⁸ Фрикенгауз Август (1882–1925) — немецкий филолог-классик.

⁵⁹ *ex opere operato* (лат.) — из содеянного дела (т.е. из обряда); католическая формула, подчеркивающая независимость таинств от личностей, их совершающих.

⁶⁰ *Разве не прав Фауст, говоря: чувство — это все?* — Гете, *Фауст*, часть первая, Сад Марты, стих 3456.

⁶¹ *lucus a non lucendo* (лат.) — дословно: «“роща” от “не светит”» (пример античной нелепой этимологии, абсурдного вывода).

⁶² *идиографически* — т.е. в отношении явлений своеобразно-неповторимых, не поддающихся постижению и предсказанию через выведение законов. Противопоставление идиографических наук номотетическим было впервые обосновано в трудах В. Виндельбанда.

⁶³ Иустин Философ, св. (ок. 100 — между 163 и 167) — раннехристианский мученик, один из апологетов и Отцов Церкви.



ЭХО

Константин Лаппо-Данилевский,
Светлана Титаренко

ОТКЛИК ВЯЧ. ИВАНОВА
НА КНИГУ ТЕОДОРА ХЕККЕРА
«КРАСОТА. ЭТЮД» (1936)

Публикация немецкого перевода «Переписки из двух углов» в журнале «*Die Kreatur*» в 1926 г.¹ сделала Вяч. Иванова хорошо известным в интеллектуальных кругах Европы и способствовала в дальнейшем его интенсивным контактам с редакциями двух ведущих журналов немецкой интеллектуальной элиты — «*Corona*» и «*Hochland*». Уцелевшая часть переписки поэта с издателями второго из этих изданий, не так давно опубликованная М. Вахтелем², проливает свет на историю участия Вяч. Иванова в ежемесячнике «*Hochland*», на обстоятельства знакомства поэта с его основателем и бессменным главным редактором Карлом Мутотом (*Carl Borromäus Johann Baptist Muth*, 1867–1944)³, а также на судьбу ивановского эссе «Эхо» («*Ein Echo*»), предназначавшегося первоначально для сборника к 60-летию близкого Муту философа и публициста Теодора Хеккера (*Theodor Haecker*, 1879–1945). Из-за противодействия национал-социалистических властей это издание не смогло выйти в свет, поэтому эссе Вяч. Иванова было напечатано лишь в 1946 г., в нью-йоркском журнале Герберта Штейнера «*Mesa*»⁴. М. Вахтелем был уже очерчен ряд проблем, связанных с историей текста. Достаточно указать на то, что неизвестен текст «Эха», отправленный Муту в 1939 г., и соответственно неясно, насколько вариант, посланный позднее Штейнеру, отличался от предназначавшегося поначалу к печати. Ранние редакции эссе содержат пространные отрывки, существенные в контексте творчества поэта 1930-х гг., однако пока неясен их статус⁵.

Обмен письмами летом 1939 г. в связи со сборником в честь Хеккера, планировавшимся как «интернациональный хор голосов» («*in-*

ternationaler Stimmenchor»), — заключительный эпизод в почти восьмилетней истории эпистолярных контактов Вяч. Иванова и Карла Мута⁶: впервые они вступили в переписку летом 1931 г., а в апреле 1933 г. Мут посетил поэта в Павии. Во время этой встречи обсуждалась в первую очередь неоконченная статья Вяч. Иванова «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица», ставшая его крупнейшей публикацией в журнале «*Hochland*»⁷. В этом печатном органе были опубликованы еще две статьи поэта⁸, а также два отклика на его творчество⁹.

Как явствует из письма Карла Мута Вяч. Иванову от 21 июня 1933 г., он способствовал первому знакомству поэта с творчеством Теодора Хеккера, выслав ему сборник со статьей своего друга¹⁰. Незадолго до этого Мут передал Хеккеру отпечаток статьи Вяч. Иванова о Вергилии с дарственной надписью¹¹. Из того же письма узнаём, что Хеккер выслал в Рим экземпляр своей книги о Вергилии, также с автографом¹². Думается, впрочем, что этот сборник устных выступлений, сделанных в 1930 г. в связи с двухтысячным юбилеем со дня рождения римского поэта, был Вяч. Иванову уже хорошо знаком ранее¹³.

Обращение Карла Мута к Вяч. Иванову летом 1939 г. в связи со сборником в честь Хеккера имело таким образом уже некоторую предысторию, поэтому неудивительно, что Мут просил не о научной статье, а о личном отклике, по объему не превышающем тысячи слов, «либо в афористической форме, либо в форме письма». Заручившись согласием Вяч. Иванова, Мут выслал ему две книги Хеккера¹⁴, из которых этюд о красоте произвел желанное действие на русского поэта — 14 сентября Мут благодарил за присланное ему «Эхо».

Что же увлекло Вяч. Иванова в этюде Хеккера о красоте? В первую очередь, конечно, ему была близка платоническая традиция в католицизме, к которой принадлежал и немецкий философ. Уже в «Предварительных замечаниях» («*Vorläufige Bemerkungen*»), открывающих книгу Хеккера, отстаивается единство истины, добра и красоты — один из наиболее влиятельных заветов эстетики Платона. Прекрасное объявляется при этом непременной составляющей как посюстороннего, так и потустороннего мира, возводится в ранг «характерного свойства бытия» («*Eigenheit des Seins*»). Подобные исходные постулаты размышлений Хеккера свидетельствовали об их глубинной родственности эстетике Вяч. Иванова и уже сами по себе предполагали возможность дальнейших совпадений. Одно из них побудило поэта высказаться, ибо связано с его индивидуальным мистическим опытом, с латинским речением «*Quod non est debet esse; quod est debet fieri; quod fit erit*», «подслушанным», по его собственному утверждению, из потустороннего мира¹⁵. Что этот глубоко личный

эпизод имел место летом 1908 г., известно из беседы Вяч. Иванова с М.С. Альтманом от 17 сентября 1921 г. Здесь же содержится религиозная интерпретация «ниспосланной свыше» формулы:

Я помню, как в 1908 г. в Крыму я вдруг как бы извне услышал отчетливо три формулы, как бы для большей математичности на латинском языке выраженные: 1) *Quod non est debet esse*; 2) *Quod est debet fieri*; 3) *Quod fit erit*. После, думая над этими формулами, [я пришел к выводу], что они представляют собой совершенную Троицу: первое — Отца — Вечное Бытие, второе — страстного (а всякое становление есть претерпевание, страсть) Сына, а третье — вечное возвращение от того, что было, к тому, что будет, — Духа Святаго¹⁶.

Приведенная латинская фраза касается в первую очередь взаимоотношений бытия и становления, на которые поэт решается взглянуть через призму догмата Троицы. Убеждение Хеккера в том, что прекрасное присуще не только инобытию, но и бытию, позволяет Вяч. Иванову вовлечь и собственно эстетическую проблематику в круг собственных размышлений. При этом следует подчеркнуть, что соотношение догмата Троицы с тремя видами красоты, различаемыми Хеккером, производится именно Вяч. Ивановым. В духе формулы 1908 г. поэт связывает красоту как *splendor* (блеск) с Богом Отцом, красоту как *via* (путь) с крестным путем Сына, а красоту как *gloria* (слава) — с Духом Святым. Как отнесся сам Хеккер к подобному, довольно смелому развитию собственных идей, остается только догадываться (неизданный сборник был подарен ему в виде машинописи).

Избранное Вяч. Ивановым метафорическое название эссе нужно признать в высшей степени удачным именно в силу его многозначности, а потому и символичности. «Эхо» — это прежде всего, конечно, отклик на книгу Хеккера, но не бесцветный и вторичный, а яркий и самоценный; в то же время это и обогащение новыми смыслами «откровения» 1908 г., и поздний отзвук эстетической проблематики собственных дореволюционных статей (в первую очередь «Символики эстетических начал», 1905; «О границах искусства», 1913 и др.), и продолжение центральных в творчестве поэта тем — таких, как темы двоemiрия, анамнесиса, отзвуков инобытия и т.п.¹⁷ В то же время «Эхо» теснейшим образом связано именно с поздними работами. В частности, в тексте дополнительного абзаца содержится объяснение понятий *forma formans* и *forma formata*, нашедшее свое более полное развитие в других статьях этого времени¹⁸, а также высказывание о гуманизме, продолжающее тему «Гуманизма и религии»¹⁹.

Перепечатывая ниже перевод «Эха», исполненный Ольгой Шор и впервые напечатанный в 1979 г. (III, 645–649)²⁰, мы ставили пе-

ред собой не только задачу очертить проблематику эссе в контексте сближения Вяч. Иванова с немецкой католической мыслью, но и прежде всего критически оценить перевод О. Шор, до сих пор остающийся единственным на русском языке. Его нужно признать достаточно вольным, ибо переводчица в силу биографической близости к поэту позволяла себе корректировать немецкий оригинал в духе Вяч. Иванова так, как она этот «дух» понимала. Сущность корректировки нужно определить как «платонизацию», т.е. как приближение переводимого текста к Платону и удаление его от Хеккера, а также как усиление собственно ивановских коннотаций и аллюзий к раннему творчеству поэта. Приведем несколько наиболее ярких тому примеров.

В третьей фразе своего эссе Вяч. Иванов пишет, что услышанная им латинская формула придала «светлую очевидность» (*«lichte Augenscheinlichkeit»*) тому, что казалось уже ранее продуманным. О. Шор переводит это словосочетание как «прозрачная очевидность», отсылая тем самым к «Прозрачности» (1904), второму сборнику лирики поэта, и к собственному предисловию в первом томе брюссельского собрания, где она толкует это понятие (I, 62–64).

Далее Вяч. Иванов утверждает, что для «созерцания Красоты как *gloria*» необходим «мистический или пророческий подъем» (*«mystischer oder prophetischer Aufschwung»*). «Подъем» — слово в данном контексте весьма важное, ибо активизирует этимологию слова «анагогический» (от греч. ἀναγωγή — подъем, восхождение). Все же О. Шор избирает для перевода «восхищение», одно из центральных понятий платоновской теории поэтического творчества²¹, имеющего, как известно, многочисленные аналогии и дериваты. И хотя Вяч. Иванов к этому понятию неоднократно обращался, а также опирался на него в собственных эстетических и философских построениях²², в русском тексте «Эха» оно порождает ассоциации, автором не предполагавшиеся.

Вводя в предпоследнюю фразу своего перевода словосочетание *«Pilgrim's Progress»*, О. Шор отсылает к знаменитому в английской литературе роману «Путешествие пилигрима» (1678) Джона Беньяна. Подобной аллюзии в немецком тексте нет; в нем употреблено выражение Хеккерта *«Aon des Pilgerns»* («вечность паломничества») из пассажа о трех видах красоты, цитируемого выше. Предпринимая подобное вторжение в перелагаемый текст, О. Шор опиралась на упоминания *«Pilgrim's Progress»* в статьях Вяч. Иванова «О Шиллере» (1905; IV, 173) и «Предчувствия и предвестия» (1906; II, 88), и тем ослабляла связь «Эха» с книгой Хеккера.

Хотя перевод О. Шор в целом дает верное представление о ходе

мысли Вяч. Иванова, отмеченные неточности позволяют поставить вопрос о необходимости нового перевода эссе, более адекватно передающего мысли поэта.

Примечания

¹ Gerschenson M., Iwanow W. *Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln* // Die Kreatur, 2 (1926), S. 159–199.

² Вахтель М. Вячеслав Иванов и журнал «Hochland» // VIII международная конференция: Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией [Еуропа Orientalis, XXI/2], Salerno, 2002, p. 61–105.

³ Ежемесячник «Hochland» был основан в 1903 г. и просуществовал до 1941 г., когда был закрыт национал-социалистами. Издание имело католическую направленность; значительное внимание в нем уделялось проблемам искусства и изящной словесности, религии и философии.

⁴ Iwanow W. *Ein Echo: Aus einem Brief an Karl Muth* // Mesa, 2 (Autumn, 1946), S. 21–22.

⁵ См. описание пяти машинописных копий с правкой автора: Иванова Л. Н. *Римский архив Вяч. Иванова* // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского дома, 1997, 139–141 (СПб. 2002), с. 316.

⁶ Сохранились лишь письма Мута к Вяч. Иванову; ответные письма утрачены (Muth W.C. *Carl Muth und das Mittelalterbild des «Hochland»*, München 1974, S. 262–263).

⁷ Iwanow W. *Humanismus und Religion: Zum religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz* // Hochland, 10 (Juli 1934), S. 307–330;

⁸ Iwanow W. 1) *Der Sinn der antiken Tragödie* // Hochland, 3 (Dezember 1937), S. 232–243; 2) *Der Ursprung des russischen Romans: Eugen Onegin* // Hochland, 6 (März 1937/38), S. 442–447.

⁹ Stepun F. *Wjatscheslaw Iwanow. Eine Porträtstudie* // Hochland, 4 (Januar 1934), S. 350–361; Hilckman A. *Wjatscheslaw Iwanow* // Hochland, 10 (Juli 1934), S. 379–383.

¹⁰ Haecker Th. *Der katholische Schriftsteller und die Sprache mit einem Exkurs über Humor und Satire* // Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland, eine Gabe für Karl Muth. Hrsg. von Max Ettliger, Philipp Funk, Friedrich Fuchs. München 1927, S. 151–194.

¹¹ Iwanow W. *Vergils Historiosophie* // Corona, 6 (Mai 1931), S. 761–774.

¹² Haecker Th. *Vergil — Vater des Abendlandes*, Zürich 1931.

¹³ См. в настоящем выпуске публикацию Ф. Вестбрёка, посвященную статье Вяч. Иванова «Историософия Вергилия».

¹⁴ Haecker Th. 1) *Der Christ und die Geschichte*, Leipzig 1935; 2) *Schönheit. Ein Versuch*, Leipzig 1936.

¹⁵ О практике подобных автоматических записей, их связи с явлениями глоссолалии и о латинской речи как об одном из средств познания божественной красоты см. в статье С.Д. Титаренко «Автоматическое письмо у В.С. Соловьева и Вяч.И. Иванова: архетипы мистического сознания и тради-

ции глоссолалии» (Русская антропологическая школа. Труды, 4/1 [М., РГГУ, 2007, под ред. Вяч. Вс. Иванова], с. 147–148).

¹⁶ Альтман М.С. *Разговоры с Вячеславом Ивановым* / Сост., подг. текстов В.А. Дымшица и К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб. 1995, с. 88–89.

¹⁷ Параллели к «Эху» (стихотворение «Альпийский рог», «Мысли о символизме»), намеченные М. Вахтелем, думается, можно значительно пополнить (Wachtel M. *Viacheslav Ivanov: From Aesthetic Theory to Biographical Practice* // *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*. Stanford, 1994, p. 157 и сл.).

¹⁸ См. прежде всего: «Мысли о поэзии» (1938–1940-е; III, 651–672); «Форма зиждущая и форма созижденная» («*Forma formans e forma formata*», 1947; III, 673–682); «Лермонтов» («*Lermontov*» 1947; IV, 351–383).

¹⁹ Вахтель М. *Вячеслав Иванов и журнал «Hochland»*, p. 102–104.

²⁰ Здесь и далее ссылки на брюссельское собрание сочинений Вячеслава Иванова (1971–1987, т. I–IV).

²¹ Укажем несколько мест в диалогах Платона, к которым встречаем отсылки у Вяч. Иванова: «Федр» (244a–e), «Ион» (533e–534e), «Менон» (99d).

²² См., например, подробное рассуждение Вяч. Иванова о понятии «восхищенность» со ссылкой на диалог «Федр» в письме к П. А. Флоренскому от 7 октября 1915 г. (опубликовано А. Б. Шишкиным в кн.: *Вячеслав Иванов, Архивные материалы и исследования*, М. 1999, с. 110–111).

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

Эхо*

Из письма к Карлу Муту

То было лет тридцать тому назад¹. Первые звезды начали показываться на сумеречном небе, когда мы выехали из горного ущелья на побережье Черного моря. И вдруг сквозь разговор моих спутниц я услышал точно слабый зов из глубины моих внутренних хранилищ — или, быть может, то было лишь душевное эхо далекого прибой волн? — несколько латинских слов, столь неожиданных, что сразу мне не удалось уловить их смысла. Всё значительней стал он представляться мне по мере того, как углублялось мое умственное вчувствование: ведь тому, что казалось будто раньше продуманным, что слова те вновь внушали с нежной настойчивостью, была присуща столь прозрачная очевидность, что услы-

* Перевод с немецкого *Ольги Шор*.

шанное действовало на меня как заново приобретенное реальное познание. «*Quod non est debet esse; quod est debet fieri; quod fit erit*» — вот эти слова². («Чего нет, то должно быть; и то, что есть, должно становиться; и становящееся будет»).

Согласно своей привычке всё глубоко волнующее выражать ритмически, я попытался включить свое сокровище сокровище в золотое кольцо дистиха:

Quod non est, Pater esse iubet fierique creatum,
Spem iusso fieri Spiritus afflat: «eris»^a.

Понимание Хеккером Красоты как «свойства Бытия»³ и усмотренная им связь Красивого с Тайной Троичности⁴ заставили меня по-новому задуматься над вышесказанным; всё, что верно относительно бытия, должно быть верным и относительно «pulchrum»^b. — И я начал различать три рода красоты⁵, а именно, говоря словами Теодора Хеккера — «Красота, этюд» (Haecker. «Schönheit, ein Versuch»): Красоту первого Бытия как «splendor» (блеск), красоту становления как «via» (путь), красоту второго бытия как «gloria» (слава). Среди поэтов и художников красота первого бытия преимущественно осеняет «вергилиевских людей»⁶, непрестанно томимых нежными сновидными воспоминаниями о девственной райской земле⁷. Для созерцания Красоты как «gloria» требуется мистическое или пророческое восхищение; это — область анагогического в средневековом смысле этого слова⁸: «docet quid speres anagogia»^c.⁹ На тяжком пути становления (via dolorosa), на этом «Pilgrim's Progress»¹⁰, мы встречаем Красоту всякий раз, как Бытие, лежащее в основе становления, чувствам нашим представляется воочию. Становление само по себе некрасиво¹¹, и лишь Бытие, его несущее, придает ему Красоту, причем милостивая Харита прибегает к стройному ритму¹².

Рим. Август 1939

^a Тому, чего нет, Отец велит быть, и быть порожденным, / Подает повеленьем надежду, Дух навеивает: «ты будешь» (Пер. с лат. Н.И. Николаева).

^b Прекрасное (лат).

^c Анагогический смысл учит тому, на что ты можешь надеяться (лат.).

Примечания

¹ То было лет тридцать тому назад — летом 1908 г. В.И. Иванов с семьей гостил в Судаче на даче семейства Лубны-Герцык (см.: Герцык Евг. *Воспоминания*, с. 53–59).

² «*Quod non est debet esse; quod est debet fieri; quod fit erit*» — комментарий Вяч. Иванова к этой фразе в беседе с М.С. Альтманом от 17 сентября 1921 г. см. в преамбуле к эссе Вяч. Иванова, с. 222 наст. изд.

³ Понимание Хеккером Красоты как «свойства Бытия» — то, что красота является «характерным свойством бытия» («*Eigenheit des Seins*») обосновывается в предисловии к книге Хеккера и проходит через нее красной нитью.

⁴ ...усмотренная им связь Красивого с Тайной Троичности — Хеккер утверждал, что высказывание «любовь сильнее смерти» истинно лишь при условии веры в «Троичного Бога, Вечно Живого, который есть Любовь, а потому и Вечная Красота»: «*Der Satz, daß die Liebe starker ist als der Tod, gilt nur für den Glauben an den Trinitarischen Gott, den Ewig Lebendigen, welcher die Liebe ist, und deshalb die Ewige Schönheit*» (Haecker Th. *Schönheit. Ein Versuch*, Leipzig 1936, S. 71).

⁵ И я начал различать три рода красоты — Вяч. Иванов отсылает к начальному абзацу главки «Красота зла» («*Schönheit des Bösen*») в книге Т. Хеккера, где говорится о соблазнах и прельщениях, связанных с красотой. Они возникают «в вечности паломничества, “via”, пути, “развития”» до того, как она «философски достигает сама себя в человеческом духе» в качестве «естественного откровения естественной грации» и открывается в качестве «splendor» — «субстанциального блеска Божества как первопричины». Это происходит так же и до того, как красота открывается «духу сотворенного» в своем высшем качестве как «gloria» — как «слава троичного Бога», дарователя милости (Haecker Th. *Schönheit. Ein Versuch*, S. 79).

⁶ «вергилиевских людей» — Хеккер выдвинул понятие «вергилиевского человека» («*der vergilische Mensch*») в кн. «*Vergil — Vater des Abendlandes*» (Zürich, 1931). По его мнению, «вергилиевский человек», получивший наиболее полное художественное воплощение в Энее, является прототипом «западного человека», стремящегося направить свои усилия на осуществление предназначения, указанного выше.

⁷ ...воспоминаниями о девственной райской земле — в статье «Историософия Вергилия» Вяч. Иванов подчеркивал, что «обращенному вспять» взгляду древнего мира был чужд эсхатологизм и телеологизм и что «счастливое видение» Золотого века навсегда напечатлелось в душе Вергилия (Iwanow W. *Vergils Historiosophie* // Corona, 6 [Mai 1931], S. 762, 772).

⁸ ...область анагогического в средневековом смысле этого слова — средневековая схоластика предполагала в священных текстах наличие одного буквального смысла и трех иносказательных: аллегорического, морального и анагогического. Последний понимался как «смысл чаяний», обращенный к небу и приоткрывающий будущее. Об анагогическом значении Вяч. Иванов писал в статьях «*Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*» («Речь об основных установках современного духа», 1933; III, 484) и «*Simbolismo*» (1936; II, 665).

⁹ «*docet quid speres anagogia*» — Вяч. Иванов цитирует латинский дистих Августина Датского (XIII в.): *Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quid speres anagogia* («Буквальный смысл сообщает, что произошло, аллегорический учит, во что тебе следует верить, моральный — что тебе следует делать, анагогический — на что можешь надеяться»).

¹⁰ «*Pilgrim's Progress*» — отсылка к роману «Путешествие пилигрима» (1678) Джона Беньяна, аллегории земного странствия христианина. Данная аллюзия отсутствует у Вяч. Иванова; в свой перевод эссе ее вводит Ольга Шор.

¹¹ *Становление само по себе некрасиво...* — противопоставление красоты законченных и целостных явлений несовершенным и незавершенным, находящимся в процессе становления, восходит у Вяч. Иванова к идеям бл. Августина (Дудек А. *Идеи бл. Августина в поэтическом восприятии Вяч. Иванова* // *Europa Orientalis*, XXI/1 [2002], с. 356–358).

¹² ...*причем милостивая Харита прибегает к стройному ритму* — в примечаниях к своей трагедии «Прометей» (1914) Вяч. Иванов отмечал, что хариты являются «подательницами радостного строя, красоты и прелести» (II, 686).

МЫСЛИ О ПОЭЗИИ

Светлана Титаренко

СТАТЬЯ ВЯЧ. ИВАНОВА
«МЫСЛИ О ПОЭЗИИ»

Замысел создания статьи «Мысли о поэзии» возник у Вяч. Иванова в 1938 г. в связи с подготовкой ряда публикаций в журнале «Современные записки» (1920–1940) и просьбой к нему редактора журнала В.В. Руднева (1879–1940) написать книгу воспоминаний. В письме из Рима от 14 июня 1938 г. Вяч. Иванов ответил ему: «Воспоминаний» у меня нет. Их многие желают — например, «*Antologia Italiana*», «*Corona*». Я отнекиваюсь. Приятно ли перебирать в памяти «человеческое, слишком человеческое»? Но «осветить по-своему те годы» (как Вы пишете) было бы полезно». Заканчивая это письмо, он также добавил: «Если хотите статей, то я не прочь собрать некоторые «мысли о поэзии»...»¹.

Следующее письмо Вяч. Иванова от 1 декабря 1938 г. свидетельствует, что статья не была завершена в 1938 г., а дописана позднее и отправлена поэтом в редакцию только в 1939 г. Он писал: «К сожалению, не имею в настоящее время никакой возможности приняться за предложенные статьи; поэтому не ждите их скоро»². Этот материал эпистолярного наследия позволяет уточнить датировку создания первоначального полного текста статьи. Она была закончена для издания в журнале «Современные записки» не в 1938 г., как указывает О. Шор (III, 862), а в 1939, когда текст ее был возвращен семье Вяч. Иванова, а затем статья правилась и дорабатывалась.

Уточнить датировку написания статьи помогает открытка, посланная Вяч. Ивановым Л.В. Ивановой и Д.В. Иванову из Рима от 11 августа 1939 г., где содержится следующая запись: «Я отделал когда-то намеченный перевод гетевского стихотворения *Dauer im Wechsel*, доволен им и хочу закончить им статью о поэзии, которую ждут в юбилейной 70 книжке «Современных записок»»³.



Подтверждением этого служит авторизованный машинописный автограф статьи с подписью Вяч. Иванова и припиской карандашом, сделанной в нижней части страницы его рукой: «Прошу послать корректуру — *вместе с оригиналом* — моему сыну: M-r D. Ivanov, professeur au Lycée Marceau, 48 rue S-t Brice, Chartres (E. et L.)»⁴.

Как свидетельствует О.А. Шор, Вяч. Иванов «был рад, что первоначальный текст не был опубликован», так как появилась возможность его доработки (III, 862). Статья была дополнена Вяч. Ивановым в 1940-е годы, но точная датировка последнего автографа, обозначенная О.А. Шор 1943 г., пока документально не подтверждена. На основе этого автографа статья впервые была опубликована в 1962 г. в «Новом Журнале» (Нью-Йорк, № 69). В 1979 г. она вошла в третий том брюссельского издания почти без изменений, за исключением последней части статьи, в которую вошел небольшой фрагмент на немецком языке из стихотворения Гёте (см. примечания).

Автографы статей 1938–1940-х гг. находятся в Римском архиве Вяч. Иванова и были описаны Л.Н. Ивановой⁵. Указанные выше эпистолярные свидетельства помогают уточнить датировку, приведенную в описи Л.Н. Ивановой.

РАИ, карт. 19, папка № 1 «Мысли о поэзии. I. Поэзия как сообщение». Перечерненный белой рукописный автограф чернилами 1938 (?) гг. (л. 1–12) с многочисленными мелкими поправками (части 1–3 окончательного текста статьи).

РАИ, карт. 19, папка № 2 «Мысли о поэзии. I. Поэзия как сообщение». Рукописный автограф 1938–1940-х гг. всего текста статьи — л. 1–38об. Редакция с несколькими зачеркнутыми фрагментами текста чернилами, красным и синим карандашами, носящими характер черновиков. Зачеркнутые записи переписаны автором в ходе дальнейшей работы над текстом с незначительными изменениями. Третья главка рукописного автографа значительно отличается от возможной первоначальной редакции (папка № 1): сюда вошел большой фрагмент нового текста, начинающегося со слов «Христианство в борьбе с наследием античных религиозных идей нанесло первый, но не смертельный удар вере поэта в его мусическое посланничество» (л. 10) до слов «Перед лицом поэта нет посвященных и непосвященных, но все его слышащие тем самым посвящаются в той мере, в какой могут вместить сообщение в его открытую тайну, образ которой каждый носит в собственном духе» (л. 15). Всю редакцию можно разделить на три части: л. 1–9 — черновой автограф, написанный черными чернилами и включающий главки 1–2 статьи, которые совпадают с текстом брюссельского издания; л. 9 об. — текст написан карандашом и содержит не вошедший в окончательную редакцию

фрагмент стихотворения Ходасевича, далее главки 3–7 окончательной редакции статьи с правкой автора, сделанные чернилами.

РАИ, карт. 19, папка № 3 «Мысли о поэзии. I. Поэзия как сообщение» — авторизованная машинописная редакция (1-й экземпляр) нового полного текста статьи (л. 1–34), посланного в редакцию журнала «Современные записки» с незначительными вставками в форме примечаний чернилами и карандашом, на которые мы указываем в комментариях к статье. Содержит приписку рукой Вяч. Иванова (л. 32), на которую было указано выше. В связи с этим датировать статью можно по приписке Вяч. Иванова не 1938 г., как указывает Л.Н. Иванова, а 1939.

РАИ, карт. 19, папка № 4 «Форма и Содержание в Поэзии. Мысли о поэзии». Л. 1–35. Второй экземпляр машинописного автографа с правкой автора чернилами и карандашом. В правой нижней части л. 35 — подпись-автограф карандашом: «Вячеслав Иванов». Правка автора учтена при публикации в «Новом журнале». Датировка Л.Н. Ивановой — 1938; 1940-е гг. (с. 316).

Папка № 5 «Мысли о поэзии. I. Поэзия как сообщение». Л. 1–2. Машинописный текст 1 и 2 экз. Содержит фрагменты черновых редакций: окончание 2-й и начало 3-й части статьи с правкой автора карандашом и чернилами. Датируется Л.Н. Ивановой 1938 г. (с. 316).

Текст статьи публикуется ниже по брюссельскому изданию. На наиболее существенные разночтения между черновыми редакциями, публикацией в «Новом журнале» и брюссельском издании указывается в комментариях к статье.

Примечания

¹ Публикация переписки Вяч. Иванова с В.В. Рудневым готовится к печати.

² Там же.

³ См.: Вяч. Иванов в переписке с дочерью и сыном. — Наст. изд., с. 625–626

⁴ Римский архив Вяч. Иванова (далее: РАИ), картон 19 («Мысли о поэзии»), папка №3, л. 34.

⁵ Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1997 г. СПб. 2002, с. 315–316.

Вячеслав Иванов

МЫСЛИ О ПОЭЗИИ*

1¹

Первоначальный стих — заклинание. В заговоре ни одного слова ни опустить нельзя, ни переставить, ни подменить другим словом: силу потеряет заговор². Но еще древнее заговора — нашептан чародейный напев (*incantamentum*, ἐλφιδή)³. Из напевной ворожбы вышел стих, как устойчивый звуковой состав размерной речи⁴.

Такой стих, если он не сакрально-правовая формула (как *infelici arbori suspendito* в первой книге Ливия)⁵, людям темен, но богам внятен. «Вещий язык» волхва — язык самих богов, чью волю вещун испытует или связует. Он умеет говорить с незримыми сильными, люди же не умеют. Но он и не приглашает посторонних к участию в его «мольбах и гаданьях». Он хотел бы, напротив, утаить от них смысл произносимого под покровом иносказательных означенваний и ведовских, наговорных звукосочетаний, — как и прорицание, испрашиваемое людьми, не должно, да и не может быть им до конца понятно: сновидческое откровение многосмысленно⁶. Нечто подобное наблюдается в церкви первых веков, как о том свидетельствуют «глоссолатические» тексты⁷. «Пророчествующие» времен апостольских частью проповедовали общине, частью же «говорили к ангелам», и эта «заумная» беседа с ангелами казалась слушателям, по своей невразумительности, иноязычною⁸.

В ту раннюю пору, когда вещий певец (*vates*) заклинал или пророчил⁹, когда хоровой пэан отвращал чуму, по свидетельству Гомера¹⁰, и поражал страхом вражье воинство, по описанию Саламинской битвы у Эхила¹¹, когда пляска и маска привлекали божественные силы к овладению человеком и заставляли обаянного ими испытывать чудо превращения, ужас и восторг инобытия¹², — то, что впоследствии стало художеством, «мусическими искусствами» эллинов¹³, еще служило только богам, а не услаждению смертных. И сама «слава», которая составляет существенное назначение позднейшей поэзии, т.е. хвалебное величание, или

* Комментарии Светланы Титаренко.

просто упоминание, наименование в высокой песне, — была зазданным поминанием пред лицом небожителей или подземных владык. Искусства, себе довлеющего, тогда еще не было, всё было богослужебный обряд и священное действие; но первые речевые, эвфонические, ритмические обретения, приемы и навыки, как и душевные состояния или расположения, представленные в обряде, вошли в искусство, из обряда расцветшее, как его «наследье родовое», как те определительные для будущих метаморфоз, природненные первообразы¹⁴, о коих можно сказать словами Гёте: «ни время, ни внешняя мощь не в силах разрушить изначала запечатленной формы, развитие которой есть жизнь»¹⁵.

И в наши дни, — в век мятежа против всех ценностей, опирающихся на предание, — исконная магическая природа стиха спасает его от многообразных искушений переплавить его наследственный чекан в ходячую монету, растворить его природный кристалл в зыбучей стихии обиходного говора. Истинный стих остается донныне замкнутым в себе организмом, живущим как бы вне общей, быстротекущей и забывчивой жизни своею иноприродною жизнью и памятью, — отличным по внутренней форме¹⁶ своего словесного состава и по морфологическому принципу своего строения от других речевых образований, — полным скрытых целесообразностей и соответствий¹⁷, как всякий живой организм, в котором всё необходимо и согласно-взаимодейственно. Истинный стих тот, чье действие на душу невозможно вызвать другими звуками и иною мерою звуков, как мелодию можно «вариировать», но ее единственного очарования, ее безглагольной вести нельзя передать иным сочетанием тонов и иным ритмом.

Суверенная независимость поэтической речи, инородной по отношению к речи прозаической, будет неизменно утверждаться¹⁸, «доколь в подлунном мире жив будет хоть один пиит»¹⁹. Недавно в защиту этой независимости выступил Поль Валери. Иначе не мог ни думать, ни творить ученик Стефана Малларме, больного тоскою по «магическому стиху»²⁰. Терпеливый алхимик темных словесных составов, в которых уже сверкало искомое золото, Малларме мечтал рассказать повесть мира, подобно Силену Виргилиевой эклоги²¹ («подобно Орфею» — говорил он сам!)²², языком «чистой» поэзии, освобождающим пленные гармонии, соединяющим разделенное, впервые осуществляющим в завершительном слове всё дотоле незавершенное и незадуманное, — древние сказали бы: языком богов. «Не в начале было для

него Слово, — замечает Валери: оно казалось ему конечною целью всех вещей»²³. Что такое этот неусыпный помысл однодума Малларме о ненаписанной «Книге»?²⁴ «Словесье ложное», как рассудили бы наши благочестивые предки? Идеалистическое марево мира, изведенного из глубин самосознания?.. Или же пробудившаяся у крайних пределов позднего искусства атавистическая память о «родовом наследье» певца, об изначальных «напевах» чудотворцев-лирников — Орфея, Мусея²⁵, Фамиры, Амфиона — над колыбелью поэзии?²⁶

2

Обряд правится богам, искусство обращается к людям: такое различие согласовалось бы с гипотезой о происхождении искусства из игры²⁷, но действительность не отвечает гипотезе. Искони люди привыкли свое лучшее отдавать в дар тем, кого Веды и Гомер равно величают «подателями даров»²⁸, — и с тех пор как услышали от небесной Музы, что «одно прекрасное мило, а не-прекрасное нэмило» (Феогнид)²⁹, их первую заботой было сделать богослужение прекрасным. И если общее веселье, каким завершалось угощение невидимых гостей, давало наибольший простор выдумке и вымыслу, несомненно, с другой стороны, что творимое на праздничную потребу искусство веками сохраняет не только многие внешние черты, но и богомыслие обряда. Боги не покидают людей в их играх; люди в своих песнях и сказах не могут обойтись без богов. Прежнее различие лишь постольку оправдывается, поскольку священное действие окружено тайной, искусство же по природе своей (что «красота — нисхождение», видел и зачуравшийся от всякой метафизики Ницше)³⁰, по своему основному влечению — открыто и сообщительно. Нетерпеливое, оно ищет разоблачить тайну богов, как умеет, не боясь произвольных догадок и противоречивых домыслов: оно гадает о богах мифотворческим воображением.

Однако сама сообщительность искусства предполагает некоторую сокровищницу духовных даров, откуда почерпается сообщение: ею владеют дочери Зевса и Памяти — Музы³¹. С ветвью излюбленного ими лавра в руке нисходит видевший их и слышавший их голос юный пастырь овец — Гесиод — с горных пастбищ дубравного Геликона³², неся в доли «вещую память о богах», которую боги в него «вдохнули»³³. Музы напоминают эпическому

певцу по порядку стародавние были. И те же Музы, но уже не как наперсницы матери, а как участницы олимпийского хоровода, предводимого Аполлоном, ручаются за лирического поэта, повинующегося в самой свободе своей их тонким внушениям, ими движимого, ими «вдохновляемого»³⁴. Пусть, — как говорит Гесиод не без чувства собственного превосходства о своих соперниках Гомеридах, — «много певцы вымышляют»³⁵: вдохновенное всегда оправдано, а сами Музы открыли ему, что они гораздо на красивые вымыслы, хоть умеют, когда захотят, вещать и сущую истину. Поддельное же неубедительно и недолговечно, а лжесвидетельство — прямая обида богам. Ариона спасают они от волн морских³⁶, а Стесихора, неправо обвинившего Елену, карают слепотой и не прежде возвращают ему зрение, чем он в «обратной песни» — Палинодии оправдал ее и восславил³⁷. Религиозные представления о священных (следовательно, во всяком случае культовых) истоках отдельных родов мусического творчества, о мироустроительной лире мифических певцов-теургов, о преемственном сани поэта, их позднего наследника, легли в основу Платонова учения о вдохновении³⁸ и вместе с перечнем непререкаемых образцов были закреплены в александрийском «каноне», этих святцах эллинской поэзии.

Три особенности сообщают ей несравненную свежесть и вместе какую-то девственную строгость. Во-первых, соединение мифотворческой свободы с устойчивостью коренной формы мифического узрения. Во-вторых, точное различие родов поэзии по стилю, допускающее в округу Муз всякое изъятие, но различное строю форм данного рода, и изгоняющее из этой округи всё по существу непоэтическое и поэтически неубедительное, каковы приемы витийства и рассудочные доводы. В-третьих, подчинение личного мотива и своеволия принципу объективной правды, необходимо присущей, согласно понятиям древних о сообщительности искусства, всякому вдохновенному сообщению.

Последнее замечание приводит нас к проблеме «субъективной» лирики, или в терминах Ницше («Рождение Трагедии»), к проблеме Архилоха³⁹. Почему древние не только в отзывах словесников, выражающих установившееся мнение, но и в мону-ментальных двуликих изображениях сопоставляют с олимпийски вознесенным над жизнью Гомером дерзкого поэта седьмого века, впервые осмелившегося в стихах своенравных и вызывающих поведать миру свои личные житейские опыты, страсти и при-

страстия, обиду неудачного сватовства и похвальбу брошенным в бегстве щитом?⁴⁰ Формальная заслуга Архилоха огромна: он художественно узаконил и ввел на века в поэтический обиход говорные (не для пения назначенные) иамбы, — ругательные иамбы обрядовых издевок и перебранок, подслушанные им на простонародных празднествах Деметры, богини его жреческого рода⁴¹. Желчные Архилоховы иамбы еще звучат в поздних подражаниях Горация и в новейших подражаниях Горацию⁴²; их язвительным сарказмом напитал Пушкин свои строфы «На выздоровление Лукулла» и отповеди Поэта в споре с «Чернью», первоначально озаглавленном «Иамб». Энергический, гибкий, выразительный стих, укрощаясь, постепенно расширяет круг своего господства и, наконец, почти безраздельно завладевает драматическим диалогом сцены. Но как ни широко разрослось Архилохово насаждение — ведь и поныне среди стихотворных размеров преобладает иамб, — еще важнее было само дерзновение заговорить в поэзии не о всеобщем, неизменном и непререкаемом, а о частном, случайном, лично усмотренном и лично пережитом. Каким же чудом это зыбучее, прихотливое, обособленное, незаконное показалось потомству нечуждым не коей объективной правды, было признано «вдохновенным» сообщением?

В этом суть проблемы. Отчего столько стихотворцев, докучающих нас изливаниями своих чувств, мы готовы отстранить ледяными словами Лермонтова: «какое дело нам, страдал ты или нет, к чему нам знать твои волнения, надежды глупые первоначальных лет, рассудка злые сожаленья?»⁴³ — и в то же время сочувственно откликаемся на признания других? Оттого, по-видимому, что в первом случае психологическая данность обнажается преждевременно как таковая, и бытие переживается не претворенным в отдалившееся и в себе оформившееся визионерное инобытие, — между тем как во втором случае я, испытывающее аффект, предстает как бы в зеркальном отражении, следовательно, отчуждении творческому я, уже свободному от наблюдаемого и изображаемого аффекта: перед нами не действительный Архилох, а сценическая маска Архилоха⁴⁴. Без «очищения» (катарсиса)⁴⁵, достигнутого таким внутренним отрешением от себя самого, не светится над произведением та потусторонняя улыбка хотя бы только предчувственной сверхличной гармонии, которая служит для людей знамением подлинности мусического сообщения⁴⁶. Неудивительно, что маска Архилоха говорит о себе, как

все маски сцены, в иамбах. Архилох и по написании своих стихов остался в жизни тем же человеком, каким он был, но то, что он «возвел в перл создания», живет, освобожденное от него самого, вне времени, в невозмутимом царстве чистой формы; и это чудо Муз, над ним совершившееся, эллины умели святить⁴⁷.

3

Христианство, в борьбе с наследием античных религиозных идей, нанесло первый, но не смертельный удар вере поэта в его мусическое посланничество⁴⁸. Вдохновение среди язычников осеняло Сивилл, а также, редкими мгновениями, нескольких «христиан до Христа», каков Виргилий, мессинская эклога которого была прочитана на Никейском соборе⁴⁹. Все же остальное, приписанное внушению ложных божеств, — или демонское прельщение, или же, в своей здоровой части, воспарение естественного разума и свидетельство нравственного закона, написанного в сердцах. Так учила церковь, спасая в то же время гуманистическую образованность; школа, в свою очередь, одновременно опровергала в силлогизмах и укрывала под риторическими фигурами преследуемых богов. В пятом веке Сидоний Аполлинарий, епископ сам, наводняет свои стихи языческой мифологией⁵⁰. От всего готовы были отречься поэты, кроме памятной гармонии форм и доверия красоте. Данте не обходится без призыва Муз, а через два столетия после Данте, в ватиканской палате, долженствовавшей, по мысли Юлия Второго, провозгласить своею стенною росписью «Риму и миру» достигнутое при посредстве платонизма примирение между эллинскою мудростью и богооткровенной⁵¹, Рафаэль изображает сидящую на облаках, крылатую и лавром увенчанную Поэзию между двух ангелов, держащих скрижали с начертанием Виргилиевых слов: NUMINE AFFLATUR — «божеством вдохновляема»⁵².

«Кто нас не чтит, пророков божества, — богов самих, надменный, презирает» — поет Ронсар⁵³. Поэты упрямо свидетельствовали о благодатной действительности вдохновения, потому что по опыту знали и произвольность состояний, означаемых этим именем, и хладное бессилие унылых будней между двумя божественными посещениями. Ибо только посещению приличествовало уподоблять то, чего нельзя было ни вызвать по воле, ни пересилить, когда оно внезапно овладевало душою, испуган-

ною всё осмысливающим озарением, и влекло за собою смущенную мысль, куда она сама не хотела бы следовать, чтобы вдруг покинуть ее, предоставив беспомощно разгадывать чудесную весть. Отсюда открытая или стыдливо затаенная уверенность поэтов в существенной правде сотканных Музой вымыслов; и они верили им веками как вещим снам (Новалис записывает: «поэзия есть подлинно, безусловно реальное; чем поэтичнее, тем истиннее»⁵⁴, что своеобразно переключается с изречением Аристотеля: «поэзия философичнее истории»⁵⁵, т.е. ближе к истине, чем рассказ о действительно случившемся), — пока из распада романтизма и во времена, уже близкие к нашим, из миазмов духовно опустошенной эпохи не зародилась в поэтической общине ересь, согласно которой задача поэта — иронически противопоставить тюремщице-действительности послушливую иллюзию и бессмысленной истине убедительную лжесвидетельницу — Химеру⁵⁶. И многоликая Химера победила бы правдолюбивую Музу, если бы дано было небытию осуществляться в творчестве. Но самая дикая грёза разоблачается как некий смысл в иерархии смыслов, вопреки намерению поэта, если в нем, как в Рембо⁵⁷, жив истинный дар, высвобождающий мотылька-создание из темных покровов, а ничтожество, прикрывающее свою пустоту украденными у живой полноты красками жизни, обличается как обман фигляра — «иль пленной мысли раздраженье»⁵⁸.

«Защита поэзии», направленная энтузиастом Шелли против сторонников мнения, будто поэзия отжила свой век и перестала быть движущей силой в современном обществе, построенном на рациональных и утилитарных началах, лишь косвенно отражает умонастроения романтизма⁵⁹: верная в целом старинным заветам поэтического предания, не изглаженным и двумя веками торжествующего рационализма, она содержит мысли, восходящие по своим истокам, через эпохи Возрождения, Данте, трубадуров, средневековых ревнителей классической словесности, до автора трактата, приписанного Лонгину «О Возвышенном» (который в духе Плотина сближает творческий восторг с мистикой «экстаза»), до Аристотеля, Платона, наконец, Демокрита, первого философа, заговорившего о поэтическом вдохновении⁶⁰. Шелли пишет: «Поистине, нечто божественное поэзия. Ее дар обеспечивает человеку частые посещения божества. Интеллект, ведущий руку художника (по слову Микель-Анджело), не может дать себе отчета в зачатии и росте художественного творения. Поэты суть

жрецы-возвестители непредвиденного вдохновения; зеркала гигантских теней, которые будущность бросает в настоящее; слова, непонятные самому говорящему; живые трубы, зовущие в бой и не слышащие собственного призыва; неведомые миру законодатели мира. Поэтическое творчество не зависит от воли; величайший поэт не может сказать: хочу творить. Поэзия рождает бытие в бытии, вторично создает знакомый нам мир, обновляет космос. Поэзия не подчинена мышлению; ее наитие и удаление столь же мало зависят от нашего разума, сколь от нашей воли. В промежутки между вдохновениями поэт ничем не отличается от других людей и в равной с ними мере подвержен соблазнам повседневноности»⁶¹ (ср. у Пушкина: «и меж детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он») ⁶².

Юношеское рвение «защитить» поэзию показывает, как назойливо преследовал поэта вопрос пушкинской «Черни», всё тот же: «какая польза нам от ней?». Упрямый ропот толпы Пушкин ставит на счет ее «тупости», безнадежной невосприимчивости к прекрасному. Беспристрастный судья заметил бы, что грубый, как стук заимодавца, вопрос проистекает, напротив, из исконной, почти суеверной доверчивости к поэзии и честно подводит итог далекой диалектики. В самом деле, если слова поэта — знаменательные сообщения (как это провозглашает Шелли)⁶³, важность предмета повелевает исследовать, что именно он сообщает. Но когда спрашивают его самого, он уклоняется от прямого ответа, отговаривается незнанием, медиумической бессознательностью вдохновения: он только «уста богов» (*os magna sonaturum*). Правда, не всё, исходящее вместе со «сладкими звуками» и «молитвами» из уст певцов, подобает возлагать на ответственность вдохновляющего божества; ведь и драгоценного сплава нет без примеси менее благородных металлов, и еще седая старина знала и терпела, что «много певцы от себя вымышляют». Пусть так; кто же однако эти боги или демоны, движущие поэта? Их нужно знать, чтобы правильно понимать существенное, неслучайное в его словах. Если это Музы, как именовались у древних благие силы, приводящие святыню строя и богоявления красоты, почему глаголом поэта мир не устрояется, и красота его не спасает? И могут ли начальницы строя заявлять через своего посланника, что не дело поэзии строить жизнь? Ясно, что сообщениям поэта нельзя придавать значения безотносительного, безусловного, всегда равно непреложного. Если же так, то люди принуждены

сами выбирать из этих сообщений наиболее для них ценные, т.е. наиболее способствующие гармоническому устройству личности и общества, а это значит: применять при выборе не критерий одной только красоты (ведь и мудрый Стесихор не умел вначале отличить истинной и непорочной Елены от ее соблазнительного и пагубного двойника!)⁶⁴, но критерии гетерономные искусству: мерила нравственные, мерила общего блага, мерила — пользы. Если поэты, по Шелли, — «неведомые миру законодатели мира»⁶⁵, то поэзия, в согласии с ее всеобъемлющими притязаниями, должна быть и полезною. Итак, требуя пользы, толпа уверена, что требует от поэта выполнения изначально принятых им на себя обязательств, и вопрос, который она кричит ему в уши, значит, в ином выражении: как возможны бесполезные сообщения от богов?

4

Эта апория⁶⁶ была следствием основного недоразумения: сообщение поэтическое было ошибочно понято как сообщение некоторого содержания, определяемого в понятиях. На самом деле поэт сообщает не новые узрения уму (что составляет, впрочем, его неотъемлемое право), а новое движение душе (в чем заключается существенное свойство и неперемненное условие его действия). В роковом недоразумении были виноваты, впрочем, и сами поэты. Риторически украшая точные свидетельства древнего строгого искусства о природе мусического вдохновения, они, в погоне за поразительными образами, приравнивали последнее сивиллинскому одержанию, иступленно пророчественному. Сивиллам свойственно сообщать содержание некоей вести: например, падение Трои, будущее величие Рима, близкое пришествие Мессии. Музы не пророчат, как пророчит устами Пифии или Кумейской Сивиллы Аполлон⁶⁷. Правда, в незапамятные времена вещей напев ведал вещун, но с тех пор как возникло умное веселие⁶⁸ общественного искусства и певец стал служителем Муз, он заплатил за свое новое призвание прежним обаянием «чуда, тайны и авторитета»⁶⁹, отделявшим его некогда от непосвященных. Не «жечь», а согласно двигать сердца был он отныне призван, не «приносить дрожащим людям молитвы с горной высоты» — или «оракулы богов из глубины святилищ» (*Ronsard*)⁷⁰, о которых в применении к поэзии можно было говорить уже только метафорически, — но

освобождать души из их тесноты, раскрывая дремлющие в них возможности дотоле не испытанного инобытия. «Вдохновение от Муз» — (собственно поэтическое вдохновение, согласно Платонову диалогу «Федр») — не голос, говорящий: «иди и скажи народу моему»⁷²; скорее оно подобно ангелу, сходящему возмутить купель⁷³. Оно — пробуждение некоего мощного движения в творческой душе и дарование слова, сильного пробудить такое же движение в душе внимающей. Перед лицом поэта нет посвященных и непосвященных, но все его слышащие тем самым посвящаются в той мере, в какой могут вместить сообщение в его открытую тайну, образ которой каждый носит в собственном духе.

Еще Гораций, заговорив о богах (Од. III, I), принимает позу жреца, сурово отстраняющего «непосвященных» (*profani*). Пушкинский поэт воспроизводит эту позу в упомянутом споре с Чернышью. В другом стихотворении Пушкин изображает поэта бегущим прочь от людей на дальний зов бога, которому он жречеством⁷⁴. В сонете «Поэт, не дорожи любовью народной» — метафорически и не вполне последовательно, так как речь идет о «художнике», совершенствующем «плоды любимых дум», — дар поэта озаменован атрибутом пророчественного треножника⁷⁵. Эти образы уже у Горация должно признать ложноклассическими: в поэзии древней никогда не стирается грань, отделяющая идеальное видение от ясновидения, творческий восторг от экстазов Пифии, или Эсхиловой Кассандры, или Сивиллы Виргилия⁷⁶.

Пушкин знал все ступени и типы состояний, объединяемых в общем понятии поэтического вдохновения. Если однажды, не боясь задора, он заявляет: «вдохновение нужно в геометрии, как и в поэзии»⁷⁷, то хочет этим сказать, что энтузиастические движения души, исключаяющие художественное самообладание, точнее было бы в современной речи означать словом «восторг»; оно же (по-гречески: *ἄρταυμός*) в самом деле было некогда синонимом «боговмещения», «богоодержимости» (*ἐνθουσιασμός*). Восторгу и древние, в пору расцвета искусства, отводили в царстве поэзии лишь одну, определенно очерченную область, а именно: дифирамб⁷⁸. Но не тихий ли экстаз, т.е. «выход из себя», и то наиболее плодотворное для поэта-художника «расположение души», которое Пушкин описывает словами: «душа стесняется лирическим волнением, трепещет и звучит, и ищет как во сне...»⁷⁹? Такая открытость музыкально взволнованной души сновидческому инобытию не отменяет творческой сознательности, — напротив,

собирает творческие силы в некоем средоточии, отчужденном от предмета созерцания, хотя бы этим предметом была (что мы видели на примере Архилоха) собственная внутренняя жизнь... Возвратимся, однако, к упомянутому противопоставлению поэта-«жреца» «непосвященной» толпе.

Ни для Горация, ни для Пушкина вышеприведенные образы не были только условною фразеологией, как не отвечали они более и живым реальностям первоначальной веры. Они превратились в символику душевных опытов; ибо в садах души еще проходили, как елисейские тени, архетипы⁸⁰ стародавнего религиозного мировоззрения. Поэт еще непосредственно ощущал силу, в нем действующую как вдохновение — как чью-то властную близость, наполняющую его «смятением» и «звуками». Его «звуки сладкие» переживаются им как «молитвы», и на запросы «Черни», которая хотела бы предписать ему содержание его откровений (*contradictio in adiecto*), он отвечает провозглашением не «искусства для искусства», но поэзии как общения с богами⁸¹. Разве дух не веет, где хочет? Пусть же толпа сравнивает свободную песнь с бесплодным ветром; он сам с гордостью уподобляет свой стихийный произвол то степному ветру, волнующему пустынный ковыль, то урюмому орлу, летящему «от гор и мимо башен на пень гнилой»⁸².

Спор о том, кто виноват в наступившем отчуждении между поэтом и людским множеством — он ли, движимый, оно ли, нуждающееся в двигателе, — Пушкин как бы выносит на всенародное судище. «Последний Поэт» Баратынского не спорит и не судится: он кротко жалуется на бездушные железного века, занятого только насущным и полезным, и ясно видит, что ему не осталось места в механизированном мире⁸³. *Silentium* Тютчева — интроспективный монолог. Первообразы древнего вещего творчества и в нем будят эхо родовой памяти; безмолвные, они проходят в его «Элизуме теней» и сплетаются с хороводом «таинственно-волшебных дум»; ему ведомо как «Музы девственную душу в пророческих тревожат боги снах», — и тогда «живая колесница мирозданья открыто катится в святилище небес»⁸⁴. Но — первый, быть может, из новых поэтов — он усомнился в сообщительности поэзии как таковой, и больше того: в истине самого Слова⁸⁵. Без классических катурнов и без всякого вызова он скорбит в названной элегии о невозможности открыть свою святину внемлющим.

Но не только по методу и стилю различаются произведения, возвещающие одиночество поэта: они различаются и по основ-

ному воззрению на творческую личность. Поэт Баратынского увядает, как цветок в поле, подрезанный железом сохи, по выражению римского элегика⁸⁶. Поэт Пушкина, еще «божественный посланник», согласно исконному преданию высокого искусства, принадлежит общему космосу богов и людей и в самом раздоре говорит общим с толпою языком; не обидны ей и бичующие речи из уст разгневанного жреца. Замкнувший свои уста поэт Тютчева, «умеющий жить в себе самом»⁸⁷ и в себе строящий свой зачарованный мир, невыразимый словом, ибо несоизмеримый, по его убеждению, с чужим внутренним миром, доводит раскол до крайнего предела. Этот отказ (*il gran rifiuto* — на трагическом языке Данте) от всякого «посланничества» отметил эру ухода новейшей поэзии в лабиринт уединившегося духа.

5

Из противоречия между тезисом: «поэзия есть сообщение», и антитезисом: «содержание поэтического сообщения неопределимо и не определительно для сообщения» («о чем бренчит, чему нас учит, зачем сердца волнует, мучит, как своенравный чародей?») — возник долгий и бесплодный спор о цели и назначении поэзии; и чем выше она оценивалась, чем более серьезное и ответственное дело усматривали в ней «важные умы», в противоположность беспечным поклонникам Граций восемнадцатого столетия, тем настойчивее притязали на ее «служение» внеположные ей, гетерономные начала. Патриотизм, гражданская доблесть, религия, философия, мораль, любовь к свободе, попечение о благе общественном (благородные содержания, на каждое из коих поэт готов свободно, но не по долгу и принуждению откликнуться) соперничали между собою в усилиях достичь законного и исключительного ею обладания, в попытках ее «депоэтизировать». Обширен был диапазон этих домогательств — от мистико-аскетического призыва («иди ты в мир, да слышит он пророка, но в мире будь величествен и свят» — Хомяков) — до якобинской повестки: «поэтом можешь ты не быть, но гражданином быть обязан» (Некрасов).

Жуковский, принужденный цензурою переделать для посмертного издания сочинений Пушкина два стиха в «Памятнике» («и долго буду тем любезен я народу... что в мой жестокий

век восславил я свободу»), не оскорбил ни величества Музы, ни памяти друга, написав: «и долго буду тем народу я любезен... что прелестью живой стихов я был полезен». Он был зорче новейших критиков и видел, что стихотворение строго различает посмертную славу у «пиитов», единственно способных оценить художественное совершенство, и славу в народе, благодарном за «чувства добрые», пробуждаемые лирой. Под пользой понимает он приблизительно то, что в Германии еще с XVIII в., особенно же после Фихте, наконец, в кругу идей Вагнера, мыслилось как «воспитательная» функция гения⁸⁹; причем нежно, но твердо ставит на вид, что это формулируемое воздействие достигнуто не во исполнении заранее поставленной цели, а непосредственно и как бы мимовольно, живой прелестью самой поэзии. Но тот же Жуковский расценивает поэзию по табели о рангах «высоких» содержаний, когда, не поняв всей глубины пушкинского замысла, пишет тому, что был еще так недавно его учеником: «Я ничего не знаю совершеннее по слогу твоих Цыган. Но, милый друг, какая цель? Скажи, чего ты хочешь от своего гения? Какую память хочешь оставить о себе отечеству, которому так нужно высокое? Как жаль, что мы розно»⁹⁰. На что Пушкин отвечает: «Ты спрашиваешь, какая цель у Цыганов. Вот на! Цель поэзии — поэзия»⁹¹. В этом вопросе и ответе, в этом «как жаль, что мы розно» — весь спор о содержании поэзии налицо.

Примирение тяжущихся сторон было невозможно. Взаимное непонимание привело к разрыву, возвещенному в тютчевском *Silentium*. Судьбы того в поэзии, что есть сама поэзия, надолго определяются противоречием между ценностями искусства и ценностями жизни. И поныне не изжит раскол, ибо он снимается только в религиозном синтезе, но и по сей день «жизнь не хочет Бога» (по словам Ф. Сологуба)⁹². Ближайшие поколения еще мучительнее пережили разлад, оплаканный отцами. Отчуждение от общества, омрачившее Альфреда де Виньи, воспринимается Бодлэром уже как «проклятие», тяготеющее над поэтом от рождения⁹³. «Сплоченному большинству» не было до всего этого, разумеется, никакого дела. Затворничество — или отступничество — гения не лишило демос его лауреатов, раторов в стихах, его громозвучных трибунов, которых в награду за их героическую верность ждали по смерти гражданские похороны в заблаговременно секуляризованных пантеонах. Но как было осуществить уединившимся суровый завет: «Ты царь, — живи один»?⁹⁴

Безмолвие (*Silentium*) — молчаливость, налагаемое не сомнением в слове, а трезвением слова, «хранением уст» и, наконец, невольною немотой высшего экстаза, — было бы началом того восхождения на высоты мистики, которое закономерно влечет и закономерно ужасает поэта, согласно наблюдениям и анализам Анри Бремона в его прозорливой и пленительной книге «Молитва и Поэзия»⁹⁵. Непосильным оказывается поэту такое восхождение: слишком долог и труден путь до светлой вершины, с которой опять мог бы прозвучать его голос, до тех обителей в «соседстве Бога», где невидимая рука распечатала бы его «дверь ограждения» и духовное молчание превратилось бы в сообщение (как это было со св. Иоанном Креста)⁹⁶. Открывалась одиноким и другая тропа, соблазнительная как наркот для умов во всем изверившихся: она вела в пустыни и марева лже-творческого химеризма. В «великое Ничто» (*le grand Néant*)⁹⁷ устремились за Химерою отчаявшиеся: Панургово стадо ринулось в пучину⁹⁸.

С прямого и правого пути поэзии не сбились те (и между ними сам Тютчев, забывший, к счастью, свой зарок безмолвия), которые, не ожидая ни понимания, ни даже внимания окружающих, продолжали петь, как поет, один на взморье, ночной гребец Шенье-Пушкина — «без дальних умыслов, не ведая ни славы, ни страха, ни надежд», и потому только, что «любит песнь свою»⁹⁹. Они поверили непосредственному чувству, которое говорило им, что «цель поэзии — поэзия», и — пожертвовав всем, — что не она — приобрели, казалось бы, всё: ибо поэзия — вся многоликая жизнь, переживаемая поэтом в форме инобытия.

Но поэтическое инобытие есть лишь форма раскрытия творческой личности чрез идеальное осуществление присущих ей возможностей, пусть даже неисчислимых, но качественно ограниченных пределами самой личности, поскольку она остается себе тождественной и внутренне неподвижной. Поэт, уединившийся в лабиринты своей внутренней жизни, рано или поздно распознает во всем многообразии этих возможностей их коренное тождество и, сбросив с них пестротканый покров, встречается лицом к лицу со своим мертвенно-неподвижным Я. Воскреснуть значило бы всецело преодолеть свой прежний закон бытия и перейти в реальное инобытие, согласно призыву Гёте «умри и стань» (*stirb und werde*) в мистическом стихотворении «Святая Тоска». Такая встреча с двойником, тоскующим святою тоскою по реальному инобытию, не может, если она не спасает человека в поэте, прой-

ти для него безнаказанно. И не случайно за периоды уединения творческой личности биографии многих поэтов кончались душевной катастрофой.

6

Как бы то ни было, поэзия заявила свою независимость. В течение двадцати веков, памятуя уроки александрийских грамматиков, знатоки-эрудиты смотрели на неё как на полуавтономную провинцию разносоставной, но одноязычной империи, именуемой литературой. Отныне, как будто возревновав о былой своей славе в эллинстве эпохи классической, она тяготится своим местом в литературе («музыки прежде всего», восклицает Верлен, презрительно добавляя: «всё остальное литература»)¹⁰⁰ — местом почетным, правда, но связанным со столькими стеснительными обязательствами (уж одно обязательство выражаться общепонятным языком чего ей стоит!), — и стремится примкнуть к союзу искусств, как мусическое искусство слова, соприродное музыке, мусическому искусству звуков. Отныне она сознает себя всецело искусством, а принцип этого последнего, его альфа и омега — форма.

Изначальная интуиция формы, требующей воплощения¹⁰¹ (часто немым прибоем ритма), её движение и превращения, наконец её исполнение и покой, суббота совершившегося бытия¹⁰², — совершенство, в котором живы все последовательные содержания времени, а времени больше нет, — вот зарождение, разлитие и конечная цель поэтического творения. Подобно тому, как образное и смысловое изъяснение инструментальной музыки (напр., комментарий Вагнера к Девятой Симфонии Бетховена)¹⁰³, даже в тех редких случаях, когда возможно установить психологическую связь её порывов и затиший с некоторым строем сказуемых представлений и чувствований, далеко не исчерпывает и не определяет во всей его единственности сообщения, заключенного в её звучащей форме; как в живописи византийская Богоматерь и Мадонна Рафаэля суть два разные сообщения, хотя мысль, отвлекаясь от изображаемого, выходя за пределы образа, вольна относить оба к одному предмету веры или умозрения: так и в поэзии форма — всё; и всё, самое задушевное и несказанное, претворяется без остатка в эпифанию формы¹⁰⁴, которая озаряет и обогащает душу полнее и жизненнее, чем какое бы то ни было

«содержание», извлеченное из неё или в неё вложенное искателями «главной мысли», или «основной идеи» произведения. Поэтическое откровение есть сообщение формы словесной и душевной нераздельно. «Что внутри, то и снаружи»: это слово Гёте об органической природе всецело применимо и к искусству¹⁰⁵. Такое понимание формы явно противоречит обычному взгляду на неё, как на вместилище отдельно полагаемого смысла, — взгляду, который позволял бы при оценке поэмы уподоблять одну искусно расписанную кувшину с домашним сабинским вином, другую грубой амфоре с выписанным фалернским или хиосским. Между тем дело обстоит проще: как несоответствие словесной изошренности внутреннему бессилию замысла, так и несоответствие словесной беспомощности смысловому богатству равно свидетельствуют о неудачном покушении выдать за поэзию то, что, быть может, пригодилось бы для целей в одном случае — риторики, в другом — философии. Ошибка суждения проистекает из близорукое противопоставления некоего *что*, относимого к заданию, почерпнутому художником будто бы извне, из сфер, вне искусства лежащих, и некоего *как*, относимого к выполнению этого задания и именуемого формой. На самом деле искусство всё стоит под знаком *как*, и само зачатие художественного творения заключается в том, *как* художник видит вещи: если он показал их, как увидел, его задача выполнена. Через это художественное *как* мы узнаем и что он увидел в мире. Отношение между *что* и *как* в науке обратно: она всегда сообщает некоторое *что*, но это *что* никогда не относится к субстанциальному *что* вещей, а исключительно к их модальному *как*.

Отказываясь служить сосудом познания и предпочитая в каждом новом своем проявлении быть новым аспектом познаваемого, поэзия живет как бы по ту сторону ведения и неведения, действительности и вымысла; древо познания её пугает, она идет играть под другим деревом, которое называет деревом жизни, и не обижается, если люди, смеясь над её играми, обзовут её «прости Господи — глуповатой»: она знает про себя то, что знает. Шутка Пушкина, всегда меткого в своих определениях, новыми наблюдениями над психологией творчества подтверждена и уточнена: детская непосредственность поэзии есть вынужденная самозащита певучей души (*Anima*) от педантической тирании её бдительного опекуна — Ума (*Animus*), не подозревающего в своем ограниченном и самодовольном умничаньи, что он мог бы от неё

кое-чему с немалою для себя пользою научиться (см. об отношении между обоими *Positions et Propositions* П. Клоделя и упомянутую книгу Анри Бремона)¹⁰⁶. И опять сравнение с наукой поможет нам отчетливее очертить сказанное. Подобно поэзии, творящей единственную форму для каждого отдельного поэтического узрения, наука стремится найти единственную форму для каждого отдельного круга исследуемых ею явлений; но в то время как наука хочет быть строго объективной и в этом смысле провозглашает свои выводы общеобязательными, поэзия, особенно рассматриваемая как форма, представляется предельно субъективной, что однако не препятствует ей, простодушной, обмолвиться подчас никому не обязательной, но всех потрясающей истиной. Ибо не дело поэта изображать вещи, как они представляются всем; его назначение — показать узренный им одним образ тех же вещей, чтобы дивились им люди, как будто впервые их увидели, и радовались, узнавая родное и ведомое, и сам родной язык в чудесной метаморфозе — в той новой форме, в какой явил их поэт.

«Я пел, — говорит дух Вергилия в сложенном по смерти поэта надгробии, — пажити, поле, вождей»¹⁰⁷. Кто не слышал пения, скажет: не всё ли равно, о чем он пел? Но тому, кто был во власти его магических стихов, кому доносили они отзвучиями иного бытия в бытии то влюбленные пастушеские свирели, то — надязгом оружия и смятием битв — сивиллинские глаголы судеб, кто, покоренный задумчиво-нежною и миротворною мелодией, верил с его земледельцами святыне Земли и с его вождями, послушными служителями обетования, благу Промыслу, — тому слова эпитафии напомнят единственную гармонию его единой песни, его певучей теодицеи¹⁰⁸. Если вечно зеленеет (*semper viret*), по слову Энния¹⁰⁹, Гомерово древо, не чужая нам повесть о слишком древних и далеких от нас героях не увядает: нетленна Гомерова форма надмирного созерцания жизни в зеркале недвижной памяти. Мильтонов «Потерянный Рай» обязан возвышенностью своего строя не возвышенности предмета поэмы, но высоте несущего её трагического пафоса, стремительная сила которого нашла в избранном предмете достаточно вместительное русло, — так что то, что обычно именуется содержанием (рассказанная поэтом повесть), образует лишь формальное условие воплощения творческой энергии, составляющей внутреннюю музыкальную форму Мильтонова духа. Взгляд на форму, как на активный зигидительный принцип, изнутри организующий художественное

произведение, намечается в XVIII веке у Гердера, вспомнившего (через размышление над Лейбницем) об Аристотеле¹¹⁰. Так, по его словам, Шекспирова драма во всех её частностях, во всех особенностях сценической структуры, характеристики, языка и ритма, подчинена единому закону, и этот единственный закон её есть именно закон Шекспирова мира¹¹¹.

Очевидно стало, что форма в поэзии не то, что форма в риторике, не «украшение речи» (*ornamentum orationis*), но сама жизнь и душа произведения; а то, что называется содержанием, составляет лишь материальный субстрат, в котором нуждается для своего самораскрытия и осуществления возникшая в духе форма. Учитывая новую «установку» (как стали говорить после Гуссерля) — на форму¹¹², какой-то Полоний из эстетиков предложил всех удовлетворившую теорему о совпадении формы и содержания¹¹³, — доказать которую было однако затруднительно, потому что оба понятия, не найдя себе точного определения, остались расплывчатыми и изменчивыми, как облака. Или же доказательством совпадения была сама двусмысленность терминов? В самом деле, достаточно было переменить точку зрения, и содержание представлялось формой, а форма содержанием. Радикальнее были настроены те художники, которые решили разрубить Гордиев узел, изгнав из своих произведений всякое «содержание», как нежелательную примесь «литературы», и героически сосредоточили все усилия на поисках «чистой формы». Но «чистая форма» повсюду, где талант не сбрасывал добровольно надетых цепей, оказывалась не узрением, а построением, не живою конкретностью, а рассудочною абстракцией и уже никак не «сообщением», если под таковым в разговоре о духовных деятельностих подобает разуметь общение одаряющего и одаряемого в живом обладании небывшим благом. В словопрениях часто приходится вспоминать оракул Гёте об «истине, давно найденной», и его совет — «её себе усвоить, старую истину»¹¹⁴. Решительный ответ на вопрос о значении и природе художественной формы был дан еще в средние века. Исходя из господствующих в наши дни предрассуждений, естественно было бы ожидать, что схоластики, объявившие философию служанкой теологии¹¹⁵, тиранически подчинят в искусстве принцип формы содержанию, как проводнику религиозной идеи. Между тем они говорят единственно о форме, о содержании же вовсе не упоминают, что, впрочем, и не удивительно, так как в их лексиконе логически-чистых понятий не находится соответству-

ющего слова. В так называемом *Opusculum de Pulcro*, написанном если не самим Фомаю Аквинским, то одним из его ближайших учеников¹¹⁶, прекрасно определяется как «сияние формы», разлитое по соразмерно сложенным частям вещественного состава (*resplendentia formae super partes materiae proportionatas*)»¹¹⁷. Форма на языке схоластиков есть Аристотелева действующая, творческая форма, имманентная вещам, как внутренний акт¹¹⁸, идея, впервые возводящая в реальное бытие пассивный и ирреальный в своей бесформенности субстрат материи, каким является в искусстве камень, звуки, бессвязные элементы языка. Сияние формы означает совершенную победу формы над косной материей, целостное осуществление (возведение в бытие) её потенций, торжествующее исполнение (энтелехию) формы как цели¹¹⁹. Символ сияния напоминает о том, что красота в дольном мире есть затускненный природною средой, но все же светоносный отблеск сверхчувственного сияния красоты божественной¹²⁰.

7

Размышление о природе привело метафизиков эпохи Возрождения¹²¹ к различению понятий: *natura naturans* и *natura naturata*¹²². Так размышление об искусстве приводит нас к выводу, что понятие формы художественной двукратно, что различны должны быть форма зиждущая — *forma formans* — и форма созижденная — *forma formata*¹²³. Что же предлагается разуметь под формою зиждательной, образующей, и под формою зиждимую, или сотворенной?

Последнее — само произведение, как вещь — *res* — в мире вещей; первая существует до вещи, как форма *ante rem*, как действительный прообраз творения в мысли творца. Это не замысел, понятый как интенция, и даже не замысел, как притяженность фантазии далеким образом, еще неясно различаемым через магический кристалл (так вглядывался некогда Пушкин в «даль свободного романа»). Нет, это — уже самостоятельное бытие, определившееся до существенной независимости от самого художника, взывавшая в его «беременной» (по смелому выражению Платона) душе умная сила, безошибочно знающая свои пути и предписывающая материи свой закон необходимого воплощения¹²⁴. Это — живая душа и готовое душевное тело изваяния, спящего в мраморной глыбе¹²⁵. Красота прекрасных стихов — *forma formata*; их поэзия — *forma formans*.

Ничто художественно не оформленное не принадлежит искусству, но одно внешнее оформление, как бы искусно оно ни было, не делает само по себе работы мастера, только мастера, созданием искусства. Безжизненным изделием, облаченным идиолом под золотою личиною, представится нам сооружение мастерства, если сотворенная форма не стала живым обличьем формы творящей, если все её особенности — и пусть даже несовершенства — не говорят о её свободном согласии с целым и не оправданы дышащим единством целого, внутреннюю целесообразностью зиждущего свою плоть, вдохновенного и тем самым чудесно одушевленного образа. Явственнее обнаруживается творящая форма в искусствах мусических, где оформление происходит во времени, нежели в искусствах пластических, где сотворенная форма представляется изначально данною; но как в тех, так и в других то, что доставляет нам впервые удовлетворение, есть чувство достигнутого осуществления некоей предузренной или предуслышанной формы; и тем полнее наше удовлетворение, чем полнее это осуществление, чем очевиднее претворение всех возможностей материи в единый, себя довлеющий и себе мыслящий космос, каким является совершенное создание благодаря всецелой победе зиждущей формы.

Поэзия есть сообщение зиждущей формы чрез посредство формы созижденной. Это поистине сообщение, т.е. общение, ибо первая, будучи движущим актом, не только зиждет вторую, но при её посредстве пробуждает и в чужой душе аналогическое созиждательное движение. Она не просто запечатлевается в памяти, подобно форме созижденной, но, будучи сама актом, передается чрез проницаемую среду последней, как энергия, в чужое сознание (мысль, чувство, волю), которое воспроизводит в себе тот же акт, устроая себя в согласии с её ритмом и строем. Эстетически пережитое становится целостным душевным опытом и запоминается, даже когда напечатление созижденной формы почти изгладилось. «Есть сила благодатная в созвучьи слов живых» — говорит Лермонтов в своей любимой молитве¹²⁶, и то же — *toutes proportions gardées* — может быть утверждаемо о поэзии: «созвучье слов живых» — её сотворенная форма, посредница; «сила благодатная» — зиждущая форма, неизменно действующая, едва воскреснут в памяти, хотя бы дальним отзвуком, заветные «живые слова».

Отсюда вытекают два следствия, из коих одно в индивиду-

ально-психологическом отношении ограничивает, другое — с точки зрения культурно-прагматической — безмерно расширяет объем понятия излучающейся энергии, как свойства жидущей формы. Чтобы оказать описанное действие, эта последняя должна быть родственна жидительным силам души, открывающейся сообщению; она бездейственна, если не связана коренными соответствиями с внутренней формой — энтелехией — воспринимающей личности. Вот почему многие, тонко чувствительные к созижденной форме великих произведений искусства, остаются им внутренне чуждыми, невосприимчивыми к исходящей из них движущей силе: можно восхищаться творениями гения и сознательно или бессознательно заграждать от актуального с ним общения. Другое же следствие — то, что искусство непроизвольно и непреднамеренно (жидущая форма не терпит рядом с собою другого направляющего начала) излучает свое действие во все сферы духовного и душевного самоопределения, и никакая «башня из слоновой кости»¹²⁷ не может уединить поэзии от взаимодействия с общим потоком жизни. В этом свете изречение Пушкина: «слова поэта — дела его» приобретают особенный, торжественный или роковой смысл, и грозно возрастающе, соразмерно славе художника, представляется его ответственность перед людьми.

Однажды Гёте имел мгновенное и единственное в своем роде, хоть и всем близкое, всем душевно созвучное, зрение вечернего покоя природы. Такой взгляд на повседневное, открывающий в нем нечто никем не уловленное и не закрепленное, Сезанн называл *ma petite sensation*¹²⁸: это — зерно жидущей формы. Свое узрение Гёте выразил в стихотворении, хорошо нам известном по его русскому эхо — «Горные вершины спят во тьме ночной». Что хотел сказать им поэт? — спрашивает себя наша неугомная, — но и законная в своих пределах, — воля к всеосмыслению. Он заставляет нас живо ощутить космическое единство нашей жизни с жизнью природы: ритм последней — вечная смена в ней оживления и покоя — есть ритм всякого бытия; единый закон обеспечивает освеженному сном пробуждение к деятельности, усталому — отдых. Такова ли была мысль поэта? Нет, это — наше размышление над его узрением, объективно оправданное всем, что мы знаем о его основном мировосприятии; сам же он в данное мгновение не хотел и не мог сказать ничего другого, кроме того, что сказал: «всё отдыхает, — отдохнешь и ты». И даже это утверждение высказано не как заключение от общего к частному, но как

безотчетное чувство или предчувствие. Словом, — творя, он вовсе не мыслил, но был всецело во власти родившейся в его духе жидущей формы. Только позднее, в пору рефлексии над созданным, располагая свое собрание стихов, он сопоставляет (под заглавием *Ein Gleiches* — то же самое) свой мелос¹²⁹ о горных вершинах и «Ночную Песню путника», призывающую мир с небес в душу, усталую от тревожений жизни. Излучение, свойственное жидущей форме, пробудило в Лермонтове, поэте другого словесного царства, не только ответное движение, но и однородное жидительное влечение. Что было невозможно в пределах того же языка (так как *forma formata* единственное выражение своей *forma formans*), то по аналогии осуществимо в материи и психике языка чужого. И если истинный стих, по глубокомысленному замечанию Шопенгауэра, изначально заложен и предопределен в стихии языка¹³⁰, то иноязычное перевоплощение жидущей формы не могло, в качестве формы созижденной, не проявить себя самобытным, как его стихия. Иначе была бы перед нами не новая жизнь, а бездушный слепок, ибо не жидущая форма произвела бы его, а механическая миметика внешнего жеста. Поэтический перевод не имеет художественной ценности, если он не является новым порождением, новою органическою кристаллизацией жидущей формы: так снежинки, осаждающиеся из того же облака, в разных узорах воспроизводят общий тип своего кристаллического строения. Оттого переводные стихи (таковы, например, переводы Жуковского из Шиллера) могут быть сладкозвучнее подлинника. Но Лермонтов и не думал о переводе: лирическому волнению, которое вдохнул в него Гёте, он предоставляет безотчетно владеть его душой, которая, забыв об источнике воспринятого внушения, сомнамбулически следует своему внутреннему зову: «трепещет и звучит и ищет, как во сне, излиться наконец свободным проявленьем»¹³¹. И вот мы уже не на холмах Тюрингии, а в горной долине Кавказа; прерывистые шепоты и веяния (с преобладающим звуком *Hauch* — «дуновение») сменились речью определенной и мужественной, и — мнится — не легкокрылый дух, реющий в дышаньи ночи, а некий таинственный спутник, невидимый двойник — (или то — глубокое я самого поэта, которому открыто грядущее?) — возвещает путнику близкий отдых. На этом примере мы искали наглядно показать самостоятельность жидущей формы, её отношение к форме созижденной и её излучающую силу.

В заключение напомним читателю стихотворение Гёте «Постоянное в Изменчивом» (*Dauer im Wechsel*): оно связано с предметом нашего рассуждения двойною связью. Во-первых, «дар Муз» (*die Gunst der Musen*) определяется как «форма в духе» (*die Form in deiner Geist*)¹³². Эта форма, обретенная в духе, — *forma operis ante opus factum*, — есть, очевидно, то самое, что мы, в отличие от формы созиданной (*formata*), назвали зиждущей формой (*forma formans*). Нередко употребляют слово «форма» в значении художественного *как* (*comment*) в противоположность предмету изображения, художественному *что* (*quoi*); ясно, что поэт имеет в виду не совершенство выражения, не искусство выполнения, но предопределяющий свое воплощение творческий образ. Также и под «содержанием» (*Gehalt*)¹³³ разумеет он не предмет поэмы, но избыточную полноту сил и воодушевления, необходимую для творчества: иначе не сказал бы, что поэт находит это содержание не в интеллекте или фантазии, но в своей груди (*in deiner Brust*)¹³⁴. Во-вторых, само стихотворение есть попытка удержать, охватить, согласить многообразное, противоречивое, непрестанно сменяющееся и ускользающее содержание жизни путем обретения в духе единой формы, его обнимающей, как чего-то постоянного, не отменяемого, но утверждаемого самою сменой взаимно отрицающих друг друга явлений. Поэт, обзревая долгую жизнь и длинный ряд собственных метаморфоз во времени, преодолевает скорбь о невозвратно минувшем и, можно сказать, само время, воскрешая всё пережитое в сознавшем себя единстве своей «изначала-запечатленной формы» (*geprägte Form, die lebend sich entwickelt*). Здесь понятие зиждущей формы переступает за пределы искусства и утверждается в жизни как принцип личности.

Долго ли благоухает
Первый вешний дым садов?
Теплый ветер отряхает
Дождь обильный лепестков.
И зеленая прохлада
Не надолго мне дана:
Дунет осень, — листопада
Закружится желтизна.
Ветвь красуется плодами, —
Сочные срывать спешу:
Под укромными листьями

Спеют новые в тиши.
Рухнул ливень: луг мой — заводь,
Свой ли вижу дол родной?
Вот речная ширь: не плавать
Дважды мне в реке одной.
А ты сам! Как то, что мнилось
Нерушимым, — строй палат,
Стен твердыни, — изменилось
На состарившийся взгляд!
Где уста, чей пламень верный
Встречных милых уст искал?
Ноги, что тропюю серны
Прядали по кручам скал?
Где простертая с услугою
Дружелюбная рука?
Мыщц и жил состав упругий?
Не вернется вверх река.
И в местах, где лик мелькнувший
С именем твоим слиян,
Ах, то звук волны плеснувшей,
Ускользнувшей в океан!
Бег изменчивых явлений,
Мимо реющих, ускорь:
Слей в одно закат свершений
С первым блеском нежных зорь.
От низовой жизнь к истокам
В миг единый обозри:
В лик единый умным оком
Двойников своих сberi.
Неизменен и чудесен
Благодатной Музы дар:
В духе форма стройных песен,
В сердце песен жизнь и жар¹³⁵.

Примечания

¹ В автографах 1938–1940-х гг. первый раздел озаглавлен «Поэзия как сообщение» (РАИ, «Мысли о поэзии», папка № 1, л. 1; в публикациях статьи в «Новом журнале» и брюссельском издании подзаголовков отсутствует).

Имеется в виду эстетический и литургический типы коммуникаций, основанные на восприятии художественной речи как со-общения и со-творчества, то есть восхождения в область сверхчувственного познания, основанного на религиозных основах эстетики Вяч. Иванова. В теории коммуникации Вяч. Иванова, по мнению Л. Силард, важны три компонента: «всеединство, восхождение и теургия». См. ее статью *К проблеме «теургического постулата»* // Силард Лена, *Герметизм и герменевтика*, СПб. 2002, с. 123–124, 128.

² О религиозной функции заклятий в древнегреческой культовой практике см.: Латышев В.В. *Очерк греческих древностей*, т. 2, СПб. 1988, с. 66–68. Возведение поэзии к заговору и заклинанию близко теории А.Н. Веселовского о первоначальном синкретизме. См.: Веселовский А.Н. *Историческая поэтика*, М. 1989, с. 122, 134, 160; Отсылки к идеям Веселовского о первоначальном, еще не расчлененном единстве мусических искусств, о «первоначальном синкретизме» и первичности обряда см.: Иванов Вяч.И. 1) *Эпос Гомера* // Гомер. Поэмы / Пер. Н. Гнедича и В. Жуковского. М. 1912, с. XVI; 2) *Дионис и прадионисийство* [1923], СПб., Алетейя, 1994, с. 229, 262–272. Ссылки на теорию А.Н. Веселовского содержатся в бакинском курсе лекций Вяч. Иванова по поэтике в записях студента О.Г. Тер-Григоряна (Иванов Вяч. *Поэтика*. 1921–1922 учебный год, III лекция. Записи студента Тер-Григоряна. Публ. К.Ю. Лаппо-Данилевского и Е.Л. Белькинд, в печати).

³ *чародейный напев* (*incantamentum*, ἐπιφθῆ) — Под «чародейным напевом» понимается просодически-акустическое начало — ритмизованный звукообраз как этап бессознательной звукоречи, как основа «прамифа», теорию которого Вяч. Иванов развивает, не принимая идей формалистов, в статьях «О новейших теоретических исканиях в области художественного слова» (1922), «К проблеме звукообраза Пушкина» (1925) и др., отталкиваясь от идеи Поттебни о внутренней форме слова, а также мистико-герметических символистских теорий А. Белого («Глоссолалия. Поэма о звуке», 1922) и К. Бальмонта («Поэзия как волшебство», 1916). Звукообраз становится у него «внутренней речью», «заговорной формулой» (IV, 647), «прамифом» как первоначальным поэтическим высказыванием (IV, 644), переживанием «забытого и утерянного достояния народной души», «психеей народа» (I, 713). Цель теургического искусства, по Вяч. Иванову, — «соединение», «сочетание» («Мысли о символизме», 1912, II, 606).

⁴ *Из напевной ворожбы вышел стих...* — Имеется в виду точка зрения, высказанная Вяч. Ивановым в статье «Заветы символизма» (1910) о связи поэзии и обряда вслед за Е.В. Аничковым и А.Н. Веселовским, но переосмысленная на основе античного эпико-мифологического канона, в рамках которого поэзия — «язык богов», поэтому цель поэзии — теургическая «заклинательная магия ритмической речи, посредствующей между миром божественных существ и человеком» (II, 595).

⁵ ...*(как «infelici arbory suspendito» в первой книге Ливия)*... — Тит Ливий (59 г. до н.э. — 17 г. н.э.) писатель и поэт. Цитируемый фрагмент (*лат.* — *infelici arbory suspendito* — «подвесить веревкой к бесплодному или зловещему дереву») входит в первую книгу его сочинения «История Рима от основания Города» (*Titii Livi ab urbe condita libri* / Ed. M. Muller. Lipsiae, I–II, 1905–1906).

Он является «сакрально-правовой» формулой закона, приговаривавшего к суду за тяжкие преступления. — См.: Ливий Тит, *История Рима от основания города*, в 2-х т., т. I, М. 1989, с. 33, ср. 513.

⁶ ...*как и прорицание <...>сновидческое откровение многомысленно.* — Речь идет об искусстве прорицания или мантики в Древней Греции. Ср. Приходько Е.В. *Оракулы в раннеклассической греческой литературе* // Понятие судьбы в контексте разных культур. М. 1994, с. 191–197.

⁷ «глоссолалические» тексты — (от греч. γλῶσσα — язык, говор, λαλία — речь, беседа). Имеются в виду тексты, написанные на основе некоего праязыка, как феномен речи «посвященных», как «обращение к богу на особом — искусственно изобретенном — языке». Так назывались древние памятники письменности, требующие толкования, а также тексты, основанные на принципе использования необычного слова или чужого языка, что вело к формированию «украшенного» слога или созданию непонятных, «темных» мест и необходимости их толкования или составления глоссария. — См.: Аристотель, *Поэтика* (1457b) // *Античные теории языка и стиля*. Антология текстов. СПб. 1996, с. 184–186. Вяч. Иванов определяет их как «записи экстатического обрядового гимнотворчества» или «генетически-первичный слой поэтического создания» (IV, 344–345). Глоссолалические тексты основаны на звукообразах как первоформе текста. Они представляют собой начальную стадию текстопорождения. См. Титаренко С.Д. *Автоматическое письмо у Владимира Соловьева и Вячеслава Иванова: архетипы мистического сознания и традиции глоссолалии* // Русская антропологическая школа. Труды, 4/1 [М., РГГУ, 2007 под ред. Вяч.Вс. Иванова], с. 147–189.

⁸ ...*«заумная» беседа с ангелами казалась слушателям, по своей невразумительности, иноязычною...* — Имеется в виду «затемненная» речь ветхозаветных и новозаветных пророков, которые «будут говорить новыми языками» (Мк 16, 17). См. также: 1 Кор 14, 12–14; 1 Кор 14, 18–19; 1 Кор 14, 27–28 и др. Этой проблеме посвящены специальные исследования: Свящ. Фивейский М. *Духовные дарования в первоначальной христианской церкви*. Опыт объяснения 12–14 глав первого послания св. апостола Павла к Коринфянам. М. 1907; Коновалов Д.Г. *Религиозный экстаз в русском мистическом сектанстве*. Исследование, ч. 1, Сергиев Посад, 1908, с. 175–179.

⁹ ...*когда вещей певец (vates) заклинал или пророчил...* — Подразумевается древнее значение лат. слова *vates*, имевшее значение «колдун», «пророк» и связывавшееся с именами легендарных прорицателей, например, Кассандры. Под влиянием идей Платона и других греческих философов утвердилось как «богодуховенный певец» (поэт, поэтесса) при упоминании имен Гомера, Вергилия, Сапфо и других писателей.

¹⁰ ...*когда хоровой эван открывал чуму по свидетельству Гомера...* — Речь идет о фрагменте из первой песни поэмы Гомера «Илиада» (I, 472), в котором говорится: «Целый ахейцы день улаживали пением бога; Громкий пеан Аполлону ахейские отроки пели, Славя его, Стреловержца, и он веселился, внимая» (пер. Н. Гнедича). Указанный фрагмент приводится Вяч. Ивановым и в верстке книги «Эллинская религия страдающего бога», сгоревшей при пожаре в доме Сабашниковых в Москве, как пример древней мистерии, способству-

ющей перерождению человека. — См. фрагменты в кн.: Эсхил, *Трагедии* / Пер. Вяч. Иванова. М. 1989, с. 318 (Публикация Н.В. Котрелева). Пэан или пэон (греч. — *παῖων* или *παῖον*) — античная стопа пятидольного объема или хоровая победная песнь, посвященная богу Аполлону, написанная этим же размером. Рефреном ее служил возглас: «О Пеан». «Пеан» было прозвищем различных богов-целителей, например, Асклепия и др. В статье «Эпос Гомера» Вяч. Иванов указывает, что пеан — часть культа бога Аполлона, он зародился в обрядовых песнопениях и он, «вероятно, древнее Аполлона и восходит своими начатками до колыбели религиозной поэзии греков» (Иванов Вяч. *Эпос Гомера*, с. XXIV).

¹¹ ...поражал страхом вражье воинство по описанию Саламинской битвы у Эсхила. — Имеется в виду трагедия Эсхила «Персы» (472 г. до н.э.), в которой используется сюжет греко-персидской войны при Саламине — городе на острове Кипр. Данная строка отсутствовала в первоначальном автографе статьи 1938 г. (РАИ, папка № 1, л. 1).

¹² ...когда пляска и маска привлекали божественные силы <...> чудо превращения, ужас и восторг инобытия... — Речь идет об очистительной (катарсической) функции обрядовой и театральной маски, которые появились на основе различных ритуальных практик и окончательно закрепились в дионисийских мистериях и различных театральных действиях. См.: Коропчевский Д.А. *Народные представления против портрета. Волшебное значение маски*, СПб. 1895. См. о об этом в статье Вяч. Иванова «Новые маски» (1904), в которой он пишет о необходимости возврата к искусству теургическому, подобному мистерии, когда все лица — маски «единого всечеловеческого Я», вмещающее «древнее боговещее *Tat twam asi* (“то ты еси” — “это ты сам”))» (II, 76–77).

¹³ ...«мусическими искусствами» эллинов... — Имеется в виду сложившаяся в античной музыкальной эстетике на основе орфико-пифагорейского и платоновского учений традиция понимания музыки как зжидительной основы для искусств, оказывающих воздействие на становление души человека (Федр, 60 е; 61 а) через чувство наслаждения (Законы, 653 d, 654 а, 655 с). Музыка в представлении древних греков не вычленилась в самостоятельный вид искусства. Поэтому «мусическими» называли «искусства Муз», которые служили воспитанию души. — См.: Шестаков В.П. *Предисловие* // Лосев А.Ф. *Античная музыкальная эстетика*, М. 1960, с. 9. «С религиозным почитанием певца-полубога Орфея связалось древнейшее осознание верховных задач того искусства, которое эллины именовали — от Муз — “мусическим”», — писал Вяч. Иванов в статье «Взгляд Скрябина на искусство» (III, 176).

¹⁴ ...для будущих метаморфоз, прирожденные первообразы... — Метаморфозы — одна из ключевых категорий философии, эстетики и органической поэтики И.В. Гёте, в основе которой — мистико-религиозные представления и философские идеи, восходящие к традициям герметизма, натурфилософии, алхимии, христианской мистики, мистики Я. Беме, учению Г.В. Лейбница о «монаде», натурфилософии эпохи Возрождения и теориям XVIII в. На этом основано представление о трех уровнях символического в эстетике Гёте: первофеномена, организма и целостности. В связи с учением Гёте о

метаморфозе («Метаморфоза растений», 1798, «Метаморфоза животных», 1820) произведение искусства понимается им как находящееся в вечном становлении, в процессе синтеза в нем духовно-природного начала (Гете И.В. *Избранные философские работы*, М. 1964, с. 318–319, 320).

¹⁵ ...изначала запечатленной формы — Речь идет о понятии первофеномена (*Urphänomen*) И.В. Гете, который познается через созерцание (антиципацию) — основной метод Гете. — См.: Гете И.В. *Избранные философские работы*, М. 1964, с. 159, 355–357; Эккерман И.П. *Разговоры с Гете*, М. 1986, с. 399, 340 и др.

¹⁶ *Внутренняя форма* — основополагающее понятие теории А.А. Потебни, восходящее к учению В. Гумбольдта о «внутренней форме языка» (*innere Sprachform*), сформулированному в работе «Эстетические опыты». Под внутренней формой Потебня понимает «ближайшее этимологическое значение слова, тот способ, каким выражается содержание», она «направляет мысль» (Потебня А.А. *Мысль и язык* // Потебня А.А. *Слово и миф*, М. 1989, с. 160). Внутренняя форма изоморфна художественному образу (*там же*, с. 161). Понятие восходит к рационалистически понятию учению Платона об Идеях. В эстетике Плотина встречается понятие «внутренняя форма» как София, трансформировавшееся у Гете в учение о «первофеномене». Г. Шпет, исследовавший природу этого понятия, писал о том, что оно разрабатывается неоплатоником Дж. Бруно и встречается в английском платонизме XVII в. еще до В. Гумбольдта. — См. Шпет Г. *Внутренняя форма слова* (Этюды и вариации на темы Гумбольдта), М. 1927, с. 54–58.

¹⁷ «истинный стих обостается донные замкнутым в себе организмом ~ полным скрытых целесообразностей и соответствий. — Идея, восходящая к принципу органической цельности, встречающемуся у Платона (Федр, 264с) и формирующемуся у Аристотеля (Поэтика, 1450a26, 1451a1). Разрабатывается Горацием (Искусство поэзии, 47–48). Является центральной у Гете в связи с разработкой им принципа органической формы. Понятие соответствий восходит к учению Платона о двоemiрии, излагаемом в диалогах «Федон» (108с–11), «Пир» (207а) и др.

¹⁸ ...суверенная независимость поэтической речи <...> будет неизменно утверждаться. — Имеется в виду то явление, что формирование поэтики как науки происходило в греческой традиции путем противопоставления сакрального поэтического слова обыденной речи или речи в прозе. О разграничении «божественного» и «человеческого» языков в текстах Гомера, Гесиода, Пиндара и других см.: Гринцер Н.П., Гринцер П.А. *Становление литературной теории в Древней Греции*, М. 2000, с. 133–137. Вяч. Иванов считал несостоятельным противопоставление поэзии и прозы с точки зрения ритма в статье «О новейших теоретических исканиях в области художественного слова» (IV, 639–640). В его понимании, корни различия следует искать не в инструментовке стиха, а в филогенетическом процессе словорождения. — См. его статью «К проблеме звукообраза у Пушкина» (IV, 343–345). Он писал, что «с исторической же точки зрения и вовсе непонятно, с какой эпохи и в каком смысле она противопоставляется поэзии» (IV, 647). О разногласиях в трактовке оппозиции поэзия/проза у Вяч. Иванова и формалистов

см.: Обатнин Г.В., Постоутенко К.Ю. *Вячеслав Иванов и формальный метод* // Русская литература, 1 (1992), с. 184.

¹⁹ ...«доколь в подлунном мире жив будет хоть один пиит». — Строка стихотворения А.С. Пушкина «Памятник» (1836).

²⁰ *Недавно в защиту этой независимости выступил Поль Валери ~ ученик Стефана Малларме, больного тоской по «магическому стиху».* — Поль Валери (1871–1945) — французский поэт-символист. Речь идет о его эссе «Вопросы поэзии» (1935). Идеи поэзии как «магического стиха» изложены в работах ведущего теоретика французского символизма С. Малларме (1842–1898) «Определение поэзии» (1884) и «Предисловие к «Трактату о слове» Рене Гиля» (1886).

²¹ ...*рассказать повесть мира, подобно Силену Вергилиевой эклоги.* — Силен в греческой мифологии — лесное божество из окружения Диониса, сочетающее в себе высокое начало как воспитатель Вакха, наделенный даром прорицания, и низкое — комическое. У Вергилия в 6-й эклоге «Буколики» (42–39 гг. до н.э.) песня Силена содержит представления, связанные с космогоническими мифами и идеями философии эпикурейцев, а также фантазии на мифологические темы (Публий Вергилий Марон, *Буколики. Георгики. Энеида* / Пер. с лат. С. Ошерова, С. Шервинского. М. 1971, с. 46–49).

²² ...«подобно Орфею», — *говорил он сам!* — Свободное изложение мысли из «Автобиографии» (1895) П. Валери о том, что книга, которую он задумал, — «Орфическое истолкование Земли, в коем только и заключается подлинное призвание поэта...» (*Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора* / Под ред. Г.К. Косикова, пер. Н. Мавлевич. М., Изд-во МГУ, 1993, с. 427).

²³ «*Не в начале было для него Слово, — замечает Валери, — оно казалось ему конечною целью всех вещей.*» — Речь идет о мысли П. Валери «Вначале был Вымысел!», высказанной вслед за С. Малларме в ряде работ, в частности, в «Письме о мифах» (1928), где выдвигается предположение о том, что в основе мифа лежит неотрефлексированное слово. — См.: Валери П. *Об искусстве* / Пер. В. Козового. М. 1993, с. 282. Эта же мысль варьируется в ряде работ П. Валери, посвященных С. Малларме («Письмо о Малларме» [1927] и «Я говорил порой Стефану Малларме...» [1931]).

²⁴ ...*неусыпный помысл однуду Малларме о ненаписанной «Книге».* — Речь идет о замысле С. Малларме создания «Книги» как подобия Сущего, реализованном П. Валери и изложенном в его фрагменте «Книга, орудие духа» (1895) и в «Автобиографии» (1895), где поэт писал: «... я мечтаю о Книге, единственной на свете, по моему убеждению; ее и никакую другую пытался создать, сам того не зная, каждый, кто брал в руки перо, не исключая Гениев» (*Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора*, с. 427). Валери, как и Вяч. Иванов, имеет в виду средневековую идею создания Книги как зеркала или музея культуры, развиваемую немецкими романтиками. См. об этом: Curtius E.R. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, München: Francke, 1984, S. 300–329; Шлегель Ф. *Эстетика*, в 2-х т., т. 1, М. 1983, с. 361.

²⁵ В первоначальных автографах содержалось также имя Лина (РАИ, пап-

ка № 1, л. 4). Лин — в греч. мифологии легендарный певец — сын Аполлона и музы Урании, подобный Орфею и живший в гроте на горе муз Геликон.

²⁶ ...*чудотворцев-лириков — Орфея, Мусея, Фамиры, Амфиона...* — Мифические прорицатели древности, которым были свойственны оракулы божественного экстаза и состояния интуитивных прозрений, предсказатели будущего. — См.: Приходько Е.В. *Двойное сокровище. Искусство прорицания Древней Греции: мантика в терминах*, с. 274. Имена указанных поэтов и певцов связывались с мистериями древности. — См.: Новосадский Н.И. *Елевсинские мистерии*, СПб. 1887, с. 5. «Призвать имя Орфея, — пишет Иванов в статье «Религиозное дело Владимира Соловьева» (1911), — значит воззвать божественно-организующую силу Логоса во мраке последних глубин личности, не могущей осознать собственное бытие: *fiat Lux*» (Труды и дни, 1 [1912], с. 63).

²⁷ ...*с гипотезой о происхождении искусства из игры...* — Имеется в виду гипотеза искусства как эстетической игры у Ф. Шиллера, И. Гете и в немецкой эстетике XVIII в., затем у немецких романтиков (см.: Schlegel A.W. *Kritische Schriften und Briefe*, Bd. I–III, Stuttgart; Kohlhammer 1963, Bd. II, S. 240–241). Этой гипотезы придерживался А.Н. Веселовский и первоначально Е.В. Аничков — ученик Веселовского, позднее изменивший позицию и отстаивающий теорию происхождения искусства из обрядового действия и обрядовой магии (Аничков Е.В. *Очерк развития эстетических учений*, с. 220–222). См. об этом в статье Вяч. Иванова, посвященной Аничкову в Новом Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (*Биографии*, т. 1, М. 1991, с. 332). Эта теория разрабатывалась П. Валери в ряде его статей, в частности, в трактате «Письмо о Малларме», где он пишет, что «эти странные помыслы привели меня к признанию за актом писания лишь ценности чистого упражнения: игры, основывающейся на свойствах языка, соответственно определенных и точно обобщенных, должностных сделать нас очень свободными и очень уверенными в его применении и совершенно избавленными от иллюзий, которые порождает это само применение и которыми живут творения слова — и люди» (Валери П. *Об искусстве*, с. 363).

²⁸ *Кого Веды и Гомер равно величают «подателями даров».* *Веды* — (санскр. Veda — знание; ср. — ведать, весть) — памятники древнеиндийской литературы (кон. II — нач. I тыс. до н.э.), написанные на древнеиндийском языке и составившие четыре сборника гимнов, молитв и др. произведений. Истоки учений о поэтическом искусстве Вяч. Иванов не случайно связывает с древнейшими архаическими литературными памятниками — Ведами и творчеством Гомера, так как именно они являются основой индоевропейской поэтики. — См.: Гринцер Н.П., Гринцер П.А. *Становление литературной теории в Древней Греции и Индии*, с. 5–12.

²⁹ «*одно прекрасное мило, а прекрасное немилое*» (*Феогнид*). — Цитата из LXVI элегии «К Харитам и музам» Феогнида — греческого лирика VI в., автора дидактических элегий и застольных песен (См.: Феогнид из Мегары, *Элегии* / Пер. А. Пиотровского. СПб. 1922, с. 89). Вяч. Иванов неоднократно обращался к этой мысли Феогнида для того, чтобы показать «аполлинийское видение красоты», присущее эллину. — См.: Иванов Вяч. *Символика эстетических начал* (I, 825).

³⁰ ...что «красота — нисхождение», видел ... Ницше. — Речь идет об идее синтеза дионисийского и аполлинического начал, что является, по мысли Ф. Ницше, высказанной в работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), целью подлинного искусства. «Там, — пишет Ницше, — где дионисийские силы так неистово вздымаются, как мы это видим теперь в жизни, — там уж, наверное, и Аполлон снизошел к нам, скрытый в облаке; и грядущее поколение, конечно, увидит воздействие красоты его во всей его роскоши» (Ницше Ф. *Сочинения*, в 2-х т., т. 1, М. 1990, с. 156). Эта идея стала одной из центральных в работе Вяч. Иванова «О нисхождении» (1905), где он прямо цитирует слова Ницше: *Wenn die Macht gnädig wird und herabkommt ins Sichtbare, Schönheit heiße ich dieses Herabkommen* («Когда сила милостиво нисходит в видимое, красотой я называю такое нисхождение») — см.: Веса, 5 (1905), с. 30. Нисхождение как «теургический постулат» Вяч. Иванова в статье «О границах искусства» (1913) — предмет специального исследования в книге Л. Силард «Герметизм и герменевтика», с. 103–135.

³¹ ...дочери Зевса и Памяти — Музы... — В Древней Греции матерью Муз была Мнемосина — «память», связь памяти с мифологией Муз подчеркивал Платон (*Кратил*, 406a3–5).

³² ...юный пастырь овец — Гесиод — с горных пастбищ дубравного Геликона... — Гесиод (8–7 вв. до н.э.) — древнегреческий поэт, автор поэм «Труды и дни» и «Теогония». Геликон — гора в Греции (на юге Беотии), связанная с культом муз. Позднее культ был перенесен в Дельфы, на гору Парнас. Цитата — свободное изложение отдельных фраз из «Теогонии» (23, 26).

³³ «вещую память о богах», которую боги в него «вдохнули». — Свободный перевод строк из «Теогонии» Гесиода (31–32). См. также «Труды и дни» Гесиода (662), где говорится: «Ибо обучен я Музами петь несравненные гимны» (*пер. В. Вересаева*).

³⁴ ...Музы как участницы олимпийского хоровода, предводимого Аполлоном... — Музы — первоначально в греческой мифологии — богини пения, затем покровительницы различных наук и искусств. Религия Аполлона — бога музыки и магии, по мнению Вяч. Иванова, — главное приобретение аэдов — певцов, которым покровительствовали Музы. «Вот почему обращается певец за вдохновением преимущественно к Музе и только к Музе, и лишь позднее вырабатывается представление, что Аполлон ведет хоровод муз». — См.: Иванов Вяч. *Эпос Гомера*, с. XXII.

³⁵ Пусть, — как говорит Гесиод <...> о своих соперниках Гомеридах, — «много певцы вымышляют»... — Гомериды — профессиональные исполнители поэм Гомера, передающие их друг другу из поколения в поколение. Вяч. Иванов, исследуя эту проблему, писал, что они «именуют себя гомеридами», то есть потомками Гомера. Гомеровское предание, по его мнению, было своего рода культовой памятью, но Гомер «много ложного приписал богам», как считал Гесиод, вступивший с ним в состязание. — См.: Иванов Вяч. *Эпос Гомера*, с. XX–XI, IX. Гесиод указывает на свой спор с Гомером в поэмах «Труды и дни» (11, 17) и «Теогония» (222, 226).

³⁶ Ариона спасают они от волн морских... — Арион из Месфимны — греческий поэт и музыкант (VII–VI вв. до н.э.), создатель и исполнитель тра-

гических дифирамбов, который, согласно преданию, был спасен от смерти дельфином, зачарованным его пением.

³⁷ ...Стесихора, неправо обвинившего Елену, карают слепотой ~ Палинодии оправдал ее и восславил. — Стесихор (греч. — установитель хоров), наст. имя Тисий (VII–VI вв. до н.э.) — древнегреческий поэт, произведения которого занимают промежуточное место между хоровой лирикой, эпосом и трагедией. Вяч. Иванов имеет в виду легендарные факты, изложенные Платоном в диалоге «Федр» (243a), согласно которым поэт написал стихотворение, порочащее Елену, за что был наказан богами. Созданием Палинодии — «Покаянной песни» он восстановил ее репутацию (Платон, *Сочинения*, в 3-х т., т. 2, М. 1970, с. 177). См. также: Зелинский Ф.Ф. *Елена Прекрасная* (1905) // Зелинский Ф.Ф. *Из жизни идей*, т. III, СПб. 1907 (репринтное издание: СПб. 1995, с. 157–169); Анненский И.Ф. *Елена и ее маски* // Театр Еврипида / Пер. И.Ф. Анненского, под ред. и с комм. Ф.Ф. Зелинского, т. II, М. 1917, с. 220–224, 238–241.

³⁸ Религиозные представления ~ легли в основу Платонова учения о вдохновении... — Речь идет о понимании инспирации как иррациональной духовной силы или возвышенном «исступлении» души, когда поэзия становится неким божественным даром, противопоставляемым искусству поэзии как мастерству. — См.: Платон, *Ион* (533e–535a, 542a), *Федр* (244b–e, 245a–b).

³⁹ ...к проблеме «субъективной» лирики, или в терминах Ницше («Рождение трагедии»), к проблеме Архилоха. — Имеются в виду различные типы объективации сознания автора в лирическом произведении, на что указал Ф. Ницше на примере творчества Архилоха в работе «Рождение трагедии из духа музыки» (Ницше Ф. *Сочинения*, т. 1, М. 1990, с. 73–74). «А если так, — пишет Ницше, — <...> теперь он в одно и то же время субъект и объект, в одно и то же время поэт, актер и зритель» (*там же*, с. 75–76). Архилох (VII в. до н.э.) — древнегреческий поэт — воин, основоположник ямбической поэзии элегической и сатирической направленности.

⁴⁰ ...дерзкого поэта седьмого века <...> похвалю брошенным в бегстве щитом. — Речь идет о фактах жизни Архилоха, который, в связи с занятием поэзией, дезертировал из войска и бросил щит на поле боя, за что был изгнан из Спарты (Плутарх, *Древние обычаи спартанцев* (34, 239b) // Плутарх, *Застольные беседы*, Л. 1990, с. 334). Этот эпизод отражен в стихах поэта, посвященных воспеваемому щиту. — См.: Архилох, *Стихотворения и фрагменты* / Пер. с греч. В. Вересаева. М. 1915, с. 25.

⁴¹ ... Деметры, богини его жреческого рода. — Имеется в виду связь поэзии Архилоха с Элевсинскими мистериями в честь Деметры — богини плодородия в греческой мифологии. Они были близки культовым празднествам, посвященным Дионису. Деметра относится к числу древнейших великих женских богинь. О культе Деметры в Древней Греции см. также: Зелинский Ф.Ф. *Древнегреческая религия. Общий очерк*, Пг. 1918.

⁴² ...в поздних подражаниях Горация... — О влиянии ямбической поэзии Архилоха на Горация см., напр.: Баумгартен Ф. *Эллинистическо-римская культура*, СПб. 1914, с. 618. В трактате «Наука поэзии» Гораций писал о новаторстве Архилоха: «Яростный ямб изобрел Архилох...» (79) (Гораций

Флакх, *Полн. собр. соч.* / Пер. Ф. Петровского. М., Л. 1936, с. 89). Вяч. Иванов считал, что пушкинский ямб сформировался под влиянием Горация. — См. об этом в его статье «Поэт и чернь» (I, 709).

⁴³ ...какое дело нам <...> рассудка злые сожаленья? — Неточная цитата из стихотворения М.Ю. Лермонтова «Не верь себе» (1839). Слов «надежды глупые первоначальных лет, рассудка злые сожаленья?» нет в тексте автографа 1938 г. (РАИ, папка № 1, л. 8).

⁴⁴ ...перед нами не действительный Архилох, а сценическая маска Архилоха. — Вяч. Иванов понимает под маской «психологическую загадку лицедейства», то есть преодоление сознательного и выход в бессознательное, не случайно Маска является для него знаком Диониса («Спорады», II глава). — См. также статью Вяч. Иванова «Ницше и Дионис» (1904). На дионисийство и аполлонизм Архилоха как его разные воплощения в лирике указывает Ф. Ницше в своей работе «Рождение трагедии из духа музыки» (Ницше Ф. *Сочинения*, в 2-х т., т. 1, с. 73–74). Слов «перед нами не действительный Архилох, а сценическая маска Архилоха» нет в тексте первоначального автографа (РАИ, папка № 1, л. 9).

⁴⁵ *Катарсис* — (*гр.* καθάρσις — очищать) у Платона означает отделение духовного начала от телесного в целях восхождения от красоты тела к красоте души. — См.: *Федон* (67с), *Софист* (230с). У Аристотеля в «Поэтике» (11, 1149b) понятие связано с категорией трагического и означает потрясение, вызванное состраданием и страхом, в «Политике» — с природой эстетического наслаждения (1341b–1342a). Аристотель настаивал на медицинском, терапевтическом значении катарсиса, трансформировавшемся в эстетическое удовольствие. Вяч. Иванов, отсылая к аристотелевскому понятию, настаивал на религиозно-обрядовой теории катарсических очищений, связанных с мистериями, то есть давал трактовку катарсиса, близкую Платону. — См. его исследование «Дионис и прадионисийство» (СПб. 1994, с. 210–218).

⁴⁶ ...предчувственной сверхличной гармонии <...> подлинности мусического сообщения. — Имеется в виду восходящее к орфику-пифагорейской и платоновской традиции понятие «гармония сфер». — См.: Целлер Э. *Очерк истории греческой философии*, М. 1912.

⁴⁷ В черновом автографе (РАИ, папка № 2, л. 9) далее содержался фрагмент стихотворения Вл. Ходасевича и комментариев к нему Вяч. Иванова, позднее вычеркнутый: [*«Таинственна его природа, // В нем спит спондей, поет пеон, // Ему один закон — свобода, В его свободе есть закон». Так покойный В. Ходасевич славил русский отпрыск от дуба-пращура*]. — Строки из стихотворения Вл. Ходасевича «Не ямбом ли четырехстопным...» (1938). Стихотворение было опубликовано в предпоследнем томе журнала «Современные записки» (1938, т. 69, с. 254).

⁴⁸ ...удар вере поэта в его мусическое посланничество. — Имеется в виду отрицание мифологии и поэтического вымысла, присущее раннехристианской традиции. — Ср. Аничков Е.В. *Очерк развития эстетических учений*, с. 31–32.

⁴⁹ *каков Вергилий, мессианская эклога которого была прочитана на Никейском соборе.* — Речь идет о IV эклоге «Буколик» Вергилия, где Сивилла

Кумская пророчесствует о грядущем рождении таинственного младенца, который должен возвестить наступление некоего благодатного времени — «золотого века» (Публий Вергилий Марон, *Указ. соч.*, с. 40–41). Эклога стала предвосхищением христианских представлений о пришествии Спасителя. Первый Вселенский Собор в Никее состоялся в 325 г. В связи с отрицанием мифологии и поэтического вымысла получает распространение позиция оправдания языческих философов и писателей у отцов христианской церкви и введение принципа иносказательного толкования. «И вот Вергилиева “Энеида”, — пишет Е.В. Аничков, — эта книга вполне языческая <...> получает иносказание, приемлемое для христианина объяснение» (Аничков Е.В. *Очерк развития эстетических учений*, с. 32)

⁵⁰ ...Сидоний Аполлинарий, епископ, сам наводняет свои стихи языческой мифологией. — Сидоний Соллий Модест Аполлинарий (*Sidonius Apollinaris*, 430–485) — галло-римский писатель, с 471/2 г. епископ Арверны.

⁵¹ ...по мысли Юлиа Второго <...> «Риму и миру» <...> примирение между эллинской мудростью и богооткровенной... — Юлий II, Папа Римский (1443–1513). «Риму и миру» — «*Urbi et Orbi*» (*лат.* — «граду и миру») — формула благословения, произносимая Папой Римским и означающая, что его благословение распространяется на весь мир.

⁵² ...Рафаэль изображает сидящую на облаках и лавром увенчанную Поэзию <...> «божеством вдохновляема». — Речь идет о росписи свода Станцы делла Сеньятура (1509–1511) Ватиканского дворца (Рим, 1509–1524), выполненной Рафаэлем. В основе ее свода — четыре медальона с аллегорическими фигурами Теологии, Поэзии, Философии и Правосудия. Каждая фигура держит табличку с надписями, которые связаны идеей познания истины различными путями.

⁵³ «Кто нас не читит, пророков божества...» — ср. стихотворение П. Ронсара «К лире» (*пер. А. Парина*). — Ронсар П. *Избранная поэзия* / Пер. с фр. М. 1985, с. 151.

⁵⁴ *Новалис записывает: «Поэзия есть подлинно, безусловно реальное: чем поэтичнее, тем истиннее».* — Сокращенное цитирование афоризма Новалиса из его «Афоризмов и фрагментов» (1900). — Ср.: Новалис, *Фрагменты* / Пер. Г. Петникова. М. 1914, с. 5.

⁵⁵ ...с изречением Аристотеля: «поэзия философичнее истории». — Мысль из трактата Аристотеля «Поэтика» (1451b5–8) // Аристотель, *Соч.*, в 4-х т., т. 4, М. 1983, с. 655 (*пер. М.Л. Гаспарова*).

⁵⁶ *Химера* — в греческой мифологии тетратоморфное существо, имеющее три головы (льва, козы и змеи), порожденное Эхидной и Пифоном и опустошавшая страну. Упоминается у Гесиода (Теогония, 319–324).

⁵⁷ *Артур Рембо* (1854–1891) — французский поэт. Речь идет об анархическом вызове Рембо, выступившего против литературной традиции и пожелавшего сделать свое творчество ясновидением.

⁵⁸ ...«иль пленной мысли раздраженье». — Строка указ. выше стихотворения М.Ю. Лермонтова «Не верь себе».

⁵⁹ «Защита поэзии» <...> Шелли ~ против сторонников мнения, будто

поэзия отжила свой век... — Тракта́т П.Б. Шелли «Защита поэзии» (1821), вошедший в книгу «Этюды, письма из-за границы, переводы и фрагменты» (1840).

⁶⁰ ...до автора трактата, приписанного Лонгину «О Возвышенном» <...> до Аристотеля, Платона, наконец, Демокрита... — Тракта́т «О Возвышенном» ошибочно приписывался древнегреческому философу-неоплатонику Лонгину (III в. до н.э.) — представителю эллинистической эстетики. Существуют предположения, согласно которым трактат был написан Августином (Аничков Е.В. *Очерк развития эстетических учений*, с. 11–12).

⁶¹ Шелли пишет: «Поистине, нечто божественное поэзия. ~ подвержен соблазнам повседневности». — Фрагменты из трактата П.Б. Шелли «Защита поэзии». — Ср.: Шелли П.Б. *Полное собр. соч.* / Пер. К.Бальмонта, в 3-х т., т. III, СПб. 1907, с. 407–412.

⁶² ...«и меж детей ничтожных мира...» — Цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Поэт» (1827).

⁶³ ...если слова поэта — знаменательные сообщения (как это провозглашает Шелли). — Имеется в виду идея, высказанная П.Б. Шелли в трактате «Защита поэзии» о связи поэзии с языком богов, поэтому слово — весть, для него характерна «способность сообщать». — См. Шелли П.Б. *Полное собр. соч.* / Пер. К. Бальмонта, т. III, с. 384, 413.

⁶⁴ ...ведь и мудрый Стесихор <...> пагубного двойника! — См. прим. 37.

⁶⁵ ...поэты, по Шелли, — «неведомые миру законодатели мира»... — Заключительная цитата из трактата П.Б. Шелли «Защита поэзии».

⁶⁶ Апория (греч. ἀπορία — букв. безвыходность, затруднение, недоумение) — трудная или неразрешимая проблема, связанная с возникновением противоречия, с наличием аргумента против очевидного, общепринятого. Понятие связывают с «антилогическим искусством», в котором все является тезисом и одновременно антитезисом: «одно и то же подобно и неподобно, одно и множественно, покоится, и движется (Платон, *Федр*, 261d). Термин встречается у Аристотеля (*Физика*, 185b10–30, 186a5–300).

⁶⁷ Сивиллам свойственно сообщать ~ как пророчит устами Пифии или Кумейской Сивиллы Аполлон. — Пифия — жрица-прорицательница в древнегреческом храме Аполлона в Дельфах. Пророчица Сивилла Кумская, по преданию, предложила царю Тарквинию Гордому так называемые Сивиллины книги, в которых якобы записаны судьбы Рима и мира и которые хранились в храме на Капитолии. Имя Аполлона в этом ряду неслучайно, так как дельфийская пророчица Герофила (Сивилла) сочинила первый гимн Аполлону, по свидетельству Павсания (X, 12, 2–7). Вяч. Иванов в книге «Дионис и прадиионисийство» указывает на то, что «женское вдохновение и прорицание усвоено Аполлоновым культом из оргий пра-Диониса. Илиада еще медленно творилась, когда Аполлон овладевал пифией». — Иванов Вяч.И. *Дионис и прадиионисийство*, с. 257.

⁶⁸ умное веселие — понятие, которое Вяч. Иванов использует в статье «О веселом ремесле и умном веселии» (1907). Он понимает культуру «как умное веселие народное» (III, 68).

⁶⁹ «чуда, тайны и авторитета» — Слова Великого Инквизитора Христу в романе Достоевского «Братья Карамазовы», которые характеризуют три силы, способные победить и пленить людей и которые отвергает Христос: «Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна, авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье и сам подал пример тому... Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете. И люди обрадовались, что их вновь повели, как стадо, и что с сердец их снят наконец столь страшный дар, принесший им столько муки». — См.: Достоевский Ф.М. *Полн. собр. соч.*, в 30-ти т., т. 14, Л. 1979, с. 232–233.

⁷⁰ ...«приносить дрожащим людям молитвы с горной высоты» — или «ораклы богов из глубины святынь» (*Ronsard*). — ср.: Ронсар П. *Оды. Мишелью де Лопиталю, канцлеру госпожи Маргариты* (триады 11–18) // Ронсар П. *Избранная поэзия* / Пер. М. Гринберга, с. 138–150.

⁷¹ «Вдохновение от Муз» — <...> согласно Платонову диалогу «Федр»... — Речь идет о первой и второй речах Сократа, изложенных Платоном в диалоге «Федр» (237b, 245b).

⁷² ...«иди и скажи народу моему». — Ср.: «Пойди к народу сему и скажи: слухом услышите, и не уразумеете, и очами смотреть будете, и не увидите» (Деян 28, 26).

⁷³ ...подобно ангелу, сходящему возмутить купель. — Евангельская цитата, в которой речь идет об исцелении больных водой, «возмущаемой» Ангелом Господним в купальне (Ин 5, 4).

⁷⁴ Пушкин изображает поэта бегущим прочь... — См. стихотворение А.С. Пушкина «Поэт» (1827).

⁷⁵ «Поэт, не дорожи любовью народной...» — Речь идет о сонете А.С. Пушкина «Поэту» (1830).

⁷⁶ ...от экстазов Пифии, или Эсхиловой Кассандры, или Сивиллы Вергилия. — Пифия, Сивилла — см. прим. 67. Кассандра — в греческой мифологии дочь Приама и Гекубы, наделенная Аполлоном даром предвидения. Воспроисведена в трагедии Эсхила «Агамемнон» (1305–1330) и Еврипида «Троянки» (294–461) как вещающая в пророческом экстазе. Вяч. Иванов считал, что «исступленное пророчествование» было в первобытную эпоху преимущественным достоянием женщин. — См.: Иванов Вяч. *Эпос Гомера*, с. XVII. Аполлоном, по его мнению, было усвоено «женское вдохновение и прорицание». — См.: Иванов Вяч.И. *Дионис и прадиионисийство*, с. 257. Вместо слов «отделяющая идеальное видение от ясновидения, творческий восторг» в автографе 1938 г. было: «отделяющая творческий восторг от экстазов» (РАИ, папка № 1, л. 9).

⁷⁷ ...«вдохновение нужно в геометрии, как и в поэзии»... — Цитата из статьи А.С. Пушкина «Возражение на статью Кюхельбекера в «Мнемозине» (1825).

⁷⁸ Дифирамб — жанр античной лирики, торжественная хоровая песнь в честь бога Диониса. Первоначально возник как культовая песнь, «ибо жертвенным служением изначально был дифирамб, и выступающий на середину круга — жертва» (Иванов Вяч.И. *О нисхождении* // *Весы*, 5 [1905], с. 28).

Дифирамб для Вяч. Иванова был мистериальной синкретичной формой, соединяющей в себе религиозное, обрядовое и театральное начало, он «дионисичен по духу». — См.: Иванов Вяч.И. *Примечание о дифирамбе* (I, 816).

⁷⁹ ...«душа стесняется лирическим волнением, трепещет и звучит, и ищет как во сне...» — Цитата из X строфы стихотворения А.С. Пушкина «Осень» (1833).

⁸⁰ У Вяч. Иванова ударение так: *архэтипы* (РАИ, папка № 1, л. 11).

⁸¹ ...но поэзии как общения с богами. — Речь идет о стихотворении А.С. Пушкина «Поэт и толпа» (1828).

⁸² ...угрюмому орлу, летящему «от гор и мимо башен на пень гнилой». — Парофраза стихотворения «Поэт идет, открыты вежды...» из II главы повести А.С. Пушкина «Египетские ночи» (1835).

⁸³ Первоначально в рукописном автографе было: в обезбоженном (РАИ, папка № 1, л. 11).

⁸⁴ «Музы девственную душу...» <...> «живая колесница мироздания...». — Цитаты из стихотворения Ф.И. Тютчева «Видение» (1829).

⁸⁵ Было в рукописном автографе: в онтологической реальности слова (РАИ, папка № 1, л. 11).

⁸⁶ Поэт Баратынского увядает, как цветок в поле, подрезанный железом сохи, по выражению римского элегика. — Речь идет о стихотворении Е.А. Баратынского «Падение листьев» (1823). Римский элегик, упоминаемый Вяч. Ивановым, использующий при развитии мотива сравнения, аналогии, параллели с природными явлениями, принцип ассоциаций — Овидий (43 г. до н.э. — 17/18 г. н.э.). Ср.: «Словно бы кто обрубил бедное тело мое» (*Скорбные элегии*, I, 3, 74). См.: Публий Овидий Назон, *Скорбные элегии. Письма с Понта* / Пер. С. Шервинского. М. 1982, с. 12.

⁸⁷ «умеющей жить в себе самом». — Свободное изложение мысли «Лишь жить в себе самом умей» из стихотворения Ф.И. Тютчева «*Silentium!*» (1833).

⁸⁸ «о чем бренчит, чему нас учит...» — Цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Поэт и толпа» (1828).

⁸⁹ ...после Фихте, наконец, в круге идей Вагнера, мыслилось как «воспитательная» функция гения... — Вяч. Иванов имеет в виду идеи немецкого философа И.Г. Фихте (1762–1814), изложенные им в «Системе учения о нравственности» (1794), где обосновываются функции художника с точки зрения протестантской этики, в системе которой главная цель — воспитание человечества. Круг близких философии Фихте идей развивает Р. Вагнер в статьях «Виртуоз и художник» (1840), «Паломничество к Бетховену» (1840), «Произведение искусства будущего» (1849) и др.

⁹⁰ «Я ничего не знаю совершеннее по слогу твоих Цыган. ~ Как жаль, что мы розно. — Цитата из письма В.А. Жуковского к А.С. Пушкину от 15 — начала 20-х чисел апреля 1825 г. — См.: *Переписка А.С. Пушкина*, в 2-х т., т. I, М. 1982, с. 97.

⁹¹ «Ты спрашиваешь... ~ Цель поэзии — поэзия». — Строка из письма А.С. Пушкина к В.А. Жуковскому от 20-х чисел апреля 1825 г. — см.: *Переписка А.С. Пушкина*, т. I, с. 99.

⁹² «жизнь не хочет Бога» (по словам Ф. Сологуба) — фраза из стихотворения Ф. Сологуба «Безжизненный чертог». — См.: Сологуб Ф. *Собр. стих.*, в 8 т., т. I, СПб. 2002, с. 303.

⁹³ Отчуждение от общества, омрачившее Альфреда де Виньи, воспринимается Бодлером уже как «проклятие». — Альфред де Виньи (1797–1863) — французский писатель-романтик. Шарль Бодлер (1821–1867) — французский поэт-предсимволист. Речь идет о запрете на книгу Бодлера «Цветы зла» (1857), который был отменен в 1940-е гг. «Проклятые» — определение судьбы поколения французских поэтов последней трети XIX в., принадлежащее П. Верлену.

⁹⁴ «Ты царь, — живи один...» — Цитата из сонета А.С. Пушкина «Поэту» (1830).

⁹⁵ Анри Бремона в его прозорливой и пленительной книге «Молитва и поэзия». — Речь идет о книге французского историка и критика аббата Анри Бремона (1865–1933) «Молитва и поэзия» (*Prière et poésie*, 1926), получившей большой резонанс и определившей эстетику французской «чистой поэзии», основанной на мистике.

⁹⁶ ...и духовное молчание превратилось бы в сообщение (как это было со св. Иоанном Креста). — Иоанн Креста (Хуан де ла Крус, 1542–1591) — католический испанский святой, принадлежавший к ордену кармелитов, поэт-мистик.

⁹⁷ В «великое Ничто» (*le grand Néant*) ... — Речь идет об известном высказывании С. Малларме, объявившего Бога в 1867 г. «Абсолютом, тождественным Ничто». Вяч. Иванов использует высказывание *Le grand Néant* («пустота») в статье «Две стихии в современном символизме» (1908), отсылая к французским декадентам, объявившим, что «имя поэзии — Химера». Этот образ-символ он противопоставляет «*Ens realissimum*» («Реальнейшему Существу», II, 553). В.Б. Микушевич в статье «Инобытие и форма в эстетике позднего Вяч. Иванова» при комментировании этой цитаты отсылает к работе Ж.П. Сартра «Бытие и Ничто» («L'être et néant», 1943), возможно, актуальной для позднего творчества Иванова. — См. в кн: *Вячеслав Иванов: Материалы и исследования*, М. 1996, с. 312.

⁹⁸ Панургово стадо — устойчивое словосочетание, возникшее на основе эпизода знаменитого романа французского писателя Ф. Рабле (1494–1553) «Гаргантюа и Пантагрюэль».

⁹⁹ «без дальних умыслов, не ведая ни славы, ни страха, ни надежд» ~ «любит песнь свою». — Цитаты из стихотворения А.С. Пушкина «Близ мест, где царствует Венеция златая...» (1827), представляющего собой перевод элегии французского поэта А. Шенье (1762–1794) «Pres des bords ou Venise est la reine de la mer» («Близ берегов, где Венеция — королева моря...», 1826).

¹⁰⁰ («музыки прежде всего» ... «все остальное литература»). — Заключительная строка из стихотворения П. Верлена «Искусство поэзии» (1874), включенного в сборник «Давно и недавно» (1884) и ставшая расхожей во французской критике. — См. у П. Валери в его трактате «Вопросы поэзии» // Валери П. *Об искусстве*, М. 1993, с. 304.

¹⁰¹ ...Изначальная интуиция формы, требующей воплощения... — Идея, близкая эстетическим воззрениям И.В. Гете, изложенным в работах «Харак-

теристика» (1797), «Оформляющее влечение» (1820) и др. — См.: Гете И.В. *Избранные философские произведения*, с. 117, 230.

¹⁰² *покой, суббота совершившегося бытия...* — Речь идет о понятии субботы как божественного покоя по окончании миротворения (Исх 20, 8–11, Быт 2, 3; Евр 4, 1–10).

¹⁰³ *...комментарий Вагнера к Девятой Симфонии Бетховена...* — Р. Вагнер (1813–1883) посвятил Девятой симфонии Бетховена ряд работ, в том числе статьи-комментарии: «Программа Девятой симфонии», «К исполнению Девятой симфонии». Бетховена он воспринимал как своего предшественника и учителя. — См., напр.: Вагнер Р. *Бетховен* / Пер. В. Коломойцева. СПб. 1912; Вагнер Р. *Паломничество к Бетховену* // Вагнер Р. *Избранные работы* / Пер. К. Вагнер. М. 1978, с. 103–104. Девятая симфония Бетховена воплотила идею всеобъемлющего художественного творения, притягательную как для Р. Вагнера, так и для Вяч. Иванова, увидевшего в ней прообраз грядущей мистерии. Его статья «Вагнер и Дионисово действо» (1905) представляет собой своеобразный комментарий к Девятой симфонии Бетховена, воспринятой через влияние идей Р. Вагнера. См.: Bartlett R. *Ivanov and Wagner* // Vjačeslav Ivanov. *Russischer — Dichter — europäischer Kulturphilosoph*. Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav Ivanov Symposium. Heidelberg 4–10 September 1989. Heidelberg, 1993, с. 67–83.

¹⁰⁴ *...так и в поэзии форма — все; <...> эпифанию формы.* — Под эпифанией Вяч. Иванов понимает «интуитивное созерцание или постижение» (II, 631) («О границах искусства», 1913). По его словам, «задача гения состоит в том, чтобы остаться верным первоначальному замыслу («эпифании»), не исказить ее вмешательством творческой воли». — См.: Белкинд Е.Л. *Теория и психология творчества в неопубликованном курсе лекций Вяч. Иванова в Бакинском университете* (1921–1922) // Психология процессов художественного творчества. Л. 1980, с. 212.

¹⁰⁵ *«Что внутри, то и снаружи»...* — Вольный перевод строк стихотворения И. Гете «Эпиррема» (*Epirrhema*, 1826), где он пишет о сущности символа как двуединства внутреннего и внешнего: «Неужели внутри ничего нет? Это снаружи ничего нет. И все же, что же находится внутри? То же, что и снаружи. Только так и постигается без упущений сакральность открытой тайны».

¹⁰⁶ *...невушей души (Anima) <...> Ума (Animus) ~ (см. об отношении между обоими «Positions et Propositions» П. Клоделя и упомянутую книгу Анри Бремона).* — Речь идет о притче *Animus et Anima* французского поэта и драматурга Поля Клоделя (1868–1955), которая содержится в его книге «*Positions et Propositions*» (1926, 1929), интерпретацию и текст которой дает А. Бремон в XII главе книги «*Prière et poésie*» (1926). Она оказалась созвучной его идеям. П. Клодель в статье, озаглавленной «Письмо к аббату Бремону о поэтическом вдохновении», понимает под Анимой некую «поэтическую способность», которая имеет более тесные связи с воображением и чувствительностью, чем с рассуждающим разумом. Анимус, в его понимании, — «рабочая, повседневная и рабская часть души» (Claudel Paul, *Positions et Propositions*, Paris 1929, p. 94, 99). Клодель утверждал, что поэтическое творчество рождается в глубинах души подобно христианскому откровению (*там же*). Вяч.

Иванов обращается к притче П. Клоделя и в других теоретических работах («Размышления об установках современного духа», «*Anima*»).

¹⁰⁷ *«Я пел, — говорит дух Вергилия... — пажити, поле, вождей».* — Цитируется фрагмент эпитафии Вергилия, которую поэт сочинил самому себе, указывая в ней на главные этапы жизни и тематику произведений: «Мантуя — родина мне, Калабры похитили. В Партеноее живу, я пел пастбища, нивы, вождей». — См.: Дератани Н. *Вергилий и его «Энеида»* // Вергилий, *Энеида* / Пер. В. Брюсова и С. Соловьева, под ред. Н.Ф. Дератани. М., Л. 1933, с. 31.

¹⁰⁸ *Теодицея* (греч. θεός — Бог и δίκη — справедливость) — оправдание бытия Бога. — См.: Аверинцев С.С. *Теодицея* // Аверинцев С.С. *Собр. соч. София-Логос. Словарь* / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. К., ДУХ І ЛІТЕРА, 2006, с. 425–428.

¹⁰⁹ *Энний* — Энний Квинт (*Ennius*, 239–169 гг. до н.э.) — римский поэт, драматург и эпик, создатель национально-исторического эпоса «Летопись».

¹¹⁰ *Взгляд на форму как на активный зиждательный принцип <...> намечается в XVIII веке у Гердера, вспомнившего (через размышление над Лейбницем) об Аристотеле.* — Речь идет об эстетических идеях немецкого философа И.Г. Гердера (1744–1803), высказанных им в работе «Фрагменты о новой немецкой литературе» (1767). Здесь он вводит понятие «органическая форма» (Herder J. *Werke in 5 Bde*, Berlin, Weimar, 1982, Bd. 2, S. 7–71). В работе «В рощах критики, или Рассуждения об искусстве и науке о прекрасном» (1769), отмечая, что никто из философов не дал более совершенного определения форме, чем Аристотель и Баумгартен, Гердер подчеркивает необходимость психологического подхода к пониманию формы в искусстве, ссылаясь на Лейбница (*История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли*, т. II, М. 1964, с. 554–555).

¹¹¹ *Так, по его словам, Шекспирова драма <...> подчинена единому закону...* — Имеется в виду работа И.Г. Гердера «Шекспир» (1771), где высказывается мысль об основном законе шекспировских пьес, заключающемся в том, что основное событие представлено не как единство формальное, а как «единое целое, грандиозная живая иллюзия», поэтому произведения Шекспира представляют собой как бы живой организм (Гердер И.Г. *Избр. соч.*, М., Л. 1959, с. 12, 19–20). В машинописной копии далее вставка на нем.: Е. Cassirer, *Freiheit und Form*, S. 191 (РАИ, папка № 3, л. 26). Речь идет о работе Э. Кассирера «Свобода и форма», опубликованной в Берлине в 1916 г.

¹¹² *Учитывая новую «установку» (как стали говорить после Гуссерля) на форму...* — Имеется в виду феноменология как философское направление, связанное с именем Э. Гуссерля (1859–1938) и его последователей. Основная установка на «конституирующую субъективность» или «трансцендентальную субъективность» нашла отражение в статье Гуссерля «Философия как строгая наука» (*Логос*. Международный ежегодник по философии культуры. Книга первая. М., «Мусагет», 1911), где говорилось о том, что только бытие является коррелятом сознания, поэтому исследование должно быть направлено на то, что «есть» сознание во всех своих различных образованиях (*там же*, с. 10–15).

¹¹³ *Какой-то Полоний из эстетиков ... о совпадении формы и содержания.* —

Точка зрения, получившая развитие в эстетике Гегеля на рубеже XIX–XX вв. (Гегель Г.В.Ф. *Эстетика*, т. 1, М. 1968, с. 76, 81), а затем у Белинского (*Белинский В.Г. Полн. собр. соч.*, в 13-ти т., т. 7, М. 1955, с. 312). О распространении этих представлений в начале XX в. см. в предисловии Б. Лезина (*Вопросы теории и психологии художественного творчества*, т. 8, Харьков 1923, с. 3).

¹¹⁴ ...оракул Гете об «истине, давно найденной», и его совет — «ее себе усвоить, старую истину». Цитаты из стихотворения Гете «Завет» (1829). Вяч. Иванов приводит эту цитату в статье «Древний ужас» (III, 93–94), а также «Переписке из двух углов», написанной вместе с М. Гершензоном (III, 396).

¹¹⁵ ...схоластики, объявившие философию служанкой теологии... — Речь идет о формуле Петра Дамиани «философия есть служанка богословия», которая стала основой схоластики как типа религиозной философии. — См.: Эйкен Г. *История и система средневекового мирозерцания* / Пер. с нем. СПб. 1907.

¹¹⁶ В так называемом «*Opusculum de Pulcro*», написанном если не самим Фомой Аквинским, то одним из его ближайших учеников. — Имеется в виду спор о принадлежности работы «*De pulchro et bono*» (XIII в.) Фоме Аквинскому. В машинописном автографе (РАИ, папка № 3, л. 28) имеется вставка в треугольных скобках, сделанная рукой Вяч. Иванова, которая не вошла в окончательный текст статьи: «См. исследование покойного Евг.В. Аничкова “О средневековой эстетике”, в “*Moyen Age*” за 1918 год». — Имеется в виду следующее издание: *Le Moyen âge: Bulletin mensuel d'histoire et de philologie*, Paris 1918. О Е.В. Аничкове см. прим. 4. По мнению Вяч. Иванова, «реалистический символизм», то есть реализм, предполагающий ноуменальное в явлении, как высшую и реальнейшую реальность, — делается лозунгом его критических статей. — См. его статью о Е.В. Аничкове в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (*Биографии*, т. 1, М. 1991, с. 332).

¹¹⁷ ...прекрасное определяется как «сияние формы» <...> (*resplendentia formae super partes materiae proportionatas*). — Речь идет о работах Альберта Великого «*De pulchro et bono*» и Фомы Аквинского «Сумма теологии», в которых, вслед за Августином, утверждалась мысль, что с энергией формы связан эстетический принцип сияния или света. Слова, обозначающие свет, например, *resplendentia* (лат. — отражать свет, блистать, сверкать), использовались в теологических сочинениях как и слова, означающие форму.

¹¹⁸ Форма на языке схоластиков есть Аристотелева действующая творческая форма, имманентная вещам... — Учение Аристотеля о форме изложено в VII–IX книгах «*Метафизики*». О форме как Перводвигателе у Аристотеля см.: *Метафизика*, VII, 1072a2b — 1072b14 (Аристотель, *Метафизика* / Пер., комм., толкования А.В. Кубицкого. Киев, 2002). О форме как «внутренней» возможности материи у Аристотеля см. в кн.: *Категории Аристотеля*, На греч. и русск. языках / Пер. и объяснил М.Н. Касторский. СПб. 1859, с. XI. Форма у Аристотеля — один из высших принципов бытия. Аристотель считал, что «необходимо душу признать сущностью, своего рода формой естественного тела, потенциально одаренного жизнью», понимая ее в трактате «О душе» (412a20, 414a15) как «осуществление» материи (Аристотель, *О душе*, СПб. 2002, с. 76, 80).

¹¹⁹ (энтелехию) формы как цели. — ἐντελέχεια (греч. — завершение, осу-

ществление, реализация, выявление) — одно из ключевых понятий философии Аристотеля. Сформулировано в «*Метафизике*» (1047a30, 1050a23) и близко понятию энергии. Означает осуществление каких-либо возможностей бытия, а также движущий фактор этого осуществления, например, душу как энтелехию тела в трактате «О душе» (413a6–8). Мысль Вяч. Иванова близка рассуждениям Аристотеля о форме как результате процесса осуществления «вещи в определенном “теле”», где греческое слово τέλος — конец, цель (Аристотель, *О душе*, 414a10–25).

¹²⁰ ...красота в дальнем мире... отблеск сверхчувственного сияния красоты божественной. — Речь идет о «теории идей» (эйдологии) Платона, которая считается основой его идеалистической философии. Учение о вечных идеях — парадигмах излагается Платоном в диалогах «Федон» (108c–111c), «Пир» (207a), «Федр» (247c), «Филеб» (28b–30d), «Тимей» (48e–49a, 50c–d).

¹²¹ В машинописном автографе здесь содержится запись рукой Вячеслава Иванова, которая зачеркнута: [«задолго до Джордано Бруно»] (РАИ, папка № 3, л. 29). Имеется в виду учение Дж. Бруно, согласно которому «духовная субстанция <...>, что не извне, но изнутри строит...» (Бруно Дж. *Изгнание торжествующего зверя*, Самара 1997, с. 21)

¹²² ...привело метафизиков эпохи Возрождения к различению понятий: *Natura naturans* и *natura naturata*. — Понятия *natura naturans* (лат. — природа творящая) и *natura naturata* (лат. — природа сотворенная) различает уже Аристотель («О небе», «Физика»). В эпоху Возрождения они получили развитие в пантеистической натурфилософии Ф. Бэкона (1561–1626), который писал, что в самом боге имеются творящие формы — идеи: «Дело и цель человеческого знания в том, чтобы открывать форму данной природы, или истинное отличие (*differentia vera*), или производящую природу (*natura naturans*).

¹²³ ...форма зиждущая — *forma formans* — и форма созижденная — *forma formata* — Центральные понятия эстетической теории Вяч. Иванова и феноменологии творчества. Обобщены в итоговой работе «*Forma formans e forma formata*» («Форма зиждущая и форма созижденная»), написанной в 1947 г. О.А. Шор подчеркивала, что понятие «форма» в статье Вяч. Иванова нужно понимать в аристотелевском смысле (I, 225). С другой стороны, в своих воспоминаниях Лидия Иванова свидетельствует, что понятие «зидительной формы» или «*forma formans*» связаны с темой «Софии» (Иванова Л.В. *Воспоминания. Книга об отце*, М. 1992, с. 294). Сам Вяч. Иванов определял идею Софии «как форму зиждущую, *forma formans*, вселенной в разуме Бога» (IV, 379). О связи понятия «внутренняя форма» у Вяч. Иванова с теорией символа см. работу М. Гидини «Понятие внутренняя форма у Вяч. Иванова» (*Cahiers du Monde Russe*, 1994, vol. XXXV. 1–2, с. 81–90). У Аристотеля «мудрость» есть наука об определенных началах и причинах («*Метафизика*, II, 982a3–4), наука «о сущности» (*Метафизика*, III, I, 995b11).

¹²⁴ ...в его «беременной» (по смелому выражению Платона) душе умная сила... — Речь идет о мысли Сократа, высказанной в диалоге Платона «Федр» (277), согласно которой любовь философа к истине связана со стремлением родить эту истину посредством слова в прекрасной, способной понять философа, душе другого существа.

¹²⁵ ...*мело изваяния, спящего в мраморной глыбе*. — Парафраз сонета Микеланджело «*Non ha l'ottimo artista alcun concetto...*». Прозаический перевод сонета, выполненный Вяч. Ивановым, см. в его статье «О границах искусства»: «Наилучший художник не имеет такого замысла, какого не вместила бы в пределы своей поверхности любая единственная глыба мрамора...» (II, 635).

¹²⁶ «*Есть сила благодатная в созвучьи слов живых...*». — Речь идет о стихотворении М.Ю. Лермонтова «Молитва» («В минуту жизни трудную...», 1839. Далее вписано рукой Вяч. Иванова карандашом в скобках: (Ave Maria). — РАИ, папка 3, л. 31.

¹²⁷ «*башня из слоновой кости*» (фр. — *tour d'ivoire*) — выражение из стихотворного послания французского писателя Ш.О. Сент-Бёва (1804–1869) критику А.Ф. Вильмену, ставшее метафорическим обозначением отчужденности истинного поэта от реальной жизни.

¹²⁸ ...«*ma petite sensation*»... — мое маленькое ощущение (франц.). Французский религиозный философ-неотомист Ж. Маритен (1882–1973), призывавший к христианизации всех форм духовной культуры, определил это высказывание П. Сезанна как «зерно жидущей формы» (*Art et scolastique*, Paris 1935, с. 237–238). См. об этом в статье М. Гидины «Понятие внутренней формы у Вячеслава Иванова», с. 86, 90.

¹²⁹ *Мелос* — (греч. μέλος) — в Древней Греции в узком смысле — напев, мелодия, собственно музыкальная сторона песни. В широком смысле идея мелоса выражала в античности высшую степень синтеза *музыкального материала и слова*. У Вяч. Иванова здесь понятие «мелос» используется для обозначения текучести и протяженности мелодического развития как жидкительного начала, как онтологического пространства рождающегося слова. О мелосе как мелодической энергии (Р. Вагнер) и воплощении чистого музыкального бытия (Н. Гартман) см.: Уваров М.С. *Мелос и логос философии* // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2003, Сер. 6, Вып. 2 (14), с. 12–19.

¹³⁰ ...*и если истинный стих, по глубокомысленному замечанию Шопенгауэра, изначала заложен и предопределен в стихии языка...* — Речь идет об эстетических фрагментах, включенных в кн. А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (Гл. 37. К эстетике поэзии), где обосновывается онтологическая природа метра и рифмы. «Сущность метра или размера, — по мнению Шопенгауэра, — в качестве ритма только во *времени*, которое есть чистое созерцание *a priori*, следовательно, относится, говоря словами Канта, — к *чистой чувственности*; напротив, рифма — результат ощущения в органе слуха, следовательно, эмпирической *чувственности*. ~ Я объясняю это тем, что удачно рифмованные стихи вызывают своим неопишным эмфатическим действием ощущение, будто выраженная в них мысль была уже предуготовлена, даже предобразована в языке и поэту оставалось только найти ее там» (Шопенгауэр А. *О воле в природе. Мир как воля и представление*, т. II, М. 1993, с. 451–452). Эта же мысль высказывается Вяч. Ивановым в статьях «Наш язык» (1918, IV, 673–680), «К проблеме звукообраза у Пушкина» (1925, IV, 344).

¹³¹ ...«*трепещет и звучит и ищет, как во сне...* — См. прим. 79.

¹³² В машинописной копии, посланной в редакцию журнала «Совре-

менные записки» (см. выше текстологическую заметку), здесь содержалась вставка, сделанная рукой Вяч. Иванова, фрагмента из стихотворения Гёте: «*danke, das die Gunst der Musen Unvergänglichliches verheisst: den Gehalt in deiner Busen und Form in deiner Geist*» («благодари, что благосклонность муз предвещает непреходящее: содержание в твоей груди и форму в твоём духе»). — Цит. по переводу, выполненному К.Ю. Лаппо-Данилевским). — РАИ, папка № 3, л. 32.

¹³³ ...*нод «содержанием» (Gehalt)*. — Разграничение понятий содержания (*Gehalt*) и формы (*Gestalt*) было предложено немецкой школой эстетики, в частности, Г. Вёльфлином и О. Вальцелем. Во вступительной статье к сборнику «Проблема литературной формы» В.М. Жирмунский писал, что О. Вальцель в статье «Проблема формы в поэзии» (1919) «оперирует понятиями “содержание” (*Gehalt*) и “облик” (*Gestalt*), заменяя старые термины “содержание” (*Inhalt*) и “форма” (*Form*)» (С. VI). Показательно, что в статье «О смысле стихов», размышляя над проблемами содержания, В. Вейдле писал: «Очень показательно, что на русском, как и на других известных мне языках, о “смысле” этих единств не говорят; не смысл обитает в них, а нечто вроде души, по немецки *Gehalt* (не “содержание”, оно зовется *Inhalt*), — то несказанное, в высказывании которого, по Гете состоит искусство» (Вейдле В. *Эмбриология поэзии*. Статьи по поэтике и теории искусства. М. 2002, с. 279).

¹³⁴ ...*но в своей груди (in deiner Brust)*. — При первой публикации в «Новом журнале» (1962, № 69, с. 94) здесь была включена указанная выше фраза из стихотворения Гёте «*Dauer im Wechsel*» («Постоянное в изменчивом»). См. выше, прим. 132.

¹³⁵ «*Долго ли благоухает...*» — перевод Вяч. Ивановым стихотворения И.В. Гёте «*Dauer im Wechsel*» («Постоянное в изменчивом», 1801), законченный в 1939 г. и предназначавшийся для публикации в журнале «Современные записки» (см. об этом выше).



ПОСЛАНИЕ ИОАННА ПРЕСВИТЕРА

Михаил Громов

ПРЕМУДРОСТНОЕ ДИВНОЕ СКАЗАНЬЕ

*Напой душе слепой,
Певучая Псалтирь,
Какою тайною тропой
Приду я в монастырь...*

Вячеслав Иванов. «Свет вечерний»

В многообразном и одухотворённом творчестве Вячеслава Иванова, поэта и провидца со славяно-эллинической душой, явственно проступает как важнейшая сокровенная тема образ Святой Руси. Его живым носителем была родная мать, с младенческих лет выпестовавшая у пятилетнего впечатлительного мальчика ощущение того трепетного первоначала, которое будет согревать Вячеслава всю жизнь и подвигнет в конце многотрудного пути к написанию эпопеально-эпического творения — «Повести о Светомире царевиче». Это вершинное сочинение, к сожалению, не завершённое, но весьма отчётливое и содержательное в своих основах, не вписывается в устойчивые жанры современной ему литературы. По своему полифоническому звучанию оно подобно произведениям древнерусского летописания и прежде всего «Повести временных лет», по внутреннему сотериологическому замыслу напоминает памятники житийной литературы, по глубокому религиозно-философскому смыслу примыкает к премудростным библейским и святоотеческим книгам.

Среди библейских ветхозаветных премудростных текстов особое место занимает Псалтирь, исполненная экзистенциального трепета и жажды Божьего суда, которая использовалась как богослужебная, келейная, гадательная книга, авторство её связывают с именем царя Давида. Она сыграла в жизни Вячеслава Иванова исключительную ценную направляющую роль. Ещё до своего рождения младенец

вскрикнул во чреве матери, когда она молилась дома по Псалтири. Мать верно поняла это не как случайное событие, но как знамение и благословение свыше на святое дело, предвидя будущее сакральное поэтическое призвание своего сына, которому предназначено «славить славу Божию в ещё неведомых псалмах»¹. Этот многозначительный эпизод напоминает сцену из жития преподобного Сергия Радонежского, трижды во славу Живоначальной Троицы прокричавшего в утробе матери во время стояния её на службе в храме. Подобно ветхозаветному псалмопевцу и русскому святому, будущий поэт пророчески предназначался для сакрального служения. Но то, что в древнем Израиле или допетровской Руси осуществилось бы ярче, явственнее и определённое, в России и в Европе XIX–XX вв. пробивалось с немалым трудом и большими препонами, хотя и не пропало втуне.

Второе знамение, произошедшее, когда отроку исполнилось пять лет, подтвердило указанное ранее предначертание. Во время гадания матери по Псалтири мальчик не глядя указал на строки: «Я был младшим в доме отца моего, мои пальцы настроили Псалтирь»². В данном случае под Псалтирью подразумевается древнееврейский инструмент, похожий на арфу. В древнерусской традиции термин «Псалтирь» имел тройное значение, ибо он понимался как музыкальный струнный инструмент, как соответствующий ветхозаветный текст, как сам певец во славу Божию. Человек, исполненный божественного мелоса, вибрирующий сердцем и гласом во имя Господне, уподоблялся этому звучащему инструменту, имевшему сакральное храмовое предназначение. Думается, Вячеслав Иванов в юные и зрелые годы не забывал о своём призвании, но многие обстоятельства как внутреннего, так и внешнего плана отвлекали его до поры до времени, хотя ряд стихов, написанных в России до отъезда на Запад, несут на себе печать духовного служения.

Но вот в вечном Риме, когда улеглись страсти, когда отгремели грозы, когда пришло время последней жатвы, он создаёт чеканные строки наиболее зрелых своих стихов, пишет вступление и примечание к ватиканскому изданию Псалтири 1950 г. Тогда же неславно в течение двадцати лет, завершающих круг земной жизни, он работает над «Повестью о Светомире царевиче», обозначенной как «Сказание старца-инока». Раздумывая над пережитым, он становится похожим на исторического летописца Нестора и пушкинского Пимена, пытавшихся не только описывать эмпирические события, но и запечатлеть предания старины, оценки современников, историософские размышления, нравоучительные эпизоды. Летопись, получившая в древнерусской среде наибольшее распространение в сравнении с

западными аналогами, основывается, с одной стороны, на византийском опыте исторического повествования, ведущего своё начало с древнегреческой поры, с другой — впитывает в себя местную эпическую традицию. В канву текста монтируются подобно драгоценным камням отдельные произведения словесного искусства, а сама летопись получает облик монументального панно, величественной панорамы отечественной истории, вписанной в мировую и исполненной божественного смысла.

Вершинное творение Вячеслава Иванова отражает не только завершение его собственной эволюции, но и обозначает существенную тенденцию современной культуры — стремление к органической цельности, к эпическому величию, к синкретическому мифу, к изначальной первородности. Желание преодолеть рассудочность сознания и выхолощенность языка влекут к глубинам и богатству столь дорогой полузабытой речи: «Родная речь певцу земля родная. В ней предков неразменный клад лежит»³. Автор использует давние звучные имена Светомира, Отрады, Володаря, Радиславы, подчёркивая автохтонность родной старины. Ему дорого славянское язычество, как дорого эллинское, ибо оно, подобно мифу, содержит в себе начало всех начал, исток будущего потока и кладёзь живоносный. Этот изначальный кладёзь освятится благодатью Христовой веры и превратится в «криницу Егорьеву» и «студенец серебряный Владычицы Дебренской», упоминаемый в песне Отрады в самом конце дивного творения сказителя-поэта.

Уместно вспомнить здесь греческих философов, которые, подобно ветхозаветным пророкам, стали основанием христианской культуры. Видным носителем эллинской мудрости предстаёт инок Мелетий Грек, в котором без труда угадывается преподобный Максим Грек, принесший на Русь византийские традиции с Афона и возрожденческие из Италии. Сам же Светомир получает при рождении каноническое имя Серафим, что означает по-древнееврейски «пламенный». Перечисление имён, традиций и истоков неизбежно приводит к мысли о том, что Святая Русь не есть нечто местное и ограниченное, но суть возросшее на родной земле мессианское проявление вселенского христианства, генетически связанное с античной ойкуменой, включающей цивилизации Восточного Средиземноморья. Сама же привычка именования новорождённого двойным языческо-христианским именем, типичная для ранней, недавно крестившейся Руси, отражает устойчивый феномен двоеверия, прошедший сквозь века отечественной истории и проявившийся в эпоху Серебряного века, в частности, в творчестве Дмитрия Мережковского.

В качестве идеальной модели христианского государства высту-

пает царство Пресвитера Иоанна. Оно помещалось в рамках средневековой сакральной географии где-то на Востоке, подобно земному раю, ибо Запад был весь исхожен, а Восток таил неведомые для европейцев дали. Гонимые старообрядцы искали в сибирских просторах сказочную землю Беловодья, где можно обрести наконец-то справедливое царство. Были, однако, представления о царстве Пресвитера Иоанна и такие, которые напоминают легенду о граде Китеже, мистическом местопребывании праведных, куда нет дороги людям неправедным. В тайном повелении Иоанна Пресвитера Владарю царю содержатся сокровенные о том мысли.

Для России в начале XX столетия, принесшего стране и народу неисчислимы страдания, было характерно возрастающее противостояние Руси Святой и Руси Аримановой, мира светлого и мира тёмного, мира веры и мира безверия, мира созидания и мира разрушения. По словам Николая Бердяева, для понимания России необходимо осознать историческое и непрестанное противоборство двух этих непримиримых сил, составляющих её динамическое противоречивое единство. Есть Россия Серафима Саровского и есть Россия Стеньки Разина. Как выразился Вячеслав Иванов в «Лике и личинах России», касаясь описания Достоевским неизбывного онтологического противоречия российской действительности: «Мы все, увы, хорошо знаем эту Ариманову Русь — Русь тления, противоположную Руси воскресения, — Русь “мёртвых душ”, не терпимого только, но и боготворимого самовластия, надругательства над святынею человеческого лика и человеческой совести, подчинения и небесных святых державству мира сего; Русь самоуправства, насильничества и угнетательства; Русь зверства, распутства, пьянства, гнилой пошлости, нравственного отупения и одичания»⁴. Горькие строки, написанные накануне катастрофы 1917 г., справедливы, увы, на все прошлые и последующие времена.

Но чем труднее жизнь, чем грубее нравы и тяжелее власть, тем нужнее праведники как духовные светочи и крепкие заступники. И они всегда были на Руси. Одним из самых почитаемых является канонизированный в 1903 г. преподобный Серафим Саровский, чей образ проступает как надцентральный в «Сказании о Светомире». Его падение в юности с высоты, чудесное избавление, особое почитание Богородицы, указавшей на того, «кто Её рода», ряд иных обстоятельств объединяют преподобного с главным героем произведения, но есть и отличия. Светомир несёт в себе черты и упования автора, его стремление на Запад, «в страну чудес», его преклонение перед эллинством и почитание латинства, его сердечное влечение к Софии Премудрости Божией. Как завет и наказ звучат слова игумена

Анастасия, обращённые к царевичу во время его духовного обучения на Горе Острой: «Там, где Слово Божие касается земли, там и София. Она не покидает дольний мир. Чистому оку она открывается во всех вещах. Вот сия-то благодать была по милости Заступницы нашей, Девы Пречистой, тебе с младенчества дарована. Её блюда, царевич»⁵. Просветлённый монашеской аскезой старец как духовный завет передаёт юноше любовь к божественной Софии, неразрывно связанной с Пречистой Девой и Спасителем.

Взору угасающего старца предстают сладостные картины милого детства, когда он был согрет теплом матери, освещён тихим светом лампадки общей с ней спальни, когда светлым днём «в окружении сияния голубого» являла ему свой лик прекрасная София. Явь соединяется с мечтою, лицо матери сливается с ликом Пречистой, слова заменяются молчанием, которое выше всяких слов. Так замыкается круг земной жизни, душа обращается к вечности.

Не всё удалось сделать, многое получилось иначе, но жизнь прожита достойно, а сотворённое в словах осталось в русской и европейской культуре навечно. Что касается «Повести о Светомире царевиче», то она, даже при своей незавершённости, является прекрасным эпическим памятником во имя Святой Руси с чертами автобиографического жития. В вербальной форме она отражает стилистику неорусского стиля, более известного в архитектуре, но распространившегося и на другие сферы творчества. Великий мастер слова исполнил в меру сил своё предназначенье, создав «премудростное дивное сказанье» нам в разуменье, а себе же в оправданье.

Примечания

¹ Вячеслав Иванов, *Стихотворения и поэмы* / Вст. ст. С.С. Аверинцева. Л. 1976, с. 347.

² Вячеслав Иванов, *Собрание сочинений* / Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт, т. I. Брюссель 1971, с. 7.

³ Вячеслав Иванов, *Стихотворения и поэмы*, с. 303.

⁴ Вячеслав Иванов, *Родное и вселенское* / Сост., вст. ст. и прим. В.М. Толмачёва. М. 1994, с. 318.

⁵ Вячеслав Иванов, *Собрание сочинений* / Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт, т. IV. Брюссель 1987, с. 480.

Ольга Фетисенко

КРАТКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ПУБЛИКАЦИИ «ПОСЛАНИЯ ИОАННА ПРЕСВИТЕРА»

«Послание Иоанна пресвитера», важнейшая по смысловой нагрузке часть «Повести о Светомире царевиче», имеет, как и вся повесть, сложную текстологическую историю, подробное рассмотрение которой не составляет сейчас нашей задачи. Известная читателям публикация¹, как было выявлено Л.Н. Ивановой (1948–2006), проведенной первоначальной сверку печатного текста с рукописными источниками, грешила рядом значительных неточностей. Это побудило составителей «ивановского» выпуска журнала «Символ» задуматься о необходимости републикации, причем, поскольку мы имеем дело с текстом, написанным на церковнославянском языке (пусть и несколько модернизированным, и не в церковнославянской графике), предпринять эту републикацию в авторской («старой») орфографии.

Наиболее ранняя редакция «Послания...» только в 2008 г. обнаружена в блокноте с черновыми набросками к предыдущим главам «Светомира» и черновыми набросками к статье «О дневниках Т.Л. Сухотиной» (РАИ, Повесть о Светомире царевиче, карт. 2, тетр. 16). Следовательно, с большой долей вероятности ее можно датировать 1946 г. Лучше даже сказать: не «редакция», а «редакции», поскольку Вяч. Иванов многократно переписывал не просто каждую главку, но даже отдельные стихи (используем именно это слово, не сомневаясь, что Иванов ориентировался в построении своей повести на членение библейских текстов). Ряд мест имеет здесь до 5–6 вариантов. Отметим, что все редакции «Послания...» (в этом блокноте и в двух тетрадах, за исключением перебеленных глав в тетр. 5) написаны карандашом.

Говоря о первых редакциях «Послания...», нельзя не упомянуть одной интересной детали. Только здесь текст его особо маркирован в составе повести как *перевод*:

«1. Писаль Владарю Попъ Иванъ (съ греческаго словеса его предлагаемъ): “Богу во святей единосущней и нераздельней и светоначальной и животворящей Троице слава”.

2. “Иоаннъ Пресвительъ державному Владарю радоватися”» (тетр. 16, л. 31; то же: л. 33 — в этом варианте разделено не на два, а на три стиха).

Обратим внимание читателя на «соседство» славянской и греческой форм имени Пресвитера, во всех других редакциях никакого «Попа Ивана» мы уже не встретим.

Неимоверно тщательная работа над текстом была продолжена Ивановым в тетрадке малого формата без обложки (тетр. 5). Совершенствуя, шлифуя язык, расставаясь с лишними грецизмами и редкими названиями², Иванов заботился и о композиции произведения, неоднократно менял нумерацию глав и стихов, главы, первоначально более крупные, делил на несколько. Появлялись новые вставки и, напротив, убирались показавшиеся ненужными отступления и подробности³. Всё это пока оставляем в стороне, в надежде, что текстологическая история «Послания...» найдет отражение в будущих критических изданиях «Повести о Светомире царевиче».

Многие записи в этой тетради, по счастью, датированы. Но даты появляются лишь начиная с главы IX. Окончив дневной труд (иногда это могла быть одна страница, но многократно правленая) Иванов проставлял дату, порой указывая и номера написанных в этот день параграфов (Иванов пользуется значком §, мы же условились называть сегменты его текста стихами). Крайние даты: 28 августа⁴ — 15 сентября 1948 г.

Последние варианты из блокнота претерпели на данном этапе новую значительную правку, и уже после этого (но, может быть, и параллельно с работой над продолжением «Послания...») Иванов переписал первые главы в тетрадь небольшого формата в ледериновой обложке (тетр. 6). Именно эту редакцию, где правка уже практически отсутствует, можно принять за основную для первых глав «Послания...».

Существует также машинописный экземпляр «Послания...» — часть машинописной копии всей повести. Мне неизвестно, был ли он сделан при жизни Иванова (в таком случае, карандашная правка на нем должна быть учтена как проявление последней воли автора), или же выполнялся уже после его кончины во исполнение завещания «спасти Светомира». Пренебречь этой правкой (если речь не идет об исправлении явных ошибок переписчицы) было нельзя. В нашей публикации правка отражена в подстрочных примечаниях. С другой стороны, правка тетр. 5 нами не учитывается (печатается как бы «верхний слой» текста), поскольку ее воспроизведение чрезвычайно перегрузило бы публикацию. Вторая же причина, побудившая отказаться здесь от публикации вариантов — неизбежно компилятивный характер подачи текста, обусловленный тем, что белой автограф существует лишь для первой его части.

Перепечатав эту первую часть, О.А. Шор сделала помету: «Далее по черновикам». В несколько хаотичном порядке заполнения тетр. 5, на первый взгляд, сложно разобраться. Иванов, по обыкновению, несколько раз переписывал одну и ту же главу (иногда мог оставить

несколько равно не отвергнутых вариантов). О.А. Шор выбирала наиболее «перебеленные» главки, возможно (если все же предположить, что машинопись делалась при жизни автора), не без указаний автора, но, быть может, только доверяясь своей памяти и вдумчивой интуиции. Осталось неясным происхождение лишь двух фрагментов, появившихся в собрании сочинений и не обнаруженных ни в одном из известных нам источников (см. в подстрочных примечаниях). Нельзя исключить (в случае, показанном в примеч. j), что Ольга Александровна просто «переписала» весь 17-й стих XI главы по-своему, тем более что в черновом автографе фраза оставалась незавершенной, а читателю нужно было дать связный текст.

Текст печатается по автографу, хранящемуся в РАИ. Первая часть (главы) — по беловому автографу (тетр. 6), вторая — по тетр. 5 с учетом в примечаниях важнейших разночтений с машинописной копией О.А. Шор.

Примечания

¹ Иванов Вяч. *Собр. соч.*, т. 1, Брюссель 1971, с. 352–369.

² Например, Иванов заменил грецизм «кинокефалы» на «псоглавы» и не пожалел упоминания о «китоврасах», которое появлялось в одной из вставок к стиху, первоначально бывшему 26-м в I главе, а затем отнесенному к главе II («Китоврасы глаголемые тоже, или Полканы, полу-мужи суши, полукозни...»). См. также в прим. b на с. 286 один из «промежуточных» вариантов того же стиха.

³ Так, он отказался от детали, присутствующей только в самой первой редакции VI главы в описании переправы через реку Фисон: «Стоить на томъ берегу башня великая, и на поприще отъ нея другая башня, обе съ вратами широкими, едина мужам уготована, а ина женам, входящимъ въ серединную землю, а передь каждою башнею бродь...» (VI, 28).

⁴ Отметим, что в этот день (15 августа юлианского календаря) Православные Церкви, придерживающиеся старого стиля, празднуют Успение Пресвятой Богородицы. На это совпадение (если даже это «только» совпадение) нельзя не обратить внимание исследователей.

Вячеслав Иванов

Книга V*

ПОСЛАНИЕ ИОАННА ПРЕСВИТЕРА^а

I

1. Богу во святѣй, единосущнѣй, свѣтоначальнѣй и животворящей Троицѣ слава¹.

2. Иоаннъ Пресвитель державному Владарю — радоватися.

3. Вѣнчающуся тебѣ вѣнцемъ кесарскимъ сорадоуюся, и благословенъ да будетъ престоль твой Господа силъ молю,

4. Смиранный пресвитель Иоаннъ, милостию Божию единый отъ народоправителей христіанскихъ,

5. Могушь сый не странныхъ и звѣроподобныхъ племень службою подъяременою, но владычествующаго народа моего числомъ и трудомъ, и мужествомъ, и единомыслиемъ,

6. Ктому и земель пространныхъ неоскуднымъ плодоношеніемъ, и рудъ горныхъ и каменія самоцвѣтнаго изобилиемъ, велеящимъ ли око солнечное или в нѣдрехъ сокровеннымъ.

7. Послушествуютъ мнѣ христіолюбивыхъ царей двоенадесять, и трие отъ нихъ при мнѣ живутъ въ митрополіи державы нашея, споспешествующе ми совѣтомъ и смотреніемъ, прочіи же надъ тремя другими частями царства поставлены, по три царя въ каждой части.

8. Причти къ симъ и господарей язычествующихъ, подъ нашу руку волею приставшихъ и окраинныя области держащихъ, ихъ же къ водамъ крещенія не хошемъ нудити.

9. Писахъ же сіе не въ похвальбу, но да не останешися о насъ в невѣденіи, егда многообразный помыслиши составъ^б на земли Церкви Христовы,

10. И взаимодѣйственни да будутъ в богозданнѣмъ согласіи вси уди Единого Тела.

* Подготовка текста, текстологическая заметка и примечания *Ольги Фетисенко*.

^а В черновом автографе (тетр. 5):

Книга пятая.

Послание Иоанна Пресвитера Владарю царю тайное.

^б *Было*: егда обозрѣти въ духъ помыслиши многообразный составъ

11. Достоить бо тебѣ испѣрва благонадежду быти, яко мы отъ праваго исповеданія единыя святыя, соборныя и апостольскія Церкви² и отъ преданія святоотеческаго, аще и многими ересыми прельщаеми, николиже есмы ни въ малѣ не отступили;

12. Якоже и самъ о томъ извѣститися можеша словеснымъ испытаніемъ пословъ моихъ, саномъ священства мнѣ равныхъ.

13. Отсельници есмы новыя Трои, еже Византіи имя тайное есть по сказанію древлему.

14. Отрасль хвалимся быти царственнаго Константина града, далече процвѣтшая прежде распри съ Римомъ первымъ,

15. О ней-же изволися намъ ничесо-же вѣдети, Господа благодаряще, яко хитона Спасителява, не швена, свыше исткана цѣла (Ев. от Иоанна 19, 23), не предерохомъ ниже раздѣлихомъ.

16. Нынѣ же, брате добролюбивый, о жительствѣ нашемъ и законѣ, и свычаяхъ, послѣди и о себѣ недостойнѣмъ, и о святыхъ нашихъ сокровенныхъ нѣчто повѣмъ.

II

1. Лежить земля наша, именуемая Бѣлая Индія³, промежду языки идолотребники и заградою перевозданною горъ ледовитыхъ и пустынь, аки пещь распаленныхъ, яже насъ и от булата щититъ Бахметова⁴, и от раздора христіанска уединяетъ.

2. Противу же онѣхъ языковъ ветхія славы заграждения не имамы, ниже взыскуемъ; искони бо многобожію безбожну и высокопаренію мысленну, купно же и чаромутію привержени суши, ктому и князей роскошествомъ и растлѣніемъ, подлыхъ родомъ нечистѣй твари приравненіемъ ослаблени, ни духа воинска, ни совѣта и согласія не имуть, никако убо всею громадою на ны подвигнутися помышляютъ,

3. Убоявшеся нѣкогда отпора нашего Чингисхану непобѣдимому и равночестныя с Великимъ Моголомъ мировщины.

4. Наезды же и опустошенія, по манію мѣстныхъ владыкъ, особъ и розно творятъ, и те полчища мы пѣшимъ строємъ и конники и варваровъ свирѣпыхъ подмогою за степи восточныя и погорія прогоняемъ.

5. Въ нарочитыхъ походахъ и самъ военачальствую, из башни скородвижныя, слономъ бѣлымъ носимыя, боише сюду и овуду озирая и лукъ напрягая, звѣріе же изъ звѣринцевъ моихъ, тигрѣя и панѣири⁵, укротительми спущено, окрестъ прядаетъ и обставшу вражію рать устрашаетъ.

6. Сице не корысти ради, ни въ обиду сосѣдемъ, на брань ополчаемся; но и въ мирныя времена опасно ходимъ.

7. Перелазить заставу горную и къ намъ прибудитися ищетъ исчадіе неприязненное: гимнософисты, сирѣчь нагомудрецы⁶, рекомые, безстыдства и безначалія и безнадеждія учителя, и чародѣи, очей обаятели, и чаротравницы, и блудодѣи, обезіянь любострастныхъ гнуснѣйшіи,

8. И пламени, изъ нѣдръ земныхъ изрыгаема, богомольци, бѣсонеистовымъ въ ноши плясаніемъ геенскій огонь мрачный мнящій славити, похулители стихии чистыя, и иніи всяческа толка слуги діаволовы.

9. Ловить народъ душегубителей и заводитъ въ дебри и пропасти земли, бѣлу волку (молвятъ людіе), лжамъ судіи, во снѣдъ, и единорогомъ бѣлымъ, цѣломудрія стражемъ, на прободеніе, и грифомъ бѣлымъ^а, огня ревнителемъ, на поклеваніе.

10. Сицева доука сосѣдская; въ пустыняхъ же помяну сухое море на мѣстѣ столпа Вавилонскаго и рѣку, въ то море текущую и не изсякающую, песка сыпучаго, вѣтромъ волнуему и стремиму въ руслѣ безводнѣмъ.

11. И таково диво мужіе праведніи возвѣстиша; обаче самовидческо ли возвѣстиша свидѣтельство, иносказаніе ли, еже богпротивныя гордыни неослабное знаменуетъ въ духѣ столпотвореніе, не вѣмъ.

12. Елика же странничающующии бають о нѣгдѣ за пустынями обитающихъ наѣздницахъ ли мужеубійцахъ, о исполинѣхъ ли, единъ глазъ во лбу имущихъ, другій же въ темени, о Пигмеяхъ ли меньшихъ тѣломъ, неже дѣтца малая, земледѣлѣхъ кротцыхъ, птицами исклюваемыхъ.

13. И елика иная сего рода неподобная расписываютъ, сами ни Псоглава, ни Полкана — конечеловѣка трезвѣ не видѣвше,

14. Соніе и баснословіе суть, изъ рода въ родъ предаваема и украшаема, и что есть въ онѣхъ басняхъ искони мечтаніе, что же и правда древляя, не изслѣдихъ^б.

^а В ранних редакциях место грифа занимал коршун: и коршунамъ бѣлымъ, огня ревнителямъ, на поклеваніе.

^б Приведем один из ранних вариантов этого отрывка: Индѣ, повествуется, жены наѣздницы воинствуютъ, предводимы царицами паленицами; индѣ же исполины живутъ, одинъ глазъ [на] въ челѣ имущіе, другой въ темени; 12. индѣ же и кинокефалы, сирѣчь псоглавы, и полканы, полу-мужи суши, полу-кони; 13. индѣ же и пигмеи, ростомъ, аки дѣтца малая, землѣдели

15. Отвращаетъ бо ся отъ суевѣрія муж, истинная и явная по вся дни зряй чудеса.

III

1. Кольми достовѣрнейшее извѣствуется о пустынѣ, на полночь от насъ простершейся до горъ желѣзныхъ Гога и Магога!

2. Въ техъ горъ кольцѣ — гласитъ преданіе — Александръ, царь македонскій, заключилъ есть на долги вѣки оклятвою крѣпкою жестокое племя и бѣсное, воспламеняемо въ звѣздные сроки таковою яростию, яко само ся въ родичахъ истребляетъ.

3. Но кольми губительнѣе на ся ярятся, тольми родъ ихъ множае расплождается: блюдетъ ихъ, толкують старцы, сила небесная на день судный, егда изыдутъ изъ затвора своего, по пророчеству, Гогъ и Магогъ примучити вселенную⁷.

4. Мы же супротивъ по предгорію стражища и острожцы сооружихомъ; и елижды посредѣ насъ Божіимъ попушеніемъ, бѣсовымъ наущеніемъ содѣется грѣхъ тяжкъ и осудятъ законопреступника судіи народніи на казнь, Железныя Врата стрѣщи неключимаго⁸ посылаемъ.

5. И глядя нераскаянный на туземцевъ дерзость и лютость, веселится духомъ и въ грѣхолюбіи ожесточается; своихъ отбегаетъ, забѣглымъ волкомъ пристаеъ, огрызаяся, къ рыскачей новыхъ свояковъ стаѣ и съ нею звѣринымъ обычаемъ живеть, сырымъ мясомъ питаяся, ино и людоѣдствуя.

6. Спасаемый же, зла мерзость воплощену узрѣвъ, содѣянный грѣхъ изгасити ревнуетъ и съ нашею кустодіею⁹ противу рода окаяннаго ратоборствуетъ.

7. Но втуне изверговъ родъ на крепости наши зубы скрежещеть, мы же по вся лѣта ловъ дѣемъ по ихъ убѣжищамъ и связней¹⁰ полонъ многъ въ наши мѣста на воинску потребу уводимъ.

8. И — диво пречудное! — мужи, давѣ бѣсовъ игралища, подь началомъ умнымъ страшливы ходятъ и покорливы, и въ бояхъ біются добрѣ, и въ станѣхъ не мутятъ и не безчинствуютъ;

кроткіе, отъ птицъ долгодювыхъ изгубляемы, еда же въ пещерахъ каменныхъ не запрятуются.

14. И сіе тако въ народе молвится; а что въ томъ правды, не испытавъ, не изследовахъ. *Ср. с вариантом, сделанным в той же тетради (тетр. 5) ниже:* Индѣ, повествуется, amazоны-воительницы за царицами-вождевицами на коняхъ ристаютъ и мужей покоряемыхъ истребляютъ...

9. Наставленія же, еже о Бозѣ и о душѣ чловѣчестѣй и о грѣсѣ, не разумѣють, скопци діаволовы, и въ урядѣ мирнѣмъ¹¹ тѣломъ хирѣють даже до истощенія смертнаго.

10. Того ради, по службѣ недолзѣй, отсылаеми бывають въ притоны своя, да плотію живи будутъ.

IV

1. Ту¹² убо безчловѣчіе наго и образъ Божій въ чловѣцѣхъ затмень, сѣмо¹³ же взоръ обращъ на языки ветхія, примеръ видиши надменія богоотметна, вкупѣ Ликъ Божій и чловѣка ликъ упрздннвши; мы же вѣрою живемъ и спасаемъ, и ущедрилъ есть Отецъ Небесный достояніе Свое.

2. И озирая мысленно просторъ, намъ въ обитаніе данный, воспоминаю великий оный островъ, волною морскою покрытый древле.

3. Загражденъ быше, по свидетельству Платонову¹⁴, отъ вѣтровъ хладныхъ горъ вѣнцемъ превыспреннимъ, и слоновъ многоядныхъ стада по острову блуждаху сыта.

4. И елика суть благовонія, и кореніе цѣлебное, и зеліе доброе, и цвѣтіе дивное, дресеса же смолоточивыя и плодовъ сочная сладость, вся въ даръ несеше земля острова жителѣмъ въ изобиліи неоскуднѣмъ.

5. Такожде и къ намъ пришедый путникъ, дивяся, речеть: «Нигдѣ, ниже въ чертозѣхъ и цвѣтницѣхъ царевыхъ, обонялъ есмь благоуханія, яже здѣ вѣють;

6. Николи, прежде нежели сія страны достигнути, толь прозрачны видѣлъ пелены воздушныя, ни горъ бѣлоризицъ, превыше Кавкаса вознесшихся, величія равна, ни таковыя криновъ красы, ни луны днесвѣтляя, солнцу соперницы;

7. Ни ликовъ пернатыхъ не слышалъ пѣнія райска, еже здѣ слышу подъ ваями¹⁵ дресесъ столпныхъ, надъ кровомъ ли широколиственнымъ едина дреса многоствольна; ни звѣрей дивихъ ношію рыканія мощна, ни громныхъ гласовъ рокота мусикійска».

8. Но дабы памятоваль чловѣкъ о мечѣ пламеннѣмъ, Едема врата стрегущемъ¹⁶, и въ семъ саду усладъ бѣгати иматъ и пестроства лютаго, и ящера, въ илѣ спяща, и змія-удава, и жаль смертоносныхъ, и вихремощныхъ воздушныхъ хищниковъ.

9. Не терніе здѣ, не волчцы израшаетъ земля чадомъ Адамовымъ¹⁷, инь расточаетъ благостыню; и самимъ преизбыткомъ

силы раждающія задушила бысть чловека самостояніе, аще бы въ потѣ лица своего¹⁸ не боролъ ю.

10. И мы естества силъ не поклонихомся, ниже въ лѣнь косну, ни въ нѣгу растлительну, ни въ дѣторазуміе варварско не впадохомъ, обаче коемуждо дѣлу полезну и достохвальну съ усердіемъ прилежати препоясахомся, яко да и въ малѣмъ совершени будемъ.

11. Всякаго же совершенства единый вѣрный вождь есть: богемысленный трудъ, добротворный.

V

1. Всяко лѣто путешествую, не ближнія токмо, но отдаленнѣйшія мѣстодержанія посѣщая, грады же и веси, да повсюду гласъ народный услышу, во еже судъ и рядъ сотворити во благовременіи.

2. Жальбу на царей изслѣдую, не взирая на лица¹⁹, и котораго царя не возлюбиша всемъ міромъ, отпускаю въ его вотчину и отъ родичей его другаго на столъ сажая, надежна мужа и совѣстна. Богу же и народу угодна.

3. Прю вѣчевую и новины со стариною стяжаніе о премѣнѣ устава ветхаго по совѣсти решаю и предузренію, вразумляя буювъ наученіемъ и увещаніемъ, и сего наипаче блюдеся: еже не препнути духа жива.

4. О завѣтѣ отцевъ, во внуцѣхъ живѣ, ревную, не о костѣхъ погребенныхъ; свободу же не умалити поставленъ есмь, но урядити.

5. Свободъ бо есть всякъ, во Христа крестивыйся, и на Христовъ Ликъ взирая, свободныма ногама, камо-же хошетъ, шествуетъ, якоже и речено есть о Христу вѣрнѣмъ: «и внидеть, и изыдетъ, и пажить обряшетъ»².

6. И разнѣ управляются области царства, по своему кіяждо нраву и обычаю; но аще и образомъ житія разнствуютъ, в единеніи соборнѣмъ и строѣ согласнѣмъ волею пребываютъ.

7. Веселятся убо о пришествіи моемъ, и, понеже не лѣтъ есть²¹ дары правителю приносити отъ правителя одаряемымъ, въ угожденіе мнѣ игрища устраютъ и кола²², и лики гусельныя, и лицевыя действия.

8. Наипаче же поощряю юныхъ состязанія въ бѣгѣ и пряданіи, и копьеметаніи, и борьбѣ, и стрельбѣ, и пѣніи, и стихословіи.

9. Изошреннѣйшихъ призываю и посреде ихъ разборъ творю, особнѣ же в ученіи книжнѣмъ преуслѣвающихъ испытую; отборныхъ убо вяща наставленія и искуса ради, родителей ублаживъ, съ собою увожу въ землю срединную, о ней же абіе имамъ глаголати.

VI

1. Ущедрена есть свыше земля, юже срединную именуемъ, предъ всѣми частями царства. Свидѣтельство же тому: не люту-ють въ ней звѣри дивіи, не жалятъ гады ядовитые, ни лихо зеліе не растеть.

2. Но тучнѣет по крутодоломъ дальнимъ древо масличное и веселитъ холмогорія добрѣ въздѣлана Вакхъ ли, у Еллиновъ сла-вимый, мѣсть сихъ древній гость, Ной ли, изъ ковчега исшедый, первовиноградарь.

3. Отъ избытка убо земли срединныя не скудеютъ и на даль-нихъ торжищѣхъ царства вино и елей.

4. Ограждаетъ ю, яко-же ровъ непролазній твердыню, ко-ловратный потокъ, въ руслѣ глубоцѣмъ текущій, не водъ само-течныхъ безъ истока, безъ устія, а нѣкоего вѣянія премірна, еже нельзя смертному во грудь вдохнути и не умерти.

5. Ведется отъ прашуровъ имя потоку Фисонъ; бе же Фисонъ рѣка, изъ сада Едемска текущи въ страну, златомъ и бдолахомъ и ониксомъ изобильну²³.

6. Мнять убо: и доднесь струи едемстія, подъ землю ушедшія по изгнаніи Адамовѣ, сквозь разсѣлины коры каменные въ онѣмъ руслѣ дышуть.

7. И въ подкрѣпленіе приводятъ тако мнѣшіи злата и каменія самоцвѣтна добычу, въ песцѣ русла среброзарнѣмъ ископаему. Творятъ же то послушаніе старцы наши, дыханіе прекращати обыкши въ умномъ дѣланіи²⁴.

8. Аще ли кій злочестивый на дно снидетъ хишенія ради, из-метаеть его на сходище вѣтръ бурный задохшася.

9. Но и въ бродъ преити потокъ вѣтранный не вси могутъ: про-нищаетъ бо, подобно нѣкому огню тонку, весь составъ челоуѣка и всякую въ немъ изжигаетъ немощь и нечисть, даже до испепе-ленія плоти растленныя.

10. И стекается множество къ лѣствицамъ широкимъ, изъ камня асвеста, рекше вапна, созижденнымъ, низводящимъ ко

броду; и видятъ овіи, идѣже броду быти, синину прозрачну, овіи облакъ багрянъ, овіи нить яропламенну. Обаче сонъ и мара суть, елика видятъ, не имать бо зрака потокъ воздушный.

11. И простіи сердцемъ, осѣнившись крестнымъ знаменіемъ, небоязненно одѣяни погружаются даже до выи въ быстрину без-видну и веселыми ногами²⁵ на онъ полъ²⁶ пребродятъ.

12. Иніи же, грехи воспоминавше многія, не дерзаютъ, и смиреннѣ прочъ отходятъ говѣнія ради и покаянія; по малѣ же времени, устроивши душу, съ миромъ возвращаются и, бодро сту-паючи, на брегъ радощами восходятъ.

13. Иныхъ же не пускаеть бѣсъ ко сходищу, страшеніемъ пу-жаеть и яростію обуеваеть, и трясеть, и корчитъ, и биеть о ступени каменные; и тиі измождени ближними уносими бывають.

VII

1. Привѣтствомъ и ласкою срѣтають пришельцевъ жители; всѣмъ послано ложе и трапеза уготована, по градамъ въ богатыхъ страннопріимницахъ, на селѣ въ общежитіихъ земстѣхъ.

2. Воздѣлываютъ землю срединную содружества семействъ, въ общеніи живущихъ труда и прибитка.

3. Ёна же всяко, аще ли туне, аще ли трудомъ добыто, стя-жаніе толкують общее Христовѣ братіи достояніе быти, и своя не рекутъ елика имуть.

4. Симъ, тако учащимъ, пришельцевъ число немалое едино-душествуеть, прекословитъ множайшее, глаголюще: «Новщина есть и безмѣрие, и любве живыя преложеніе въ законъ мертвъ».

5. Укрѣплени убо и наставлены бывше, кійждо противу силы его, въ добротолубіи, возвращаются посетители, миръ несуща въ дома своя.

6. Путешествуютъ же путями мощеными и тропами осѣненными удобнѣ, святыя обители наши обхождаючи, чудот-ворными иконами и источники цѣлебны прославленныя, худо-жества лѣпотою украшенныя.

7. Но и въ глухія яруги заблудшій путникъ нечаянное обрѣтаетъ покоище въ частыхъ вертепѣхъ отшельничьихъ и при церквахъ подземныхъ.

8. Зане любы народу нашему клировъ гласы, къ Солнцу Прав-ды возносимыя изъ глубины каменные, и свѣщъ запрестольныхъ мерцаніе подъ толщею горъ издолбленныхъ.

9. И умиляются людие за службою подземельною, поминающе Иоанново слово о Богѣ Словоѣ, яко Свѣтъ есть, во тьме свѣтящся, и тьма Его не объятъ²⁷.

10. Днесвѣтлымъ же церквамъ на земли нашей несть числа: идѣже бо раздоліе увѣтливо и травникъ пространъ, красуются на солнцѣ и маковицы пестроцвѣтныя, крестовоздвижницы златозарныя, аки плодове небытніи посреде зелена вертограда.

11. Обаче суровъ на полѣ кремнистѣмъ, прозваніемъ Львине, стоить Даниловъ скитъ, созданный надъ гробомъ пещернымъ пророка Даниила; тамо богомольцы говѣти стекаются по особну правилу скитску.

12. И со страхомъ и трепетомъ²⁸ вступаютъ людие въ Лавру Белую, идѣже мощи почиваютъ апостола Ѳомы, просвѣтителя Индіи.

13. Есть бо повѣдь, яко лихою лжею согрѣшивый срѣтити имать округъ сія Лавры Волка Бѣлаго, лжам судию, и смертію умрети.

14. Соборная же всяя земле срединныя церковь храмъ есть кремлевый Пресвятыя Богородицы и апостола Ивана Богослова, именуемый Лѣствичный, о немъ-же по тонку повѣдати надлежитъ^а:

VIII

1. Рдѣтся возсіявшу солнцу, превыше столпостѣнь моихъ и теремныхъ царскихъ промежду обѣма вознесенна, скала велія, единокаменна, руды чермныя, въ долготу протяженна, верху плоска, изъ средоградія восходящимъ благоприступна, отпредъ съ езера приближающимся прямостоящи стремна.

2. Вышеградъ, гречески Акрополь, именуемъ темя сіе, кремль бо есть державнаго града нашего самозданный.

3. Жестокъ бѣ камень; обаче предковъ трудъ, къ тому приложився, стропотная исправи²⁹, и ущербленная содѣла равна, и бысть скалы повершіе острогато во просторъ гладокъ отъ края до края стремниннаго.

^а Далее стерто 5 строк, ранний вариант начала главы VIII:

VIII

1. Вознесена превыше столпостень моих <...>

4. Днесъ же и загражденъ есть дворъ скользокъ надъ упадьми³⁰ стѣнными сквожнятымъ съ прозоры мраморомъ,

5. И лѣствицы нань ведутъ отъ стогнь градскихъ двѣма восходама широкия, въ той-же скалѣ темнобагрянѣй истесаны и стоборіемъ³¹ мраморнымъ окрай лѣпо остолплены.

6. Съ обою полу двора издревле еста агалмата³² медна поставлена: два зрачна изъ мѣди лита всадника всеоружна и остріемъ копійнымъ въ ребра прободена, имуща кійждо на главѣ шлемъ, на лицѣ же въ забрала мѣсто сударець³³ гробный, а въ десницѣ ваіе побѣдное.

7. Щита же крестовна колѣномъ коневымъ остависта прислонена. И никтоже въ народѣ сказати умѣеть, чиі еста подобія сіи, искони именуема Два Свидѣтеля.

8. И за единымъ Свидѣтелемъ ризницы мѣдновратныя пестрятыя стѣны, поясовъ чредою обряжены мрамора бѣла и порфирна камене цѣнна; и церквицѣ мѣсто есть внутрь ея съ придѣлы, идѣже священники варятъ муро. Верху же высится звонница со звоны серебряными и колоколы тяжеломѣдными.

9. За друзимъ же Свидѣтелемъ Духова церковь мѣдновратная, въ шатрѣ крова отверстіемъ, подъ нимъ же купель въ скалѣ издолблена, глаголема Юрдань.

10. Подалѣ и трапезная палата таковымъ же образомъ созиждена; ту въ праздники великія по начальному обычаю вечери любве правимъ^а.

IX

1. Передъ скалою и храмомъ столпнымъ синее озеро плещется, парусами пестримо; и столь великъ разливъ его, что градов

^а Здесь заканчивается текст тетр. 6 (беловой автограф карандашом). В машинописном экземпляре на л. 14 после этого:

Дальше по черновикам:

К VII (?). Встроены во храм тоже, на скале выспръ возведенный, семь церквей; три церкви подземны и четыре надземныя; и в преисподнюю церковь, Воскресенскую, и в верховную, Успенскую, токмо Запечатленным доступ, о них же особне скажу.

В черновом автографе (тетр. 5) этот фрагмент, действительно, относится к VII главе; здесь же, как и в Собр. соч. (I, 362), помещаем его в конце IX главы, после которой и следует рассказ о «запечатленных».

об-он-поль³⁴ око не видит, токмо окаемъ снѣжный горбовъ горныхъ.

2. По холмамъ прибрежнымъ въ рошахъ храмины и обиталища изящнѣ созиждены всяческой мудрости хитрецѣмъ и умѣтелѣмъ со ученики и любопослушники, дома студитскіе, и училища, и книгохранилища.

3. Не софистикія³⁵ тамо лесть плетуть, но здраво учительствуютъ, въ своемъ каждый предѣлѣ, и словолюбцы-книжники, и риторы, и любомудры, и естествослови, природы пыатели, и звѣздозорцы, столпники добротные.

4. А умодѣльникамъ и техникамъ свои дворы уготованы, такожде и зографамъ³⁶, и зодчимъ, и мусикіямъ; а борцамъ юнымъ поприща, глаголемыя палестры, а конникамъ — ристалища.

5. Гдѣ пространнѣе ширится озеро, морю подобно, островъ уединенный красуется древесами широкоствѣнными и зданій многостолпныхъ блистаніемъ надъ зеркаломъ воднымъ.

6. Отданъ тотъ островъ богомудрія наставникамъ, священномонахамъ и ученикамъ, послушникамъ, безъ пострига блюдушимъ уставъ иноческій.

7. У каждаго ученика, богомудрію прилежаща, келлія свѣтлица пріятная и книжна хранильница; и предъ нею вертоградъ малый, обоюду остѣненный, на устояхъ каменныхъ висить надъ озеромъ.

8. И въ томъ вертоградѣ возвращаетъ и хранитъ ученикъ свой цвѣтъ излюбленный, его же свѣтомъ и дыханіемъ помалу приводится къ вящему воображенію въ умѣ духоносномъ тайны творенія и къ соприкосновенію съ силами ангельскими.

9. Внегда войти въ келлію наставнику, разжигаетъ ученикъ жаровню и благовоній зерна въ нее сыплеть; вошедшему же на колѣняхъ стоя исповѣдуется и рукописаніе вручаетъ.

10. Зане обыкаетъ черниломъ и тростію³⁷ запечатлѣвать на хартіи, елика из книгъ научився, позналъ и уразумѣлъ и въ чемъ усомнило; и сіи записи наставникъ, взоромъ объявъ, ученику оставляетъ, потребное присовокупивъ и яснѣйшее наученіе.

11. Но аще и видѣніе нѣкое имѣлъ ученикъ или озареніе мысленное, и новымъ возмнилъ усладитися свѣта, и сіе письменамъ со тщаніемъ довѣрити понуждается; наставникъ же, аки судія прозорливый надменія ли духовнаго или прельщенія, не часто ту рукопись приемлетъ благосклонно, обаче съ презрѣніемъ хлад-

нымъ или съ гнѣвомъ ярымъ ее раздираетъ и въ жаровню разожженную ввергаетъ.

12. Есть на томъ островѣ и невѣрныхъ общежитіе, гдѣ обитаютъ и язычники, и еретики, алканіе Бога истиннаго не до конца угасившіе въ томленіи и воздыханіи духа неизреченномъ, такъ что и перейти могли чрезъ потокъ Фисонъ въ срединную нашу землю.

13. Сакіамунія и Конфуція послѣдователи, и Корана начетчики, и манданы, и манихеи, и гностики, и офиты, и ерметики, и иные духовными омраченныя бѣльмами.

14. И позволено ученикамъ богомудрія посещать ихъ и съ ними бесѣдовать; если же кто тѣми бесѣдами соблазнится и въ шатаніе вѣры внидетъ, изгоняютъ того настоятели и на окраину царства отсылаютъ, гдѣ тако заблуждающіеся совмѣстно живутъ и свои капища невозбранно строятъ.

15. На озеро глядятъ ворота стѣнь моихъ, глаголемые «Игрищныя», зане черезъ нихъ проходятъ борцы юные, и бѣгуны, и дискометатели, и стрѣльцы, и плясуны на дворъ мой палестринный, гдѣ состязаются въ силѣ и проворствѣ и ловкости.

16. А дворъ тотъ, въ окруженіи столповъ ониксовыхъ, прилежитъ дворцу моему, созижденному из камня оникса; и сила камня того укрѣпляетъ мышцы и бодритъ духъ состязующихся.

17. Неподалеку, среди садовъ моихъ, на скалѣ высокой возвышается башня^a высотой ступеней ста сорока семи высечена изъ камень разныхъ многоствѣнныхъ, и какъ маякъ сіяетъ вернымъ издалеча^b.

18. Встроены во храмъ, на скалѣ выпрѣ возведенный, семь церквей; три церкви подземныя и четыре надземныя; и въ преисподнюю церковь, Воскресенскую, и въ верховую, Успенскую, токмо Запечатлѣннымъ доступъ, о нихъ же особѣне скажу.

Послания часть вторая

...аще въ своемъ житіи не быхъ исповеданія

Х

1. Родихся азъ въ сословіи воинствѣмъ, въ роду кшатріевъ,

^a В Собр. соч. (I, 361): башня истончена из кости слоновья; сходный вариант есть в одной из черновых редакций VIII главы.

^b В машинописи: ста сорока семи, сопряженная с храмовой стеною переходом беломраморным на устоях дуг крепкозданных.

сирѣчь войниковъ, изъ старья Индіи некогда пришедшемъ на зовъ Господень и святое крещеніе пріявшемъ.

2. Безпечально младость провождахъ: бѣя въ ратехъ съ идущими на ны, а во дни мирны веселяся съ удалыми соратники, въ превратностяхъ бранныхъ и приятностехъ невозбранныхъ, въ небреженіи убо временнымъ жизни и вечнымъ.

3. Случилось же мнѣ, въ полку ристающу, приблизитися воеводѣ неустрашну, старцу мниху, иже бѣ страны наша правитель, рекомый ексархъ, и благолѣпіе старца узрѣвъ, уязвленъ бѣ любви жаломъ ко Отцу моему сущу на небесѣхъ, и сердца моего ожесточеніе ужасѣ мя.

4. И приступивъ старцу рѣхъ: «Жалость по домѣ Отчемъ снѣдаеть мя³⁸; потрудитися восхотѣхъ въ вертоградѣ Его; приими мя яко единого от наемникъ Его³⁹».

5. Рече старецъ: «Еда возлюбилъ еси Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ, мышцею твоимъ (Матф. 22, 37), и всѣю душою твоею, и всѣю умомъ и крѣпостию твоею? (Лук. 12, 30)» Отвѣщаль азъ: «Отца взыскую, яко же сынъ блудный».

6. И возьмъ съ собою въ землю срединную^a, предаде мя ексархъ подъ начало старцу подвижнику молчаливу, иже наказа ми плоть измождати постомъ и молитвою и поклоны, и въ нощи бдѣніемъ молебнымъ, во дни же и древосѣчьца труженіемъ.

7. Во всѣмъ послушествовахъ старцу моему безсловесно и бо-язненно, и времена забывъ, и годинъ скоротекущихъ не счетохъ.

8. И по долгомъ искусѣ молчанія возглагола старецъ и повелѣ ми топоръ и мотыку оставить и чтенію книгъ божественныхъ прилежати; и учаще мя Писание и догматы вѣры унѣ разумѣти, наипаче же отъ умнаго деланія николи же не престати.

9. И мимотекшу тако довольну времени, срѣте мя въ церкви молящаяся нощію, и помолився со мною и исповѣдавъ мя, рече: «Понеже въ духъ помалу возрастаеши, прииде часъ, да великую земле наша увѣдѣши тайну».

10. Царство Иоанново есть, и держитъ ю не правитель видимый, но съ нами здѣ пребываяй апостоль Христовъ Иоаннъ».

11. Азъ же ужасяся вопросихъ: «Како можетъ съ нами жити во славу небеснѣй живый, въ соборѣ апостольствѣмъ?».

12. Отвѣща старецъ: «Писано есть: Петръ видѣ ученика, его же любяше Иисусъ, востлѣдъ идуща, иже и возлеже на вечери на

перси Его. Сего видѣвъ Петръ, глагола Иисусови: Господи, сей же что? Глагола ему Иисусъ: «Аще хошу, да той пребываетъ, дондеже прииду, что въ тебѣ? Ты по Мнѣ гряди»⁴⁰.

13. Памятуя же, яко о себѣ повѣствуетъ, приписа пишуший, да не мнать его безсмертна быти: «Не рече Иисус, яко не умреть, но: аще хошу тому пребывати, дондеже прииду, что въ тебѣ?»⁴¹.

14. Аще убо и умреть, но живъ на земли пребудеть, и дано бысть исполненіе слову сему. Въ тѣле бо прославленнѣмъ общее всѣхъ воскресеніе упреді, земле же богоносныя ктому не остави, якоже и ученикъ оный, Кресту предстояй, по завещанію Спасителю с Матерію Божію пребысть⁴².

15. И суть посреде насъ, иже и осязати его и видѣти сподобишася, и сии рекутся Запечатлѣннии; печать бо Духа Свята рука Иоаннова на нихъ наложи; отъ нихъ же и азъ есмь, слуга Господень».

16. Преклонъ коленѣ со страхомъ и трепетомъ, пїяхъ словеса старцеви, яко злакъ росу; обаче, умолкшу ему, о нищетѣ моей и недостойнствѣ моемъ възрыдахъ. Той же воздвиже мя и облобыза мя, глаголя: «Дерзай, чадо!»⁴³ Не ѱ явился, что будемъ⁴⁴.

17. И абіе, яко чадецъ мало утѣшено, возрадовахся зѣло и возвеселихся, еже близъ быти Иоанну, и воскрилися дух мой, даже до изступленія. Но утиши мя старецъ, сорадуюся ми, и укроти движеніе нестройно словомъ увѣтливымъ, и отпуская мя рече: «Изыди съ миромъ и въ тишинѣ на ложѣ твоемъ опочи».

18. И исшедъ изъ церкви, воззрѣлъ на звѣзды небесныя и умилехся, и найде на мя тишина благая^a.

^a В машинописи:

15. И суть посреде насъ иже и осязати и видети сподобишася, и сии рекутся Запечатлѣннии; печать бо Духа Свята рука Иоаннова на нихъ наложи;

16. И землю нашу окормляти посылаются и о благочестіемъ <должно быть: благочестіемъ> народа нашего житии пешися, единый же изъ нихъ и державу власти по апостольскому веленію приемлет.

17. И повергся азъ на колени предъ старцемъ, объятый тревогой, и возвахъ: «Узрятъ ли они мя?».

18. И сказал старецъ: «Отъ нихъ же и азъ есмь, слуга Господень».

19. Со страхомъ и трепетомъ, прияхъ <возможно опечатка> словеса старцеви, яко злакъ росу; обаче, умолкшу ему, о нищете моей и недостойнстве моемъ възрыдахъ. Той же воздвиже мя и облобыза мя, глаголя: «Дерзай, чадо! Не ѱ явился, что будемъ».

20. И абіе, яко чадецъ мало утешено, возрадовахся зело и возвеселихся, еже близъ быти Иоанну, и воскрилися дух мой, даже до иступленія!

^a В машинописи карандашом исправлен порядок слов: срединную землю

XI

1. Паки глагола ми старецъ: «Вонми, сыне, слову новому, и повѣданное въ сердцѣ соблюди. Достойтъ⁴⁵ бо тебѣ и сказаніе знаменательное слышати, еже о началѣ и кончинѣ царства сего вѣлю въ прообразѣхъ возвѣщаетъ тайну.

2. Ходить по всѣй земли Мати Божія, и рай первый окрестъ ея цвѣтеть; переди же ѣдетъ всадникъ свѣтлый: Георгій имя ему.

3. Бѣ Иоаннъ въ горахъ мрачныхъ моляся и сѣтуя о чадѣхъ Адамовехъ, спасенія своего, Исусъ-Христомъ бывша не вѣдущихъ. И прииде утѣшить его Благодатная, и простерши руку свою на Георгія рече:

4. «Сій юный обитель тебѣ подь Моимъ покровомъ устроить, царство вѣрныхъ, въ немъ-же незримо воцаришия и вѣрныхъ многихъ любовію спасеши».

5. Глагола апостоль: «Прочіи же что?» Отвѣща Владычица: «И в тѣхъ вселишия, и ино царство ти будетъ, егда сіе въ горняя преидеть».

6. И утѣшися Иоаннъ и рече Георгію: «Архистратигъ воинствъ небесныхъ десницу твою да укрепит». И зача той стрѣлы метати на востокъ солнца и западъ, и полдень, и полночь далече.

7. И гдѣ тѣ стрелы легли, оплоты незримые воздвигаются, ихъ-же никакая сила изрыти не возможетъ, и положены быша предѣлы царства, не преступные внѣшнимъ на долгіе вѣки.

8. И рече Матерь Божія: «Нынѣ огради нами въ новозданной странѣ сей область внутреннюю, въ ней-же токмо кроткіи и чистіи сердцемъ и прохожденіемъ Духа бурна испытанные обитати будутъ, и каждый звѣрь дивій и каждый стебель сельный добръ будетъ, и каждое дыханіе восхвалитъ Господа»⁴⁶.

9. Тогда сѣлъ Георгій на коня бѣлаго и копіе пламенѣющее къ землѣ склонилъ, и помчался на конѣ копіемъ бразду ведя по землѣ глубокою, и превеликую округу по землѣ обвелъ, яже есть земля наша срединная.

10. И въ иныхъ мѣстахъ почву копіемъ прободаль, и вырывалась тамъ изъ разсѣлины волна воздушная от Фисона рѣки, подь

Но утиши мя старецъ, сорадуяся ми, и укроти движения нестройно словомъ уветливымъ, и отпуская мя рече <здесь опечатка: речи>: «Изыди с миромъ и в тишине на ложе твоёмъ опочи».

21. И исшедъ изъ церкви воззрелъ на звезды небесныя и умилхся, и найде на мя тишина благая.

браздой текущей, и наполнились всѣ бразды быстротекущимъ потокомъ ээира чистаго изъ сокровенныхъ нѣдръ Едема перваго. И обтекаетъ съ тоя години землю нашу река ээира премірнаго.

11. И возвращаяся Георгій, и рече Богородице: «Се, Мати Божія, дело совершихъ, еже дала еси мнѣ, да сотворю.

12. Правы сотвори хъ стези Твои⁴⁷, и напредь земли Твоя, сохраниая, не оставлю».

13. И рече Иоаннъ: «Глагола намъ Сынъ Твой: в дому Отца Моего обителей много суть⁴⁸. На сей же землѣ богострадной еди-на ли обретается святая обитель? И не мнози ли суть кротцы и чисти сердцу иже въ мѣста сии прійти не возмогутъ?»

14. Отвѣща Матерь Божія: «Не тужи, Иоанне. Будеть и иная страна святая, егда поспеютъ сроки, и обитель нашу индѣ сотворимъ, сія же земля отыдетъ въ покой Господа^a.

15. «Сыне Георгіе, почто сестеръ твоихъ въ землѣ полнощной, въ дубравахъ темныхъ оставилъ еси? Тамо онѣ, во мракѣ невѣденія сидящи, со древами срослися и волчимъ млекомо млада-денцевъ своихъ питають.

16. «Иди и самъ просвѣти ихъ благодатию святаго крещенія, и всю землю ту и все в ней живущее, и дубравы тѣ окрести. Естество не премѣни, но и волковъ Слово Божию научи^b.

17. «И не прежде изыди изъ страны оной неже стрѣлу свою въ нѣдрахъ ея оставиши: обрететь ея нѣкогда избранный, и ею мѣсто то и народъ свой всѣмъ племенамъ на спасеніе <предложение обрывается>^c»^d.

^a В машинописи стихи 13 и 14 перечеркнуты карандашом; карандашная правка: А сей земле богострадной едину ли обратимъ в святыхъ обитель? / над зачеркнутымъ поспеютъ вписано: исполнятся / сия же земля отыдетъ в покой далее вписано: Господа исправлено на: Господень.

^b В машинописи было: Иди и сихъ благодати святаго крещенія, и всю землю ту и все в ней живущее и дубровие то окрести. Естество не премени, но и волковъ Слово Божию научи. После правки: Иди и [сихъ] [самъ] просвети ихъ [благодатию святаго крещенія] и с ними всю землю ту ~ но и волковъ научи Слово Божию.

^c Ср. вариант О.А. Шор: «И не прежде изыди изъ страны той, неже стрелу свою в недрахъ не оставиши: после многихъ годинъ стрелу золотую твою обрететъ избранный, местамъ темъ и народу тому во спасеніе» (Собр. соч., I, 365).

^d В машинописи было:

17. И не прежде изыди изъ страны той, неже стрелу свою в недрахъ ея оставиши; обрететъ ее некогда избранный, и ею место то и народъ свой всемъ племенамъ на

XII

1. По семь внезапно нападе на мя ужась грѣховнаго корене моего, и внутренняя скверна моя помыслу испытующу сицева обличися, якоже мало не впасти ми въ горшій грехъ, еже есть уныніе.

2. И бія перси своя, совѣсть вопрошахъ, како отъ словъ старцевыхъ абіе не убегахъ ниже сокрыхся, обаче въ чертогъ брачный вступилъ есмь въ одѣяніи небрачнѣ⁴⁹, облаку святыхъ приложилъ, смраденъ и срамотен сый.

3. И мышлю: бѣсъ бѣ, за безвѣріе и безнадежіе мое посланъ мучити мя, иже, подобіе плоти моя приемъ, образъ мой показа нага и пьяна, и растлѣнна, и гнусна, и ругашеся ми, аки во скитъ заблудшу изъ блудилища, и укоряше мя, почто, отъ него отлучься, особъ утвердехся самовольно.

4. И приступивъ ко мнѣ требоваше, да вниду дыханіемъ въ ноздри его, и паки едино будема. Азь же возгорѣхся гнѣвомъ при словѣ томъ и силу крестную призвахъ съ упованіемъ, и исчезе призракъ.

5. Толкаше во дверь мою старецъ и, вошедъ в келлію, рече: «Не вѣдѣши ли, яко днесъ тридесять лѣтъ исполнишася житія твоего; начатокъ убо дѣяній твоихъ день сій да будетъ. Отпускаю тебя из-подъ начала моего: отпускаю же тебя на единоборство съ князьями міра сего, не повелѣніе тебѣ даю, но благословеніе, во еже аще совѣтъ мой возлюбиши, первѣе убо оженитися, последѣ же сана священническаго взыскати. Дерзай, чадо, яко время приспѣ и уже и эксархъ тебя зоветъ на нѣкое дѣло».

6. Глагола ми эксархъ: «Вооружися въ бой и возьми подъ руку твою сотню конниковъ съ проводникомъ испытаннымъ: прискакати настоить къ нѣкому кастелю⁵⁰ уединенному окрай пустыни персидской, прежде неже вселится вонь сила вражія.

18. И отпустил меня старец, сугубо возрадовану, понеже обык есмь и в битвах призывать помощь Георгиеву, и яко покровителя и вождя моего и образец христианской жизни воображал.

После правки: И не прежде изыди <вписано карандаш над тем же словом> ~ оставиши; после многих годин обретет [ее некогда] золоту стрелу [и ею ~ племенам на]

18 стих подчеркнут, в нем правка: и вождя моего, и яко [и] образ храбрости воображати.

Далее был вписан, а затем стерт еще один стих:

Георгий такой храбрости и победы носится в битвах <...> в битвах вождя

7. «Спасается въ стѣнахъ тѣхъ сирота гонимая, царевна Параскева праведная, съ дѣвами христіюлицами, сама возрастомъ юная, старица мудростію да муки крестныя претерпеніемъ: убіены быша отецъ и два брата ея за имя Христово.

8. «Гоненіе же воздвиже братъ отчевъ: сей, щедротъ великаго всѣя земли онаго государя взыскупя, наипаче же диадимы братнея, святаго крещенія отречася, невѣрныхъ закону присягнулъ. Ктому и нѣкому владыкѣ радѣтелю, Параскевы прекрасныя вожделѣющу, угождая, дѣву, подъ рукою родичи сущу, отдати обѣщася^a. Тѣмъ убо, сыне, исхитити ю изъ зева адова не укосни».

9. Единовременнѣ рать наша и спира⁵¹ вражія, злодѣемъ предводима, къ острожцу малому приближишася, и воскрича чрезъ поле, гласомъ зычнымъ военачальникъ: «Прочь за рубежъ, шайка разбойничья! Вѣмъ, почто пришли есте: царевну украсти и земли ея присвоити».

10. Отвѣщахъ азь: «Именемъ Георгія, его же копія знаменіемъ, повелѣваю тебѣ: отыди отъ стѣнъ святыхъ, христіопродавче!» Ярымъ распалися гнѣвомъ и мечъ воевода обнажи; азь же нанъ устремихся, и щить его сулицею⁵² раздробихъ, и самого изъ сѣдла испихнухъ, и наземъ повержену шлемъ на главѣ мечомъ разрубихъ, главы же не повредихъ.

11. Возгорѣвшуся же свару воинску, во прахѣ простертый, малодушенъ сый и боязливъ: «Гоните коней, кметы⁵³!» возопи: «къ войску возвратимся и полки приведемъ, за симъ бо сила идетъ великая». И погнаша коней борзи и утекаша.

XIII

1. Возведе на мя представша очи своя царевна, и мняшеся ми зрѣти синь прозрачну и множество свѣтовъ въ ней, и множество ликов, нѣкогда знаемыхъ, и ее самое узрѣхъ въ духѣ, стоящу у подножія креста Христова.

2. И рече ми: «Благословенъ приходъ твой во спасеніе наше, витязю Господень изъ царства Іоаннова». И яко азь безмолвствовахъ, паки рече: «Почто на мя дивишися?»

3. Почитаю ангела моего, святую Параскеву, и ея ты душу

^a *В машинописи:* Гонение же воздвиже брат отчевъ: сей похищникъ диадимы братнея, святаго крещенія отречася, неверныхъ закону присягнулъ; ктому же некому владыке радѣтелю, Параскевы прекрасныя вожделеющу, угождая, деу, под рукою родичи сущу, отдати обещал.

сквозь мою видиши; ей-же дано бысть Христовы страсти лицезрѣти и Ему священнотайнѣ сораспятися».

4. И найде на мя по молитвѣ мгновеной дерзновение, и возгласихъ: «Не прежде спасешся на земли (на небесехъ бо уже спасена еси), неже подь рукою мужнею будеши, ибо ныне подь рукою брата отчева пребываеши опасно».

5. «Иди за меня, азъ же за отца тебѣ и за брата буду». И вопроши дѣва: «Како сіе будетъ⁵⁴, поелику единый мнѣ Женихъ, Его же срѣтаю, Христосъ Иисусъ есть?».

6. Отвѣщахъ убо и рѣхъ: «Ниже азъ брака хочу, да плотію брачуся, и обою нерушимый обѣтъ принесемъ въ дѣвстве сожителствовати, аще и нарицаемися отъ людей мужъ и жена».

7. И отпусти мя рекущи: «Господня раба есмь⁵⁵, и якоже ukazано мне свыше будетъ, тако сотворю». И ишедъ помышляхъ въ себѣ, въ томъ свѣтѣ синемъ душу мою омывая чисту: «Не мню Женихъ быти, но другъ Жениховъ»⁵⁶.

8. И внезапно увѣдѣхъ, яко тоя благостыни въ сердце ліющіяся рѣкою небесною николи не избуду.

XIV

1. Каестя защитниковъ вооружихъ и рати нашей придадехъ; дѣвъ же и домочадцевъ на вельбудовъ посадихъ съ достояніемъ царевнинымъ; царевна же на вельбуда бѣла златообузdana всѣде.

2. И отгидѣ поѣздъ царевнинъ, путь держа въ серединную землю, мы же на ночь въ каестлѣ водворихшися, и наутріе тѣмъ же путемъ последовахомъ, во еже поѣздъ ограждати съ тылу.

3. Но не бысть за нами погони, не преуспе предатель, восвоися пришедъ, на землю нашу походить воздвигнути, и поднесъ сохранила Параскева царство свое въ предѣлахъ державы нашей.

4. Егда же приближашеся поѣздъ къ царствующему граду нашему, догнахъ азъ, ратниковъ моихъ упредивъ, путешественницу, покрываломъ бѣлымъ одѣяну и на вельбудѣ бѣломъ, аки въ зыбкѣ колеблему; но на слово привѣтствія моего молчаше царевна.

5. Сошедшема же наю наземъ въ садахъ ексарховыхъ, въ срѣтеніе изыде ексархъ и съ нимъ запечатлѣнныхъ двое; и рече единый, на царевну указывая: «Се невѣста твоя», и другой, к царевнѣ обращая: «Сей есть женихъ твой».

6. И простре мнѣ та руку свою, и обручили ю со мною запечатлѣнные, и въ церковь ведоша, идѣже на бракъ дѣвственный повѣнчена быхомъ. И дана бысть Параскевѣ съ дѣвами ея обитель

въ башнѣ изъ кости слоновья, мнѣ же въ келліяхъ, близъ лежащихъ.

7. Вскорѣ же яша мя запечатлѣнныхъ шесть и изведша въ мѣста пустынный рѣкша: «Взойдемъ, труждающесе, на крутизны сія, и узримъ обитель Иоаннову».

8. И помыслихъ въ себѣ: «Никто же, разве орли горніе сѣмо обитати можетъ». Воздвигохуся бо окрестъ, едина на другую налегающе, скаль неприступныхъ съ остріями и обрывами громады, око ужасающія тѣсною дикою.

9. И внезапно узрѣхъ въ глубинѣ ущелія, разсѣлине узкой и мрачной подобна, сводъ округлый и соразмѣрный, въ скаль изсѣченный и изящными украшенный съ высоты донизу изваяніями изъ листія и цвѣтовъ и плодовъ, и одесную свода Агнца изображеніемъ съ титломъ Христовымъ, слѣва же сердца, семью мечами пронзенна, а въ венцѣ свода орла паряща.

10. И преступихомъ прагъ камня бѣлаго и внидохомъ во мракъ пещерный; и на мгновение ока оглядѣхся въ церкви круглыя и свѣтлыя, но абіе сомкнувъ очи и на колѣни въ молитвѣ упавъ, восхищенъ быхъ въ духѣ камо не вемъ. Памятую токмо яко перста мвроточива касаніе и руку крапильну на плечи моя и на главу мою нисхождение.

11. И изведоша мя братія за прагъ до предверія, и лобызаша мя глаголюще: «Днесъ имя тебѣ Иоаннъ: запечатлѣнъ еси Духа Свята печатію, и священникъ сталъ Бога Живаго, и поставленъ правити землею нашею державно. Достоинъ, достоинъ, достоинъ».

12. И возвратихомся запечатлѣнныхъ седмь; послѣди же и самого любви апостола лицезрети удостоинъ быхъ въ отсіаніи⁵⁷ нѣкоемъ славы его.

XV

1. Царицу именуютъ Параскеву людіе и за святую почитаютъ, меня же не супруга ей быти гадаютъ, но обручника и блюстителя; и правѣ сіе рекутъ, блаженства же, от избытка ея текуща въ лоно блюстителево, не вѣдятъ.

2. Но и сами часть имуть въ благостыни ея, и прикоснутися желаютъ покрывалу ея, да укрепятся и утѣшатся и въ дома своя принесутъ отраду и миръ.

3. И тоскующіе въ разлукѣ съ милыми и обѣ отошедшихъ

плачушіе, яко Рахиль о чадѣхъ, яко не суть⁵⁸, чудесно утѣшены бывають: приподыме предъ ними покрывало свое, и на мгновение ока увидятъ скорбяшіе лицо любимое и вѣсть нѣкую въ сердце пріимуть.

4. И предъ слѣпыми ликъ свой открывши, зрѣніе тѣмъ не единойды возврати; еже тако ли случашесе или ни, азъ не вѣмъ, Богъ вѣсть⁵⁹.

5. Въ пятокъ же великій, до зари изъ обители своя исшедши, по дальнимъ дорогамъ боса ходитъ и, гдѣ на пути отдыхаетъ, народу сопровождающу о страстяхъ рече Господнихъ съ силою самовидческою; и на тѣхъ мѣстахъ церкви воздвигаютъ во имя ангела ея — святыя Параскевіи⁶⁰ Пятницы.

6. Но и сказанное довлѣетъ, дабы ты вѣдалъ, каковый вождь на путяхъ моихъ мне ниспосланъ есть, яко Рафилъ⁶¹ архангелъ Товіи.

XVI

1. Се великое, брате добролюбивый, повѣдахъ, сіе же подъ печатію молчанія, да никому не открыши,

2. Токмо боголюбивой царицѣ, боголюбезнѣй Отрадѣ, отъ Господа тебѣ посланной во спасеніе, и слѣпцу великому и славному родичу твоему Радивою, иже и Свѣтомира ко мнѣ приведетъ, зане сынъ твой съ любовію за нимъ послѣдуетъ.

3. Азъ же и посольство къ тебѣ нарядихъ и посланіе сіе написахъ не братолюбіемъ токмо движимый, но и по приказанію свыше, да заповѣдаю ти сына твоего въ царство Иоанново отпустить, идѣже и воцѣленъ, и возрощенъ, и воспитанъ, и укрѣпленъ будетъ на дѣло великое, еже избранъ есть да совершитъ.

4. Извести хотятъ въ дому твоемъ слабоумнаго того, кто умудрилъ снова памятью предмірною; но спасетъ царство, еже строитель обличье дастъ упованію земли; подъ Иоанновымъ прикровеніемъ міру сохраненъ будетъ^a.

5. Размыслите убо о словесѣхъ моихъ, друзи любезные и боголюбивые, и держайте Вседержителя волю исполнити, Ему же подобаесть честь и хвала во вѣки вѣковъ⁶². Аминь.

^a В машинописи: его спасетъ царство еже строитель, освятит и преобразит, под Иоанновым прикровением он міру спасен будет.

Примечания

¹ Первый стих «Послания...» отсылает к начальному возгласу Всеношного бдения: «Слава Святѣй, Единосушнѣй, Животворящей и Нераздельнѣй Троицѣ». В ранних вариантах текст был еще ближе к источнику: «Богу во святѣй, единосушнѣй, и нераздельнѣй, и свѣтоначальнѣй, и животворящей Троицѣ слава».

² Девятый член Никео-Цареградского Символа веры.

³ В ранней редакции (во множестве вариантов) написание: «Индѣя Бѣлая».

⁴ Магометова.

⁵ Панѳѳир (от греч. *πάνθηρ*) — пантера, барс, львица. В этой форме слово встречается в славянской Библии (Ос 13, 7).

⁶ Греческие философы, ходившие нагими в знак того, что отвергают все жизненные блага.

⁷ Ср. Откр 20, 7.

⁸ Негодного (ср. Мф 25, 30; Лк 17, 10).

⁹ Стражей.

¹⁰ Здесь: пленников. В значении «узник» ср.: Мф 27, 15; Мк 15, 6.

¹¹ В мирных условиях.

¹² Там.

¹³ Сюда.

¹⁴ Подразумевается описанная Платоном в «Тимее» и «Критии» Атлантида. В черновых редакциях этому месту Иванов уделил большее внимание, тщательно прорабатывал описание острова, «Посидоний именуемого», или земли Посидонии, «взятой пучиною водною».

¹⁵ Ветвями.

¹⁶ «...И престава херувима, и пламенное оружие обращаемое, хранить путь древа жизни» (Быт 3, 24).

¹⁷ Ср.: Быт 3, 18.

¹⁸ Быт 3, 19.

¹⁹ Иак 2, 1.

²⁰ Ин 10, 9.

²¹ Неприлично.

²² Здесь: хороводы.

²³ Ср.: Быт 2, 11–12.

²⁴ Т.е. в творении Иисусовой молитвы.

²⁵ Образ из Канона на св. Пасху Св. Иоанна Дамаскина (Песнь 5, тропарь 1).

²⁶ На другой берег.

²⁷ Ин 1, 5.

²⁸ Устойчивая формула, восходящая к Пс 2, 11 (ср. Флп 2, 12).

²⁹ Кривые выпрямил.

³⁰ Стремнинами.

- ³¹ Собирательное от слова «стобор» — столп, колонна.
³² Агалмат — статуя, от *греч.* ἄγαλμα.
³³ Сударь (сударий, *греч.* σοῦδάριον) — головная повязка.
³⁴ На другой стороне.
³⁵ Софисты.
³⁶ Живописцам.
³⁷ Аллюзия на устойчивое выражение (3 Ин 13).
³⁸ Измененная цитата: «...ревность дому Твоего снеде мя» (рус. пер.: «ревность по доме Твоем снедает меня», Пс 68, 10). Текст Иванова ориентирован на славянский перевод Евангелия от Иоанна: «Помянуша же ученицы Его, яко писано есть: жалость дому Твоего снесть мя» (Ин 2, 17).
³⁹ Реминисценция из притчи о блудном сыне: «...Сотвори мя яко единого от наемник твоих» (Лк 15, 19). В тексте Иванова можно увидеть контаминацию славянского и русского переводов Евангелия. Из русского взят глагол: «...Прими меня в число наемников твоих» (курсив мой. — *О.Ф.*). Здесь же несомненная аллюзия на евангельский образ работника в винограднике.
⁴⁰ Слегка измененная цитата: Ин 21, 20–22.
⁴¹ Ср.: Ин 21, 23.
⁴² Ин 19, 26–27.
⁴³ Мф 9, 2.
⁴⁴ 1 Ин 3, 2.
⁴⁵ Должно, подобает.
⁴⁶ Ср.: Пс 150, 6.
⁴⁷ Аллюзия на Ис 40, 3 (и соответствующие параллельные места в Евангелиях).
⁴⁸ Ин 14, 2.
⁴⁹ Аллюзия на притчу о званых на брачный пир: «Царь, войдя посмотреть на возлежащих, увидел там человека, одетого не в брачную одежду, и говорит ему: друг! как ты вошел сюда не в брачной одежде?» (Мф 22, 11–12).
⁵⁰ Замку.
⁵¹ Спира (от *греч.* σπῆρα) — воинский отряд (рота или полк); ср.: Деян 10, 1; 21, 31.
⁵² Копьем.
⁵³ Дружинники.
⁵⁴ Аллюзия на слова Пресвятой Богородицы в Благовещении: «Како будет сие, идеже мужа не знаю» (Лк 1, 34).
⁵⁵ Аллюзия на Лк 1, 38 («Се раба Господня...»)
⁵⁶ Ср.: Ин 3, 29.
⁵⁷ Ответе.
⁵⁸ Иер 31, 15; Мф 2, 18.
⁵⁹ 2 Кор 12, 2.
⁶⁰ Правильная форма: Параскевы.
⁶¹ Правильная форма: Рафаил.
⁶² Измененная заключительная формула многих молитвословий.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В приложении публикуется оглавление «Послания Иоанна Пресвитера» (автограф: тетр. 5, л. 58) и рабочая запись Вяч. Иванова с перечислением терминов древнерусского архитектурного и декоративного искусства с их греческими и латинскими эквивалентами (там же, л. 57). В правом столбце оглавления указано, по-видимому, предполагаемое количество стихов в главе. Номера глав не всегда соответствуют окончательному варианту «Послания...». В квадратных скобках приводится текст, зачеркнутый автором.

«ОГЛАВЛЕНИЕ «ПОСЛАНИЯ ИОАННА ПРЕСВИТЕРА»»

I. Вступление	16
II. Соседние царства	10
III. Пустыни пограничные	15
IV. Гог и Магог	10
V. Белая Индия	10
VI. Обеззды страны	10
VII. Фисон-река	12
VIII. Серединная земля	12
IX. Площадь перед Столпным Храмом	—
X. Озеро	—
XI. Палаты Иоанна Пресвитера	—
XII. Откровение об Апостоле Иоанне	18
XIII. Сказание о св. Георгии	17
[XIV. Брак, обет, запечатствование, священство, поставление в правители царства	
XVII. Царица Параскева.	
XVIII. Завет Иоанна Пресвитера Владарю царю.	
XIV. Царевны Параскевы освобождение	
XV. Невесты явление	
XIV. На подвиг посланничество	10]
XIV. Царевны Параскевы освобождение	10
XV. Невесты явление	8
XVI. Брак и обет	
XIII. Запечатствование, священство, на власть поставление	11
XVII. [Царевна] Царица Параскева. [целительница]	
XVIII. Иоанна Пресвитера завет	5

<ЗАПИСЬ В РАБОЧЕЙ ТЕТРАДИ>

Поясы¹
 Индовы²
 Обронныя³ резныя изображения на камне
 Шлемообразныя главы Дмитриевск<аго> собора⁴
 Стоборие советное (стоборъ)⁵
 Столпостен отвсюду утверждён<ых>
 столпограждение
 скважныя скважнятой fogamica
 остолпление леріотулос portiens
 преддверие,⁶ преддворие протóлаων, прѣборон, прѣдѣдѣон <?>
 сканная работа — филиграни
 насечка золотом и серебром по раскаленному железу
 Утвержда⁷ tuterum <?> утворъ ognatus⁸
 гридня⁹ satellitem domus¹⁰
 Четыре утверди выпрь возведенныя
 Пряженцы и сканцы¹¹
 Ипподром

Примечания

- ¹ Выступающая полоса, деталь отделки здания.
² Вероятно, имеются в виду «ендовы». Одно из значений слова «ендова»: «Разделка на кровле, сток с двух скатов, отвод для стока в воронку, в желоб...» (Даль Вл. *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. 1, М. 1955, с. 519).
³ Рельефные. Обычно этим словом обозначались различные виды чеканки.
⁴ Имеется в виду Дмитриевский собор во Владимире на Клязьме (XII в.), славящийся своей декоративной резьбой.
⁵ См. прим. 31 к «Посланию Иоанна Пресвитера».
⁶ Сени.
⁷ В «Послании...» вместо «утвержды» выбрано другое слово: «упады».
⁸ Украшение, убранство (*лат.*).
⁹ Комната для «гридни» (стражи), также — приемный зал в княжеском дворце.
¹⁰ Дом стражи (*лат.*).
¹¹ Буквально: выпечные изделия (печенья, лепешки, тонкие пироги). Возможно, употребляются в переносном значении. (Сканец — от «сканый», сквозной; филигрань. В словаре Даля одно из значений слова «сканец» — «сканого сребрян. золотого дела мастер» (*там же*, т. IV, с. 194).

ИЗ ПОСЛЕДНИХ СТИХОТВОРЕНИЙ
ВЯЧ. ИВАНОВА

Ольга Фетисенко

* * *

В конце тетради, содержащей одну из редакций «Послания Иоанна Пресвитера» (Книга V «Повести о Светомире царевиче»), Вяч. Ивановым записаны три стихотворения и перевод католической молитвы на праздник Непорочного Сердца Марии¹.

Первые два стихотворения — это новые редакции хорошо известных произведений из сборника «Свет вечерний»² (1947; опубликован посмертно в 1962 г.), появившиеся, очевидно, во время работы над «Посланием...». Сразу за ними в тетради следует рисунок, изображающий лестницу и часовню с иконой (автоиллюстрация к описанию столицы срединной земли в «Послании...»)³, набросок с архитектурными терминами, еще один «архитектурный» рисунок (купола храмов, переходы и галереи) и оглавление⁴.

В стихотворении «Утренние Чары»⁵ по сравнению с известным вариантом⁶ существенно изменены вторая и третья строфы. В стихотворении «Гармония сфер» нет посвящения Ю.Н. Шлейферу-Ратькову. Разночтений по сравнению с текстом «Света вечернего»⁷ немного («Себя почувствую» вместо «Себя почувствуем»; «глубин» вместо «быстрин»), но зато интересна значительная правка, которую претерпели последний стих второй строфы и начало последней.

Если публикация этих, неизвестных, вариантов интересна, возможно, лишь специалистам и самым тонким ценителям поэзии Иванова, то два других текста важны для всех его читателей как своего рода завещание. Между тем, один из этих текстов никогда не издавался, а второй приводился в малодоступном сборнике⁸. «Перевод с лат<инского>» и, по-видимому, самое последнее или, скажем осторожнее, одно из последних стихотворений Иванова «Лепечет жизнь, как живая волна...» завершают рабочую тетрадь. Записаны они на обороте листа с оглавлением «Послания...».

Примечания

¹ РАИ, *Повесть о Светомире царевиче*, карт. I, тетр. 5, л. 55 об., 56, 58 об.

² Из того раздела, в который вошли стихи 1910-х гг.

³ Воспроизведен как иллюстрация к статье: Титаренко С.Д. *От архетипа — к мифу: Башня как символическая форма у Вяч.И. Иванова и К.Г. Юнга* // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб. 2006, с. 251.

⁴ Тексты см. в Приложении к публикации «Послания...», с. 307–308. Второй рисунок см. во вкладке.

⁵ Именно так, с прописной, написано здесь второе слово заглавия.

⁶ Иванов Вяч. *Собр. соч.*, т. III. Брюссель 1979, с. 489.

⁷ *Там же*, с. 488–489.

⁸ Иванова Л. *О римском архиве Вяч. Иванова* // Вяч. Иванов и его время: Материалы VII междунар. симпозиума / Под ред. С. Аверинцева и Р. Циглер. Frankfurt/Main, 2002, с. 567–568.

Вяч. ИВАНОВ

ИЗ ПОСЛЕДНИХ СТИХОТВОРЕНИЙ*

<1>

УТРЕННИЕ ЧАРЫ

Заря-Заряница
По лугу ходила,
Ключи обронила.
Песня

Я пришла к тебе, боса,
По траве сырой.
Золотая полоса
Светит за горой.
Торопись, недолго мне
Быть с тобой во сне:
Я — последняя звезда.
Молви *Нет* или *Да!*

* Публикация и подготовка текста *Ольги Фетисенко*.

Любишь? Верен с детских^a лет
Клятве был немой?
Помнишь мой струистый свет,
Бедный венчик мой?
Убрала мне волоса
Зорька да Роса;
Я пришла с ее ключом
За твоим лучом.

Пленный луч в твоей груди.
Обойми меня!
Ночка тает; впереди
Зарево огня.
Миру день; а нам дано
Голубое дно:
Две души — одна звезда...
Царь мой, любишь? Да?

<2>

ГАРМОНИЯ СФЕР

Сползая, медленно ль истают,
Иль мир оденут ледники, —
О том Природу не пытаются
Платоновы ученики.

Умрем... Как от земли далеким
Себя почувствую, когда
Взойдет над глетчером глубоким
Меня позвавшая звезда!^b

Гул сфер наполнит слух бесплотный^c.
Из гармонических глубин^d
Расслышу ль гор язык немотный,
Глухие грохоты лавин?

^a *Было*: юных.

^b *Было*: Мне соприродная звезда!

^c *Первые варианты*: Сфер мусикийских полк бесплотный / В созвучьи сфер есть — звук бесплотный.

^d *Было*: быстрин.

<3>

Перевод с лат<инского>

Боже всемогущий и вечный, Иже в сердце Пресвятыя Девы
Марии достойную Духа Святаго обитель сотворивый, силу нам
благоизволи даровати^a, да сего^b чистейшаго Сердца торжество бо-
гочестно^c празднующе, по Сердцу Твоему поживем.

<4>

Лепечет^d жизнь, как живая волна^e,
Когда я счастлив;
Стоячей водой застывает она,
Коли день мой ненастлив.

Запруда смерть и ручью, и пруду;
Но свободное ложе,
Прорвав плотину, в Тебе найду,
Живущих Боже.

22. IX. 48

III ИЗБРАННАЯ ПЕРЕПИСКА

^a *Было*: даровати благоизволи.

^b *Было*: онаго.

^c *Было*: благочестно.

^d *Было*: Брызжет, плещется / В Горе плещется / Пенясь, плещется /
В брызгах плещется.

^e *Было*: ключевая волна.

ПЕРЕПИСКА С МАРТИНОМ БУБЕРОМ

Майкл Вахтель

ПЕРЕПИСКА ВЯЧ. ИВАНОВА
С МАРТИНОМ БУБЕРОМ*

В начале 1920-х гг. Мартин Бубер (1878–1965) под влиянием своего друга-протестанта Флоренса Христиана Ранга пришел к мысли основать журнал, который сделал бы возможным обмен мнениями между иудеями, католиками и протестантами¹. Этот план был осуществлен лишь в 1926 г., уже после смерти Ранга. Журнал «*Die Kreatur*» («Творение»), издаваемый совместно евреем (Мартин Бубер), католиком (Йозеф Виттиг) и протестантом (Виктор фон Вейцзекер), должен был стать трибуной для обсуждения теологических и философских вопросов с различных точек зрения. Участники стремились к взаимопониманию в беседе, не оставляя без внимания различий в вероисповедании и не преуменьшая их. Об этом говорилось в предисловии к первому номеру журнала: «Есть движение друг к другу без окончательного схождения. Есть сотрудничество без общежития. Есть единство молитв без единства возносящих молитвы. Нас, трех издателей, объединяет “Да” тварному миру, миру как творению»².

Сотрудники журнала с самого начала его существования сходились во мнении, что этот орган не должен просуществовать долго. Так, Франц Розенцвейг полагал: «...это предприятие всего на один-два года, подобно Шлегелеву “Атенеуму”, а не “*Quarterly Review*”»³.

* Переписка впервые была опубликована на языке оригинала (т.е. по-немецки) в книге Michael Wachtel (ред.), *Vjačeslav Ivanov: Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlaß*, Mainz 1995, S. 29–47. Публикатор выражает признательность Martin Buber Estate (Jerusalem, Israel) за разрешение опубликовать настоящий перевод переписки. Публикация Майкла Вахтеля, перевод с нем. Марии Каменкович.

В течение трех лет в журнале «*Die Kreatur*» были напечатаны разнообразные сочинения выдающихся мыслителей. Помимо трех издателей, а также Ранга и Розенцвейга, здесь публиковались Вальтер Бенямин, Николай Бердяев и Лев Шестов. Русская мысль также была представлена опубликованной в 1921 г. «Перепиской из двух углов» Вячеслава Иванова и Михаила Гершензона. Для Вяч. Иванова эта публикация имела особенно большое значение, ибо она открывала ему многообразные перспективы в западно-европейском культурном пространстве.

Тем удивительнее узнать, что решение о переводе «Переписки» на немецкий язык и о ее публикации было принято без участия Вяч. Иванова. Об этом свидетельствует его письмо к Ольге Александровне Шор (Дешарт) от 13 ноября 1926 г.:

«Переписка из двух углов» между покойным М.О. и мною напечатана в №2 замечательного религиозно-философского журнала «*Die Kreatur*» ... Еще задолго до выхода №2 я узнал из *Prospect*'а журнала, что в нем появится «Переписка» и написал издателю запрос, кто переводчик и будет ли уплачен авторам какой-либо гонорар. Так завязались у меня с журналом (Шнейдером, Бубером и Бубновым) добрые письменные сношения⁴.

Знакомство Вяч. Иванова с Бубером было не причиной, но следствием этой публикации. Возникает вопрос: кто выступил инициатором появления «Переписки» в журнале «*Die Kreatur*»? Ни Бубер, ни другие соиздатели русским языком не владели. Бубнов, ее переводчик, к этому решению отношения не имел, как явствует из его письма к Вяч. Иванову от 23 августа 1926 г.:

В начале текущего года один из редакторов журнала «*Die Kreatur*» обратился ко мне с просьбой перевести «Переписку из двух углов». Я с удовольствием взял на себя этот труд, считая важным познакомить немецкую публику с этим замечательным документом русской мысли⁵.

Скорее всего, Бубнов имел в виду именно Бубера, когда он писал об «одном из редакторов», не называя его по имени. Во-первых, Бубнов к этому моменту уже был знаком с Бубером⁶, и во-вторых, Бубер более, чем кто-либо другой из издателей, был ответственен за содержание журнала. Так, Виктор фон Вейцзекер писал в своих воспоминаниях: «Делами редакции занимался в основном Бубер; другие соиздатели имели меньше времени, меньше связей, были менее активны»⁷.

Но еще более важный вопрос остается открытым: кто посоветовал Буберу опубликовать ему не известный текст двух русских мыс-

лителей? Ответ на этот вопрос нельзя дать со стопроцентной уверенностью, но многое указывает на Федора Степуна. Высланный из Советского Союза в 1922 г. Степун занял центральное место в «русском Берлине». В отличие от большинства собратьев по эмиграции, он владел немецким языком (он в свое время учился вместе с Бубновым в Гейдельберге, где защитил диссертацию о философии Владимира Соловьева) и поэтому служил посредником между двумя культурами. Он много общался с немцами и неумолимо пропагандировал творчество Вяч. Иванова. В архиве Мартина Бубера хранится письмо от Степуна от 4 февраля 1926 г.:

Глубокоуважаемый господин доктор,
Мне очень жаль, но я никак не могу принять Ваше предложение. Во-первых я сам весьма перегружен разными срочными работами, но даже невзирая на это, я не хочу заниматься переводами (а тем паче исправлением неудачных переводов). Так неприятно чувствовать, что уничтожаешь и искажаешь <оригинал>, но ведь именно в этом — суть любого перевода. Правда, я пишу время от времени статьи по-немецки, но я никогда не перевожу самого себя, несмотря на то, что я бы наверно сделал это лучше своих переводчиков.

У Иванова весьма манерный и несколько громоздкий стиль, по-старомодному вычурный и по-старомодному же элегантный. Язык Гершензона же прост и вместе с тем очень своеобразен. Все это передать — очень трудно и в то же время абсолютно необходимо, чтобы переписка произвела эффект.

С особым уважением
Федор Степун⁸

Из этого письма ясно, что Бубер попросил Степуна перевести «Переписку» до того, как он обратился к Бубнову. Поскольку Степун так подробно сравнивает стиль двух собеседников, можно предположить, что он не впервые обсуждает эту работу с Бубером. Вполне возможно, что именно он впервые обратил внимание Бубера на «Переписку из двух углов».

Как бы то ни было, несомненно, что Бубер высоко ставил «Переписку» и что он нашел в Вяч. Иванове красноречивого и родственного по духу собеседника. В случае Бубера и Иванова неуместно говорить о «влиянии», ибо к моменту контакта их мировоззрения давно сложились. Все же очевидно, что они не только обладали сходными убеждениями и предпосылками к диалогу, но и вполне отдавали себе в этом отчет. И Иванов, и Бубер были широко образованными учеными, выдающимися филологами (владевшими многими иностранными языками).

ранными языками) и глубоко религиозными мыслителями. Многие места в их письмах подтверждают это «избирательное сродство».

Корреспонденция между Мартином Бубером и Вячеславом Ивановым прерывается в 1934 г., но есть много признаков того, что оба мыслителя навсегда сохранили духовную близость. Так, Вячеслав Иванов получил 30 марта 1935 г. письмо от Ольги Фрёбе-Каптейн, возглавлявшей швейцарское общество «Эранос»: «Профессор Мартин Бубер просил меня послать Вам несколько наших изданий, ибо он полагал, что наша работа, в которой сам он участвует, может Вас заинтересовать... Мы были бы весьма рады, если бы Вы смогли принять участие в следующем заседании и изъявили готовность прочесть нам один или два доклада»⁹. 14 мая 1936 г. Бубер послал редактору Герберту Штейнеру почтовую открытку следующего содержания: «Многоуважаемый господин Штейнер, в том случае, если Вам известен адрес Иванова в настоящее время, Вы обяжете меня к особой признательности, если сообщите его.»¹⁰ В 1937 г., побывав в Цюрихе, Бубер беседовал с тем же Штейнером о Вяч. Иванове¹¹. И, как явствует из приложения к настоящей публикации, в 1938 он все еще хотел способствовать немецкому изданию книги «Дионис и прадионисийство». Также и через много лет, уже давно живя в Иерусалиме, Бубер вспоминал о своем русском знакомом. Когда Герберт Штейнер прислал ему свой новый журнал «Mesa», Бубер пораздовался напечатанным в нем текстам Вяч. Иванова. В благодарственном письме от 22 ноября 1947 г. он спрашивал Штейнера: «Жив ли Иванов? Где он? Я бы охотно написал ему»¹². Штейнер сообщил адрес¹³, но о каких-либо позднейших письмах Бубера к Иванову ничего не известно.

Примечания

¹ К истории журнала «Die Kreatur» см.: Christoph Michel, *Die Kreatur: Eine Zeitschrift 1926–1930* // Tribüne, 15 (Jahrgang 1976), S. 7078–7092; Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, New York 1983, Bd. 2, S. 105–116.

² В оригинале: «Es gibt ein Zusammengehen ohne Zusammenkommen. Es gibt ein Zusammenwirken ohne Zusammenleben. Es gibt eine Einung der Gebete ohne Einung der Beter... Was uns drei Herausgeber verbündet, ist ein Ja zur Verbundenheit der geschöpflichen Welt, der Welt als Kreatur» (Die Kreatur, erster Jahrgang 1926/1927, S. 1).

³ Franz Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher* / Hg. Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann. Bd. 2, Haag 1979, S. 1044.

⁴ А.А. Кондюрина, Л. Н. Иванова, Д. Рицци, А.Б. Шишкин, *Переписка Вячеслава Иванова с Ольгой Шор* // Русско-итальянский архив. Салерно 2001, с. 241–242.

⁵ РАИ.

⁶ В иерусалимской Национальной еврейской библиотеке находятся два письма Бубнова Буберу (оба 1919 г.).

⁷ Viktor von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, S. 30.

⁸ Публикуется впервые. Немецкий оригинал находится в *Hebrew National Library*: Martin Buber Archive 776:1. *Sehr verehrter Herr Doktor, es tut mir sehr leid, aber ich kann unmöglich auf Ihren Vorschlag eingehen. Erstens bin ich mit verschiedener Terminarbeit geradezu überladen, aber auch ganz abgesehen davon möchte ich mich mit Übersetzungen nicht abgeben (das Verbessern von misslungenen Arbeiten ist noch viel schlimmer): — es ist so unangenehm seine Arbeit, als Zerstörung und Entstellung zu empfinden, und das ist doch jede Übersetzung. Ich schreibe ja ab und zu einen deutschen Aufsatz, aber das Übersetzen meiner russischen Arbeiten besorge ich nie selber, trotzdem ich es wahrscheinlich besser machen würde wie meine Übersetzer.*

Iwanoff schreibt ein sehr präziöseses <sic> und etwas schwerfälliges, altmodisch verschnörkeltes und altmodisch elegantes russisch; Herschenson dagegen ein sehr schlichtes und doch sehr eigenartiges. All' das wiederzugeben ist sehr schwer und doch absolut notwendig, wenn der Briefwechsel wirksam bleiben soll.

Mit vorzüglicher Hochachtung Fedor Stepun (Steppuhn).

⁹ Немецкий оригинал в: *Dichtung und Briefwechsel*, S. 32. Почетное место в конференции было отведено К.Г. Юнгу; здесь, возможно, коренится причина того, почему Вяч. Иванов не проявил интереса к заседаниям общества «Эранос», несмотря на многократные приглашения к участию в них.

¹⁰ Немецкий оригинал в: *Dichtung und Briefwechsel*, S. 32.

¹¹ Ср. письмо Герберта Штейнера к Иванову от 10 марта 1937 г. *Dichtung und Briefwechsel*, S. 203.

¹² Немецкий оригинал в: *Dichtung und Briefwechsel*, S. 32.

¹³ Ср. письмо Р. Штейнера Димитрию Иванову от 7 апреля 1948 г.: «Несколько месяцев назад я дал Буберу Ваш адрес. Он в Палестине». — РАИ. Оригинал по-французски.

1. Бубер — Иванову

Heppenheim

21.VIII.1926

Уважаемый господин профессор!

Издательство переправило мне Ваше письмо¹. «Переписка», первоначально намеченная к публикации в первом номере «Kreatur», будет опубликована только во втором номере, который выйдет недели через две; Вы получите несколько экземпляров. Что касается гонорара, то, хотя мы пообещали весь гонорар уплатить переводчику, профессору Николаю Бубнову² из Гейдельберга, мы,

разумеется, признаём и Ваши права и попытаемся договориться с г-ном Бубновым. Может быть, мы с Вами согласимся на том, что будет устроено отдельное издание «Переписки», и тогда Вы получите большую часть гонорара. Я считаю, что выход немецкого издания «Переписки», которая, несомненно, является одним из важнейших духовных свидетельств нашего времени, весьма желателен, поэтому я предложил издательству заняться этим делом.

На сегодняшний день все. Как только будут известны подробности, я напишу Вам.

Преданный Вам
Бубер

Профессор Бубнов является соиздателем и переводчиком двухтомного сборника «Восточное христианство», вышедшего в издательстве «Веск»³

1. Письмо неизвестно.

2. Николай Николаевич Бубнов (1880–1962) изучал историю и философию в С.-Петербурге и сдал государственный экзамен в 1902 г. В 1908 г. защитил в Гейдельберге диссертацию «Суть и предпосылки индукции». Сперва служил приват-доцентом, а впоследствии (в 1924 г.) и профессором Гейдельбергского университета. Известен прежде всего своей многосторонней переводческой деятельностью, а также работами в области истории русской духовности. Бубнов посвятил главу своей книги «Культура и история современной русской мысли» (Берлин 1927, с. 13–18) «Переписке из двух углов». Небезынтересна автобиографическая часть письма Бубнова к Иванову от 1 сентября 1926: «В здешнем университете я устроился давно. Еще будучи студентом Петербургского университета (который я окончил по историко-филологическому факультету в 1902 г.) я об этом мечтал. Мои университетские годы в России были временем крупных студенческих волнений и непрерывных забастовок, нарушавших спокойное течение научных занятий. Меня тошнило от вмешательства политики в университетскую жизнь и тянуло в Германию, чему конечно способствовало и то обстоятельство, что я отчасти (со стороны матери) германского происхождения и еще гимназистом имел пристрастие к философии. Здесь я читаю главным образом курсы по разным отделам философии и по истории развития русской мысли» (РАИ).

3. Hans Ehrenberg und Nicolai von Bubnoff, Hg. *Östliches Christentum*, München 1925. Первый том посвящен политике (в широком смысле), второй — философии. Переводимые авторы в первом томе — Чаадаев, Аксаков, Хомяков, Леонтьев, Соловьев, во втором томе — Хомяков, Флоренский, Булгаков, Бердяев, Карсавин.

2. Иванов — Буберу

Рим
Quattro Fontane 172
26 августа 1926 года

Многоуважаемый господин доктор!

Очень благодарен Вам за дружеское письмо. Издание «Переписки» отдельной книгой я, конечно, только приветствовал бы.

От профессора Бубнова я получил наидружественнейшее письмо. Он надеется, что я останусь доволен его переводом¹. Уверен, что перевод выполнен безукоризненно; однако в то же самое время мне самому хотелось бы удостовериться, что все нюансы мысли переданы в точном соответствии с намерениями авторов. Ваше предложение кажется нам приемлемым — то есть, мне и вдове моего почившего друга М. Гершензона, живущей в Москве с детьми в крайне тяжелых условиях, и интересы которой я, разумеется, представляю. Пожалуйста, сообщите подробности, как Вы любезно пообещали.

С величайшим уважением,
Преданный Вам
Ваш Вячеслав Иванов

1. В письме от 23 августа 1926 Бубнов пишет: «надеюсь, что он <перевод> Вас удовлетворит» (РАИ).

3. Иванов — Буберу

Almo Collegio Borromeo
Павия, 8 ноября 1926 года

Многоуважаемый господин доктор,

Простите за промедление с ответом. На какое-то время меня полностью поглотил окончательный просмотр моего поэтического перевода эсхиловой «Орестеи», который будет сейчас опубликован в России¹. Кроме того, на этот академический год я получил место в *Collegio Borromeo* при здешнем университете и должен был думать о переезде. И первый номер и оба экземпляра второго номера «*Kreatur*» я получил; сердечно Вам благодарен. Перевод меня

полностью удовлетворил, а Ваш журнал исключительно порадовал. Должен признаться честно: *такой* глубокой серьезности, такой мощи проникновения в тему, такой существенной новизны я не ожидал. Я имею в виду не отдельные достижения, — в этом нет ничего удивительного — но впечатление от целого. Ваш журнал так увлекателен, что я уже почти было осмелился присоединиться к хору, чтобы произнести последние выводы, следующие из намеченной мной в «Переписке» концепции культуры, — выводы, которые жизнь уже давно сделала сама. Но появились ли уже у «Переписки» какие-нибудь свои доброжелатели или хотя бы с десяток порицателей? И считаете ли Вы по-прежнему, что выход «Переписки» отдельным изданием окупит усилия и затраты, которых оно потребует? Господину Бубнову, который дружественно ответил мне² и благосклонно прислал некоторые свои работы (в том числе второй том сборника «Восточное христианство»), я напишу касательно его полностью удавшегося перевода подробнее. Примите, достопочтенный господин доктор, выражение моей духовной симпатии и теплое приветствие от преданного Вам

Вячеслава Иванова.

P.S. Я еще не знаком с Вашим переводом Библии, но по всему уверен, что этот перевод — достижение выдающееся, и именно о таком я мечтал и такой надеялся произвести на свет, когда пытался изучать «Берешит-бара»³.

Idem

1. Этот перевод при жизни Иванова опубликован не был. Однако публикация его в 1926 г. казалась весьма правдоподобной, и Иванов серьезно занимался подготовкой текста. Ср. с письмом Ольге Шор от 16 октября 1926 г.: «Сличение с оригиналом и исправление моего экземпляра берет у меня много труда и времени. Он будет вскоре выслан для верности через наше посольство в Академию». — *Переписка Вячеслава Иванова с Ольгой Шор*, с. 239.

2. Имеется в виду письмо от 1 сентября 1926 (РАИ).

3. «В начале сотворил» (первые слова Библии).

4. Бубер — Иванову

Heppenheim

16.I.1927

Многоуважаемый господин профессор!

Ваше сочувственное одобрение позиции и общего характера «*Kreatur*» сердечно порадовало меня и моих друзей. Вам был уже выслан третий выпуск, и я позабочусь о том, чтобы Вы получили все следующие номера. Я очень рад, что у Вас возникла мысль о сотрудничестве с журналом. Не хотите ли Вы предложить мне тему или, еще лучше, несколько тем на выбор? «Переписка» привлекла к себе немалое внимание. До сих пор я со всех сторон получал лишь выражения глубокого, вдумчивого интереса и искренней симпатии. Порицатели пока не объявились. Я очень хочу, чтобы было отдельное издание «Переписки». В издательстве также хотят, но считают целесообразным еще подождать.

Я выслал Вам два первых тома нашего перевода Библии. Получили ли Вы их¹? Если они придутся Вам по душе, Вы будете получать их том за томом.

Во второй половине марта я предположительно окажусь на день в Милане и, может быть, на несколько часов также и в Павии (по дороге в Бриндизи, откуда мы с женой собираемся ехать на корабле в Александрию; после этого мы хотим двинуться дальше, — в Палестину). Я был бы рад, если бы нам удалось познакомиться лично.

С наилучшими пожеланиями
Преданный Вам Бубер

1. Уже 20 января 1927 г. Иванов написал своим детям о полученных им книгах: «Перевод, в самом деле, совершенно необыкновенный — вот это настоящая восточная Библия» (РАИ).

5. Иванов — Буберу

Almo Collegio Borromeo
Павия, 20 февраля 1927

Многоуважаемый господин доктор!

Позвольте мне высказать Вам мою глубочайшую благодарность за первые два тома Вашего перевода Библии. Я не могу выразить, насколько мил и дорог мне этот драгоценный дар, и какую поэтическую радость я испытываю, читая и перечитывая Ваш выдающийся труд. У меня такое ощущение, будто я знакомлюсь со священной древней Книгой впервые. Какое чудо сотворили Вы со своим родным языком, чтобы так уподобить его оригиналу?! Я не знаю древнееврейского языка, но у меня есть некая интуиция касательно его внутренней структуры, его душевного строя, его ритма: теперь, читая Ваш шедевр, я словно духом переносюсь в этот дивный новый мир, дышу его свежим воздухом. И как все это прозрачно! Без какого бы то ни было напряжения критической мысли, без каких-либо усилий, благодаря одним лишь тонким стилистическим и ритмическим переходам, полностью проясняется взаимосвязь всех его разнообразных составных частей: тут — седая летопись, тут — древнее законоуложение, тут — героическое сказание, здесь — замкнутая в себе идиллическая поэзия, тут — песнь... И то, что нам кажется выраженным странно и темно, является в тем более значительном, осмысленном и тем самым в определенном смысле более понятном облике, нежели в рационализирующем и упрощающем пересказе.

Одним словом, я восхищен, хотя еще не в состоянии проанализировать мои впечатления более точно. Для меня было бы огромной радостью познакомиться с Вами лично, и я заранее сердечно благодарен Вам за Ваше, столь любезное, намерение посетить меня в Павии. Ректор колледжа, любезный и тонкообразованный падре Рибольди¹, приглашает Вас с супругой. Мы обедаем в половине первого и ужинаем после семи. В пять подается чай. Если Вы приедете из Милана утром, то в нашем распоряжении будет целый день; сообщите мне, пожалуйста, о времени Вашего прибытия заранее. Очень Вам благодарен также за пересылку номеров Вашего журнала. Я думаю переработать для *Kreatur* одно из своих эссе по эстетике, а именно — «О границах искусства». Соответствующий том моих работ я недавно выслал профессору

Бубнову, чтобы он и, через его посредничество, редакция получили о нем представление. Речь в эссе идет о проблеме поэтической интуиции и процессе поэтического творчества. Я вспомнил об этих своих размышлениях и наблюдениях в связи с недавно изданными книгами Бремона о сущности поэзии и ее связи с мистикой: этот вопрос сейчас усиленно обсуждается во Франции?²

С наилучшими пожеланиями
Сердечно преданный Вам
Вячеслав Иванов

1. Леопольдо Рибольди (1880–1966), с 1920 по 1927 г. ректор *Collegio Borromeo*.

2. Анри Бремон, *La poésie pure*, Paris 1926, и *Prière et Poésie*, Paris 1926. Иванов читал только вторую книгу. В письме к детям от 23 февраля 1927 г. он пишет: «А в понедельник я был мобилизован “просвещенным абсолютизмом” Рибольди явиться с ним в библиотеку факультета полит<ических> наук на затейные им литературные беседы, из коих должен возникнуть какой-то *cercle académique*. Сам он, Рибольди, реферировал о книге Бремон *La poésie pure* (которую я не читал), а мне поручено было рассказать о другой книге того же Бремон, франц<узского> академика и аббата *La Poésie et la Prière*, которую я читал. Это и было исполнено. Была оживленная дискуссия о поэзии с участием профессора ист<ории> искусства *Barcola*». То, что Иванов именно в этой связи думал о статье «О Границах искусства», подтверждается его письмом к детям от 29 декабря: «Волнует нас книга французского академика *père Bremond La Poésie et la Prière*, где устанавливается родство между поэтической интуицией и мистикой. Я должен подробно излагать ему (т.е. Рибольди) мои согласия и несогласия. Изложил свою теорию поэтической интуиции (статью “Границы искусства”）」 (РАИ).

6. Бубер — Иванову

Heppenheim
28.II.1927

Многоуважаемый господин профессор!

Ваше глубокое понимание смысла и замысла нашего перевода Библии, сказавшееся в Вашем письме, сердечно обрадовало как меня, так и моего друга Розенцвейга¹; именно таких «акустических» читателей мы себе и желаем. Тем временем Вы уже, наверное, получили высланные мною третий и четвертый тома. Пятый — в процессе издания. Тем самым Пятикнижие завершено. Я надеюсь, мы еще обсудим с Вами некоторые подробности.

Передайте, пожалуйста, падре Рибольди нашу самую горячую благодарность за дружеское приглашение. Мы думаем выехать из Милана в Павию 23 марта, но собираемся сначала осмотреть Чертозу², с которой еще не знакомы, хотя и часто бываем в Италии. Не посоветуете ли нам, как это лучше организовать?

Я обратился к профессору Бубнову с просьбой поделиться со мной впечатлениями о Вашей книге, но я и без того уверен, что Ваша статья о границах искусства для «*Kreatur*» подойдет. И об этом мы сможем подробнее поговорить при встрече.

С наилучшими пожеланиями
Преданный Вам Бубер

1. Франц Розенцвейг (1886–1929) — выдающийся еврейский мыслитель и ученый, с 1924 г. сопереводчик (вместе с Бубером) Библии.

2. Чертоза ди Павия (*Certosa di Pavia*) — известный монастырь, находящийся неподалеку от Павии.

7. Иванов — Буберу

Almo Collegio Borromeo
Павия
10 марта 1927 года

Многоуважаемый господин доктор!

Примите горячую благодарность за любезно пересланные Вами III и IV тома Вашего перевода Библии. Мне радостно предвкушать скорое посещение Вами и Вашей супругой *Collegio Borromeo* 23 марта (не так ли?). Отчего бы не поступить так: вы садитесь в Милане на поезд в 8 ч. 20 мин. и в 8 ч. 49 мин. прибываете в Чертозу ди Павия. Монастырь открывается в 9:00; осмотр занимает примерно два часа. Около 11-ти часов или чуть позже у входа в Чертозу будет стоять автомобиль, в котором я буду ждать Вас. В случае, если Вы захотите остаться в Чертозе до 11:30 или дольше, это не создаст никаких неудобств. До Павии автомобилем приблизительно двадцать минут езды, и ректор колледжа дон Лепольдо Рибольди будет ожидать Вас к обеду (к 12:30 или к часу). План им же и выработан. Он приглашает Вас от своего имени и просит меня уже заранее передать Вам сердечный привет. Обратное в Милан Вы можете вернуться любым из тех многочисленных

поездов, что ходят между Павией и Миланом допоздна. В случае каких-либо изменений в Ваших планах, особенно касательно дня Вашего приезда в Павию, пожалуйста, сообщите нам. Но лучше всего было бы, если бы Вы еще раз подтвердили, что мы можем рассчитывать на Ваш приезд в среду, 23 марта, и что предложенная выше программа Вам подходит.

С наилучшими пожеланиями Вам и Вашей супруге,
Преданный Вам
Вячеслав Иванов

8. Бубер — Иванову

Heppenheim, 15.III.27.

Многоуважаемый господин профессор,

Поскольку мы приедем в Милан 22-го только в половине одиннадцатого вечера, после пятнадцати часов езды, трудно представить, чтобы мы были в состоянии на следующий день с ясной головой отправиться в Павию. Поэтому мы решили, если это Вам подходит, приехать 24-го. При этом мы будем точно следовать Вашему плану. Правда, из-за этих изменений нам необходимо будет отбыть в Милан уже в 5:32, поскольку нам предстоит вечером, в 8:25, сесть на болонский поезд, чтобы вовремя оказаться в Бриндизи. Этот вариант кажется мне более подходящим, — конечно же, только в случае, если Вас и дона Рибольди 24-е устраивает в той же мере, что и 23-е. Если я более не получу от Вас известий, то буду считать, что Вы согласны.

Примите от нас сердечную благодарность и наилучшие пожелания,

Преданный Вам
Мартин Бубер¹

1. В нижнем углу рукой Бубера дописано (вероятно, позднее) «Адрес в Иерусалиме P.O.B. (*Post Office Box*) 686».

9. Бубер — Иванову

Herppenheim a. B.

14. IV. 32

Уважаемый г-н Иванов,

Вашу книгу о Достоевском, за которую я очень Вам благодарен, я прочитал с ощущением великой духовной близости к Вам, как что-то непосредственно меня касающееся¹. Одно место в ней особо привлекло мое внимание. Я имею в виду примечание на с. 42ff., где Вы цитируете Вашу, — к сожалению, мне недоступную, — книгу о Дионисе². Выраженный Вами взгляд поразительным образом совпадает — подчас почти дословно — с моей трактовкой в докладе, который я, не зная Вашего сочинения, в прошлом году прочитал во Франкфуртском университете (где я с 1930 г. служу профессором религиоведения), и в котором я весьма решительно возражаю против обычного этиологического объяснения мифа. Некоторые материалы, имеющие к этому отношение, Вы найдете в первом томе моей книги о возникновении еврейского мессианизма (который будет отправлен к Вам в этом месяце), — а именно на с. 119 ff. (против предположения Мовинкеля о происхождении рассказа о синайском Завете из ритуалов иерусалимского храма³).

Весьма сожалею, что мы не смогли опять повидаться с Вами. Надеюсь, впрочем, что случай все-таки вскорости представится. Я часто и с глубоким чувством вспоминаю нашу встречу. Пожалуйста, держите меня в курсе Ваших дел.

С наилучшими пожеланиями, также от моей супруги,

Искренне преданный Вам

Мартин Бубер.

От 19-го до примерно 28-го мы находимся в Брессаноне⁴. Наш адрес здесь — Hotel Elefante. К сожалению, мы не можем отсюда отлучаться и, соответственно, не можем посетить Павию, так как я должен вернуться к чтению лекций.

Передайте, пожалуйста, уважаемому г-ну ректору, чьего городского гостеприимства мы никогда не забудем, наши наилучшие пожелания.

1. Речь идет о немецкой книге, переведенной Александром Креслингом и вышедшей под названием *Dostojewskij — Tragödie, Mythos, Mystik* в 1932 г. в Тюбингене.

2. Бубер ссылается на абзац, в котором Иванов цитирует свою напечатанную в 1923 г. в Баку книгу «Дионис и прадионисийство»: «Первичный акт культа, обращающийся при постоянном, преемственном повторении в обряд, утверждает свою непосредственную символикой некое выделяющееся из эмоциональной сферы и приобретающее господство над нею представление, которое, в его словесном выражении, может быть названо пра-мифом. Пра-миф, отвлеченный от эмоции и действия, в отличие от позднейшей мифологемы, прост и краток: прагматическое в нем еще не развито, зато и сущности его еще не затемняет. Пра-миф высказывает — и исчерпывает — древнейшее узрение в форме синтетического суждения, где подлежащим служит имя божества или анимистически оживленной и воспринимаемой как *Δαίμων* конкретности чувственного мира, сказуемым же глагол, изображающий действие или состояние, этому демоническому существу приписанное. Именно глагольное сказуемое, представляя субъект пра-мифа, как суждения, в аспекте лица действующего или нечто претерпевающего, — внося, следовательно, в воззрение человека на окружающий его мир многообразных живых сущностей и предметных душ начало движения, — составляет зерно будущего мифического повествования. В качестве синтетического, суждение пра-мифа, делаясь объектом познания, возбуждает чувство удивления неожиданностью раскрываемой связи между субъектом и действием и может располагать древнего человека к раздумью или производить на него впечатление таинственности... Все эти пра-мифы переживаются и осуществляются скорее, чем изображаются в обряде. Но обряд устойчивее мысленных представлений: он длится, между тем как энергия, потребная на живое воссоздание пра-мифа в сознании, постепенно ослабевает и первоначально яркие и величаво-простые черты его мало-помалу тускнеют и дробятся... Наступает пора робко любопытствующего отношения к обряду, становящемуся все менее прозрачным, все более осложняемому привходящими сторонними воздействиями, тяготением к синкретизму и ассимиляции, умножением приемов магических, творчеством новых призывательных эпитетов и наименований божества. Дабы ответить на вопрос, откуда обряд пошел и почему он именно таков, и тем обосновать его старину и подлинность, создается этиологическая повесть. С неуклонной последовательностью в поэтическом и символическом развитии пра-мифа... воспроизводит эта повесть обряд в идеальной проекции мифологемы или в идеально-исторической — сказания. — Вот почему возможно вообще говорить о логике пра-мифа и об отсутствии произвола в создании мифа». См. Иванов, *Собр. соч.*, т. 4, с. 773.

3. Бубер имеет в виду книгу «Царство Божие» (Берлин, 1932), первую и единственную опубликованную часть планировавшегося им двухтомника.

4. Брессаноне (Бриксен) — один из старейших городов Южного Тироля.

10. Иванов — Буберу

Павия, Almo Collegio Borromeo
18 апреля 1932

Глубокоуважаемый г-н Бубер,

Ваше вчерашнее письмо доставило мне глубокую радость. Я живо ощущаю, что годы не разлучили нас духовно после той, для меня незабываемой, встречи, благодарная память о которой во мне жива и действительна. Тогда Вы дали мне от Вашей духовной наполненности, от Вашей мудрости и доброты, от Вашего духовного покоя больше, чем Вы, возможно, догадываетесь. Я не могу забыть Вашего знающего, столь много говорящего, проникшего в самую глубину моего существа, взгляда, который Вы на меня бросили, когда я Вам представился¹. Да и в дальнейшем Вы с удивительным постоянством продолжали в изобилии оказывать мне знаки Вашего дружеского ко мне расположения: Вы щедро подарили мне все тома Вашего бесценного библейского перевода, и присовокупили к ним вдобавок Ваши «Речи», «Поучения Баал Шем-Това», а также столь родственную мне по духу книгу «Я и Ты»². Поистине, Вы открыли для меня новый, возвышенный мир! Справедливо сказал Гете: «*es ist vorteilhaft den Genius bewirten: gibst du ihm ein Gastgeschenk, so läßt er dir ein schöneres zurück*»³ — а Вы к тому же, с Вашим знанием людей, благородно не усомнились в том, что я буду Вам глубочайшим образом благодарен, хотя я в течение нескольких лет, достаточно невежливо, молчал и даже не поблагодарил Вас за Ваше великодушие. Однако сегодня Вы вспомнили обо мне, дабы вновь обрадовать и воодушевить меня еще одним свидетельством Вашей духовной приязни! С какой охотой поспешил бы я на встречу с Вами в Бриксен! Однако для меня такая дальняя поездка из-за моих вседневных обязанностей в Collegio и в университете (а также по недостатку в деньгах!) никак невозможна! Меня в высшей степени обрадовало все, что Вы написали мне по поводу моей книги о Достоевском, а также наши совпадения во взглядах на миф и ритуал. Сердечно благодарен Вам за любезное письмо. В ближайшее время я отправлю Вам в Нерпепenheim свое сочинение о историософии Вергилия⁴, которая, по моему мнению, родственна библейской, а также французское издание обнаруженной Вами «Переписки из двух углов», в приложении к которой Вы найдете мое открытое письмо к Шарлю

дю Босу, которое уточняет высказанное мной в «Переписке» отношение к культуре⁵; эти размышления нашли живой отклик в книге Эрнста Роберта Курциуса «Немецкий дух в опасности». Он подробно анализирует его на сс. 115 — 123⁶. Исполнится ли моя великая надежда, — вскорости свидеться с Вами и Вашей уважаемой супругой? Приветствуя Вас обоих от всего сердца, остаюсь искренне преданный Вам и глубже, сердечнее благодарный, нежели я могу выразить,

Вячеслав Иванов

1. Ср. с описанием этой встречи в письме Иванова к его детям от 27 марта 1927 г.: «Бубер оставляет сильное впечатление: это еврейский праведник с глазами, глубоко входящими в душу, — “истинный израильтянин, в котором нет лукавства”, как сказал Христос про Нафанаила. Понимает он все душевно и умственно с двух слов. Он полон одной идеей, которая и составляет содержание умственного движения, им возглавляемого; эта идея — вера в живого Бога-Творца, и взгляд на мир и человека, как на творение Божие. На этом, прежде всего, должны объединиться, не делая в остальном никаких уступок друг другу, существующие в Европе исповедания. Человек много возмечтал о себе и забыл свое лучшее достоинство — быть творением Б-жием по Его образу и подобию. Не нужно говорить о Божестве как предмете веры, это разделяет и надмевает; нужно Европе оздоровиться сердечной верою в Создателя и сознанием своей тварности. Эти стародавние истины звучат в современности ново и свежо. Сила их провозглашения лежит, конечно, в личностях, ими по-новому вдохновленных. Вся философия и наука делается учением о тварности. Пафос движения — пафос дистанции между Б-гом и человеком. Большая любовь, особенно любовь к религиозности как таковой, — к верности своему исповеданию и благочестию». — Д. Иванов, *Мартин Бубер и Вячеслав Иванов / Wolf Moskovich* (ред.) // *Russian Literature and History: in Honour of Professor I. Serman*. Jerusalem, 1989, p. 152–153.

2. Все эти книги находятся в библиотеке Иванова (РАИ).

3. Торквато Тассо, акт I, стихи 77–79. В переводе А. Аникста и Н. Вильмонта: «Нам выгодно бывает гения принять: ведь за гостопримство он нам воздаст сторицею всегда».

4. *Il lauro nella poesia del Petrarca* // *Annali della Cattedra Petrarcesca*, 4 (1932).

5. «Переписка из двух углов» вышла отдельной книгой по-французски в 1931 г. в Париже (издательство *Corrêa*).

6. Ernst Robert Curtius, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart, 1932. Переписка Курциуса с Ивановым опубликована в *Dichtung und Briefwechsel*, с. 48–74.

11. Бубер — Иванову

Herpenheim 4.V.32

Дорогой, уважаемый г-н Иванов,

спасибо Вам за Ваше благосклонное письмо и за посылку. Вашу прекрасную статью о Вергилии я знал и раньше, а вот Ваше письмо к Дю Босу оказалось для меня новостью. Руководствуясь предчувствием, я прочитал его сразу, как только получил книгу, и мое предчувствие оправдалось: ибо это письмо принадлежит к важнейшим документам нашего времени. Вы распознали и выразили самое существенное, а именно: вся суть в *памяти*. Особую радость доставило мне известие о готовящемся французском издании Вашего «Диониса», что означает: теперь и я смогу с ним ознакомиться¹.

Помимо книги о Царствии Божиим², которая будет отправлена Вам на днях из Берлина (полемиическая книга, направленная против господствующего в ветхозаветных исследованиях направления и поэтому отягощенная научным аппаратом не по моему вкусу), посылаю Вам прямо отсюда маленькую книжку о жизни в диалоге («*Zwiesprache*»), отрывок из которой был в свое время опубликован в журнале *Kreatur*³.

Ношусь с мыслью о том, чтоб в следующем году составить сборник о взаимоотношениях веры и действительности, в чем уже сейчас прошу Вашего сотрудничества.

С сердечным приветом, также и от моей супруги,
Ваш Мартин Бубер

Вкладываю Вашу книжку о кризисе гуманизма⁴, которую Вы в свое время мне столь любезно одолжили, и которую, как я сегодня с некоторым стыдом установил, я тогда не вернул Вам (я полагал, что отослал ее).

1. Бубер ссылается на библиографию работ Иванова, которая была опубликована в журнале «*Vigile*» как часть введения к «*Lettre à Charles du Bos*». Среди научных работ здесь упоминается «Дионис и прадионисийство» (1923) с примечанием: «готовится французский перевод» (*Vigile* 1930, 4, с. 38). В то время планировался французский перевод в исполнении Андреа Каффи (1886–1955). Этот перевод остался незавершенным, хотя Каффи (см. его письмо к Иванову от 22 сентября 1931 г., РАИ) утверждал, что вскорости завершит его.

2. *Königtum Gottes*, см. выше, прим. 3 к письму № 9.

3. Ср. *Die Kreatur*, III/3, с. 201–222.

4. Имеется в виду немецкий перевод статьи «Кручи», вышедший отдельной книгой в переводе Вольфганга Грёгера: *Klüfte: über die Krisis des Humanismus*, Berlin, 1921.

12. Иванов — Буберу

Павия, Almo Collegio Borromeo,

19 июня 1934

Глубокоуважаемый, дорогой г-н Бубер,

Несколько дней назад я получил и 13-й том Вашего великого труда¹. Благодарю за драгоценный дар и за глубоко тронувшую меня Вашу память обо мне. Не переставая с благоговением восхищаться Вашим благословенным трудом, я часто с нежной заботой думаю о Вас и хотел бы услышать от Вас что-нибудь успокаивающее, хотел бы, по меньшей мере, удостовериться в том, что в частной жизни Вашей Вы избавлены от казней египетских. Вы всегда были добры ко мне и удостоили меня немалого доверия; но заслуживаю ли я его на самом деле? — вот вопрос, который не перестает задавать мне совесть, когда я перечитываю Вашу чудную «*Zwiesprache*». Это вопрошание совести тем более оправдано в христианине, что мы с Вами оба так часто соприкасаемся в трактовке проблемы «Ты». И меня радует, что мы соприкасаемся также в философии памяти и в оценке мифологического предания (на что Вы и сами указываете). Поскольку дух Вашего великолепного исследования («Царствие Божие») мне столь близок, и поскольку я, хотя и невежествен в данной области, все же филологически подготовлен, то я, надеюсь, могу высказать мнение, что подобные штудии должны производить на современную науку целительное, катартическое действие, хотя, вероятнее всего, оно скорее удовлетворит (если не считать иудейских мистиков) католиков, чем позитивистски настроенных ученых. Прошу Вас, примите и передайте от меня мою глубочайшую благодарность г-ну Салману Шокену² за этот царский дар. Получили ли Вы номер журнала *Convegno*, посвященный обзору моей литературной деятельности и содержащий также некоторые из моих новых работ³? Вскоре Вы получите мою статью «Гуманизм и религия» (об

историко-религиозном наследии Виламовица), которая выйдет в июльском выпуске журнала *Hochland*⁴.

А теперь позвольте мне обратиться к Вашей благосклонной заботе на моего младшего друга Евсея Д. Шора, бывшего профессора (доцента) эстетики в Москве, переводчика моей «Русской идеи» и некоторых трудов Бердяева, моего сотрудника в создании книги о Достоевском, автора интересной работы о Лессинге, прекрасного человека и весьма одаренного философа фрайбургской выучки⁵. Он — еврей, эмигрировал из России, а теперь и из Германии, весьма нуждается. В настоящее время проживает в Риме (*via G. B. De Rossi 22, presso Stoli*). Осенью (в конце сентября) намерен с женой и с ее сестрой отбыть в Палестину, где состоит профессором музыки в консерватории его престарелый отец⁶, которого я весьма уважаю. Е.Д. Шор работает в настоящее время над большой монографией (или двумя статьями) о Георге Зиммеле, краткие сведения о которой прилагаю. Как был бы я признателен, если бы Вы нашли возможность помочь ему⁷! Найдись для него издатель, он смог бы закончить свою работу. Заслуживает ли он поддержки, — а мне думается, что заслуживает, — решайте сами. Если Вы составите себе благоприятное мнение, то, возможно, Вам удалось бы заинтересовать этой работой г-на Шокена. Г-жа Персиц, которую я знаю еще по России, посетила Шора в Риме и беседовала с ним по поводу планов издательства, однако в настоящее время провести эти планы в жизнь она, по-видимому, не в состоянии⁸.

С наилучшими пожеланиями Вам
и Вашей уважаемой супруге.
Сердечно вам преданный,
Вячеслав Иванов.

P. S. Французское издание моего «Диониса» безнадежно застопорилось по причине катастрофических изменений в жизни моего переводчика⁹.

1. Имеется в виду перевод Библии.

2. Салман Шокен (Salman Schocken, 1877–1959) — коллекционер предметов искусства, филантроп, основатель издательства Schocken Verlag, где начиная с 1932 г. выходили книги Бубера и его переводы Библии.

3. *Il Convegno Anno XIV/8–12* (1933).

4. *Hochland* 31/10 (Juli 1934), S. 307–330. См. М. Вахтель, *Вячеслав Иванов и журнал «Hochland»* // *Europa Orientalis*, XXI/2 (2002), p. 61–104.

5. Е.Д. Шор (1891–1974) — о нем см. публикацию Д. и Н. Сегалов в настоящем томе. Упомянутая Ивановым работа о Лессинге («Границы трагического искусства») напечатана была в журнале *Das Nationaltheater*, (апрель 1933), S. 149–157.

6. Давид Соломонович Шор (1867–1942), известный пианист.

7. В РАИ находится записка написанная рукою Шора, содержание которой очень близко к этому абзацу письма Иванова. Скорее всего, Иванов выполнил просьбу самого Шора, обращаясь к Буберу за помощью.

8. Шохана Персиц (1893–1969) — поборница иудейской культуры и проекта возрождения древнееврейского языка, основательница и директор издательства *Omanut Verlag*. До революции жила в России, затем в Германии, с 1925 г. в Палестине (потом в Израиле), где занималась издательскими делами и политикой.

9. О чем говорит здесь Иванов, неизвестно. Каффи был убежденным социалистом; возможно, что его политическая деятельность каким-то образом негативно повлияла на его переводческую работу.

Письмо 13. Бубер — Иванову

В наст. вр. San Vigilio di Marebbe
(Prov. di Bolzano)
Casa Canina
I.VIII.34

Дорогой, уважаемый г-н Иванов,

Ваше письмо очень меня порадовало. На Ваш, столь дружеский, вопрос о моих личных обстоятельствах могу ответить только, что, несмотря на некоторые мытарства, у нас все идет относительно хорошо. Места профессора во Франкфуртском университете я, разумеется, лишился, зато создал в управляемом мною еврейском учебном заведении во Франкфурте некоторую замену, и на лекции, которые я там читаю (в основном об иудейской и христианской вере), приходят теперь и христиане, в особенности христианские богословы. В настоящее время я до середины августа нахожусь на кратковременном отдыхе в Долломитовых Альпах. Во второй половине августа я должен выступить с двумя докладами в Тессине, после чего вернуться в Германию, — продолжать среди трудностей тяжелую, но не напрасную работу.

Я своевременно получил номер *Convegno* и прочел его с боль-

шим участием. Он отражает высокую и очень для меня приятную оценку Ваших работ, общее понимание их и общую любовь к Вам самых разных людей.

В конце июня я был в Берлине и с настойчивостью обратил внимание молодого издателя и книготорговца д-ра Ламберта Шнайдера на Вашего «Диониса». Надеюсь, он посмеет устроить немецкое издание. Шнайдер — молодой, очень одаренный молодой человек, истинно увлеченный всеми проявлениями духовного¹.

А вот уговорить *Schocken Verlag* заняться изданием трудов Шора мне не удалось. Я поговорил об этом с г-ном Шокеном, однако книга на подобную тему и такого рода, согласно его представлениям (а они — определяющие), не соответствует профилю издательства. Возвращаю Вам пробный материал.

С наилучшими пожеланиями от нас обоих.
Сердечно преданный Вам
Мартин Бубер.

1. См. письмо Шнайдера к Буберу от 18 июня 1925 г.: «...Только теперь, мне кажется, я понимаю Ваше прекрасное выражение “духовный реализм” и с охотой удостоверяю, что я весьма рад и благодарен, что могу посодествовать как издатель» (в книге: Martin Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, т. 2, Heidelberg 1973, S. 224).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Письмо 14. Шнайдер — Иванову¹

Verlag Lambert Schneider
Berlin-Dahlem
Podbielski-Allee 25/27

8.VI.38

Многоуважаемый господин профессор,

При последней встрече с профессором Бубером он мне рассказывал об одном из Ваших трудов под названием «Дионис»². Появился ли он уже в виде отдельной книги? Судя по тому, что

говорил профессор Бубер, я могу представить себе, что немецкое издание было бы важно и желательно. Как издатель, я в нем заинтересован. Я был бы признателен Вам за скорый ответ³.

С наилучшими пожеланиями
Очень преданный Вам

Ламберт Шнайдер

1. Публикуется впервые. Немецкий оригинал в РАИ. «*Sehr verehrter Herr Professor, bei meiner letzten Zusammenkunft mit Professor Buber erzählte er mir von einer Ihrer Arbeiten mit dem Titel “Dionysos”. Ist sie schon in einer Buchausgabe erschienen? Nachdem was mir Prof. Buber sagte, könnte ich mir denken, dass eine deutsche Ausgabe wichtig und wünschenswert wäre, und ich interessiere mich verlegerisch dafür. Ich wäre Ihnen für eine baldige Antwort sehr dankbar. Mit den besten Grüßen Ihr sehr ergebener Lambert Schneider*».

2. Бубер уехал из Германии в марте 1938 г.

3. Ответ неизвестен, но на полях письма написано рукою Иванова «risposta 27.VI.'38» («ответ <послан> 27.VI.'38»). Нетрудно догадаться, в чем состоял ответ. Уже в январе 1937 г. Иванов заключил контракт со швейцарским издателем Бенно Швабе на публикацию «Диониса», поэтому ему пришлось отказаться от предложения Шнайдера. Иванов так и не завершил немецкого «Диониса», который только сейчас готовится к печати по архивным рукописям (РАИ). В письме от 18 мая — 3 июня 1947 г. Иванов писал С.Л. Франку, что «перевод требовал тщательной правки, а текст ряда изменений и дополнений, и за этою кропотливой работой я испытываю терпение негодующего издательства уже немало лет». В.С. Франк, *Переписка С.Л. Франка с Вяч. Ивановым* // Мосты, 10 (1963), с. 363–364. См. М. Вахтель, *В поисках подлинного «Диониса» (о неосуществленной немецкой книге Вяч. Иванова)* // Вестник истории, литературы, искусства (в печати).



ПЕРЕПИСКА С Е.Д. ШОРОМ

Димитрий Сегал, Нина Сегал (Рудник)

«НУ, А ПО СУЩЕСТВУ Я ВАШ НЕОПЛАТНЫЙ ДОЛЖНИК»
Фрагменты переписки В.И. Иванова с Е.Д. Шором

Настоящая публикация включает в себя десять писем В.И. Иванова и Е.Д. Шора и так называемый «Опыт реконструкции мировоззрения В. Иванова», сделанный Шором (в немецком оригинале с пометами и комментариями Иванова, и выполненный нами перевод на русский язык). Часть этих писем, полностью или в отрывках, уже печаталась ранее в четвертом томе брюссельского собрания сочинений Вячеслава Иванова, а также в статьях обоих авторов. Их новая публикация со значительным добавлением до сих пор оставшихся неопубликованными текстов стала возможной благодаря инициативе и неоценимой помощи А.Б. Шишкина, которому публикаторы приносят огромную благодарность. Письма были вновь сверены по оригиналам, исправлены ошибки предыдущих публикаций, переведены на русский язык все иноязычные фрагменты и добавлены комментарии. Мы глубоко благодарны М. Вахтелю за любезно сделанные им дополнения, комментарии и исправления. Следует подчеркнуть, что данная публикация далеко не исчерпывает всего богатства переписки Иванова и Шора, находящейся в архиве семьи Шор в Национальной и Университетской библиотеке в Иерусалиме и в Архиве В.И. Иванова в Риме.

В тексте публикации нами были использованы следующие обозначения. Угловые скобки <> употреблены для обозначения сокращений, сделанных авторами писем. Соответственно, внутри скобок помещен текст, который был сокращен. В квадратные скобки [] помещены слова, зачеркнутые авторами писем. Рядом с ними в тех случаях, когда зачеркивания произведены Ивановым, в квадратных скобках помещена соответствующая помета — *зачеркнуто Ивановым*. Когда в письмах Е.Д. Шора зачеркнутое место разобрать не было ни-

какой возможности, в этом месте текста ставились квадратные скобки и внутри помета *зачеркн.* В тексте Е.Д. Шора «W. Iwanow. *Versuch einer Rekonstruktion der Weltanschauung*» (и в переводе на русский язык «В.И. Иванов. Опыт реконструкции мировоззрения») в квадратные скобки помещаются также все комментарии и пометы В. Иванова к тексту, а рядом с ними — соответствующие указания авторов публикации. Подчеркивания Шора и Иванова обозначены графически, Шора — без всякого пояснения, а Иванова — с указанием в квадратных скобках *подчеркнуто Ивановым*. Вставки Иванова в текст «Реконструкции» обозначены малыми прописными без дополнительных пояснений и в немецком оригинале, и в русском переводе. Малые прописные употреблены и для замечаний Иванова на полях, помещенных в квадратные скобки. Вертикальное отчеркивание на полях воспроизводит отчеркивание Иванова.

* * *

Мы решили выделить публикуемые письма из общего массива переписки, поскольку они имеют непосредственное отношение к одной, быть может, наиболее существенной проблеме — проблеме понимания мировоззрения Иванова. Она оказалась чрезвычайно важной в середине 1920 — начале 1930 гг., поскольку была связана с самим пребыванием поэта и философа в интеллектуальной европейской среде. Это перемещение было перемещением не только в пространстве, но и во времени: духовный и жизненный контекст русского символизма, на почве которого выросло поэтическое и философское творчество Вячеслава Иванова, был разрушен в результате катаклизмов, пережитых Россией; в каком-то смысле то же можно утверждать и о европейском, в частности, немецком символизме, пережившем свой «*Zusammenbruch*»; к тому же культурная среда и основные мифы немецкого символизма были коренным образом отличны от соловьевских идей, лежащих в основе русского символизма, да Иванов не мог и не хотел после всех пережитых им и его страной трагедий быть помещенным в чуждый ему поэтический мир. Новым и во многом определяющим обстоятельством в мировоззренческом плане стало принятие В.И. Ивановым католического вероисповедания — по тому же обряду, что и В. Соловьев. Не будет преувеличением сказать, что все эти объективные и субъективные «смены вех» поместили Иванова в особое культурное пространство, определенное самой атмосферой Вечного Города, пространство сакральной и классической культурной традиции. Изменения, связанные с этим пространством, прежде всего очевидны в его поэтическом творчестве.

Важно отметить, что в начале 1920-х гг. В.И. Иванов уже избрал академический путь, пусть и под давлением обстоятельств. Интенция университетского профессора, классического филолога и философа, была в этом отношении формообразующей для Иванова как собственно в Италии, где он жил, так и в немецкой проекции, в образовании которой сыграл огромную роль Евсей Давидович Шор.

Младший собеседник Иванова, Е.Д. Шор (1891–1974), принадлежал к поколению, «преодолевшему символизм» и поднимавшему знамя нового искусства. Напомним о его работе с В.В. Кандинским в ГАХН, которая затем продолжится в сотрудничестве с *Bauhaus*, о его знакомстве с выдающимися деятелями немецкого архитектурного авангарда, Бруно Таутом и Паулем Цукером. Однако при всем при этом Шор сохраняет верность классическому пути развития европейского искусства, музыки и философии конца XIX — начала XX в. Для него, ученика Э. Гуссерля и Й. Кона, традиция символизма стала неотъемлемой частью собственного мировоззрения, чему немало способствовала близкая дружба с Ф.А. Степуном и В.И. Ивановым. Переписка с Ивановым и работа над переводами его трудов на немецкий язык была возможностью для самого Шора приблизиться к некоему метафизическому откровению, которое, с его точки зрения, скрывалось в творчестве Иванова и в русском символизме в целом. Этим и объясняется предпринятая Шором попытка реконструкции целостного мировоззрения Иванова, после того как, несмотря на неоднократные просьбы и напоминания прислать ему собственноручно составленный поэтом опыт его «духовной автобиографии», тот все-таки уклонился от такого рода поручения, послав Шору все свои сочинения, о которых он его просил.

Философия и поэзия Иванова ставят перед обоими корреспондентами действительно сложную задачу. Оба абсолютно уверены в том, что русский религиозный символизм исходит из общего сияющего центра, не угасшего и не потускневшего, несмотря на все происшедшие перемены и катаклизмы. Однако духовный путь, указанный его светом, по-разному понимается поэтом и его учеником, каковым по праву можно назвать Шора.

Иванов утверждает в письмах к Шору, что ведущим началом его творчества всегда была Церковь, и предназначение России в современном европейском мире непосредственно связано для него с той задачей, которую налагает на себя и Русская Православная церковь, и русский народ. Поэтому, сохраняя верность началам своего пути, он все же считает необходимым переработку тех старых статей, где его позиция кажется ему устаревшей или уводящей в сторону от основного вектора, ориентированного на Церковь. Отсюда, в частнос-

ти, неприятие Ивановым упоминаний в связи с задачами русского религиозного символизма творчества и личности А. Блока, который для Шора является одной из ключевых фигур этого направления, а его судьба — в какой-то мере иллюстрацией к тому, о чем пишет Иванов. Отпадение от христианства, даже если речь идет не только об отдельной личности, но и о самой Русской Православной церкви и русском народе, есть для Иванова показатель утраты правого пути, потери призвания. С его точки зрения, Россия, ее церковь и ее народ находятся сейчас в ситуации самого, быть может, серьезного испытания за всю историю ее существования.

Е.Д. Шор, который иначе представляет себе историю русской культуры, видит мировоззрение Иванова как целостную систему, и поэтому и ранние работы, и современные труды представляются ему связанными единым эволюционным развитием. Будучи прежде всего философом, Шор склонен рассматривать все явления ивановского мировоззрения *sub specie philosophiae*. Он не усматривает никакого противоречия между реконструируемым им мировоззрением Иванова с его мистическим ядром и строгими постулатами Церкви. Отсюда его желание найти, вычленить первоначало мировоззрения Иванова и представить его внутренние взаимосвязи как эманации мистического ядра, что закономерно заставляет его сопоставлять идеи Вечной Женственности, восхождения — нисхождения и связанные с ними образы с гностической системой Плотина. Сопоставление с Плотинном вызывает у Иванова сильный протест из-за возможной ассоциации его идей с пантеизмом, а ивановское представление о Мировой Душе как о творении никоим образом не имеет отношения к неоплатонической концепции. Диалог Иванова и Шора по поводу «реконструкции» особенно интересен тем, что речь шла о тексте, не предназначенном для печати. Тем более важен этот диалог, поскольку он позволил учителю и ученику углубиться в основоположные вопросы собственного духовного мировоззрения. В нем все более явно вырисовывается то первостепенное значение, которое Иванов внутренне придавал своему католическому исповеданию.

Особая важность католицизма для Иванова начала 1930-х гг. ясно просматривается в письме Шору по поводу книги Я. Янева о Чаадаеве. Здесь Иванов резко выступает против попыток интерпретации личности и творчества Чаадаева в свете философии Шеллинга, которую Янев трактует в вульгарном немецком национальном духе. Для Иванова Чаадаев прежде всего католик, и вся важность его философского послания России — в призыве покончить с замкнутостью, отрывом от европейской религиозной истории. Это тот органический путь развития, к которому призывает и сам Иванов — в том числе и в письмах к Шору.

Обмен мнениями по этим вопросам тесно связан с обсуждением проблем, имеющих непосредственное отношение к тому, как наилучшим образом представить произведения Иванова немецкому читателю. Имеются в виду как академические философские круги, так и в целом европейское интеллектуальное сообщество. И автор, и переводчик в высшей степени озабочены этой проблемой. Шор использует все возможности ознакомить немецких ученых, и прежде всего Гуссерля, с философией Иванова, причем эта деятельность строится по строго продуманным планам устных популярных изложений и изданий переводов. Планы обсуждаются с Ивановым, которые вносит в них соответствующие коррективы. Надо подчеркнуть, что речь идет не просто об издательских проектах, а о пути русской религиозной философии к европейскому читателю.

В переписке Иванова с Шором не менее важен и личный момент взаимоотношений учителя и ученика. Для Иванова совершенно очевидно, что предназначение Шора — быть философом и исследователем истории культуры. Отсюда его страстный и во многом, конечно, наивный призыв в 1933 г. как можно скорее заканчивать работу над докторской диссертацией и уезжать из Германии, но не в Палестину, а в Швейцарию или Америку, где талант Шора мог бы раскрыться в полной мере. Совершенно ясно, что в условиях тогдашней Европы это желание Иванова должно было остаться чисто гипотетическим. Еврей Шор не мог не только защитить докторскую диссертацию, но и просто остаться хотя бы на время в Германии. Отъезд же в условиях полной закрытости границ для всякой эмиграции, особенно еврейской, из Германии в любую из тех стран, куда Вячеслав Иванович предлагал Шору направить свои стопы, мог быть осуществлен только в одном направлении — в Палестину. Следует добавить к этому и то, что сам Е.Д. Шор вовсе не считал тот «обет», который, выражаясь словами В.И. Иванова, ему надо было принести в Иерусалиме, как нечто самому себе чуждое. Он полагал, и не без некоторого основания, что в Палестине ему удастся, пусть частично, продолжить основные направления своей деятельности. То, какие именно направления удалось развить, а какие пришлось оставить, было связано с новыми историческими перипетиями и переворотами, какие принесла с собою вторая мировая война. Тот же «существенный читатель», который мерещился Шору с энтузиазмом изучающим труды русской религиозной философии, оказался занятым в Германии совсем другими делами...

1. В.И. Иванов — Е.Д. Шору¹

26 октября 1927 г. Рим

Дорогой Евсей Давидович,

Все замечания Ваши приняты в соображение, все почему-либо не удовлетворившие Вас места исправлены. «Усовершенствовать плоды любимых дум» я вообще склонен, даже до чрезмерности, — а Вы еще жара поддаете. В заключение, Вы получаете не прежнюю рукопись с поправками, а новую — и намного более обширную — редакцию опыта о Русской идее². Надеюсь: последнюю? Или Ваши новые подкопы произведут дальнейшие взрывы? Думаю, однако, что Ваши возражения сами по себе отпадут после того, как более широкое и внятное развитие формально смутивших Вас заявлений обнаружит неповинность моей основной мысли во внутренних противоречиях, уточнив пределы и область применения каждого из моих утверждений и раздвинув в новых и б.<ыть> м.<ожет> неожиданных направлениях прежнюю тесноту слов.

О Вашей «Vorrede»³, написанной от лица Издательства и, следовательно, меня вообще не затрагивающей (даже если бы она содержала взгляды, моим прямо противоположные), скажу, в порядке интимного общения, следующее: в той, чрезвычайно — если не чрезмерно — лестной для меня части, где речь идет обо мне, Вы судья, а я — подсудимый, и мне приличествует молчание; первая же часть, общая, представляется мне очень богатой в смысле проблематики (я приветствую в ней концентрацию внимания на азиатской опасности), но с моей концепцией европейской культуры и ее истории она не вполне консонирует (хотя, повторяю, консонировать ей вовсе не необходимо). Для Вас Россия — «внеевропейская страна», Европа, — она же и культура, — создание германских племен по преимуществу. Россия — «провинция» этой европейской культуры, как и Азия; революция грозит опасностью насаждениям этой культуры в России и т.д. Для меня культура — грекоримское растение. Оно дает два ростка: Европ.<ейский> Восток и Европ.<ейский> Запад. Исконная (народная) русская культура — подлинная, античная, византийская культура, хотя в состоянии относительной стагнации. Западно-евр.<опейская> культура едина и жива во всех племенах, некогда романизированных. Германские племена, никогда не романизи-

рованные, приобщены к истории не менее издавна, хотя доселе ей антитетичны в ее пределах. Русское назначение не охранять «насаждения» (кстати, Россия сама европеизировалась, когда захотела, никто ее не «европеизировал», как Индию или Китай), но *упразднить* критический *modus* современной евр.<опейской> культуры, заменить его *органическим*, что ей одной возможно, ибо она одна сохранила залежи стародавней органической культуры. Кстати, большевики также хотят органической культуры, и только в этом смысле неверны современной европейской культуры. Но довольно — абсолютно невозможно писать больше. Целую Вас нежно и благодарю от всего сердца. Ваш

В.И.

1. Рукописный отдел Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 1. Опубликовано впервые в статье: Сегал Д. Вячеслав Иванов и семья Шор // Cahiers du Monde russe, XXXV/1–2 (janvier — juin 1994), p. 337–338. В настоящем издании сделаны дополнительные уточнения и комментарии.

2. Мысль о переводе «Русской Идеи» на немецкий язык возникла еще в 1925 г., см. письмо Вяч.И. Иванова Е.Д. Шору от 11 июля 1925 г. (Сегал Д., Сегал Н. Начало эмиграции: переписка Е.Д. Шора с Ф.А. Степуном и Вячеславом Ивановым // Вячеслав Иванов и его время. Материалы VII Международного симпозиума, Вена 1998. — Peter Lang. Frankfurt am Main. Berlin. Bern. Bruxelles. New York. Oxford. Wien. 2003). Первая редакция перевода с предисловием Вяч. Иванова и предисловием переводчика (Е.Д. Шора) относится к 1927 г., о чем свидетельствует полная переписка Иванова и Шора этого времени. Именно первая редакция перевода является темой данного письма Иванова. Окончательный перевод «Русской идеи» на немецкий язык, сделанный Е.Д. Шором, вышел в 1930 г. уже без предисловия Вяч. Иванова, см.: Wiatcheslaw Iwanow, *Die russische Idee* / Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von J. Schor. Verlag von J.C.B. Mohr <Paul Siebeck>, Tübingen 1930.

3. Рукописный отдел Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 76. В печатном тексте заглавие предисловия — «Vorrede» — заменено словом «Введение» — «Einleitung». Печатный текст учитывает поправки Вяч. Иванова, сделанные на машинописном экземпляре *Vorrede*, см. письмо № 4 от 24.01.1930.

2. Е.Д. Шор — В.И. Иванову¹

14 сентября 1929 г. Церинген

Дорогой Вячеслав Иванович,

Наш отъезд во Францию несколько задержался. Раньше конца недели нам вряд ли удастся уехать (возможно, что мы уедем только в двадцатых числах сентября), т.к. до сих пор еще не получили французской визы. Во всяком случае, эта задержка позволила мне дождаться письма Зибека²; надеюсь, что я успею получить до своего отъезда и Ваше письмо. Жду Вашего ответа с нетерпением крайним, причина которого Вам, конечно, вполне понятна.

Я Вам писал в прошлом письме, что до последнего времени не переставал работать над «Русской Идеей». Мои предположения, что молчание Зибека связано с трудностями немецкого текста Русской Идеи, заставили меня в начале сентября послать ему Русскую Идею во второй раз; я внес в немецкий текст новые изменения, которые, не нарушая смысла статьи, облегчали немецкому читателю чтение ее³. Ответом на это и было длинное письмо Зибека, о котором я Вам сегодня пишу.

Мои предположения оказались справедливыми. Зибек передал Р<усскую> И<дею> одному из своих литературных советников, который специально интересуется русской литературой и которого Зибек просил высказаться по поводу предложенного мною плана изданий Ваших книг. Советник этот (имени его Зибек не сообщает)⁴ держал статью у себя два с половиною месяца, читал и перечитывал ее много раз и с каждым разом глубже проникался ее идеями. По-видимому, он знает русский язык, п.<отому> ч.<то> сообщил Зибеку, что вряд ли есть русский писатель, которого труднее переводить на немецкий язык, чем Вас. Во всяком случае, статья произвела на него сильное впечатление, и он нашел лишь необходимым несколько изменить немецкий текст ее, слишком сложный для немецкого читателя. Зибек приветствует все изменения текста, которые, не нарушая смысла статьи, делают ее более доступной для немцев. Он сейчас же отдал бы статью в набор, но прежде чем это сделать, хотел бы получить от меня небольшое вступление, в котором я развил бы сделанную мною в письме к нему характеристику Ваших произведений и дал бы сжатый очерк (на 2-3 печатных страницах) Вашей «жизни и творчества». Естественно, что я с радостью соглашаюсь на это

предложение — если Вы с своей стороны не будете иметь ничего против. Однако для выполнения этого мне бы хотелось иметь ряд сведений биографического характера — но не только сухой перечень дат Вашей жизни и деятельности. Мне бы хотелось получить от Вас некоторый комментарий к Вашему творчеству, своего рода духовную автобиографию — если только Вы согласились бы сделать это в самый краткий срок. Мне глубоко жаль, что у меня нет собрания Ваших стихотворений — несмотря на все мои старания, достать их я до сих пор не мог. Теперь, быть может, мне удалось бы глубже проникнуть в их духовное бытие, чем тогда в Риме, когда они были у меня всего лишь несколько дней, да и я сам был еще неизмеримо дальше от их подлинной глубины, чем теперь. Ведь центр Вашей духовной жизни лежит за пределами Ваших философских статей; в них Вы даете только характеристики путей и условия узрений, но ступаете Вы по этим путям и моделируете Ваши узрения в Вашей поэзии. Не имея Ваших поэтических произведений, мне остается быть в характеристике Вашего творчества неполным и внешним, и, помимо всех трудностей чисто внутреннего содержания, страдать от отсутствия самого необходимого материала. Конечно, на 2-3 печатных страницах много сказать нельзя, но можно было бы сказать самое существенное — и вот поэтому я и прошу Вас рассказать мне о себе, чтобы Ваш образ, складывающийся у меня в сознании, не оставался бы произвольным и лишенным почвы. Я очень хорошо понимаю, что просьба моя необычайна, нескромна, и не буду удивлен, если она окажется к тому же невыполнимой. Во всяком случае, я очень прошу Вас сменить гнев на милость и прислать мне хотя бы простой перечень событий Вашей жизни и список Ваших произведений.

Теперь я перехожу к Русской Идее. Я посылаю ее Вам, склеенную и переписанную разными шрифтами. Это результат постоянной работы над текстом перевода. В основе лежит тот текст, что получился из нашей совместной с Каубишем⁵ работы после того, как Вы просмотрели ее. Позвольте теперь обосновать изменения, которые я с тех пор внес в него.

Название 1-ой главы — «Родовые муки» — я думаю, надо заменить. Согласны ли Вы с названием: «Вечные проблемы русской жизни» или «Русские вопросы»? — Сейчас влияние фрейдизма и всяческого психоанализа так глубоко проникло в немецкую литературу и жизнь, что все, связанное сколько-нибудь с областью

деторождения, вызывает отнюдь нежелательный, психоаналитически-сексуальный комплекс.

Название § 4, III-ей главы я сократил, п.<отому> ч.<то> оно по своей длине выпадало из стилия всего оглавления.

Глава II, § 2 (стр.12). Первый абзац был несколько непонятен: переход от отчуждения между «землей» и «царством» до Петра к отчуждению между народом и интеллигенцией со времени Петра мне показался неясным. Есть ли это новая форма старого отчуждения? или со времени Петра появляется новая сложность и отчуждение «потенцируется»: между отчужденными народом и империей (ранее — царством) становится интеллигенция, одинаково отчужденная и от империи (во всяком случае в XIX в.), и от народа? Не является ли интеллигенция одновременно и трансцендентной и имманентной народу и империи — ведь все же, эта же интеллигенция была выразительницей идеологии империи и заветных дум народа? Все это, конечно, слишком сложные вопросы, чтобы их наметить в десяти строках, и поэтому лучше всего их обойти: в формулировке перехода от царства к империи лучше, мне кажется, утопить, чем показать все сложности. Но я не знаю, правильно ли я передал Вашу мысль, и можно ли было внести указания на историческое время (столетия).

Глава IV, § 3, стр. 32 конец я взял из Вашей первой редакции.

Кажется, это все те изменения, в которых я, быть может, нарушил невольно смысл предложений. В остальном Вы легко заметите, дорогой Вячеслав Иванович, что в целом ряде случаев я позволил себе переставить предложения или раздвинуть их; это дало возможность облегчить немецкому читателю восприятие Ваших идей; достаточно пожить в Германии несколько месяцев и побеседовать с наиболее интересными людьми, чтобы увидеть, как бесконечно чужд немцам весь склад Вашего мышления и состав Вашего глубинного переживания.

В заключение несколько слов по поводу «Достоевского». Зибек не решается дать определенного ответа, так как не имеет полного текста Д<остоевско>го; потому ясно, ждать дольше его решения не имеет смысла. Я хотел послать Вам фрагмент одновременно с прошлым письмом; но оказалось, что Креслинг⁶, внезапно вызванный в Латвию на похороны своего отца, запер в стол все материалы. Он вернется через 3-4 дня, и тогда я немедленно пошлю Вам рукопись фрагмента, переписанный на машинке

фрагмент и отрывки II-ой и III-ей части Д<остоевско>го. Простите, ради Бога, за дальнейшее промедление; я приложу все усилия, чтобы законченный теперь перевод Д<остоевско>го размножить на пишущей машинке и иметь таким образом возможность вести переговоры с издателями с полным текстом в руках.

Еще раз прошу Вас, дорогой Вячеслав Иванович, не сердиться на меня за промедление с Д<остоевск>им, и по возможности скорее ответить мне на мое письмо; текст Русской Идеи с Вашим заключением и сведения о Вашей жизни и творчестве жду с большим нетерпением. Мне очень хочется до отъезда закончить все переговоры с Зибеком, связанные с Р<усской> И<деей>, чтобы корректуру получать уже во Франции. В течение осени Р<усская> И<дея> выйдет в свет. Я уверен, что после этого явится издатель для Д[остоевско]го и «Искусства и Символ<a>».

Сердечно обнимаю Вас. Н. Р.⁷ шлет Вам свои приветы.
Ваш Е. Шор.

Олечка⁸ уехала с Вами на юг и умолкла. Не знаете ли Вы, где она?

1. Архив Вяч.И. Иванова в Риме. Машинописная копия этого письма хранится в Рукописном отделе Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Arc. 4° 1521, ед. хран. 78.

2. Речь идет об Оскаре Зибеке (*Oskar Siebeck*, 1880–1936), руководившем в Тюбингене с 1920 по 1936 г. — совместно со своим младшим братом — Вернером (*Werner Siebeck*, 1891–1934) — издательством *J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)*. 16 июня 1929 г. Е.Д. Шор обратился к О. Зибеку с сопроводительным письмом к первой редакции немецкого перевода «Русской идеи», сделанного совместно с Мартином Каубишем (*Dr. Martin Kaubisch*, 1888–1941). В этом письме Шор кратко излагает основные смысловые линии «Русской идеи», а также дает резюме роли и значения творчества Вяч. Иванова среди других великих поэтов, прозаиков, мыслителей русской и европейской литературы. В заключении Шор предлагает план возможных изданий Иванова, предназначенных для перевода в издательстве *J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)*: I. *Dostojewskij*. II. *Kunst und Symbol*. III. *Das Schicksal des Theaters*. IV. *Die Überwindung des Individualismus*» (машинописная копия письма находится в Рукописном отделе Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Arc. 4° 1521, ед. хран. 89). Основное содержание письма О. Зибека от 11.09.1929 г. излагается в этом письме Шора к Иванову. К этому можно добавить, что Зибек объясняет трудности перевода Иванова его намеренно архаичным языком (со слов своего доверенного лица). Кроме того, Зибек просит Шора пока не возвращаться к вопросу о дальнейших переводах Иванова в связи с перегрузкой, по его словам, издательства (Руко-

писный отдел Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Arc. 4° 1521, ед. хран. 89).

3. В письме О. Зибеку от 16.08.1929 Шор предупреждает его о готовящейся посылке с переводом. Машинописная копия письма находится в Рукописном отделе Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Arc. 4° 1521, ед. хран. 89.

4. Предположительно речь идет, скорее всего, о *Paul Wilhelm Lukas Schütz* (1891–1985), известном протестантском теологе, религиозном философе, впоследствии главным пасторе евангелической лютеранской церкви в Гамбурге, основателе (вместе с Ф. Либом и Н.А. Бердяевым) журнала «*Orient und Occident*», запрещенного в 1934 г. Он был внутренним рецензентом работ Вяч. Иванова о Достоевском. Благодарим за это указание М. Вахтеля.

5. См. письмо № 2 от 14.09.1929 г.

6. Креслинг, Александр Карлович (1897–1977) — преподаватель русского языка во Фрейбургском университете, музыкант, фольклорист, переводчик сочинений Вяч.И. Иванова и С.Н. Булгакова на немецкий язык, создатель и руководитель «Русского хора Фрейбургского университета», один из основателей и участников фрейбургской «Святой общины» («*Heilige Gemeinde*»), к которой принадлежали Ф.А. Степун, Е.Д. Шор и Д.И. Чижевский; см. также: Владимир Янцен, *Российские ученики Э. Гуссерля из фрейбургской «Святой общины». Фрагменты переписки Д.И. Чижевского и Е.Д. Шора* // Логос 1/52, (2006), с. 138–169.

7. Надежда Рафаиловна Шор, жена Е.Д. Шора.

8. Ольга Александровна Шор.

3. В.И. Иванов — Е.Д. Шору¹

22 сентября 1929 г., Davos-Dorf

Дорогой Евсей Давидович,

Дать Вам автобиографический очерк, который изобразил бы и ход моего духовного развития, — особенно сейчас, — задача, мне прямо непосильная. Я думаю, вместе с тем, что если уже необходимо сообщить обо мне некоторые биографические данные в предисловии к изданию «Русской идеи», то данные эти должны быть весьма скупы. Другое дело — разговор по поводу самой «Русской идеи»: здесь можно быть более пространным. Но нужно ли в этом месте пытаться очертить мое мировоззрение в целом (что вообще было бы нелегко и для меня самого), — я сомневаюсь. Если бы суждено было нам с Вами вместе увидеться и Вы бы захотели об этом меня расспрашивать систематически, то у нас с Вами завязался бы прелюбопытный, может быть, и уже во

всяком случае предлинный диалог. Теперь же в этом отношении могла бы помочь Вам лучше меня Ольга Александровна, которую в октябре, т.е. через какую-нибудь неделю, надеюсь встретить в Риме. Я ж, на запрос Ваш, скажу *теперь* только, что Вяч. Иванов родился в Москве в 1866 г., что в деятельности его можно различать классического филолога (он же был и ордин.<арным> профессором класс.<ической> филологии), эссеиста и поэта (последнее, конечно, самое важное); что главная работа его в области филологии — рядом с поэтич.<еским> переводом Эсхила, а также некоторых греческих лириков («Алкей и Сафо», изд. Сабашникова) — его книга «Дионис и Прадионисийство» («*Dionysos und die vordionysischen Kulte*»), французское издание которой, дополненное сравнительно с изданной в 1923 г. русской книгой, готовится; что как эссеист он автор трех сборников статей, трактующих главным образом об искусстве и поэзии (но Вы сами их хорошо знаете); что как поэт написал он «Кормчие звезды» (1903), «Прозрачность» (1904), «*Cor Ardens*» в 2 томах, «Нежную тайну» и «Младенчество», — и думает из несобранных еще стихов составить теперь (для «Петрополиса») три книжки лирики, а также трагедии «Тантал» и «Прометей». Библиография моя напечатана в Анналах Павийского университета (где я *professore incaricato*)² за 1928/29 академический год. На мое духовное развитие оказал сильное и во всем, что касается Церкви, решающее влияние Владимир Соловьев, несмотря на то, что личное с ним общение падает на ту эпоху моей жизни, когда я был страстным последователем Ницше и еще не преодолел его (филологически, посредством изучения Диониса, и мистически, внутренним опытом сначала просто веры, а потом и жизни в церкви). Существенно было бы в изложении моих эстетических, философских и религиозных воззрений наметить мой взгляд на миф и мифо-<творче>ство; но этой темы нет никакой нужды касаться по поводу «Р.[усской] Идеи».

Посылаю Вам заново выработанную Вами редакцию с моими немногими изменениями и дополнениями во Фрейбург, откуда Вы должны были уже возвратиться, и надеюсь, что Вы далее идейных перемен не потребуете и не предложите. Как видите, я очень уступчив. Все же заглавие I главы («*Russische Probleme*»)³ не приемлю. Если *Geburtswehen*⁴ (которое Вы тут же могли бы и объяснить эпиграфом к I главе: «*In furchtbaren Wehen gebiert [Russland seine — зачеркнуто Ивановым] die russische Nation ihre Idee*»⁵, — Do-

stoevskij) Вам кажется почему-то *shocking*⁶, — хотя фрейдианство, как известно, занимается всем половым, *кроме родов*, — то я об этом заголовке очень жалеть не стану, изречение Достоевского поминается и без того не раз.

Но что же придумать? Поставим «*Zeichen der Zeits*»⁷, — позаимствовав это словосочетание, как и ниже «*Zwei Seelen*»⁸) у Гете. — О происхождении интеллигенции и отношении ее к царству, у меня было, в самом деле, сказано неясно; зато теперь уже очень отчетливо, неправда ли? — Автоцитата (анонимная) на стр. 7 — «Как осенью ненастной тлеет святая озимь...»⁹ переведена мною ритмически, и ритм не допустит никаких перестановок. Конец §2 глава IV (стр. 32) желательно восстановить по моей последней редакции. — Весьма сожалею, что Вы ее не приготовили [для — *зачеркнуто Ивановым*] — без нее мне очень трудно было работать, каждое слово в ней стоило мне больших размышлений по существу: как бы то ни было, не хочу больше со своей стороны ни на день замедлять дела. Имя мое пишите уж, как хотите, хотя в Италии и Франции я *Ivanov (Venceslao, Venceslas)*, и библиографы не сумеют собрать мои растерзанные члены¹⁰.

— Статью о «Дионисе и Ницше»¹¹ печатайте, если хотите, Вы и Федор Августович¹², хотя она и незрелая статья, одна из самых ранних, и теперь я бы написал об этом приемлемее. — Что же до Дост.<оевского>¹³, то мне не отрывки и пробы нужны, а целое. Я уже сказал, что ни третью часть, ни вторую, собственно для книги составленную, переделывать по существу не буду, тогда как первая часть требует, как самая ранняя, изменений и дополнений. Стилистических перемен пусть Креслинг не ожидает, — разве если сам он одно и то же слово повторит по несколько раз на одной странице и в своей спешке слишком явно забудет, что я все же стилист, как-никак, то здесь придется мне принять меры к своему спасению, — как и во всем, что понято и передано неточно. Но в общем неточностей чрезвычайно мало, чаще встречается порча формы. Вообще же я на него вправе обижаться. Так меня еще не третировали. Я требую рукописи — он ее запирает в ящик и *s'en fiche*¹⁴. У нас нет конвенции, он бы мог перевести Дост.<оевского> и напечатать его как ему вздумается, без моей авторизации, а я предпринять другой перевод. Но переводит он, кроме I-го отдела, не с печатного, а с текста, мной ему составленного и отчасти неизданного; поэтому мы связаны и срослись как сиамские близнецы. Пожалуйста, употребите старания привести

дело к благополучному разрешению, задержание фрагмента о Достоевском принесет мне огромный ущерб. Я протестую и требую рукопись категорически и безотложно.

Отчего Вы не пишете ни слова о себе, своих предприятиях и здоровье? Адрес: Павия, *Collegio*. Сердечный поклон супруге Вашей. Ваши письма пересылают из Павии в Давос, и это отнимает много времени.

Сердечно Ваш Вяч. Иванов.

23 сентября

Дорогой Евсей Давидович,

приписываю утром, по получению Вашей записки о плане издания Достоевского по-русски. Прежде всего, глубоко благодарю Вас за неустанные Ваши заботы, хлопоты и труды! Идея превосходная... но издание книги в эмигрантском издательстве немедленно прекратило бы получение академической пенсии из Цекубу. А анонимно «Современные» Записки» книги, вероятно, не издадут? А может быть — все же! — Я думаю, что Вы лучше осведомлены о моих отношениях с советскими властями. Остается — *post mortem*? —

К биографическим сведениям присовокупляю (быть может, Вы найдете это [3 слова нрзб.] что латинская книга моя *De Societatibus Vectigalium Publicorum Popoli Romani* (Записки — *Acta* — Имп. Археологического Общества. Петербург 1909) переросток работы, сделанный для семинария Моммзена. Посылаю «Р<усскую идею>» в Фрейбург — ее Вам перешлют?

Умоляю о высылке «Фрагмента»!!!

1. Фрагмент из этого письма напечатан в: Вячеслав Иванов, *Собр. соч.*, т. IV, Брюссель 1987, с. 768.

2. *professore incaricato (ital.)* — внештатный профессор (в Италии).

3. «Русские вопросы» (*нем.*)

4. родовые схватки (*нем.*)

5. «В страшных муках рождает русский народ свою идею» (*нем.*).

6. Шокирующий (*англ.*).

7. «Знамение времени», стихотворение Гете:

*Hör auf die Worte harum horum:
Ex tenui spes seculorum.
Willst du die harum horum kennen,
Jetzt werden sie dir sich selber nennen.*

8. «Две души» (*нем.*), см. известную цитату из «Фауста» Гете:

*Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.*

9. Первая строка стихотворения Вяч. Иванова «Озимь» из цикла «Година гнева».

10. «разъятые члены» — *disiecta membra*, одно из любимых выражений Вяч. Иванова из Горация, см. также прим. 5 к письму № 10, (благодарим за это указание М. Вахтеля, см. об этом: Vjačeslav Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass* / Ed. Michael Wachtel. Mainz, Liber Verlag, 1995, S. 213.

11. Имеется в виду статья Иванова «Ницше и Дионис» (Весы, 5 [М. 1904]; вошла в кн. «По звездам»).

12. Ф.А. Степун.

13. Речь идет об одновременно делаемом переводе статей Иванова о Достоевском для книги «Достоевский. Трагедия. Миф. Мистика», вышедшей в том же издательстве *J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)*.

14. *s'en fiche (франц.)* — ему все равно.

4. Е.Д. Шор — В.И. Иванову¹

24 января 1930 года, Фрейбург-Церинген.

Дорогой Вячеслав Иванович,

Наконец-то собрался написать Вам поподробнее. Прежде всего — относительного [*sic!*] плана издания Ваших произведений. Мне кажется, что надо задумать его и стараться провести в наиболее полном виде; сокращения ведь всегда успеешь сделать. Конечно, некоторые статьи имеют более принципиальное и более центральное значение для Вашего мировоззрения; но таких ведь очень немного — Вы ведь пишете так сосредоточенно и в то же время внешне скупое, что каждая статья (за исключением, быть может, публицистических) является необходимым звеном в цепи Ваших мыслей. Когда я читаю Ваши статьи — а к ним ведь я постоянно возвращаюсь — мне представляется, что в Вашем сознании живет законченный образ мироздания и ясная картина его надвременных событий, — такой ясный образ, что Вы нигде не даете его целиком, но в каждой отдельной статье его целиком

подразумевайте и даете из него лишь тот фрагмент, что нужен Вам для этой специальной цели. Трудность и очарование чтения Ваших статей заключается, кажется мне, в том, что этот образ незримо присутствует в каждой статье и каждой фразе, но нигде не дан наглядно и осязательно, нигде не сформулирован до конца. Порою кажется, что у Вас, как у Платона, мифы и символы, из которых рождаются Ваши мысли и в которые сходятся Ваши размышления, не собираются в последнюю единую картину (хоть Вы порою и обмолвитесь о большом космогоническом мифе, который все символы несет в себе), но некоторые символы живут самостоятельной жизнью и множественностью своей указывают на последнюю — даже в символе несказуемую — глубину. Внутренняя структура Ваших образов и мыслей — так представляется мне — образует ряд все далее уходящих перспектив глубины, и единство «Вашего Мира» создается антиномическим напряжением отдельных завес глубины, в последнем счете — антиномическим напряжением всех словесных, образных, логических и всяких других завес глубины с самой несказуемой глубиной. Таким образом, литературный стиль Ваших статей, их «эссеизм», который обрекает Вас на недоговоренность, не давая Вам «места» для раскрытия полной картины Вашего мира, есть лишь символ той существенной недоговоренности, которая и наиболее законченную картину Вашего мира превратила бы в фрагмент живущей в Вас последней глубины. Мне кажется, что быть с Вами значит следовать за Вами по пути нарастающих разрывов этих антиномических напряжений, укрепляя каждым взрывом раздавшую завесу и научаясь видеть в ней одновременно маску и лицо.

Сообщаю я Вам, дорогой Вячеслав Иванович, эти размышления мои, потому что мне хотелось бы проверить себя — по правильному пути я приближаюсь к Вам или «своими понятиями» свой путь к Вам застраиваю? Ваше последнее письмо меня очень обрадовало. Вы не только принимаете мою переводческую работу, но даже предлагаете конкретный план работы. Конечно, я вполне принимаю его и радуюсь тому, что мне предстоит столько встреч с Вами на территории Ваших произведений. В связи с этим, я надеюсь, ускорится и личная наша встреча.

Теперь конкретно. Я думаю, что после выхода Р<усской> И<деи> надо будет в скорейшем времени выяснить вопрос об издании собрания Ваших статей. Если этот вопрос затянется, то, не оставляя новых попыток его положительного разрешения, надо

будет, кажется мне, начать продвигать отдельные статьи в журналы, подобные «Логосу», «Ориент и Окцидент» (журнала этого я еще не знаю, но мне его рекомендовали), «Креатур»² и т.п. В начале февраля я специально ознакомлюсь со всеми солидными немецкими журналами, чтобы выработать план систематического завоевания немецкой литературно-философской прессы. Кстати: недавно я был у Гуссерля³, беседовал с ним о русской феноменологической группе, главным образом, о Шпетте⁴ и возможности издания его произведений (Шпетт ведь считается Гуссерлианцем); Гуссерль, как всегда, был трогателен и очарователен; обещал печатать в своих «Феноменологических Ежегодниках»⁵ все, что будет ему прислано, если только по стилю своему присланные статьи будут подходить под стиль «Ежегодника». Сейчас ведь наряду с Гуссерлевской есть Хайдеггеровская феноменология, и Гуссерлю поневоле приходится расширить рамки своих Ежегодников. Таким образом, эти Ежегодники тоже открыты для Вас, дорогой Вячеслав Иванович; не знаю только, захотите ли Вы дать какую-нибудь статью в этот столь специальный журнал, и сумеют ли феноменологи понять живое узрение сущностей, о котором они столько пишут и, верно, в тайне мечтают. Ведь, в сущности, «Границы Искусства»⁶ представляют собой феноменологическое описание процессов духовного творчества, доступных лишь тому, чье творческое вдохновение и творческий опыт служит органом духовного зрения. — Во всяком случае, Гуссерль всегда окажет нужное для другого журнала содействие. Его жена, необычайно живая и милая старушка, интересуется русской литературой чрезвычайно; я уверен, что Русская Идея, которую я ей передам, даст ей возможность многое понять в русском искусстве и жизни (или окончательно убедит ее, что для понимания России недостаточны понятия и категории, свойственные немецкому мышлению). Во всяком случае, и здесь, в этом почти анекдотическом пристрастии немецкой тайной советницы к чуждым ей, но волнующим ее звукам иноязычной поэзии, «Русская Идея» послужит к прояснению мыслей и чувств и послужит основанием для развития «прорыва» немецкого книжного фронта. Жизнь немецкая такая тесная и узкая (зато интенсивная и глубокая), что даже в больших общественных вопросах такие почти анекдотические мелочи играют большую, порою решающую роль.

Простите, что отвлекся. Так или иначе, для собрания произведений и продвижения отдельных статей нам необходимо дого-

вориться и об общем плане издания, и о том, какие отдельные статьи направлять в журналы. В начале февраля я пришлю Вам подробный План, согласно моему письму от 9-го января, чтобы Вы могли бы внести в него необходимые исправления и дополнения. Во всяком случае, кажется мне (и это находится в связи с началом этого письма), если нельзя будет заключить договор на издание всех пяти книг Ваших статей, то лучше издавать по одной книге целиком, чем сделать выборку статей и составить из них одну книжку. Я опасюсь, что «избранные статьи» слишком урезали бы многообразие перспектив, в которых Вы даете руководящий миф, и, быть может, лишили бы возможности читателя увидеть этот миф и, преодолев его, достигнуть Вашего несказуемого видения. (Этим я не хочу сказать, что несказуемое видение живет вне мифа; но что миф может зажить без него: неясный, он может заслонить собой видение и увести от него).

Несколько слов еще о своем Вступлении. Я устранил в нем неточности, согласно Вашим указаниям⁷. Вполне согласен с Вами по поводу символистов, «рожденных в столетии», а не «принадлежащих к столетию», и с предложенной Вам<и> формулировкой всей фразы⁸. Слова о «западноевропейской традиции», по-видимому, вышли очень неясными: я хотел сказать, что западноевропейское влияние (французский символизм) — поскольку оно было — послужило лишь материалом для преодоления чуждой духовности, послужило лишь к усилению сознания духовной и поэтической своеобразности русского символизма. Под русским Символизмом я подразумеваю (и указываю — раньше в примечании, теперь в тексте) Вашу группу — Блок, Белый и В. Иванов. Французское влияние просочилось, мне кажется, и до XX века — поскольку оно имело место в конце XIX, поскольку его восприняла группа «Декадентов», и поскольку творчество Вашей группы невольно отталкивалось от «Декадентов», хотя, конечно, жило своим существенным и положительным духовным опытом, из него возникло и в нем развивалось и росло. Все это, конечно, в двух словах не скажешь, да и ни к чему. Поэтому я заменил всю эту фразу другой, где указываю на укорененность Символизма в русской духовной жизни⁹.

3 места внушают мне еще сомнения. Во-первых, Ваша традиция как философа искусства. Вы заменили Плотина Платоном¹⁰. Но мне кажется, что основные понятия Вашей эстетики — Восхождение и Нисхождение — перекликаются с Эстетикой Плотина

и его учением о мистическом пути (Ано — като)¹¹. Конечно, как целостная творческая личность Вы принадлежите к типу Платона, т.к. логические и диалектические ходы в последнем счете приводят Вас к символу и мифу. Но сам Платон, кажется мне, принят Вами через неоплатонизм и Плотина, который платонизмом преодолевает платоновское «пренебрежение» к искусству и строит свою Эстетику из духа платоновского учения об идеях, но в отмену платоновской «теории искусства». Называть Вас последователем Платона в области Эстетики значило бы заставить думать, что Вы вместе с Платоном стали бы изгонять искусство из идеального государства.

Второе, это — «поэтическая религия»¹². Здесь я думал не о туманностях романтиков, а о создании Мира Богов греческими поэтами, Гомером и Гесиодом, и греческими ваятелями. Мне думается, близость русского духа к греческому выразится еще в том, что обязательные догмы Церкви будут поэтически расцветать религиозными мифами, исповедание которых будет предоставлено личному самоопределению, и которые будут представлять собой территорию религиозной свободы, разрешая до некоторой степени диалектику свободы и необходимости в религиозной сфере, — слова Соловьева «возвести веру отцов на новую ступень сознания»¹³ покажутся для немцев загадкой, задавать которую в Предисловии значило, быть может, его усложнять¹⁴. Тем более, что множество проблем русской религиозной жизни и культуры поднимаются вокруг этого положения, и прежде всего вырастает проблемой религиозно-философской русский символизм и Вы сами, дорогой Вячеслав Иванович, — не столько, конечно, в Вашем сознательном стремлении к положительной религии и Вашей жизни в Церкви, сколько в том, что — быть может, помимо Вашей сознательной воли — Вы дали в Вашем мифотворчестве.

Этим мы подошли вплотную к третьему вопросу. Конечно, я должен сделать так, чтобы не вызвать недоразумения и отделить Ваше отношение к революции от отношения к ней Блока. Но прежде, чем решить, как это сделать, мне бы хотелось получить Ваш ответ на следующие соображения. Ведь смерть, за которой следует воскресение, — иная, чем та, которая есть вторая и последняя смерть. Конечно, смерть перед воскресением есть подлинная смерть, но в этой подлинной смерти уже как-то наличествует воскресение. Так же, как во все-единой жизни каждая часть содержит в себе целое, и в каждой части присутствуют

все другие части ея — только в особой качественности, потенции, перспективе; так же, как в целостном сознании тезис заключает в себе антитезис и синтезис в той же мере, как и синтезис объемлет «предыдущие члены»; так, кажется мне, жизнь, смерть, воскресение — каждая из ступеней единой жизни содержит в себе остальные две ступени и резко отличается от «только-жизни», «только-смерти» и «только-воскресения». Если революция есть некая смерть души народа, потеря себя самого, предшествующая воскресению, то и в самой революции должно уже незримо присутствовать Воскресение — так присутствовать, чтобы потеря души и смерть были бы действительно потерей и смертью, чтобы частное качество смерти было бы совсем смертным, чтобы расточение себя было бы, действительно, расточением — без оглядки и, быть может, даже без надежды. Единственная форма такой предвоскресной смерти есть, мне кажется, антиномическое со-бытие потерявшего свою подлинную душу человека и реющего над ним Божьего духа, двенадцати грешников и Христа. — Узрение Блоком Христа в Революции (но не с Революцией) есть для меня залог того, что Россия от Революции не погибнет, но возродится к новой жизни; что Революция для русского народа есть «путь греха», есть погружение в грех, на дне которого обретается граница греха, как встреча со своей совестью — она же есть вестник иного мира, присутствующего во мне или на меня нисходящего. Думаю я также, что солидаризация Блока с большевиками и узрение им Христа в бурях и метелях революции — явления двух совершенно различных внутренних сфер. Не потому Блок был с революцией, что увидел Христа, не потому увидел это видение, что был уже с революцией; видение Христа было даром Блоку преждему, светлomu, еще не изменившему — недаром Блок эпохи революции остался растерянным перед этим видением, чуждым ему. Видение Христа Блоку есть, конечно, «знак многоречивый». И быть может, чтобы не было соблазну, надо было бы сказать: не в метелях революции, а *через* метели революции увидел он образ Христа.

Соблазнительность и кощунственность Христа «Двенадцати» представляется мне результатом указанной мною антиномичности. Но странным образом, — и здесь я прошу Вас разъяснить мне — эту же антиномическую структуру образов и некоторый оттенок соблазна я нахожу в толковании Вашем легенды о Св. Христофоре. Последняя фраза «Русской Идеи»: «так и России грозит опасность изнемочь и потонуть». Разве с Христом на пле-

чах возможно изнемочь и погибнуть? И Христос ли это во истину, если иго его не легко, и если тяжкое бремя его не спасительно?

Конечно, в сознании Христофора, не знающего, что он несет Христа, его путь через бушующие воды должен был представляться тяжелым и гибельным; но мы, знающие, что он был «Христофор» — разве мы можем принять возможность его гибели? Опасность гибели была для него до того, как он принял на свои плечи божественного младенца. Опасность как возможность гибели есть — во внутреннем мире (а, может быть, и во внешнем) — спутник и признак свободы выбора и самоопределения. Но когда выбор этот совершился, и выбран Христос (— ведь Христос мог снизойти лишь на того, кто его выбрал свободно или — что то же — кого Он избрал), тогда опасности больше нет, тогда возможность гибели, тогда самая гибель есть спасительный путь; этой «гибели» надо не бояться, но радоваться ей, как радовались мученики-христиане своим страданиям и казням. Вводя понятие опасности в толкование легенды о Св. Христофоре, не вводите ли Вы в нее жало сомнения и не придаете ли образу Христа, под знак которого Вы ставите русский народ, странные и соблазнительные черты?¹⁵

Вот, дорогой Вячеслав Иванович, мои сомнения, которые прошу Вас разъяснить. Практически же для устранения недоразумения и для размежевания Вашей и Блоковской позиции по отношению к революции надо было бы, быть может, в примечании указать, что «ко времени Революции пути Символистов разошлись, духовная община их перестала существовать и каждый по-своему стал понимать и творить (*gestalten*) путь смерти и воскресения».

Мое письмо затянулось бесконечно. Кончаю его, чтобы сейчас же отослать. С нетерпением жду Вашего ответа. Шлю Вам самый сердечный привет.

Преданный Вам
Е. Шор.

Только что получил от [*Зибек*?] просьбу дать для его издательского бюллетеня «*Selbstanzeige*»¹⁶ строк в 15. Можно ли Вас просить, дорогой Вячеслав Иванович, в самом срочном порядке набросать несколько строк о «Рус.<ской> Идеи»; без Ваших указаний такую «*Selbstanzeige*» давать не хочу; времени на переписку о

ней у нас не будет, а мне хотелось бы избежать в ней разногласия или разноречия с Вашим о «Рус.<ской> Идее» размышлением.

1. Архив Вяч.И. Иванова в Риме. Машинописная копия находится в Рукописном отделе Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 78. Письмо частично опубликовано в статье Н. Сегал (Рудник). Образ св. Христофора и его значение в творчестве Вяч. Иванова. — В кн.: *Вячеслав Иванов между Святым писанием и поэзией*, Università degli studi di Salerno. Europa Orientalis, XXI/1 (2002), p. 318.

2. Имеются в виду следующие журналы, выходившие в Германии: «*Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*» — выходил с 1910 по 1933 г. в Тюбингене под редакцией Г. Риккерта и Э. Гуссерля, при участии Г. Зиммеля и др.; «*Orient und Occident*», журнал по вопросам теологии и истории религии, выходил с 1929 по 1936 г. (с перерывами после 1934 г., когда издание было запрещено в Германии и перенесено в Швейцарию) в Лейпциге под редакцией Фрица Либа и Пауля Шютца; «*Die Kreatur*» под редакцией М. Бубера, В. фон Вейцекера и И. Виттига в 1926–1929 гг. в Берлине.

3. Е.Д. Шор был постоянным слушателем лекций Э. Гуссерля во Фрейбургском университете с 1923 по 1930 г.; см., в частности, переписку Шора с Д.И. Чижевским, где также речь идет о посещениях Гуссерля, в публикации В. Янцена (см. прим. 6 к письму №2).

4. Г.Г. Шпетт (1879–1937) — русский философ-феноменолог, ученик Э. Гуссерля; был хорошо знаком с Е.Д. Шором по работе в ГАХНе.

5. Имеется в виду журнал «*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*», выходивший с 1913 по 1930 г. в Галле под ред. Э. Гуссерля в сотрудничестве с О. Бекаром, М. Гейгером, М. Хайдеггером и др.

6. «Границы искусства» — статья Вяч. Иванова, вошедшая в кн.: Вяч. Иванов, *Борозды и межи*, М. 1916. Над ее переводом будет работать впоследствии Е.Д. Шор.

7. В архиве семьи Шор имеется машинопись немецкого предисловия («*Vorrede*») Е.Д. Шора к готовящемуся изданию «Русской идеи», на полях которой Вяч. Иванов сделал ряд замечаний, которые учтены Е.Д. Шором в окончательном тексте, см. письмо № 1 от 26 октября 1927 г. Так, на первой странице машинописи Вяч. Иванов рядом с немецкой фразой Шора: «*Im Jahre 1905 kehrte er nach Russland zurück...*» Иванов пишет: «Раньше я приезжал неоднократно в Россию на короткое время, а поселился в Петербурге в 1905 г.». Предложенный вариант названия «Кормчих Звезд» — «*Die Wegweisenden Sterne*» — Иванов заменяет на «*Leitsterne*». Вместо шоровского «*unsichtbaren Mythos*» — «невидимого мифа» — Иванов пишет «*halb-verborgenen*» — «полускрытый». На 3-ей стр. рукописи напротив слов: «*in Begriffe nicht Fassbare (Platos Briefe VII)*» — «невыразимое в понятиях» — Иванов пишет: «Читателю вспоминается: „Denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein!“» — «Фауст», часть первая, гл. «Рабочая комната Фауста»: «А когда не хватает понятий, на помощь всегда в нужное

время приходит нужное слово» (в пер. Пастернака: «Бессодержательную речь / Всегда легко в слова облечь»).

8. Шор пишет: «*Sie (Symbolisten) warteten auf Tod und Auferstehung... — und nicht umsonst, „glauben wir“, war die prophetische Vision von Alexander Block, die in dem Schneegestöber der ausgebrochenen Revolution plötzlich die zarte Gestalt Christi erscheinen sah*». — «Они (символисты) ждали смерти и воскресения... — и неслучайным, “верим мы”, было пророческое видение Александра Блока, которому в снежных вихрях разразившейся революции внезапно явился нежный образ Христа». Вяч. Иванов вычеркивает весь пассаж, относящийся к Блоку. В печатном тексте абзац заканчивается словом «*Auferstehung*» — «воскресения».

9. См. печатный текст введения Шора к переводу «Русской идеи»: Wiatcheslaw Iwanow, *Die Russische Idee / Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von J. Schor*. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1930, S. IV–V.

10. К машинописи предисловия Шора в предложении: «*Als Künstler und Kunstphilosoph steht er in der Tradition, die von Plotin über Dante zu Goethe führt*» («Как художник и философ искусства он принадлежит к традиции, ведущей от Плотина через Данте к Гете») Вяч. Иванов исправляет «*Plotin*» на «*Plato*». Однако в печатном тексте Плотин остается в неприкосновенности.

11. Ано — като (греч. ἄνω — κάτω) — кардинальные понятия верха — низа в гностической системе Плотина.

12. В машинописи Шора написано: «*...die Dichter erweisen sich als Mythenbildner, die von den mystischen Quellen des „Heiligen Russlands“ gespeist, eine neue „poetische Religion“ — eine neue Götterwelt — gestalten*» — «...поэты явили себя мифотворцами, которые, черпая из мистических истоков “Святой Руси”, создали новую “поэтическую религию” — новый мир богов». Вяч. Иванов пишет по этому поводу: «Все время я старался отгородиться от неопределенной “поэтической религии” романтиков утверждением положительной религии и, наконец, Церкви». Шор, однако, оставил этот пассаж без изменений и в печатном тексте «Русской Идеи».

13. К тому месту в предисловии Е.Д. Шора, где упоминается «поэтическая религия», Иванов делает еще одно замечание: «Я бы предпочел: “Следуют завету Вл. Соловьева — ‘возвести веру отцов на новую ступень сознания’”» (первые слова его книги «История и будущность теократии»).

14. В окончательном тексте ссылка на это высказывание Соловьева отсутствует.

15. См. по поводу образа св. Христофора статью: Н. Сегал (Рудник), *Образ св. Христофора и его значение в творчестве Вяч. Иванова* // Europa Orientalis, XXI/1 (2002), с. 303–320.

16. *die Selbstanzeige* (нем.) — автореферат.

5. В.И. Иванов — Е.Д. Шору¹

20 октября 1931 г. Рим

Ольга Александровна *настаивает* на том, чтобы я, со своей стороны, сказал Вам *свое* суждение о работе Янко Янева,² которую она мне дала прочесть. *Diese Arbeit ist absolut verfehlt und verdient nicht die geringste Beachtung; sie ist einfach und ohne Weiteres abzuweisen*³. Таково мое суждение. Это беспомощный лепет компилятора, который — потому ли, что он не доучившийся ученик, потому ли, что он не доевропеизировавшийся ориентал (б.<ыть> м.<ожет>, из болгарских мусульман) — ничего не понимает и ничего не знает. В философии он еще более безграмотен, чем в немецком языке. Чтобы понимать его немецкий язык, нужно не только заменять формы в роде «*auswerfte*» соответствующими правильными,⁴ но и условиться, что, напр.<имер> «*umfassend*»⁵ употребляется им в смысле «вселенский», «*universal*» и т.п. Я уверен, что он не знает, что такое «историческая школа», что он не имеет понятия о Шатобриане⁶, Бональде⁷, Лемэстре⁸ (хотя и упоминает — вскользь!! — два последних имени), что он вообще не представляет себе культурной и социальной среды, продуктом которой был Чаадаев. Все, что сказано о славянофилах, чистый вздор, нахваченный и перевернутый из плохих книжек (сам он ничего не читал из источников, кроме текстов Чаадаева, которого пересказывает фальшиво, Гершензона, Шеллинга, чуждого Чаадаеву, который вовсе не из Шеллинга *вышел*). Курьезно, что простейшие вещи — не скажу даже христианской *теологии*, а просто катехизиса, — ему столь незнакомы, что он подыскивает под них несоответствующий шеллингианский коррелят. Обратилось в ходячее мнение, что Шеллинг в ту эпоху сильно на русских влиял: вот он и принялся за Шеллинга. В результате фанатически и католически верующему Чаадаеву приписывается представление о *становящемся* Боге, понятие Церкви, для него основное, заменяется царством разума, братства и т.п., понятие первородного греха — каким-то темным, иррациональным началом, понятие христианского искупления — понятием какой-то «*Versöhnung*»⁹, единения с божественным началом и т.д., и т.д. — конфузная чепуха! Никакого Чаадаева как лица, как мыслителя, совершающего длинный и сложный диалектический процесс, и в помине нет. Не стоит столько слов тратить (все равно не исчерпать все ошиб-

ки, несуразности, наивности, невежественности этого элабората), — чтобы сказать, что рефератик [*зачеркнуто*: никудышный] никуда не годится. *Ein Widersinn durch und durch*¹⁰.

В.И.

Напр<имер>, повсюду критерий греха, первородный грех и т.д. с одной стороны, с другой — «*der Mensch ist unfrei*»¹¹. Другой пример, более центральный: главная заслуга Чаадаева — *die Anklage*¹², обругал и уничтожил Россию, как никто ни раньше, ни после, — с другой стороны, первый провозгласил русский мессианизм, Запад гниет, одна Россия спасет мир, *ex oriente lux*¹³, — причем оба утверждения просто сопоставлены с оговоркой, что между обоими прошло столько-то лет. В результате: мысль Чаадаева (которая, однако?) продолжает жить и быть действенной во Вл. Соловьеве и в Бакуanine, который дает ей «*die abschliessende Form*»¹⁴. С подлинным верно!

PS. Читая работу Янева, долго, очень долго недоумеваешь, почему — намеренно или нет — он упорно не упоминает о самом главном, о слоне в зверинце, — о католицизме. И потому не понимает, что же служит главным основанием отрицательного суждения Чаадаева о России и ее истории. Современникам Чаадаева дело было, однако, ясно, — они понимали, что он говорит не просто об отсталости России, а о какой-то основной ошибке ее развития, и что он видит эту ошибку в схизме, — другими словами, он просто ведет католическую, иезуитскую пропаганду:

Светских барынь духовник
Маленький аббатик,
Что в гостиных бить привык
В маленький набатик¹⁵.

Так насмеялся Д. Давыдов над «католиком» Чаадаевым. Достаточно прочесть статью Новалиса о Европе¹⁶, чтобы понимать Чаадаева. Европа = *Christenheit*¹⁷. Эта *katholische Christenheit*¹⁸ разрушена Возрождением и Реформацией. По Чаадаеву, Россия вышла из *Christenheit* и поэтому не имела более общей истории с Европой. Она изменила вселенской церкви и замкнулась в своей косности, в горделивом и бесплодном уединении. То же и у Соловьева. Влияния Шеллинга позднейшие и приводящие.

1. Рукописный отдел Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 1. Опубликовано впервые в статье: Д. Сегал, *Вячеслав Иванов и семья Шор*, р. 339–342. В настоящем издании сделаны дополнительные уточнения и комментарии. Письмо является ответом на просьбу О. Зибек, обращенную к Е.Д. Шору, дать внутреннюю рецензию на книгу болгарского публициста, философа и поэта Янко Янева «Петр Чаадаев. Личность и философия», которая будет напечатана в Болгарии в 1932 г. 3.09.1931 г. Зибек пишет Шору, что получил от д-ра Янко Янева из Софии письмо с просьбой напечатать его книгу о Чаадаеве и рукопись этой книги. Пересылая письмо и рукопись Я. Янева Шору, Зибек просит его высказать свое мнение. Ответ Шора на эту просьбу в архиве не сохранился. Из письма Зибек от 13.11.1931 г. явствует, что он получил отрицательное мнение Шора и принял решение книгу Янева не печатать. Очевидно, решающим в этом отношении стало публикуемое письмо Иванова. В архиве сохранилось также негодующее письмо Я. Янева Зибеку от 03.11.1931 г., где информатор Зибек по русским вопросам, в данном случае речь идет и о Шоре, и о Вяч. Иванове, именуется невеждой («*ein Unwissender*»). — Рукописный отдел Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 89.

2. Янко Янев (1900–1945) изучал философию в Лейпциге, Фрейбурге и Гейдельберге, защитил докторскую диссертацию на тему «Жизнь и сверхчеловек». Один из ярких представителей национал-социализма на Балканах. После 1934 г. поселяется окончательно в Германии, где преподает в Берлинском университете и выпускает ряд книг прогерманского и пронацистского содержания: «*Der Mythos auf dem Balkan*» (1936), «*Südosteuropa und der deutsche Geist*» (1938), «*Dämonie des Jahrhunderts*» (1939). Погиб во время бомбардировки Дрездена 13 февраля 1945 г.

3. Эта работа ничего не стоит и не заслуживает ни малейшего внимания. Ее следует просто и без дальнейших рассуждений отвергнуть (*нем.*).

4. Такой формы в немецком языке нет.

5. обширный, широкий (*нем.*).

6. Франсуа Рене де Шатобриан (*Chateaubriand*, 1768–1848), французский писатель и философ консервативно-католического направления.

7. Луи Габриэль Амбруаз де Бональд (*Bonald*, 1754–1840), французский политический мыслитель, публицист, философ и государственный деятель, подобно Шатобриану, защитник монархической и католической традиции, создатель философско-политической концепции традиционализма (консерватизма).

8. Скорее всего, речь не может идти об А. Леместре (1608–1658), ясеннистском писателе, или его брате И. Леместре (1613–1684), а также об Исааке Леместре де Саси (1613–1684), известном ясеннисте. Очевидно, имелся в виду Жозеф де Местр (*Joseph Marie conte de Maistre*, 1754–1821) — французский писатель, монархист и поборник католицизма, одна из главных фигур французской исторической школы вместе с Бональдом и Шатобрианом.

9. примирение, умиротворение (*нем.*).

10. Бессмыслица от начала до конца (*нем.*).

11. Человек несвободен (*нем.*).

12. Обвинение (*нем.*).

13. Свет с Востока (*лат.*).

14. окончательная форма (*нем.*).

15. У Д. Давыдова: «Старых барынь духовник...».

16. Речь идет о статье Новалиса «*Die Christenheit oder Europa*», см. о ней статью Вяч. Иванова «О Новалисе» (Вячеслав Иванов, *Собр. соч.*, т. IV, Брюссель 1987, с. 256–259).

17. христианский мир (*нем.*).

18. католический христианский мир (*нем.*).

6. Е.Д. Шор — В.И. Иванову¹

31 декабря 1931 г., Фрейбург

Дорогой Вячеслав Иванович,

Сердечно благодарю Вас за рождественский подарок: как раз 24 декабря получил я части суперреvisions, которые вместе с ре-визией образовали законченную книгу о «Достоевском»². Таким образом на Праздники у меня был полный «Достоевский», и я мог снова погрузиться в чтение его. Не могу передать Вам, какое захватывающее впечатление производит эта книга в своей законченной форме. Я уверен, что «Д<остоевск>ий» не только будет иметь громадный успех, но вызовет также целую литературу. Никто не в праве будет писать о Достоевском, не приняв во внимание Вашей книги. Впервые в страшно разросшейся литературе о Д<остоевск>ом дан целостный образ его внутреннего мира — и личного, и сверхличного. Право, не знаю, как справится критика с поставленной ей задачей: с одной стороны, Вы очень облегчили ее труд — Ваша книга так богата религиозным, философским, научно-литературным и историософским содержанием, что достаточно выхватить несколько мотивов, чтб. <чтобы> написать интересную, быть может, даже значительную статью; с другой стороны, Вы поставили ей непосильную задачу: чтобы охватить всю книгу целиком, надо написать комментарии, в несколько раз превосходящие книгу своим объемом. Да и кто сумел бы их написать?

Ваше упоминание о моем — в действительности только тех-

ническом участии — в создании «Д<остоевско>го» меня глубоко тронуло. Характеристика моего участия, конечно, преувеличена: если в деле осуществления «Д<остоевско>го» мне привелось сыграть какую-нибудь роль, то существенной она могла оказаться только потому, что она вошла в круг *Вашего* творчества. В Ваших словах прозвучало Ваше доброе и сердечное отношение ко мне; оно глубоко взволновало меня и сделало меня Вашим должником в еще большей степени, чем это было до сих пор.

— Давно уже должен был Креслинг послать Вам ревизию со своими пометками. Вместо этого одновременно с суперреvisией, присланной Зибекком, я получил от Креслинга ревизию. Он чувствует себя бесконечно виноватым и не решается сам писать: он очень заматался перед Рождеством с концертом своего русско-го хора (из его немецких учеников), под Рождество уехал в горы и оттуда только мог прислать просмотренную ревизию. Т.<ак> к.<ак> у меня на руках была уже суперреvisия, один экземпляр которой направлялся почтой к нему, то я немедленно вернул ему Ревизию, чтобы он все свои заметки сделал бы в Суперреvisии и немедленно отправил бы все Вам. Мои сомнения (мелочи), связанные с отдельными выражениями и отмеченные в ревизии, которую он должен был Вам переслать к 15/16 декабря, я надеюсь, попадут теперь в Суперреvisию. Во всяком случае, очень прошу Вас, дорогой Вячеслав Иванович, не отправлять Зибеку Суперреvisии, прежде чем Вы не получите от Креслинга его экземпляр с правкой: несколько дней сейчас не играют больше существенной роли, а книга так хороша, что хотелось бы устранить все случайные задоринки.

Еще раз шлю Вам наши самые сердечные новогодние пожелания и от души благодарю за Ваше дружеское расположение
преданный Вам Е. Шор.

1. Архив Вяч. Иванова в Риме. Копия находится в Рукописном отделе Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 78.

2. Речь идет о книге Wjatscheslaw Iwanow, *Dostojewskij. Tragödie, Mythos, Mystik* / Aus dem Russischen von Alexander Kresling. Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1932.

7. Е.Д. Шор — В.И. Иванову¹

18 марта 1932 г., Берлин

Дорогой Вячеслав Иванович,

Простите меня великодушно за то, что только сегодня отвечаю Вам на Ваши два последних письма, которые глубоко тронули меня Вашим сердечным, добрым отношением ко мне. Спасибо большое за любовь и ласку.

Вчера я отправил Олечке письмо, в котором подробно написал о своих ближайших планах. Чем больше углубляешься в свои мысли, тем богаче становится круг притягивающих внимание проблем. И так как все они в равной мере связаны с духовным центром и с одинаковой стремительностью приводят к нему, то ни одна не хочет уступить место другой, и все вместе ведут штурм против меня. Я знаю, что достаточно со всей определенностью остановиться на одной из них, чтобы успокоиться в деятельной работе; но на окраинах сознания продолжают блуждать призраки покинутых проблем и мыслей и пользуются невольной грустью разлуки с ними, чтобы незаметно проникнуть за ограду внимания и вновь занять покинутые позиции.

Моя непосредственная работа сейчас — об искусстве Марии Синьорелли². В нем скрещивается так много духовных координат, а форма книги — сжатый текст и репродукций много — позволяет так соблазнительно наметить лишь главные перспективы, в двух-трех местах остановиться на детальном описании центральных фигур, что я не решился отказать себе в радости этой работы, которая неожиданно стала передо мною совсем близкой задачей. Быть может, решающее значение здесь сыграло желание углубить встречу с Марией и пристальнее всмотреться в ее очень творческое и очень женское дарование, влекущее ее к театру и трагедии. Один из набросков к книге дал я для каталога. Он построен на анализе «скрипача». Один из аспектов его дан в каталоге и послан мною Олечке в том размере, каком он должен появиться в книге. Второй аспект, связывающий его с «Пиетя»³, еще не отделан фотографически. На днях, надеюсь, сумею послать его Вам. Вашего отзыва жду с большим нетерпением.

Мысль о «Достоевском» не покидает меня с тех пор, как Вы подали мне мысль написать о нем статью. Внешние обстоятельства — моя явная близость к книге и к автору (если только это

можно назвать внешними обстоятельствами!) — меня не смущают. Но задача страшит. Все же, думаю, мысли свои о Достоевском я начну записывать. Выйдет ли что — кто знает! Но эту работу я не мыслю себе иначе, как в общении с Вами; и это одно уж заставляет меня приняться за нее. Но прежде, чем я буду иметь возможность послать Вам свои наброски к статье о Достоевском, я хочу просить Вас Вашего ответа о другом. Два года тому назад, принимаясь за предисловие к «Русской Идее», я попытался связать отдельные перспективы Вашего мышления, объединить рассыпанные в Ваших статьях узрения так, чтобы из этой реконструкции вырос бы лежащий в основе Вашего узрения мира и несущий Ваше творчество пра-миф. О своих сомнениях в том, следует, да и возможно ли это сделать, я писал в последнем письме к Олечке. Сегодня я решаюсь послать Вам эту мозаику, которая вся целиком составлена из Ваших слов настолько, что я даже перестал кавычки ставить, так как пришлось бы все страницы поставить в кавычки. В центре моей реконструкции стоит собранный со страниц Ваших книг тройной аспект Вечной Женственности, он же — тройной аспект божественной драмы. Много смыслов таит в себе этот тройной аспект. Здесь и откровение о Правде как соответствии аспектов Вечной Женственности к Мужественности. И об Истине как полноте всех аспектов и их всеединстве. Здесь и история религиозного сознания человечества как путь прохождения через аспекты — стадии. Но главное, что заставляет меня согласиться и признать вставший передо мною тройной аспект Вечной Женственности ключом Вашего мирозерцания, — это его глубокая связь с Вашим путем внутри Церкви. Два года тому назад я готов был думать, что вхождением в католическую церковь Вы отвернулись от рождавшегося в Вас в эпоху «Символизма» мифа. Теперь же я вижу, что миф, таившийся в основе Вашего творчества, сам привел Вас в Католическую Церковь: потому что всякое подлинное новотворчество в христианском сознании есть подготовка новой встречи с Христом. Из всего, что я сейчас о вас знаю и слышу, предполагаю и догадываюсь, я чувствую, что Вы находитесь в расцвете Вашего творчества, что все прошлое было лишь подготовкой к творимому Вами и творящемуся в Вас и через Вас теперь; что все разрозненное и разноречивое вдруг стало согласным и стройным, и все противоборствующие силы сложились в стройные и могучие хоры. По всему этому я решаю, что Ваше вхождение в Католическую Церковь и было формой осу-

ществления Вашей Встречи; что свершился окончательно — хоть и дальше каждодневно должен совершаться — акт отречения от своей воли; и что в центре Вашего духовного мира встал окончательно образ Христа.

Простите, дорогой Вячеслав Иванович, за это вторжение в Ваш внутренний мир. Но мне давно хотелось сообщить Вам то, что доносится моему внутреннему слуху о Вас, и проверить себя: верно ли слышу? К тому же, прежде чем писать о Вашем целостном пути и образе — для этого у меня нет достаточно материалов — я хочу еще раз и по-новому пережить встречу с Вами эпохи «По звездам» и «Борозд и Межей». Пусть эта эпоха окажется канунной для Вашего нынешнего дня. Но в этой канунности есть особое очарование и своя целостность и неповторимость, с которыми мне так трудно расстаться. Есть в ней и последовательный путь, приведший Вас к Вашему расцвету. Но есть в ней и много иных возможностей, и свобода соблазнов и измен, залог верности, но, может быть, «близость заблуждений». В ней есть открытость «предвестий и предчувствий», чаяний и надежд — иная, чем многосказанность Ваших новых достижений. Всею она отвечает и всякой мысли служит путеводной тайнописью. И не налагает еще легкое иго строгих запретов на того, кто приближается к ней, проникает в нее и пьет ее мед. Сама еще всем в искусстве, она одаряет каждого касающегося ее легкой свободой мира искусств.

Вот, дорогой Вячеслав Иванович, что неожиданно сложилось письмом к Вам. Буду с нетерпением ждать Вашего ответа.

Сердечно обнимаю Вас и шлю Вам самые лучшие приветы.

Ваш с любовью Е. Шор.

Ни о каком долге Вашем мне не может быть и речи. За переписку Достоевского Вы мне давно все уплатили. Так что материально мы с Вами в расчете. Ну, а по существу я Ваш неоплатный должник.

1. Копия письма находится в Рукописном отделе Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 77.

2. Мария Синьорелли (*Maria Signorelli*, 1908–1992) — известная итальянская театральная художница и режиссер. Основательница современного итальянского кукольного театра «*L'Opera dei Burattini*». Дочь О.И. Ресневич-Синьорелли (1883–1973), писательницы и переводчицы, автора книги об Э. Дузе, близкого друга В.И. Иванова и Е.Д. Шора. Шор планировал издание

книги «*Die tragische Kunst Maria Signorelli*», которая, к сожалению, не была закончена в связи с необходимостью покинуть Германию после прихода нацистов к власти. В.И. Иванов горячо одобрил идею книги. Отрывок из нее помещен в каталоге выставки Марии Синьорелли в *Galerie Gurlitt* в Берлине (март 1932 г.); каталог был составлен Шором, фотографии кукол, в том числе упоминающегося ниже в тексте «скрипача» («*Der Geiger*»), сделаны женой Шора, Надеждой Рафаиловной.

3. В каталоге фигура скрипача сравнивается с образом снятого с креста Христа на руках у Богоматери («*Pieta*»).

E. Schor

W. IWANOW. VERSUCH EINER REKONSTRUKTION DER WELTANSCHAUUNG*

Die Urintuition Iwanows ist das Erschauen der „übersinnlichen Realität“ *IN IHREM „NIEDERSTEIGEN“ INS ERSCHAFFENE, DAS SIE ZWANGLOS ZU SICH, D.H. ZUM WAHREN SEIN, ERHEBEN WILL. DAS* ganze Leben und Schaffen *DIESES DICHTERS UND DENKERS* ist ein Versuch, das Erlebte in den Wortsymbolen *UND MYTHEN* zu gestalten und das Erschaute in die Ebene der „niedereren Realität“ *DURCH EINE MYSTISCHE SINNDEUTUNG DER SELBEN* überzuleiten. [Aber die Urintuition ist ihrem Wesen nach unmitteilbar und unbeschreibbar; sie bleibt nach Puschkins Wort als eine „unaussprechliche Vision“ in der hellseherischen Seele wohnen und wird — wie die Erscheinung der höchsten Schönheit bei Homer — nach ihren Wirkungen und Spiegelungen erkannt, und in Symbolen und Mythen verkörpert — *зачеркнуто Ивановым.*]

Mit einem dreifachen Reichtum ist Iwanow aus der Entrücktheit seines Urerlebnisses zurückgekehrt: 1. mit dem Wissen um die Welt als *EIN KOSMISCHES DRAMA, DAS SICH ZWISCHEN GOTT UND MENSCH ABSPIELT*; 2. mit dem Wissen um die Wahrheit und die Norm des menschlichen Schaffens, und 3. mit dem Wissen um die innere Struktur des künstlerischen Weges.

Die dreifache Begabung — das Vermögen der mystischen Schau, die Gabe der künstlerischen Gestaltung und die philosophische Tugend der scharfen Selbstbeobachtung — erlaubte ihm (*WIR BEGINNEN MIT KÜNSTLERISCHEN SELBSTBESTIMMUNG*) die Sphären zu bezeichnen und die

* Рукописный отдел Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 8. Здесь и в русском переводе малыми прописными выделены вставки, сделанные Вяч. Ивановым.

Stadien zu bestimmen, welche der Geist des Künstlers in seinem schöpferischen Walten durchschreiten muss. „Das Schaffen eines Kunstwerkes ist ein Hinabsteigen des Künstlers aus den Sphären, in welche er sich, als geistiger Mensch, emporschwingt“. Das Emporsteigen ist das Erlangen der Urintuition, das Berühren der Sphären der „höchsten Realität“, ist ein geistiges Empfängnis, durch welches die menschliche Seele zum neuen Leben geboren wird; es ist Voraussetzung der grossen Kunst, aber alle seine drei Stadien („die dionysische Erregung, die mystische Epiphanie und die kathartische Beruhigung“) beziehen sich auf den Künstler als eines geistigen, empfangenden Menschen. Schöpferisch ist nur das Hinabsteigen. In den Stadien des Hinabsteigens vollzieht sich die Metamorphose des geistigen Ereignisses, die das Wesen des Aufstieges ausmacht: „in einer neuen dionysischen, vorzüglich musikalischen Erregung“ verwandelt sich die mystische Epiphanie in eine apollinische Vision, in das Traumbild der poetischen Phantasie, um dann, vor einer letzten Welle dionysischer Begeisterung getragen, ihre endgültige Inkarnation, die wir das Kunstwerk nennen, zu erreichen. *DIESES IST EIN KIND DER LIEBESEHE ZWISCHEN GEIST UND MATERIE, DIE SICH DER VON IHM VERKÜNDETEN FORM WILLIG FÜGT, OHNE IHR UREIGENES WESEN UND GESETZ ZU VERLEUGNEN.* Das Hinabsteigen kann von dem Aufstieg durch Tage, ja durch Jahre getrennt bleiben, kann auch ganz ausbleiben, so dass die mystische Intuition keinen künstlerischen Ausdruck erhält. Nicht allen ist es ja gegeben ihr geistiges Urereignis mit schöpferischer Geste zu gestalten. [So kann man sagen, „das es viele zum Emporsteigen Berufene, aber wenig zum Hinabsteigen Erwählte, d.h. wenige Künstler, gibt“ — *зачеркнуто Ивановым.*]

Aus der Sphäre der höchsten Wirklichkeit steigt der Künstler mit einem neuen Wissen herab.

In der niederen Realität, die er bei seinem Aufstiege verlassen hat und die er am Schlusse des Hinabsteigens wieder findet, in dieser Realität, die ihm jetzt den Stoff für seine Werke geben wird, erkennt er die lebendige Erde, die mit den höchsten und wirklichsten Wesenheiten des Seins in einer ursprünglichen unmittelbaren Verbindung steht. Sie erwartet seine künstlerischen Berührungen, als Offenbarungen der Form durch welche sie ihr verborgenes Heiligtum zum Vorschein bringen, und ihm ihre Antwortoffenbarung entgegenschicken wird. So erschliesst sich dem Künstler die Wahrheit des menschlichen Schaffens, die die Norm des wahren Hinabsteigens ist: „die Ehrfurcht vor dem Niederen und die Folgsamkeit, der Gehorsam dem Willen der Erde, der er den Ring der Vermählung mit dem Höchsten mit sich bringt. Zugleich wird ihm auch

das Gesetz des geistigen Lebens — der „innere Kanon“ [in der Terminologie Iwanows — *зачеркнуто Ивановым.*] gegeben, das in sich die Bedingungen des wahren Aufstieges [und des wahren Hinabsteigens — *зачеркнуто Ивановым.*] enthält: die Gestaltung der geistigen Persönlichkeit nach den universalen [kosmischen — *зачеркнуто Ивановым.*] *IM GÖTTLICHEN LOGOS BEGRÜNDETEN* Normen, die Belebung, die Verstärkung und das Gewährwerden der Zusammenhänge und Beziehungen zwischen dem individuellen, persönlichen Sein und dem allmenschlichen, allweltlichen, [göttlichen — *зачеркнуто Ивановым.*] Leben.

Das Erlebnis der Kunst wird zur Erkenntnis des wahren Willens der Mutter-Erde, der verborgenen Ideen ihrer Dinge, der unsagbaren Ahnungen und Qualen *DER KREATUR*.

1). Damit berühren wir den höchsten Wissenskreis, den wir als der erste Reichtum der aus ihren Urintuition erwachten Seele bezeichnen. Das „*ἐν καὶ πᾶσι*“, die All= und Ur=Einheit, der ewige Grund der unio mystica, ist verlassen und die Seele des Mysten beginnt ihm auf dem Wege seiner Inkarnationen zu folgen; da wird ihr die göttliche Handlung entschleierte, die, — selbst von einem übergreifenden Schicksal getragen, — Schicksal und Wesen des Daseins ist: das ewige Urbild des kosmischen Waltens und menschlichen Lebens.

[*На полях этого абзаца, отчеркнутого Ивановым, его комментарий:*

PANTHEISMUS! EINE NEOPLATONISCHE AUFFASSUNG (DIE ICH NICHT TEILE), MIR GANZ WILLKÜRlich ZUGESCHRIEBEN IN EINER REIHE TECHNISCHEM AUSDRÜCKE, DIE MIR DURCHAUS FREMD SIND! ALLES ÜBRIGE IST LEDIGLICH EINE ENTWICKLUNG DIESES MIR FALSCH ZUGESCHRIEBENEN URSATZES.]

— [*Типе поставлено Ивановым*] Die aufgegangene Vision (die dionysische Epiphanie) erweist sich, als ein Ursymbol, das wie ein Keim ist, der in sich das treibende Prinzip seiner Entwicklung trägt aber zugleich auch Mass und Grenze der Entfaltung vorschreibt; aus ihm entstehen immer neue, immer breitere Erkenntnisse, die immer weiter um sich greifen und endlich das ganze Universum (der Erfahrung) [— *скобки поставлены Ивановым*] — zu umschließen scheinen. [*На полях против этого предложения, отчеркнутого Ивановым, его комментарий: MEINE ANSPRÜCHE GEHEN NICHT SO WEIT!*] Aus dem Ursymbol wird der Urmythos geboren. Die Geburt des Mythos ist das entscheidende Ereignis der schöpferischen Seele. Die Wahrheit des „individuellen Mythos“, die ihn zum wahren, zum nationalen und allmenschlichen Mythos macht, ist die Treue gegenüber dem uralten

mythischen Bestande, — die Treue, die eine tiefe Verwurzeltheit im alten Mythos bedeutet, aber auch seine Entwicklung und Umbildung, ja seine Behauptung und Überwindung zugleich ist.

— [*Типе поставлено Ивановым*] Die Urintuition bedeutete für V. Ivanov „die Offenbarung des Ewig-Weiblichen, als der Weltseele“. Die Taten und Leiden der Weltseele, ihre Traurigkeiten und Hoffnungen, ihr Sturz und ihre Erlösung sind das Leitthema der kosmischen Geschichte. In drei Aspekten ist die mystische Wahrheit von der Weltseele gegeben: im Aspekte des Schauders, des Leidens und der Liebe. Sie ist das kosmische Weib, der Urschoss des Seienden, Demeter und die Moira der Alten zugleich, das allverschlingende Schicksal, das über Menschen und Götter mit unabwendbaren Notwendigkeit waltet und herrscht; sie ist die Mutter-Erde (Demeter der Alten), die das Lebendige gebiert und seinen Untergang beweinet; sie ist die ewige Braut, die in den Banden des dunklen und feindlichen Stoffes schmachtet, und sich nach ihrer Erlösung, nach dem göttlichen Lichte und nach der göttlichen Liebe sehnt.

Diesen Hypostasen, diesen Stufen der sinkenden Absolutierung [*подчеркнуто Вяч. Ивановым*] des Ewig-Weiblichen entsprechen die Stadien der steigenden Apotheosen des männlichen Prinzips. [*На полях этого предложения, отчеркнутого Ивановым, его комментарий: DIE WELTSEELE IST NIE ABSOLUT GEWESEN.*] Das Männliche, als Ewig-Vergängliches, — das sind die Erdensöhne [*подчеркнуто Вяч. Ивановым*], die, aus dem Urschosse entstanden, sich vergeblich bemühen, durch ihr Schaffen und Wirken ihren Siegel dem Erdenantlitz aufzuprägen und das Gesetz des Todes zu überwinden: das ewige Leben empfängt in ihren Umarmungen Keime der sterblichen Wesen und verschlingt in ihrem Schosse die ohnmächtigen und gewalttätigen Kinder der Sterblichen.

Das Männliche, als Ewig-Vergängliches und Ewig-Entstehendes, — das ist Dionysos der Griechen, Osiris der Ägypten; [*на полях комментарий Иванова: URVORSTELLUNG DER ALTEN GRIECHEN, — MEINE ANTHROPOLOGIE HAT DAMIT NICHTS ZU SCHAFFEN*] in ständigen Wiedergeburten offenbart er seinen göttlichen Willen zum Leben, das in sich Selbstbehauptung und Selbstüberschreitung, Leben und Tod enthält; Gott, Priester und Opfer, der Besiegte und Sieger zugleich. Und, endlich, die höchste Inkarnation des männlichen Prinzips, — der Demütige, der sich seines Willens entäussert, den Willen Gottes in sich aufnimmt, und durch diesen Akt der Gottessohnschaft zum Mittler zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und der Weltseele wird — wird zum Träger des

göttlichen Lichtes, zum lang ersehnten Bräutigam der Weltseele, der ihr die sie befreiende Berührung gibt. [*На полях комментарий Иванова: CHRISTUS IST FÜR MICH KEIN „ERDENSOHN“. MAN KANN ES NICHT EINMAL VON DIONYSUS ODER OSIRIS BEHAUPTEN.*]

Alle Metamorphosen und alle Stadien der Selbstoffenbarung der Gottheit [*подчеркнуто Ивановым, на полях комментарий: VERSTEHE NICHT!*] finden im Aspekte der Liebe ihre Einheit, als Personifikationen der Gottheit [*подчеркнуто Ивановым, на полях — ?!*] und Akten des ewigen göttlichen Dramas; das menschliche Leben erhält seine Norm in dem Gesetze der göttlichen [*подчеркнуто Ивановым, на полях — ?!*] Handlung, und die Welt erweist sich von neuem als Träger göttlicher Kräfte und göttlicher Wesen [*подчеркнуто Ивановым, на полях — ?!*]. Das göttliche Drama, das sich im Universum, im Makrokosmos abspielt, wiederholt sich in den kleinen Welten, — in Mikrokosmen: im Volke und im Menschen.

Das Volk ist eine lebendige Einheit, eine wesensmässig selbstständige, erlebnismässig ganzheitliche Persönlichkeit: sie besitzt eine Peripherie der Vielantlitzhaftigkeit, und ein innerliches Heiligtum des einen und einheitlichen Bewusstseins, des einen und einheitlichen Willens. In dieser Einheit lassen sich zwei Prinzipien unterscheiden: ein weibliches, seelisches, erfüllendes und ein männliches, geistiges und befruchtendes. Das erste hat seine Wurzeln in der Allmutter, der lebendigen Erde, der Seele der Welt; das zweite in den Hierarchien der Himmlischen [*прописная буква поставлена Е.Д. Шором*] Kräfte. [*подчеркнуто Ивановым, на полях комментарий: IM DRUCK IST DIESE GANZE STELLE (AUS „DOSTOEWSKY“) WESENTLICH UMGEGARBEITET*] — Dieses zweite männliche Prinzip ist frei, und es vermag sich in sich selbst zu gründen in dem es sich selbst als Gott und himmlischer Bräutigam behauptet, — es kann aber auch, indem es seinen Ich vor Christo ent-sagt, der Erde die Botschaft seines Gottträgetums bringen. Und nur durch dieses Gottträgetum des Volks-Ich wird das zweite Prinzip zu einem allmenschlichen.

Die Schicksale und Metamorphosen dieser beiden Prinzipien, ihre Verkörperung im kollektiven und individuellen Personifikationen, ihr Streben nach einander und gegenseitiger Kampf, ihr Abfall von ihrer letzten inneren Wesen und ihr Streben zur Erfüllung ihrer eigentümlichen Entelechie — das ist der eigentliche Inhalt des Lebens eines Volkes. Seine äusserlichen Schicksale sind nur Auswirkungen dieser inneren Energien in dem Medium der sie übergreifenden Einheit der Menschheit.

[*На полях комментарий Иванова к следующему абзацу: WENN*

DAS FOLGENDE ZIEMLICH „VERSCHWOMMEN“ AUSSIEHT, SO IST ES MEINE SCHULD. DER AUFSATZ „DU BIST“ BEDARF EBEN EINER GRÜNDLICHEN VERARBEITUNG.]

Derselbe Dualismus der inneren Struktur wiederholt sich in der individuellen Persönlichkeit des Menschen. Die Selbstoffenbarung des Menschen vollzieht sich im „wahren Wahnsinn der religiösen Ekstase“; der weibliche Teil des Ich, die Psyche, befreit sich von der Macht des männlichen bewussten Prinzips, das gleichsam in Selbstvergessenheit versinkt und abstirbt; an der Peripherie des Bewusstseins umherirrend, sucht Psyche die Strahlen des Lichtes, die aus unserem göttlichen Mittelpunkt, aus dem tiefsten Heiligtum unseres Wesens, hervorbrechen müssen. Aber das geistige Licht erschliesst sich der Psyche nur in der Hypostase des Gottessohns. Dem Rufe der Psyche folgend, erwacht das männliche Ich aus dem Todesschlaf und erscheint ihr in der lichten Gestalt des Sohnes, — wenn nur seine intelligible Selbstbestimmung ein Streben zu dem überpersönlichen Zentrum des persönlichen Seins bedeutet, wenn sein letzter, in seinen Tiefen verborgener Wille — nicht sein Wille, sondern der Wille des Vaters ist. In der Verschmelzung der Psyche mit dem verklärten Ich wird das persönliche Bewusstsein wiederhergestellt, aber die wiederhergestellte Persönlichkeit ist vom Lichte durchdrungen, „gereinigt und geheiligt“.

Viele Gefahren umlauern das menschliche Ich auf den Wegen seiner Selbstbestimmung. Die grösste aber ist die Abwendung seines männlichen Teils von dem überpersönlichen Prinzip, die luziferianische Selbstbehauptung unseres Willens in dem Abfall von Gott, die Entfernung von den Quellen des göttlichen Lichtes, die Isolierung und Selbstverschliessung in den engen Grenzen der eigenen Persönlichkeit, — was auch den Inhalt der intelligiblen Schuld, des metaphysischen Sündenfalls, bildet.

Die Abwendung vom überpersönlichen Zentrum wendet den Willen des männlichen Ich zu der Peripherie des Bewusstseins, wo die sich befreiende Psyche ihm in der Gestalt des feindlichen Verfolgers oder des hinterlistigen Verführers begegnet. Der Mänade Agave gleich, kann sie ihn überfallen; die Braut, die auf den lichten Bräutigam gewartet und von dem Usurpator der göttlichen Maske übereilt worden ist, verwandelt sich in die wuterfüllte Mänade, die ihren gefallenen Gott ermordet und zerreist, um ihn in hellen Stunden zu beweinen. Sie kann aber auch ihn fliehen und sich von ihm entfernen, dann verfällt der menschliche Geist einer letzten Einsamkeit (dem abgefallenen verfinsterten Geiste erscheint die Welt als Chaos und Finsternis) und beginnt sich nach der

befreienden Liebe zu sehnen. Aber seines göttlichen Zentrums entfremdet, vermag er die Liebe nur in ihren Spiegelungen in der sinnlichen Peripherie zu empfangen. Die ewige Schönheit, nach der er sich sehnt, verhüllt sich in die Gewänder der sinnlichen Materie, die ihm jetzt undurchsichtig geworden ist, und verschleiert sich in die Gestalten des Chaos; mit Grauen erkennt der vereinsamte und verödete Geist in dem Antlitz des Chaos — die unheimlich schönen und schaudererfüllenden Züge des kosmischen Weibes, dessen Bangen von den Sterblichen nicht gestillt, und dessen welterzeugende Kraft von der irdischen Wesen nicht überwunden und nicht in Liebe verwandelt werden kann. (Wir entsinnen uns des Schicksals von A. Block).

Jedes Mal, dass der Mensch, das Volk oder die Menschheit sich in stolzer Abtrünnigkeit zu behaupten unternimmt, folgt — nach einer Periode des luziferianischen Glanzes — die Verfinsterung der Seele und der Welt, und die Stunden der Freude um die eroberte illusionäre Freiheit lösen sich durch die Tage der stummen und dunklen Verzweiflung ab. Der „Terror antiquus“ überfällt die traurigen vereinsamten Seelen; „terror antiquus“, der auch unser Schauder und unseres Leidens ist. So schmachten wir in den Fesseln des alten Kerkers, in welchem schon das Heidentum geschmachtet hat, und unsere neue Verzweiflung ist nur eine neue Maske des alten „terrors“, der seine Macht wieder einmal über uns verbreitet hat. Der Grund aber dieses Leidens ist die Abwendung vom Christentum, von seinen Lehren von der wahren Selbstbehauptung des Menschen und von der Erlösung der Weltseele, — die Abwendung vom Christentum, das uns allein von der kosmischen Angst befreien und uns die wahre Freiheit geben kann.

[Далее следует примечание Иванова к тексту Шора: *HABEN SIE SELBST DIE ILLUSION, DIE DARGELEGTE „WELTANSCHAUUNG“ ZU VERSTEHEN?!.*

WAS VERMISSE ICH? — DIE SCHÄRFE DER DISTINKTION.

WAS LOBE ICH? — DIE KOMBINATIONSGABE.

WAS TADLE ICH? — DEN MISSBRAUCH DERSELBEN.

W.I.]

Е.Д. Шор

В.И. ИВАНОВ. ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ¹

Пра-интуиция Иванова есть узрение «сверхчувственной реальности» в ее «НИСХОЖДЕНИИ» в ТВОРИМОЕ: ПЕРВАЯ ЖЕЛАЕТ БЕЗ ВСЯКОГО НАСИЛИЯ ПОДНЯТЬ ПОСЛЕДНЕЕ К СЕБЕ, ТО ЕСТЬ К ИСТИННОМУ БЫТИЮ. Вся жизнь и творчество этого поэта и мыслителя — попытка претворить пережитое в слова-символы и мифы и перевести узренное в сферу «низшей реальности» путем мистической интерпретации открывшегося смысла. [Однако Пра-интуиция по своей сущности непередаваема и неопишуема; она остается, по словам Пушкина, как «виденье, непостижное уму», пребывает в яснотворящей душе и познается — как явление высшей красоты у Гомера — по своим действиям и отражениям, воплощаясь в символах и мифах. — *Зачеркнуто Ивановым.*]

Строекратно приумноженным богатством возвращается Иванов из глубин своего Пра-переживания: 1. со знанием о мире как О КОСМИЧЕСКОЙ ДРАМЕ, РАЗЫГРЫВАЕМОЙ МЕЖДУ БОГОМ И ЧЕЛОВЕКОМ; 2. со знанием об истине и норме человеческого творения; и 3. со знанием внутренней структуры пути искусства.

Это тройственное дарование — сила мистического прозрения, дар художественной формы и философская смелость бескомпромиссного самоанализа — позволило ему (*МЫ НАЧИНАЕМ С ЕГО ХУДОЖЕСТВЕННОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ*) описать такие сферы и определить такие стадии, через которые должен пройти дух художника в своем творческом величии. «Создание художественного произведения есть нисхождение художника из сфер, в которые дух его вознесся»². Восхождение — это обретение Пра-интуиции, соприкосновение со сферами «высшей реальности», это духовное зачатие, благодаря которому человеческая душа рождается к новой жизни; это предпосылка великого искусства, но все его три стадии («дионисийское волнение, мистическая епифания и катартическое успокоение»³) относятся к художнику в его ипостаси духовно-впечатлительного человека. Творческим является лишь нисхождение. В стадиях нисхождения осуществляется метаморфоза духовного События, которая составляет сущность восхождения: «новое дионисийское, преимущественно музыкальное, волнение» превращает мистическую епифанию в аполлиничес-

кое видение, в «заоблачные сны»⁴ поэтической фантазии, а затем оно, уносимое последней волной дионисийского вдохновения, находит свое последнее воплощение, которое мы называем произведением искусства. *РОЖДЕННОЕ В ЛЮБОВНОМ СОЮЗЕ ДУХА И МАТЕРИИ, ОНО ОХОТНО ПРИНИМАЕТ ПРЕДПИСАННУЮ ЕМУ ФОРМУ, НЕ ИЗМЕНЯЯ ПРИ ЭТОМ СВОЕЙ ИСКОННОЙ СУЩНОСТИ И ЗАКОНУ.* Нисхождение может быть отделено от восхождения днями, иногда годами, а иногда может и вовсе не состояться, так что мистическая интуиция не получает никакого художественного выражения. Отнюдь не всем дано воплотить духовное Пра-событие в творческом жесте. [Таким образом можно сказать, «что много званых к восхождению, но мало избранных к нисхождению, то есть мало художников». — *Зачеркнуто Ивановым.*]

Из сферы высшей действительности художник нисходит с новым знанием. В нижней реальности, которую он при своем восхождении оставил позади и которую он снова обретает при завершении своего нисхождения, в этой реальности, которая ныне поставляет ему материал для его произведения, познает он живую землю, находящуюся в исконнейшей и неразрывнейшей связи с высшими и самыми подлинными сущностями бытия. Она ждет прикосновений художника как откровений формы, откровений, посредством коих раскрывает она свою скрытую святость и шлет ему свое ответное откровение. Так открывается художнику правда человеческого творчества, норма правого нисхождения: «благоговение перед Низшим и покорность, повиновение воле Земли, которой он преподносит кольцо обручения с Высшим»⁵. Одновременно дается ему закон духовной жизни, «внутренний канон»⁶ [согласно терминологии Иванова — *зачеркнуто Ивановым*], который содержит в себе условия правого восхождения [и правого нисхождения — *зачеркнуто Ивановым*]: формирование духовной личности, согласно универсальным [космическим — *зачеркнуто Ивановым*] нормам, *УКОРЕНЕННЫМ В БОЖЕСТВЕННОМ ЛОГОСЕ*, оживление, усиление и обнаружение взаимосвязей и отношений между индивидуальным, личным бытием и всечеловеческой, всемирной, [божественной — *зачеркнуто Ивановым*] жизнью.

Переживание искусства ведет к познанию истинной воли Матери-Земли, сокрытых идей ее вещей, невысказанных предчувствий и страданий земного творения.

1). Так соприкасаемся мы с высшим кругом мудрости, который мы обозначили как первое сокровище пробужденной от сво-

ей Пра-интуиции души. «ἐν καὶ λάν»⁷, Все- и Пра-Единство, предвечная основа мистического единения остается позади, и душа мистика начинает свой путь по дороге воплощений; здесь душе открывается реальность Божественного присутствия, которое — даже если оно сокрыто под видом всемогущей судьбы — являет собою сущность и судьбу Бытия: вечный прообраз космического господства и человеческой жизни.

[*На полях этого абзаца, отчеркнутого Ивановым, его комментарий:*

ПАНТЕИЗМ! НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД (КОТОРЫЙ Я НЕ РАЗДЕЛЯЮ) СОВЕРШЕННО ПРОИЗВОЛЬНО ПРИПИСЫВАЕТСЯ МНЕ ЗДЕСЬ ПОСРЕДСТВОМ УПОТРЕБЛЕНИЯ ЦЕЛОГО РЯДА ТЕХНИЧЕСКИХ ВЫРАЖЕНИЙ, КОТОРЫЕ МНЕ АБСОЛЮТНО ЧУЖДЫ! ВСЕ ОСТАЛЬНОЕ ЕСТЬ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО РАЗВИТИЕ ЭТОГО ПЕРВОНАЧАЛЬНОГО ТЕЗИСА, СОВЕРШЕННО ЛОЖНО МНЕ ПРИПИСАННОГО.]

— [*Тире поставлено Ивановым*] Возникшее видение (дионисийская эпифания) являет себя как пра-символ, который является чем-то вроде зародыша, содержащего в себе движущий принцип будущего развития, но одновременно полагает размеры и границы своего развертывания; из него происходят все новые и все более широкие смыслы, которые простираются все дальше и дальше и кажется, что в конце концов они включают в себя целую Вселенную (опыта — *скобки поставлены Ивановым*). [*На полях этого предложения, отчеркнутого Ивановым, его комментарий: МОИ ПРЕТЕНЗИИ НЕ ПРОСТИРАЮТСЯ ТАК ДАЛЕКО!*] Из пра-символа рождается пра-миф. Рождение мифа является решающим событием творческой души. Истинность индивидуального мифа, делающая его подлинным национальным и всечеловеческим мифом, есть верность древнейшим мифическим основам — верность, которая знаменует глубокую укорененность в древнейшем мифе, равно как и его развитие и разработку, а также его утверждение и преодоление.

— [*Тире поставлено Ивановым*] Пра-интуиция означает для Иванова «откровение в Вечной Женственности как Мировой Души». Дела и страдания Мировой Души, ее печали и надежды, ее падение и спасение являются ведущей темой космической истории. В трех сущностях являет себя мистическая правда Мировой Души: в ужасе, страдании и любви. Мировая Душа — космическая Жена, Пра-лоно становящегося и одновременно Праматерь и Мойра древних, всепоглощающая Судьба, с неизбежной

необходимостью властвующая и царящая над людьми и богами; она Мать — Земля (Деметра древних), рождающая все живущее и оплакивающая его гибель; она Вечная Невеста, тоскующая в покровах мрачной и враждебной материи, после своего освобождения взыскующая божественного света и божественной любви.

Эти ипостаси, эти ступени убывания абсолюта [*подчеркнуто Ивановым*] нисходящей Вечной Женственности соответствуют стадиям восходящего апофеоза мужского начала. [*На полях этого предложения, отчеркнутого Ивановым, его комментарий: МИРОВАЯ ДУША НИКОГДА НЕ БЫЛА АБСОЛЮТНОЙ.*] Мужское как Вечно-Преходящее суть Сыны Земли, которые, возникшая из Пра-лона, тщетно стараются своим творчеством и деяниями оставить отпечаток на облик Земли и отменить Закон Смерти: в их объятиях Вечная Жизнь зачинает смертных существ и поглощает в свое лоно бесильных и жестоких детей смертных.

Мужское как Вечно-Преходящее и Вечно-Возникающее — это Дионис греков, Озирис египтян; [*на полях комментарий Иванова: ПЕРВОНАЧАЛЬНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ДРЕВНИХ ГРЕКОВ, — МОЯ АНТРОПОЛОГИЯ НЕ ИМЕЕТ С ЭТИМ НИЧЕГО ОБЩЕГО.*]; в постоянных новых рождениях выявляет мужское начало свою божественную волю к жизни, которое содержит в себе самоутверждение и самоизменение, жизнь и смерть, Бога, Жреца и Жертву, побежденного и победителя одновременно. И, наконец, высшая ипостась мужского начала — Он, Смиранный, отказавшийся от своей воли для того, чтобы принять в себя волю Божию, и в этом акте Богосыновства ставший посредником между Землей и Небом, между Богом и Мировой Душой, ставший носителем Божественного света, давно чаемым Женихом Мировой Души, своим прикосновением освобождающим ее. [*На полях комментарий Иванова: ХРИСТОС ДЛЯ МЕНЯ НИКАКОЙ НЕ «СЫН ЗЕМЛИ». ЭТОГО НЕЛЬЗЯ УТВЕРЖДАТЬ ДАЖЕ О ДИОНИСЕ ИЛИ ОЗИРИСЕ.*]

Все метаморфозы и все стадии самооткровения божества [*подчеркнуто Ивановым, на полях комментарий: НЕ ПОНИМАЮ!*] находят свое единство в аспекте любви как персонификации божества [*подчеркнуто Ивановым, на полях — ?!*] и акты вечной Божественной драмы; норма человеческой жизни выводится из закона Божественного [*подчеркнуто Ивановым, на полях — ?!*] действия, и мир вновь обнаруживает себя носителем Божественных сил и Божественной сущности [*подчеркнуто Ивановым, на полях — ?!*]. Божественная драма, разворачивающаяся во Вселенной,

в макрокосме, повторяется в малых мирах — в микрокосмосах: в народе и в людях.

Народ есть живое единство, существенно независимая, обладающая целостным переживанием личность: многолика на своей периферии, лелеющая внутри святыню единого и целостного сознания, единой и целостной воли. В этом единстве можно различить два начала: начало женское, душевное, наполняемое и начало мужское, духовное, оплодотворяющее. Корни первого уходят во всеобщую Праматерь — живую Землю, Душу Мира; корни второго — в иерархиях небесных сил [*подчеркнуто Ивановым, на полях комментарий: В ПЕЧАТИ ЭТО МЕСТО (из «ДОСТОЕВСКОГО») СУЩЕСТВЕННО ПЕРЕРАБОТАНО.*] — Это второе мужское начало свободно и может быть укоренено лишь в самом себе постольку, поскольку оно считает самого себя Богом и Небесным Женихом, — но оно может также, отказавшись от своего Я ради Христа, принести Земле послание Его Богоносности. И только через такую богоносность народного Я второе начало становится всечеловеческим.

Судьба и преображения этих двух начал, их воплощение в коллективных и индивидуальных олицетворениях, их порыв друг к другу и борьба друг против друга, их отпадение от последней внутренней сущности и стремление к исполнению собственной внутренней энтелехии — вот подлинное содержание жизни народа. Его внешние судьбы суть лишь проявления этих внутренних энергий в пространстве всеохватывающего единства человечества.

[*На полях комментарий Иванова к последующему абзацу: ЕСЛИ ПОСЛЕДУЮЩЕЕ ВЫГЛЯДИТ НЕСКОЛЬКО РАСПЛЫВАТЫМ, ТО ЭТО МОЯ ВИНА. СТАТЬЯ «ТЫ ЕСИ» ТРЕБУЕТ ОСНОВАТЕЛЬНОЙ ПЕРЕРАБОТКИ.*]

Подобный дуализм внутренней структуры повторяется в индивидуальной личности человека. Человек обретает самооткровение «в правом безумии религиозного восторга»⁸; женственная часть Я, Психея, освобождается из-под власти мужского сознательного начала, которое как бы погружается в самозабвение и умирает; блуждая на периферии сознания, Психея ищет лучи света, должны пробиться из нашего Божественного средостения, из глубочайшей святыни нашей сущности. Но этот духовный свет раскрывается для Психеи только в ипостаси Богосыновства. Следуя зову Психеи, мужское Я воскресает из смертного сна и появляется в светлом образе Сына, — но только если его умопос-

тигаемое самоопределение означает стремление к сверхличному центру личного бытия, если его последняя воля, скрытая в его глубинах, — есть не его воля, а воля Отца. В слиянии Психеи с преображенным Я восстанавливается личное сознание, но восстановленная личность высветлена, «очищена и освящена»⁹.

Многие опасности подстерегают человеческое Я на пути его самоопределения. Самая большая из них — это отвращение его мужской половины от сверхличного начала, демоническое самоопределение нашей воли в отпадении от Бога, удаление от источников Божественного света, изоляция и замыкание в узких границах собственной личности, — так накапливается содержание умопостижимой вины, метафизического грехопадения.

Отвращение от сверхличного центра уклоняет волю мужского Я к периферии сознания, где освобождающаяся Психея встречает его в образе враждебного преследователя или коварно-соблазнителья. Подобно Менаде Агаве, она может напасть на него; Невеста, ожидающая светлого Жениха, на которую нападает узурпатор Божественной маски, превращается в яростную Менаду, которая убивает напавшего на нее бога и разрывает его на куски. Позднее, в свои светлые моменты, она его оплакивает. Но вот она уже бежит от него, от него удаляется — и тогда человеческий дух сталкивается с последним одиночеством (затемненному, падшему духу мир предстает как хаос и мрак) и начинает тосковать по освобождающей любви. Однако, отчужденный от своего божественного центра, он может найти любовь лишь в ее отражениях на периферии чувственного мира. Вечная Красота, по которой он тоскует, окутывается в покровы чувственной материи, ставшими непрозрачными для него теперь, и скрывается под масками образов Хаоса; с ужасом узнает одинокий и опустошенный дух в облике Хаоса пугающе прекрасные и наполняющие трепетом черты Космической Жены, чьи страхи смертный не может успокоить, чья созидательная сила не знает себе равных среди земных существ, но не находит претворения в любовь. (На память приходит судьба А. Блока.)

Каждый раз, когда человек, народ или все человечество начинают видеть себя в ореоле гордого отщепенства — после некоего периода демонического блеска — следует помрачение души и мира, и часы радости по поводу завоеванной иллюзорной свободы сменяются днями безнадежного и мрачного сомнения. «Древний ужас» ложится всей тяжестью на грустные, одинокие души —

«древний ужас», который есть и наш страх, и наше страдание. Так мучились мы в окопах старой темницы, где страдало еще язычество, и наше новое сомнение есть лишь новая маска «древнего ужаса», вновь простершего свою власть над нами. Но причина этого недуга лежит в отпадении от христианства, от его учения о правом представлении о человеке и о спасении Мировой Души, в отпадении от христианства, которое лишь одно способно освободить нас от космического ужаса и дать нам истинную свободу.

[Далее следует примечание Иванова к тексту Шора:

ВЫ ПИТАЕТЕ ИЛЛЮЗИЮ, ЧТО САМИ ПОНИМАЕТЕ ИЗЛОЖЕННОЕ ЗДЕСЬ «МИРОВОЗЗРЕНИЕ»?!.

ЧЕГО МНЕ ЗДЕСЬ НЕ ХВАТАЕТ? — ОСТРОТЫ РАЗЛИЧЕНИЯ.

ЧТО Я ХВАЛЮ? — ДАР СОЧЕТАНИЯ.

ЧТО Я ПОРИЦАЮ? — ЗЛОУПОТРЕБЛЕНИЕ ПОСЛЕДНИМ.

В.И.]

1. «Реконструкция» основана на таких статьях Вяч. Иванова, как «О границах искусства», «О русской идее», «Ты Еси», «Достоевский и роман — трагедия» и др.

2. Ср.: Вяч. Иванов, *О границах искусства* // Иванов В.И. *Родное и вселенское*, М., Республика, 1994, с. 200; ср. также со следующим местом статьи Вяч. Иванова «Достоевский и роман — трагедия», в переводе которой на немецкий язык участвовал Е.Д. Шор: «В процессе же творчества, обратном процессу восприятия, обуславливается он нисхождением художника от предварительного интуитивного постижения высшей реальности к ее воплощению в реальности низшей — *a realioribus ad realia*» (там же, с. 306). Нижеследующее является во многом цитированием или перифразой этих двух статей Иванова.

3. Вяч. Иванов, *О границах искусства* // Там же, с. 200–202.

4. Ср.: «Ведет тропа святая / В заоблачные сны» (стихотворение Вяч. Иванова «Поэты духа»).

5. Вяч. Иванов, *Достоевский и роман — трагедия, passim*.

6. Вяч. Иванов, *О границах искусства*, с. 208–209.

7. Единое и целое (греч.).

8. Вяч. Иванов, *Ты Еси* // Иванов В.И. *Родное и вселенское*, с. 95. Весь последующий текст в целом является переводом или перифразой этой статьи.

9. Там же, с. 93.

8. Е.Д. Шор — В.И. Иванову¹

27 июля 1932 г., Берлин

Надпись Е.Д. Шора карандашом: «Реконструкция»

Дорогой Вячеслав Иванович,

Простите, что так давно не писал Вам. Но я надеюсь, что благодаря Олечке Вы все же в курсе моих дел и наших дел. О них сегодня пишу Вам подробно. Но прежде всего хочу Вам сказать, что с нетерпением жду — вернее, с нетерпеливым терпением — Ваш ответ на мою «Реконструкцию» и надеюсь, что наступающие каникулы дадут Вам возможность ответить мне на нее. Олечка сообщила мне, что статья «Ты еси» доставила Вам много забот, что у Вас была даже мысль вступить в переписку с самим собою. Тем более интересно мне получить Ваши разъяснения по поводу «Реконструкции», так как в Вашем ответе Вы будете полемизировать не только со мной, собравшим Ваши рассыпанные в статьях мысли, но и со своим преодоленным мировоззрением. В этой переписке и на мою долю выпадет двойная роль; моей задачей будет попытка ясно различить Вашу духовную позицию того времени и мою точку зрения как собирателя Ваших мыслей и защищаться против Ваших нападений и за Вас прошлого против Вас нынешнего, и за самого себя для того, чтобы в конце концов Вас, прошлого, и Вас, нынешнего, увидеть в целостном образе Вашей вечности.

Мои издательские связи расширились, и я снова поднял вопрос об издании трех книг: Искусство и Символ, Преодоление Индивидуализма, Судьбы Театра. Я начал, естественно, с Зибек. Обойти его нельзя, да и дело иметь с ним очень приятно. Но если он не пойдет сейчас на мое предложение, то у меня есть в запасе еще два издательства. Несмотря на продолжающийся экономический кризис и нарастающий кризис политический, я нахожу, что время для издания Ваших произведений созрело: и финансовый, и политический кризис начинают переживаться широкими кругами как кризис культуры. Снова нарастают настроения послевоенных годов и вместе с ними жажда духовной пищи.

Мне теперь же хотелось бы выяснить некоторые технические вопросы, связанные с изданием Ваших книг. В прошлом году Олечка писала мне, что Вы предоставляете в мое распоряжение Ваши старые статьи, поручая мне и перевод их и заботы об их из-

дании. Я очень тронут, дорогой Вячеслав Иванович, Вашим доверием, и, конечно, с радостью² буду продолжать дорогое мне дело. Удобнее всего мне вести дело с издателями как Вашему доверенному лицу. Поэтому я был бы очень благодарен Вам, если Вы написали бы мне несколько строк на немецком языке, в которых Вы поручали бы мне заботы о переводе и издании Ваших статей. Конечно, без Вашего ведома и согласия я ничего делать не буду; но такое письмо Ваше даст мне самому полную уверенность в том, что я действую в согласии с Вашими желаниями, да и в случае каких-либо злостных покушений на Ваши статьи со стороны третьих лиц даст мне возможность без промедления принимать необходимые противумыеры. Такое сосредоточение представительства авторских интересов в одних руках имеет большие технические преимущества. Так напр.<имер>, недавно одно крупное издательство обратилось ко мне как «авторизованному переводчику» Бердяева³ с просьбой о совете по поводу издания его еще не переведенных книг; что мне дало возможность немедленно поставить вопрос об издании последней книги Бердяева о «Назначении человека», о переводе которой мы ведем сейчас с ним философическую переписку.

В связи с этим у меня к Вам еще одна просьба. Чтобы объяснить ее, должен восстановить историю вопроса об издании Ваших книг. Вы помните, что мы переписывались с Вами об этом почти что с начала нашей переписки. Давно уже мы пришли к заключению, что статьи Ваши можно собрать в 5 книг, первой ласточкой предпослав им отдельное издание «Русской Идеи». В 28 году у нас составила окончательная программа: Достоевский. — Искусство и символ. — Судьба театра. — Преодоление индивидуализма. — Монографические эссе. В июле 28 года я в первый раз обратился к Зибеку с предложением издания Ваших произведений. Я послал ему текст «Русской идеи» и программу всех пяти книг, приложив несколько фрагментов-переводов отдельных статей и сообщив ему, что полный текст «Границ искусства» и «Ты еси» уже существует в нем.<ецком> переводе и будет ему прислан, лишь только его просмотрит автор. Тогда же я послал Вам перевод «Границ» и «Ты еси».

В 29 году был решен вопрос о «Русской идее», в 31 — вопрос о «Достоевском», текст которого подоспел к этому времени. После издания «Русской Идеи» и во время переговоров о «Достоевском» я снова — в переписке и личной беседе с Зибеком — упоминал о

нашей Программе и в ответ на скептическое замечание Зибeka о затянувшемся переводе «Достоевского» возразил, что перевод остальных книг будет поручен мне. Вы понимаете, дорогой Вячеслав Иванович, что я далек от мысли монополизировать право перевода Ваших статей; это было бы несправедливым желанием; но с издателями надо быть очень осторожным и за свои слова надо всегда отвечать. Поэтому я бы очень просил Вас сообщать мне всякий раз, как какая-нибудь статья из тех, что была намечена нами для Ваших книг, будет переводиться по Вашему поручению кем-либо другим. Нашу Программу 28 года при сем прилагаю.

Другая, более существенная сторона вопроса заключается в том, что единство книги может быть нарушено, если отдельные главы ее будут переводиться различными переводчиками.

И третий вопрос в связи с переводом: два года тому назад мы условились с Вами, что все существенные изменения в Ваших старых статьях Вы сделаете до перевода их, на русском языке. Этот порядок работы был предложен Вами. Согласны ли Вы еще с самим собой? Мне бы хотелось и этот вопрос выяснить до того, как я примусь за работу. А очень возможно, что для конкретного разрешения вопроса об издании книг мне надо будет перевести все же несколько статей. Для «Искусства и Символа» есть перевод «Границ», для «Преодоления индивидуализма» — «Ты еси», для «Судеб театра» — «Ничше и Дионис» и «Существо трагедии», которую я надеюсь скоро закончить, и, быть может, «Норма театра», которая является наряду с «Существом трагедии» одной из главных статей книги. Мне кажется, что именно в этих двух статьях никаких изменений делать не надо, т.к. они являются чисто теоретическими и в них нет исторического материала, связанного с художественной жизнью России эпохи Символизма.

Возможно также, что для окончательного выяснения вопроса об издании книг придется познакомить издателя (Зибeka или иного) с отдельными статьями. Для этого хорошо было бы как можно скорее иметь перевод «Границ» и «Ты еси». Олечка сообщила мне, что Вы решились оставить «Ты еси» в ее прежнем виде, а в «Границах» сделать небольшие дополнения. Если так, то статьи, надеюсь, будут скоро закончены. Так как перевод мой был сделан мною 4 года тому назад, то я очень хотел бы просмотреть его перед отправкой в «Корону».

Мои просьбы еще не кончаются этим. Недавно я вступил в переговоры с Америкой по поводу издания «Достоевского» и

«Русской Идеи». Вопрос об английском издании должен решиться в связи и <в> зависимости от американского. Для всего этого мне необходимо составить «прессу». Очень прошу Вас прислать мне все отзывы о «Русской Идеи» и о «Достоевском», какие у Вас есть. Я дам их переписать и верну Вам без промедления. В свое время я подписался в Бюро газетных вырезок, но оно так плохо выполнило свое обязательство, что я расторг договор. Все полученные мною и пересланные Вам отзывы прислал мне в свое время Зибек. Он же получает непосредственно из редакций журналов, частью тоже из Бюро вырезок. Все же я узнаю у него, в каком Бюро он абонирован. На днях получил от Зибeka целый ряд отзывов о «Достоевском» и «Русской Идеи». Если Вы не получили от него аналогичной посылки, то я пришлю Вам эти отзывы, лишь только переписка их будет закончена.

С Вайбелем⁴ я продолжаю переписываться. В случае каких-либо существенных перемен в точках зрения той или иной стороны немедленно Вас извещу.

Мне бы очень, очень хотелось прочесть «Религию страдающего Бога». Неужто Вы не захотите мне прислать ее? Я не задержу ее надолго и верну Вам в целостности и сохранности.

Письмо, по обыкновению, затянулось. Вкратце мои просьбы:

1. Ответить на реконструкцию.
2. Прислать «Религию страдающего Бога».
3. Подтвердить Программу <по> изданию книг и порядок переводческой работы.
4. Прислать мне письмо с поручением заботиться о Ваших авторских интересах в Германии.
5. Прислать «Границы Искусства» и «Ты еси».
6. Прислать отзывы о «Русской Идеи» и «Достоевском».

Простите, дорогой Вячеслав Иванович, что затрудняю Вас этими заботами.

Шлю Вам и Олечке наши самые сердечные приветы.

Обнимаю Вас от всей души

Ваш Е. Шор.

<PS.> Только что получил «Креатуру»⁵ с переводом «Переписки из двух углов». По первому взгляду перевод кажется очень удачным. Не думаете ли Вы, что было бы хорошо и своевременно

издать «Переписку» отдельной книжкой. Ведь «Креатуру» больше никто не читает, да и читали ее не очень интенсивно. Если Вам самому не удобно подымать этот вопрос, то я могу написать Мартину Буберу⁶ или Шнейдеру⁷, его издателю, которые, думаю, после этого обратятся к Вам для окончательного разрешения вопроса. Если бы Шнейдер пошел на это, то я надеюсь, что издателя для «Переписки» я найду. С переводом Вы ведь, кажется, согласны, так что новой работы для Вас никакой не будет. А «Переписку» необходимо снова вызвать к жизни в Германии.

Олечка писала мне, что Вы остались довольны статьей Бердяева и хотели подумать, куда бы ее можно было поместить. Пытаясь ее Оле, я имел в виду именно Швейцер Рундшау⁸, зная, что у Вас там были связи. Мне бы никоим образом не хотелось бы затруднять Вас этим делом. Вашего совета, указания и, быть может, разрешения сослаться на Вас, если дело идет о дружественном Вам органе, было бы вполне достаточно.

Приложение:

I «Русская Идея»

II «Достоевский»

1. Поэт и чернь
2. Копье Афины
3. Символика эстетических начал
4. Две стихии в современном символизме
5. Заветы символизма
6. Мысли о символизме
7. Манера, лицо и стиль
8. Границы искусства

III Судьбы театра

1. Ницше и Дионис
2. Вагнер и Дионисово действо
3. Предчувствия и предвестия
4. Эстетическая норма театра
5. О существе трагедии
6. Ревизор Гоголя и комедия Аристофана

IV Преодоление индивидуализма

1. Кризис индивидуализма
2. О неприятии мира
3. «Ты еси»
4. О достоинстве женщины

5. Древний ужас

6. Klüfte⁹

V Монографические эссе

1. Лев Толстой
2. Владимир Соловьев
3. Шиллер
4. Гете
5. Новалис
6. Байрон

1. Архив Вяч. Иванова в Риме. Копия находится в Рукописном отделе Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 77.

2. Здесь и далее подчеркивания автора.

3. См. об этом: Н.М. Сегал (Рудник), *О переписке Н.А. Бердяева с Е.Д. Шором (1927–1946)* // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. М., Наука, 2007, с. 322–45.

4. *Waibel, Josef Friedrich* — владелец издательства во Фрейбурге «*Jos. Waibel'sche Verlagsbuchhandlung*».

5. Iwanow W., Gerschenson M.O. *Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln // Die Kreatur*, I/2 (Berlin 1927) (в переводе Н.Н. Бубнова, *Nikolai von Bubnoff*. — Благодарим за это указание М. Вахтеля).

6. Бубер, Мартин (Мордехай) (1878–1965) — немецкий еврейский философ.

7. Имеется в виду *Lambert Schneider*, берлинский издатель М. Бубера, Ф. Розенцвейга и др. Главный редактор издательства «*Schocken*» в Германии (Берлин, Лейпциг).

8. «*Schweizer Rundschau*» — швейцарский журнал религиозно-культурно-направления. В «*Schweizer Rundschau*» в 1931 г. были напечатаны отрывок Вяч. Иванова о Достоевском, отрывок из немецкого перевода «Тантала», а также статья о Вяч. Иванове, написанная Гербертом Штейнером (см. подробнее Vjačeslav Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*, с. 123, прим. 68).

9. Имеется в виду сб. «Кручи» (Записки мечтателей. СПб., Алконост, 1919), вышедший отдельной книжкой в Берлине в 1922 г. в немецком переводе *Wolfgang'a Groeger'a*.

9. Е.Д. Шор — В.И. Иванову¹

9 января 1933 г., Берлин

Дорогой Вячеслав Иванович,

сердечно благодарю Вас за подробное письмо. Ваш «малый план» книги о Театре мне необычайно нравится. Напрасно Вы обвиняете себя в недостатке систематичности. Я нахожу Ваше распределение статей не менее систематическим, чем мое. Только мною была взята предметная тематика статей как принцип их расположения (сначала теоретическое обоснование и развитие Вашей теории трагедии, затем — историческое осуществление ее); Вы же берете принципом систематизации их — их внутреннюю стилистику, связанную с историческим раскрытием принципа дионисийства в нынешней европейской культуре, и прилагаете блестящую мотивировку Вашего плана, вернее, даете изображение внутреннего развития его.

Единственно, чего мне в Вашем плане не хватает, это все же — главы о Достоевском. Ведь Достоевский является — согласно Вами же сделанному открытию — величайшим трагическим поэтом нашего времени. Как же пропустить его в книге, которая глубочайшее узрение существа трагедии ставит в связь с современностью? Быть может, я не прав, но мне кажется, что ссылка на книгу о Достоевском недостаточна. Мне кажется, что книга о Театре должна быть вполне законченным произведением, которая может перекликаться и будет перекликаться и с «Достоевским», и с Вашими другими произведениями, и с целыми столетиями художественного и религиозного творчества, но которая всю тематику свою должна заключать в самой себе. Конечно, не выдержку из Вашей книги о Достоевском, полагал я, следовало бы дать в книге о Театре: но Ваши идеи о Достоевском, которые, конечно, богаче одной какой-нибудь формы, хотя бы и по-своему самой совершенной, дать в новом аспекте, соответствующем энтелехии книги о Театре. Впрочем, может быть, Вы правы, и достаточно в книге о Театре сослаться на «Достоевского», так чтобы единство обеих книг в плане Вашего творчества было бы этим показано.

Статья о Гоголе мне очень нравится². Об ее изменении я писал до того, как нашел ее в книге о Прадионисийстве [зачеркн.]. Мне кажется, что для того, чтобы плодотворно читать ее, нет надобности знать Аристофана. Все, что нужно знать об Арис-

тофане, узнаешь из Вашей же статьи о Гоголе; и если Вы желали [зачеркн.] этой статьей привести читателя к более глубокому пониманию Гоголя через медиум Аристофановой комедии, то статья Ваша позволяет проделать и обратный путь: через медиум Вами истолкованного Гоголя почувствовать глубину Аристофана. И совершенно также читатель, [зачеркн.] мало знакомый с Ничше, быть может, читавший только «Рождение трагедии» и слышавший о Заратустре, но могущий внутренне откликнуться на то, что составляло трагедию Ничше, конечно, должен взять в руки Вашу статью «Ничше и Дионис»: ибо в ней откроется ему Ничше во всей своей глубине, и [зачеркн.] иначе зазвучат слова Ничше, когда он возьмется за его произведения после того, как он углублялся в Вашу статью.

Двойная проблема затронута, дорогой Вячеслав Иванович, нашей полемикой о читателе.

Прежде всего здесь в новой форме тянется старая и Вам так хорошо известная тяжба «Поэта и черни». Вы сами так верно писали о ней. Толпа тянется к поэту и ждет от него откровений. Он же, еще не укрепленный в духе, бежит толпы и ищет «звуков сладких и молитв». Толпа поверила ему, что [зачеркн.] он, поэт, посланник бога, что не от себя и не о себе звучала его песнь; она поверила ему, что он нисходит к ней после таинственной и страшной встречи; что пустыня его и широкошумные дубравы им пройдены, и он несет ей дары, обретенные в пустыне. Для поэта же его песнь была не благовествованием об ином мире, но мечта о нем — попытка на волне песни доплеснуться до сфер иных. Отсюда, говорите Вы, уединение художника и трагический раскол. — Но ведь толпа, ожидающая откровений, не толпа больше, а хор. Трагический разрыв — симптом того, что всеединящее присутствие бога [зачеркн.] нарушено, что бог покинул протагониста и хор. Что же делать им, разлучившимся? Какими словами и молитвами призвать покинувшего их бога? Должно ли поэту искать уединения, в котором, быть может, достигнет его бог, и после этого испытания вернуться к толпе с новой вестью? Или стремиться к воссоединению в надежде, что бог явится народному всеединству? — Думаю, что ответом не должно быть «или — или»; что в этом вопросе лежит августиновская диалектика, которой он начинает свою духовную автобиографию: как прославить Бога, не зная его, — как узнать Бога, не прославивши его?

Но как бы ни ответить на этот вопрос: [зачеркн.] слово поэта

направлено либо к Богу, которого он призывает, либо к толпе, которой он благовествует о Боге. Во время центрального события — встречи с Богом — он молчит, ибо слово его рождается в разрывах и полнота связана с молчанием. А если так, то слово поэта всегда имеет сообщительный характер, есть диалог — с Богом, с миром, с человеком, словом, с хором, какие бы формы хор ни принимал.

Не Вы ли сами определяете символического поэта тройною властью над созвучной поверхностью души слушателя и обручением сокровенных глубин — значит таинственной связью со слушателем — соединением?

Проблема читателя представляется мне проблемой хора. Хор же есть спутник всякого творца, не только трагического художника. И забота о слушателе, зрителе, читателе есть выяснение правых условий творчества, которые обуславливают «соединение с сокровенной глубиной», есть, с другой стороны, выяснение правых условий слушания, которое всегда — в то же время послушничество, правых условий чтения, которое всегда — в то же время и почитание. В Ваших терминах: внутренний канон художника и внутренний канон воспринимающего художественное произведение.

В эпоху сложного цветения культуры эта проблема осложняется перегруженностью объективной культуры и специфичностью распределения этого груза — специализацией, лишаящей людей общего языка и общего сознания. И мне кажется, задачей мыслителя, живущего ожиданием «радуги тайного завета» и надеждой на нее, является: утопить рельефы своей эрудиции в глубинах обретенного на путях этой эрудиции знания, мудрости и сокровенных узрений.

В «Достоевском» и в «Русской Идее» Вы достигли этого в совершенстве. «Русскую Идею» может взять в руки человек, ничего о России не знающий; если только он привык жить подлинной духовной жизнью, если только он в какой-либо области истории или культуры дошел до существенной глубины — в этом отчасти заключается, кажется мне, внутренний канон читателя — то он осилит «Русскую Идею» и отложит ее, обогащенный новым внутренним опытом и новыми знаниями. То же о «Достоевском», единственное «внешнее» условие которого есть знание произведений Достоевского. Читателю этой книги не нужно знать непременно, скажем, Августина, с кот.<орым> во многом переклика-

ется «Достоевский»; не нужно знать каких-либо определенных философских систем, чтобы следить за ходом Вашей мысли о мирозерцании Достоевского. Достаточно ему быть способным забросить свои якоря в миры иные и способным до конца продумать философскую проблему. Конечно, чем больше он знает, тем яснее будут ему все нити, связующие Вашу книгу с тысячелетней мудростью. Но и без этого Вашу книгу он осилит и проникнет в ее глубину, если только ему дан дар такого проникновения.

Конечно, что-нибудь должен такой существенный читатель знать — но не непременно все то, что знает автор. И что для читателя будет началом, что станет концом — от Гоголя ли пойдет он к Аристофану, или от Аристофана к Гоголю, или, быть может, от средневекового театра к тому и другому, или, наконец, от Вашей статьи, впервые почувствовав всю тварь как хор, стенающий о спасении и в своих глубинах таящий знание о путях его, — от Вашей статьи двинется к театру, к создателям и произведениям его — этого предугадать автор не может. И если автор ставит условием чтения своих произведений определенную область знаний и определенную сферу образованности, то, быть может, он преграждает достойнейшим путь к своему творчеству.

Сейчас в Германии нарождается новый тип существенного читателя. Гуманистического образования он не получил, античности не знает. В нем живет большая религиозная взволнованность. Он пытается утолить ее современной теологической мыслью — «диалектической теологией», Бартом, Тиллихом и др. Разочаровавшись и отчаявшись в этом теологическом нигилизме, он берется за Августина и Фому Аквинского. Быть может, он со временем придет к античным истокам христианской теологии: но это будет гораздо позже и не обязательно. Этот новый существенный читатель и является читателем Ваших произведений. К нему обращается вся деятельность Театрального Союза³, стремящегося, как я, кажется, Вам писал, на путях театра достигнуть подлинной общности и сверххудожественного, религиозного всеединства и из религиозной взволнованности обновить и поднять распадающийся театр.

Именно этот читатель, а не филологические круги Германии. Для них — и Ничше, и Дионис представляются надолго скомпрометированными. Они все еще находятся под обаянием Вилламовица и его уничтожающей критики «Рождения трагедии»⁴. Эти круги «прощают» Ничше его филологические грехи за

его «поэтический дух», за несравненный язык. Но пророческого духа Ницше они не заметили, да и вряд ли заметят когда-нибудь. Использование антитезы «Аполлон и Дионис», «аполлонийство и дионисийство» встречается в этих кругах с улыбкой, как некое дилетантство. Так что Ваша книга о Театре явится в то же время апологией и Ницше, и Диониса, и доказательством того, что на открытой Ницше антитезе может быть построена книга, дышащая подлинным научным, философским и поэтическим духом.

Поэтому, например, в Германии совершенно невозможно озаглавить книгу «Дионис и мы». К Дионисийству надо — в формулировке заглавия — подходить от Театра. «Аполлон» и «Дионис» к тому же очень замотаны псевдофилософским журнализмом, и обозначение книги одним из этих имен может вызвать нежелательные недоразумения. Не знаю, нужно ли с этим считаться или нет. Но довести это до Вашего сведения я считаю необходимым.

Вот, дорогой Вячеслав Иванович, мои соображения по поводу затронутых Вами вопросов. Повторяю, Ваш план мне нравится гораздо больше моего, внешнего и набросанного отчасти из практических соображений. Возможно ли будет выполнить «Большой план», не знаю. Ведь это связано также с практическими вопросами. На днях мне должны точно сказать, какой гонорар может быть уплачен за книгу.

Шлю Вам наши самые сердечные приветы и еще раз благодарю Вас за подробное изложение внутренней структуры и внутреннего развития книги.

Преданный Вам

Е. Шор.

1. Архив Вяч. Иванова в Риме. Копия находится в Рукописном отделе Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 77.

2. Имеется в виду статья Иванова «“Ревизор” Гоголя и комедия Аристофана», впервые напечатанная в журнале «Театральный Октябрь», сб.1. М., 1926. Очевидно, речь идет о переработанной немецкой версии статьи, которая вышла в 1932 г. (пер. Бенно Лессена) в журнале «Corona» (Heft 5, München — Zürich, 1932—1933).

3. Театральный Союз — «Der Deutsche Bühnenvolksbund»; с 1929 по 1934 г. во главе его стоял Рудольф Рёсслер (Rudolf Roessler, 1897—1958), ответственный редактор журнала «Das Nationaltheater». Рёсслер действительно сумел изменить направление деятельности Театрального Союза и его журнала, о чем

и пишет Шор, который активно сотрудничает как с этим изданием Рёсслера, так и с основанным им впоследствии в Люцерне издательством «Vita Nova». (Во время Второй мировой войны Р. Рёсслер — знаменитый разведчик под именем «Lucy»).

4. Ульрих фон Вилламовиц-Меллендорф (Ulrich von Willamowitz-Moellendorf, 1848—1931) — выдающийся немецкий классический филолог, знаток литературных источников и исследователь истории Древней Греции. В 1872 г., после выхода в свет книги Ф. Ницше «Geburt der Tragödie» написал памфлет «Zukunftsphilologie» — «Филология будущего», содержащий резко отрицательную оценку труда Ницше. В частности, Вилламовиц писал: «Пусть г-н Ницше держит слово, берет в руки тирс, отправляется из Индии в греки, но пусть же сойдет он с кафедры, на которой взялся учить науке, пусть соберет у ног своих тигров и пантер, но не немецких юношей-филологов» (пер. А.В. Михайлова). О рецензии Вилламовица на книгу Ницше Вяч. Иванов пишет подробно в статье *Humanismus und Religion: Zum religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz* // Hochland 31/10 (Июль 1934), S. 307—330. Благодарим за это указание М. Вахтеля.

10. В.И. Иванов — Е.Д. Шору¹

20 августа 1933 г.

Дорогой Евсей Давидович,

До сих пор задержался в Павии, [но — *зачеркн.*] и только через неделю [несколько дней — *зачеркн.*] выезжаю в Рим. Ольга Александровна говорит мне, что в письме к ней Вы замечаете: «кажется, кажется, В.И. несочувственно относится к моей поездке в Италию» (передаю, конечно, не слова, но смысл Вашего полу-вопроса).

Это дает мне смелость досказать мою мысль, на что раньше я никак не решался, боясь перейти за границы дозволенного даже и при сердечных отношениях, какие существуют между нами. Итак, простите мое непрошенное вторжение в очень интимную сферу Вашей жизни; побуждает меня к этому большая любовь моя к Вам, глубокая и постоянная о Вас дума и — прежде всего — сознание какого-то нравственного долга предостеречь Вас на решительном повороте Вашего пути. Дело в том, что Ваша поездка в Италию — этап на пути в Палестину. Вы когда-то говорили мне о Вашем намерении поселиться в Палестине, и я ничего Вам тогда на это не возражал. Теперь настало время высказать то, что тогда было умолчено (отчасти и потому, что я еще недостаточно видел

Ваш внутренний мир). По моему убеждению, поехать в Палестину значит для Вас как бы принять какой-то обет на всю жизнь, нечто вроде орденского обета. Но Вы вступили бы в орден, Вам не соответствующий ни в каком смысле. Вы не сионист, как бы горячи ни были Ваши симпатии сионистскому движению, как бы ни была безгранична Ваша любовь к Вашему прекрасному и высокому отцу и Ваше желание быть с ним и с ним работать. При всей святости этих заветов, Вы человек другого призвания и другого посвящения. Вас задумал Бог свободным исследователем и искателем духовных путей, Ваша духовная свобода — Ваш долг. Вы — всечеловек в лучшем значении этого слова и ни в каком отношении, ни в каком смысле не националист. Вы даже не еврей по своей духовной структуре и духовному опыту, а разве лишь по крови. Вы можете быть плодотворным только в горизонтах Духа, который дышит где хочет. Вам не указано приносить жертвы ни на Геризиме, ни в Иерусалиме (Ев. Иоанна IV, 21). Среди сионистов Вы почувствуете себя чужим, и они почувствуют Вас чужим. Начнется непрерывная внутренняя ложь, которая может парализовать Ваши силы. Вот моя мысль, вся, — вот мой великий страх за Вас. Совет и увещание: скорее, скорее, скорее докторируйте (м.<ожет> б.<ыть> у Степуна? Где бы то ни было, как бы то ни было: «*man soll diese rein formellen Sachen rasch abmachen*»², — говорил мне Моммзен о промоции) — и путь держать, если в Германии жить невыносимо, на Америку. Dixi.

Хочу ликвидировать и вопрос о реконструкции моего мирозерцания. Нашел письмо, при сем прилагаемое, написанное мною давным-давно и тогда не посланное — боялся Вас огорчить. Дал себе долгий срок для размышлений. Опять принялся теперь перечитывать манускрипт. Отмечал карандашом, как выразить точнее мои тезисы. И опять дошел до сплошной непроницаемой стены, где, увы, никакой карандаш не помогает. Просто, это — не я. Ничего не поделаешь. Если хотите, пришлите мне вопросник, и на каждый вопрос получите точный, как в катехизисе, ответ — что я думаю о том-то и о том-то и как все связывается.

Ваше построение, предлагаемая Вами связь — уже не приемлемы.

Обнимаю Вас горячо, — и лично как желал бы свидания!
Ваш В.И.

Дорогой Евсей Давидович, нужен ли Вам еще мой *unicum* «Религии Страдающего Бога»? Вы покидаете Берлин, не оставляйте книги там. Вышлите ее заказною посылкой на *Collegio Borromeo*, мне, — что касается *Kunst u.<nd> Symbol* и книги о театре, прошу Вас не заключать из моего скептического отношения к видам на их издание, что таковое меня не интересует или мне не желательно: слишком желательно (как это показывает и моя пристальная работа над «Ницше и Дионисом», теперь — кажется — ненужная), но очевидно, что наши надежды претерпели крушение. И статью о трагедии я понапрасну обрабатывал год тому назад.

В.И.

[К письму приложен следующий текст В.И. Иванова:]
СТАРЫЙ НАБРОСОК ОТВЕТА НА «РЕКОНСТРУКЦИЮ»³

Дорогой Евсей Давидович, давно обязан я был дать Вам отчет о Вашем опыте «реконструкции моего мирозерцания», и если так провинился перед Вами своим долгим, чрезмерно долгим уклонением от обстоятельного ответа, то главная причина моей вины лежит — в этом должно прямо признаться — все же не в бесчисленных внешних препятствиях (времени сосредоточиться на этом вопросе до степени выработки окончательных формул мне в самом деле количественно не хватало, — м.<ожет> б.<ыть> моя работоспособность так сильно понизилась), но лежит эта причина в какой-то непреодолимой апории. Дело не в том даже, что прежде я думал о том-то и том-то так, а теперь иначе думаю, так что можно, примерно, — как Вы пишете, — защищать меня прежнего от меня нового: это упрощенное объяснение в существе неверно. В моих воззрениях совершается непрерывная метаморфоза (в гетевском смысле этого слова), что делает для меня самого невозможным просто отрицать какой бы то ни было предшествующий момент целостного органического развития. Разумеется, я знаю некоторые прежние заблуждения и ошибки мысли (напр.<имер>, я приветствовал в 1905 г. образование «пророчесственных общин», не знающих «имени», которое собрало их воедино, см. «Кризис индивидуализма», стр. 101, и анархический принцип в мистике вообще), но они скоро и как-то сами собою умирали и стирались органическим ростом положительного начала моего мироощущения. Иное дело — словесное обозначение постигаемого: оно часто бывало неточно, сбивчиво, соблазнительно, потому

что постигаемое еще «неясно различалось, как чрез магический кристалл», по слову Пушкина, — говоря проще, не было еще постигнуто до конца. Отсюда, напр. <имер>, мои трудности со статьей «Ты еси»: я никогда не был ни чистым трансцендентистом, каковы мусульмане, ни чистым имманентистом, что, по моему мнению, есть род атеизма, а между тем статья (вот уже, поистине, «магический кристалл») может [кажется — зачеркн.] показаться исповеданием чистого имманентизма [зачеркн.]. Рассматривать как в себе замкнутое целое определенные отрезки динамического процесса вообще методологически нельзя, и в моем случае это особенно явно.

«Однако», говорите Вы — излагаю свободно — «такова — с подлинным верно, за это ручаются многочисленные цитаты, — общая картина Вашего мирозерцания в определенную эпоху, соответствующую по времени Вашим книгам *По звездам, Борозды и межи*; моя задача — связать отдельные части этой картины в цельную композицию, почему я и называю этот опыт реконструкцией». На это я должен представить целый ряд возражений методологического характера, помимо того, что уже сказал о научной опасности, которую несет с собою рассмотрение отрезка динамического процесса в статической замкнутости. И, прежде всего, «eine halbe Wahrheit ist keine Wahrheit»⁴. А что Вы даете не всё мое мирозерцание, но лишь часть его, реконструируя эту часть в подобие целого, явствует из многого. Во-первых, после моего 2-го сборника статей я не перестал ни жить и мыслить, ни говорить (правда, скуpee прежнего, но все же достаточно выразительно). Во-вторых, наряду с моими статьями существует и другой, и гораздо более изобильный и содержательный источник для познания моих интуиций — моя поэзия. В 1915 году я пишу поэму *Человек* — уже не реконструкцию, но синтетическое изображение всего моего мирозерцания в виде одного космического мифа. В-третьих, тот метод контаминации, которым Вы пользуетесь, есть метод, научно не одобряемый. И как производится эта контаминация «цитат»? Тут я излагаю усматриваемые мною в концепции *Достоевского* основы учения о народном я, о народной душе, об ангеле народа: все это изложение вставляется целиком в мозаику «реконструкции». Там я описываю психику дохристианского мира, его «древний ужас» перед великим женским божеством 2-го тысячелетия до Р. Х., вечно пребывающего богиней с ея вечно возникающим и умирающим мужским кор-

релятом (Дионис, см. мою книгу *Дионис и Продионисийство*): все это вводится как интегральная часть моей собственной религии. В результате: реконструированное мирозерцание оказывается, для вдумчивого читателя, лишенным прочных основ и столь же фантастическим, сколько внутренне *неясным*. Что такое Бог, богочеловек, человек и мировая душа, ответить на это определительно вдумчивый читатель Вашей «реконструкцией» не сумеет. Все вместе — эмпедоклов хаос, где плавают *disiecta membra*⁵ древнего мифа, христианского *гнозиса* и *неоплатонизма*. От «поэта», правда, можно было ожидать и меньшего: «*viel lügen die Dichter*»⁶ — но все же не в дидактической прозе, притязающей на некоторую самостоятельность и строгость мысли; да и «*Lügenerfinder*»⁷ все же не значит: «*ein unklarer Kopf*»⁸. — [зачеркн.] Невозможно, наконец, при методе контаминации, обойтись и без произвольных вставок в искусно скомбинированные части мозаики, чтобы получить целое. Вот Вам пример такой вставки: *Das εἷν καὶ πᾶν*⁹ (где Вы вычитали у меня *εἷν καὶ πᾶν*?), *die All-und-Ur-Einheit*¹⁰ (но я же повсюду, не только в лирике, но и в тех двух сборниках статей утверждаю дуализм Бога и Тварности!), *der ewige Grund der unio mystica*¹¹ (основанием для *unio mystica* в моих глазах является именно вышеупомянутый дуализм, неоплатонического монизма и эманационизма я никогда не принимал) *ist verlassen, und die Seele des Mysten beginnt ihm auf dem Wege seiner*¹² (? чьих? *des εἷν καὶ πᾶν*? «*Dessen, der sich selbst erschuf von Ewigkeit in schaffendem Beruf*»¹³, — «*des werdenden Gottes*»¹⁴, — я всегда ненавидел представления [не-разб.] *werdenden Gottes*, — или *der Weltseele als εἷν καὶ πᾶν*¹⁵, — но для меня *die Weltseele ist Kreatur!*¹⁶) *Inkarnationen (??) zu folgen; da wird ihr die göttliche Handlung (??) entschleiert, die, — selbst von einem übergreifenden Schicksal getragen*¹⁷ (божество, подчиненное в своем действии какому-то *übergreifenden Schicksal*, — [*per carita*]¹⁸ — зачеркн.) о каком до-сократике Вы это [метафизик — зачеркн.] говорите? — но уже, конечно, не обо мне, я тут неповиновен!) *Schicksal und Wesen des Daseins ist*¹⁹ (так это все мне чуждо, что я просто ничего не понимаю ни об «*Inkarnationen*» — народ, индивидуум суть воплощения Бога?! — ни о модном теперь в Германии «*Schicksal*» — о Судьбе говорю я только в изложении дохристианского мироощущения): *das ewige Urbild des kosmischen Waltens und menschlichen Lebens*²⁰ (не моя это музыка!)... — Обращу, наконец, Ваше внимание на одно, конечно, ускользнувшее от Вас обстоятельство: статьи мои обоих использованных Вами

сборников имеют особенность (я бы сказал теперь просто: существенный недостаток), что они не откровенны и не договаривают мою тогдашнюю мысль до конца. В стихах говорил я все свободно, в статьях же, наряду с большою подчас экспансивностью и даже дерзостью, я намеренно делал умолчания. Вы найдете в них порою обороты вроде: «устраняя [элиминируя — зачеркн.] из изложения элемент личного исповедания», «независимо от личного исповедания автора» и т.п. Я избегал говорить в них о *вере*. Я хотел быть понятным и приемлемым для разномыслящих, из которых большинство были неверующими в смысле положительной религии. Я хотел, говоря «с эллинами по-эллиниски», базироваться на свойственном времени предрасположении к «мистически окрашенному» умозрению, между тем как сам я уже стоял на почве положительного, даже церковного христианства, о чем совсем открыто говорил только в «христианской секции» петербургского Рел.<игиозно> — Фил.<ософского> Общества, председателем которой состоял (ср<a>в.<ни> Экскурс об Эстетике и Исповедании, *По звездам*, стр. 303–304; второй мой сборник уже значительно откровеннее). — Что касается «Реконструкции», я долго и мучительно думал, что мне с ней делать. Пытался предложить Вам переформулировать отдельные мысли; напр.<имер>, для первых 10 строк выработал такую редакцию:

«Die Urintuition Iwanows ist das Erschauen der „übersinnlichen Realität und zwar einerseits der überweltlichen absoluten Realität Gottes, andererseits — im Kreise der Kreatürlichen — der die sinnliche Welt durchdringenden geistigen Wesenheiten, zu denen in erster Linie der Mensch selbst gehört als metaphysische Einheit des Menschenschlechts und als das metaphysische Selbst der einzelnen Persönlichkeit. Das ganze Schaffen Iwanows ist ein Versuch das Erlebte mit Mitteln der poetischen Gestaltung vor aller Augen hinzustellen und das Geistigerschaute in der Erscheinungen der 'niedereren Realität' aufzudecken [aufzuschliessen — зачеркн.]. So wird dem seine Darstellung des Sichtbaren symbolisch bedeutsam, und seine [unmittelbar — зачеркн.] Anschauung des Unsichtbaren kleidet sich in mystische Bilder ein. Denn die Intuition des Übersinnlichen ist ihrem Wesen nach unmittelbar und unbeschreibbar; sie bleibt als eine 'unaussprechliche Vision' usw. — nach ihren Wirkungen und Spiegelungen erkannt, in Symbolen angedeutet, in Mythen verkörpert»²¹. Дальше все благополучно, до абзаца о *ἔν καὶ τὰν*, где руки у меня опустились —.

[Далее в письме следует вторая часть, написанная О.А. Шор]²²

II

Хочется обстоятельно поговорить с тобою о «реконструкции», но ее ревниво держит у себя В.И. — «Я сам ему подробно напишу» — и мне ее не выдает. Поэтому сейчас — не столько о ней пристально и непосредственно, сколько о тебе по поводу нее.

Знаешь ли ты, что ты реконструкцию весьма самостоятельно сделал, несмотря на всю нарочитую самостоятельность. Ты как будто бы ничего от себя не прибавляешь, а только группируешь цитаты, но цитаты вообще имеют всегда протейскую природу. Вот ты и превращаешь, едва уловимыми, тонкими, тонкими сдвигами, мысли В.<ячеслава> И<вановича>. в то, чем они не хотят быть и чем они и в прежнее время по существу не были: в плотиновский пантеизм, питающийся гностическим мифом. Сама по себе система такая высоко интересна и, если это — твоя точка зрения, то я очень и очень хотела бы услышать об ней больше. О, конечно, проза В.<ячеслава> И<вановича>. того периода отливает всеми красками; вся она написана «по поводу», больше сказана, чем написана — (он диктовал свои импровизации-доклады после их произнесения) — и имеет все достоинства и недостатки живой речи. Она сильна, действительна, но далеко не точна, и к ней, любя В.<ячеслава>а И<вановича>а таким, как он есть, приходится относиться с большой осторожностью. Нет слов, сам В.<ячеслав> И<ванович>. в ту пору еще не установился твердо, соблазнялся и гностицизмом, и манихейством, но это — все же лишь примеси, а не основной металл его мысли. «По звездам» и «Борозды и межи» пленительны именно своей свежестью и даже некоторой недодуманностью, но на них нельзя смотреть как на окончательные формулировки. Жаль, что ты стихи В.<ячеслава> И<вановича>. любишь меньше его статей. Они менее рассудочны, а потому гораздо более точные, чем соответствующая им, их лишь комментирующая и без них в сущности неверная проза, поскольку всегда неверна часть, оторвавшаяся от целого и выдающая себя за целое, особенно если часть эта не миф, а рассуждение. Для полной реконструкции хотя бы и раннего периода В.<ячеслава> И<вановича>. невозможно игнорировать его поэзию, и мыслями-то богаче его прозы, — как бы последнюю не ценить. В твоих домислах откровенных много ценного и значительного. Их подробно обдумая и разберу с текстом в руках, а теперь еще хочется

сказать о тебе лично, вернее, поболтать с тобой по душам. Каково эссенциально твое отношение к Вячеславу Ивановичу? Как ты его излагаешь?

Нет слов: чтобы реконструировать мыслителя, нет никакой надобности быть его последователем. Иначе не была бы возможна ни история религий, ни история философии; но внутренний жест твоего вживанья в мысли Вячеслава Ивановича не таков, каким спокойный исследователь приближает к себе свою жертву и от нее же отгораживается. О нет, ты не только любовно всматриваешься в душу мира Вячеслава Ивановича, но еще и хочешь с ней слиться или, по меньшей мере, обручиться. Но тут на пути непреодолимое препятствие: в той же степени, в какой ты волишь соединиться с Вячеславом Ивановичем, ты не приемлешь его христианства. Но христианство, Юшенька, есть прежде всего особый мистический опыт; от него нельзя отрешиться, желая слиянья. Ты же в этом пункте естественно и необходимо хочешь оставаться беспристрастно факт христианства констатирующим исследователем, для которого исповедание излагаемого учения отнюдь не обязательно. Поэтому ты, бессознательно, конечно, делаешь компромисс и тонко, тонко, изящно, изящно приспособляешь к своему мировоззрению «систему Вячеслава Ивановича», делаешь ее для себя приемлемой.

Вот каковой мне представляется основная антиномия в твоём отношении к Вячеславу Ивановичу. Я нарочно сгустила краски, чтобы иметь возможность выразиться кратко и ясно; потому вышло грубо и, кажется, непохоже. Прости меня, Юшенька, и постарайся, дорогой, услышать мое нежное чувство к твоему внутреннему миру, кот. <орый> очень богат, прекрасен и в который мне ужасно хочется поглубже заглянуть, если ты то разрешаешь, конечно —

1. Рукописный отдел Национальной и Университетской библиотеки в Иерусалиме, архив Д.С. и Е.Д. Шор, опись Агс. 4° 1521, ед. хран. 8. Впервые опубликовано в статье: Сегал Д. *Вячеслав Иванов и семья Шор*, с. 347–349. В настоящей публикации внесены исправления.

2. «С этими чисто формальными вещами надо разделаться как можно быстрее».

3. Надпись сделана Е.Д. Шором, см. *письмо № 7*. Впервые опубликовано в статье Д. Сегала «Вячеслав Иванов и семья Шор», с. 342–345. В настоящей публикации сделаны необходимые уточнения, переводы и комментарии.

4. Полуправда не есть правда (нем.).

5. Разъятые члены (лат.); см. также прим. 10 к письму № 3.
6. Много лгут поэты (нем.) — высказывание, приписываемое Солону и Платону.
7. Выдумщик (нем.).
8. Нечеткий ум (нем.).
9. Единое и целое (греч.).
10. Все- и пра-единство (греч.).
11. Вечная основа мистического единения (нем.).
12. Покинута, и душа миста начинает следовать по пути его... (нем.).
13. «Того, кто сам себя извечно творит в своем творческом призвании», — цитата из стихотворения Гете «*Prooemion*» («*Im Namen dessen, der Sich selbst erschuf // Von Ewigkeit in schaffendem Beruf*»).
14. становящегося Бога (нем.).
15. Души мира как единое и целое (нем., греч.).
16. Душа мира есть творение (нем.).
17. Следовать воплощениям (?), тогда ей открывается божественное действие, которое само передается всемогущей судьбой (нем.).
18. Пошадите! Ради Бога! (итал.).
19. Судьба и сущность бытия (нем.).
20. Вечный прообраз космического господства и человеческой жизни (нем.).
21. Изначальная интуиция Иванова — это созерцание сверхчувственной реальности, а именно, с одной стороны, надмирной абсолютной реальности Бога, с другой стороны, — в мире сотворенного — реальности духовных сущностей, пронизывающих чувственный мир, к которым принадлежит прежде всего сам человек как метафизическое единство человеческого рода и как метафизическая самость каждой отдельной личности. Все творчество Иванова — это попытка выявить все пережитое перед взором всех с помощью поэтических образов и раскрыть все духовно зримое в явлениях «низшей реальности». Так его представление видимого мира приобретает значение символическое, а его созерцание невидимого облекается в мистические образы. Поскольку интуиция сверхчувственного по природе своей непосредственна и неопишима, она остается своего рода «невыразимым видением» и т.д. — которое познается в своих воздействиях и отражениях, обозначается символами и воплощается в мифах (нем.).
22. Впервые опубликовано в статье: Сегал Д. *Вячеслав Иванов и семья Шор*, с. 345–347. В настоящей публикации внесены исправления.



ПЕРЕПИСКА С Ф.А. СТЕПУНОМ

1. Ф.А. Степун — В.И. Иванову*

15 марта 1925 г. Париж

Париж, 15 марта 1925

Дорогой Вячеслав Иванович,

Я очень страдаю, что до сих пор не ответил Вам на Ваше милое письмо¹. Причина — недоступная для человеческого ума совокупность причин. Во-первых, получил я Ваше письмо как раз накануне отъезда из Фрейбурга²; во-вторых, между Фрейбургом и Парижем³ мотался в Кельне, где читал лекции; в-третьих, приехав в Париж и задумав писать Вам, обнаружил, что у меня нет Вашего адреса. Пришлось писать Шору⁴ во Фрейбург, а Шору в это время пришлось оперировать аппендицит. Прибавьте ко всему этому впечатления от мало известного мне Парижа и от слишком хорошо известной русской колонии в нем и Вы, быть может, простите меня. Я счастлив, что первый написал Вам⁵, как только слышал о Вашем приезде в Берлин⁶: есть, по крайней мере, вещественное доказательство моего душевного тяготения к Вам.

Перед тем, как писать о себе, ужасно хочется спросить Вас, что будете Вы делать с собою. Остаетесь ли Вы здесь, или собираетесь обратно. Насколько я Вас понял, это для Вас не столько вопрос Вашего желания, сколько вопрос возможности Вашего существования в европейских краях. Посмотрев эмиграцию в Париже, я пришел к заключению, что нашему брату писателю жить здесь весьма трудно. Вам, конечно, будет труднее многих, потому что Вы приехали одним из последних и потому что не все здесь достаточно понимают, что пребывание на территории советской

России отнюдь не есть еще пребывание в большевиках⁷. Мне все больше кажется, что равнение на эмиграцию в экономическом порядке почти что невозможно и надо устраиваться, если нельзя и не хочешь ехать в Россию⁸, в той стране, в которой живешь. Возможен ли для Вас такой путь — сказать трудно, но все же думается мне, что завоевать его себе можно. «Достоевский» Бердяева уже вышел по-немецки⁹; выходит на днях и его «Философия истории»¹⁰; мои «Мысли о России» печатаются в журнале¹¹; мой роман, вероятно, выйдет тоже по-немецки¹². Во Франции интерес к России меньше, но все же и в ней он есть. Лютер¹³, Шлецер¹⁴ и другие регулярно работают и в немецких, и в французских журналах. Мое личное устремление получить *Lehrauftrag*¹⁵ по истории духовных течений в России при каком-нибудь немецком университете¹⁶. Осуществление этого плана вещь весьма трудная, но может быть, все же возможная.

Я пока пробиваю себе путь к нему чтением лекций на немецком языке о России¹⁷. Перечитал я уже в большом количестве городов. Приглашают и научные общества, и клубы промышленников, которые сейчас весьма интересуются Россией. Оплачивается это довольно прилично, но очень неприятна спорадичность заработка: из того, что приглашали вчера, отнюдь не следует, что пригласят и завтра¹⁸. Если не пригласят, дело дрянь; а с весны будет вдвойне дрянь, потому что ко мне собирается моя мать¹⁹, одна из самых горячих поклонниц Вашего таланта.

В свое время, Вы, вероятно, это забыли, Вы, в споре со мной против моей философии, как-то обронили фразу: «Вот оправдайте Вашу философию в романе, напишите роман — тогда я Вам поверю», с тех пор прошло вероятно лет 15; философский роман, как Вы, вероятно, знаете и от Муратова²⁰, и по «Современным запискам», я написал, и мне было бы очень интересно знать, хорошо ли или скверно исполнил я Ваше задание. Сейчас я еду в Грас<с> в гости и думаю закончить там своего «Переслегина». Напишите мне, пожалуйста, два слова о том, есть ли у Вас время его прочесть. Если есть — пришлю Вам его в оттисках и буду очень просить написать мне откровенно, что Вы о нем думаете²¹. Кроме Переслегина пишу я еще книгу воспоминаний и размышлений о революционной России, отдельные очерки из нее печатаю тоже в «Современных записках» под заглавием «Мысли о России». Внутренне живу и не романом, и не воспоминаниями, а мечтой вернуться к философии и к философии религии. Ког-

* Публикация Кристиана Хуфена (Берлин) и Андрея Шишкина (Рим).

да это удастся — сказать весьма трудно. Все мы живем в каких-то взметенных перспективах, и иногда кажется, что до сознания и разработки самого последнего и главного, что дали годы войны и революции, так до смерти и не успеешь дойти. А жизнь летит с невероятной быстротой. Утешаюсь, что сейчас год не год; земля что-то уж очень быстро вертится вокруг солнца. Как знать, может быть, мы все проживем до 120, 150 лет.

Мог бы очень много написать Вам обо всем и обо всех, но страшно некогда. Да и неисчерпаемы темы. Больше всего хотел бы поговорить с Вами. Послушать, что и как Вы думаете о России²². Все-таки скоро уже 2½ года, как мы здесь, и все больше и больше тянет обратно, и не столько люди, сколько земля и пейзажи.

Наталья Николаевна²³ и я шлем Вам наш самый сердечный привет. Ваш Ф. С.

Нет ли у Вас стихов для «Современных записок». Если Вы останетесь здесь, Вы, надеюсь, не откажете нам в своем внимании. С большим нетерпением буду ждать Вашего ответа.

Grasse (A. M.) Villa Belvedere Фондаминскому²⁴

1. Письма Вяч. Иванова к Степуна погибли вместе со всем архивом Степуна во время бомбардировки Дрездена союзниками в ночь с 13 на 14 февраля 1945 г. Послевоенный архив Степуна находится в Иеле, США, его часть, касающаяся Иванова, описана в работе: R. Bird, *V.I. Ivanov in Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University* // *Studia Slavica Hung*, 41 (1996), p. 311–320.

2. Во Фрейбурге-им-Брейсгау, университетском городе на юге Германии, Степун с женой жили с 1923 по 1925 г. После высылки из Советской России осенью 1922 г. Степун жил в Берлине и преподавал в Религиозно-философской академии, участвуя в спорах между просоветскими и эмигрантскими кругами. В мае 1923 г. Федор и Наталья Степун переехали во Фрейбург, где Степун возобновил знакомство с немецкими университетскими коллегами и также встречался с М. Горьким. Во Фрейбурге он продолжал писать роман «Николай Переслегин».

3. В Париже весной 1923 г. Степун установил контакт и начал активное сотрудничество с журналом «Современные записки».

4. Имеется в виду Е.Д. Шор (1891–1974), которому Степун помог обосноваться во Фрейбурге.

5. Это письмо не выявлено.

6. На пути в Италию Иванов задержался в Германии с 30 августа по 8 сентября 1924 г. (сведения паспорта Иванова, РАИ); в Берлине он встречался с С.Г. Каплуном, главой издательства «Эпоха».

7. Идеи Степуна уже испытали сильную идеологическую критику со стороны политических противников, в частности, З.Н. Гиппиус.

8. При высылке Степуна было объявлено, что в случае его возвращения он будет расстрелян. Хотя нет сведений о том, что Степун утратил советское гражданство, очевидно, что он никогда не предполагал вернуться. Напротив, вплоть до начала Второй мировой войны он осуществлял в своей жизни опыт наднационального бытия и идентичности.

9. *Die Weltanschauung Dostojewskijs* / Deutsche Übersetzung von Wolfgang E. Groeger. München, C.H. Beck, 1925. О рецепции Бердяева в Германии см.: Stefan G. Reichelt, *Nikolaj A. Berdjaev in Deutschland 1920–1950. Eine rezeptionshistorische Studie*. Leipzig 1999.

10. *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes* / Mit einer Einleitung des Grafen Hermann Keyserling und einem Nachwort des Übersetzers Otto Freiherr von Taube. Darmstadt, Otto Reichl, 1925.

11. В 1923–1928 гг. в «Современных записках» Степун опубликовал ряд политических статей под заголовком «Мысли о России» (подробнее см. Christian Hufen, *Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Rußland in Europa. Die Jahre 1884–1945*, Berlin 2001; эти статьи перепечатаны в кн.: Степун Ф.А. *Чаемая Россия*, СПб. 1999, с. 5–91). Первые три из них переведены на немецкий язык А. Креслингом (*Kresling*) и вышли в независимом католическом журнале «*Hochland*» (1924–26).

12. Имеется в виду философский роман в письмах «Николай Переслегин», начатый в Советской России и завершённый в 1925 г., который появился на страницах «Современных записок» в 1923–1925 гг., отд. изд.: Париж 1929. Перевод романа К. Розенберг (*Käthe Rosenberg*) должен был стать первой книгой нового авторитетного издательства в Мюнхене *Carl-Hanser-Verlag* в 1928 г. (2 изд. 1946, 3 изд. 1951). В письме от 11 ноября 1927 г. к Глебу Петровичу Струве (*Hoover Institution Archives, Stanford University*) Степун писал: «Думаю, что он <т.е. *Переслегин*> для русской читающей публики опоздал появлением. Если бы он появился в Москве в 1913–15 г., он лучше бы дошел до читающей публики. Отчасти это доказывается тем, что небольшую, но очень живую и точную рецензию о нем написала, вероятно, в 1923 г. несчастная Нина Петровская. К сожалению, в Дрездене сгорел весь мой архив, в котором было много интересных писем. Между прочим обстоятельное письмо Вячеслава Иванова, в котором он характеризовал «Переслегина» как связанного со Ставрогиным (подчеркивал он даже созвучие имен) лишнего человека» (сообщ. М. Вахтелем). В РАИ (оп. 2, карт. 32) хранятся два наброска Вяч. Иванова о «Переслегине», а также отд. издание 1929 г. с посвящением: «Дорогому Вячеславу Ивановичу Иванову с мечтой о свидании и долгих беседах. Ф. Степун. Дрезден 18 / II–29».

13. Имеется в виду Артур Лютер (1876–1955), родившийся в России немец. В немецкой школе Св. Михаила в Москве он был учителем Степуна. Позднее совместно со Степуном Лютер содействовал изданию книг Бунина на немецком и участвовал в международной кампании по присвоению ему Нобелевской премии по литературе.

14. Имеется в виду Б.Ф. Шлецер (1881–1969).
15. Место доцента в университете (нем.).
16. Это место — профессора социологии в культурно-философском отделении (*Kulturwissenschaftliches Institut*) Дрезденского политехникума (*Technische Hochschule*) Степун получит в 1926 г. благодаря помощи его коллеги по немецкому изданию журнала «Логос» и декана Института Р. Кронера (*Richard Kroner*, 1884–1965, одновременно он был и главой философского департамента в Институте) и рекомендательному письму философа Э. Гуссерля.
17. Степун был ярким и талантливым лектором. «Трепетное, умное слово Степуна» выделил его слушатель в Берлине в декабре 1933 г. (см. *Письма Владимира Деспотули к Александру Бурову* / Публ. С. Шумихина // Диаспора, VIII [М. 2007], с. 316). До 1914 г. он много путешествовал с лекциями по России, затем в эмиграции по Германии (вплоть до 1933 г.) и Швейцарии (вплоть до 1937). После окончания Второй мировой войны Степун вновь соединял университетскую работу с публичными выступлениями перед самыми различными аудиториями и по самым разнообразным поводам.
18. Экономической основой семейной жизни Степуна были гонорары за лекции, публикации и университетское жалованье; тема денег нередко возникает в его переписках с различными корреспондентами; ср. письмо Степуна к И. Бунину от 18 марта 1925 г. (*Письма Ф.А. Степуна И.А. Бунину* [публ. Р. Дэвиса и К. Хуфена] // С двух берегов: Русская литература XX века в России и за рубежом. М. 2002, с. 89–90, 137–138). Степун — в прошлом ученик неокантианцев В. Виндельбанда и Х. Риккерта — сотрудничал с германским «Кантовским обществом».
19. Мария Федоровна Степун, урожд. Аргеландер (1861–1941).
20. Имеется в виду П.П. Муратов, с которым Иванов встречался в Риме зимой 1924–1925 гг.
21. Степун неоднократно искал отзывов о своем романе; отмечая успех романа в Германии, он полагал, что «в эмиграции — он в сущности провалился» (Письмо Степуна к И. Бунину 1929 г. См. *Письма Ф.А. Степуна И.А. Бунину*, с. 93, ср. с. 141, прим. 6).
22. Личное свидание между Вяч. Ивановым и Степуном, насколько нам известно, так и не состоялось.
23. Н.Н. Степун, урожденная Никольская (1886–1961).
24. Начиная с весны 1925 г. Степун неоднократно гостил на вилле одного из основателей «Современных записок» Ильи Исидоровича Фондаминского-Бунакова (1879–1943) и его жены Амалии в Грассе; на соседней вилле жили Бунины, к которым Степун не раз заходил. См.: Кузнецова Г. *Грасский дневник*, М. 1995, с. 207–211, 213–216.

2. В.И. Иванов — Ф.А. Степуноу

22 марта 1925, Рим.

Рим, 22. III. 1925.
Via Quattro Fontane 172,
p. III (presso Placidi p. III
Roma (5))

Дорогой Федор Августович,

Как Вы обрадовали меня своим откликом! Я уже думал, что над перепиской нашей тяготеет некий рок, что письмо мое к Вам не дошло, как не дошло Ваше первое письмо ко мне. Думал я также, что безмолвие Ваше объясняется... эпистолярною формою Вашего романа¹, которая, по законам психологии, могла вызвать, при обострении того патологического процесса, который мы называем творчеством, эпистолярную афасию. Гипотеза, как все позитивистические гипотезы, оказалась ложной — и слава Богу!.. Вы уже усмотрели из сказанного, что с Переслегиным я знаком. Но, увы, еще слишком поверхностно, дорогой друг, а я хочу с ним сдружиться, как с Вами, а он сложен и глубок, как Вы сам, и по двум всего книжкам «Современных» Записок», мною читанным, его не постигнешь и не оценишь, даже не угадаешь, — ведь вот *Вас* сколько времени я разгадываю, а каждая новая Ваша строка дает мне для уразумения смыслов Ваших (ибо Вы много-смысленный) все новое и значительное. Короче говоря, я очень прошу Вас прислать оттиски, как романа, так и «Мыслей о России», потому что из «Современных» Записок видел я всего две предпоследние книжки, да и то случайно. Заканчиваете Вы свою книгу, по-видимому, в чудесной местности (*Alpes Maritimes!*²) и в спокойствии: пусть будет гостеприимная вилла для Вас Алкиноевым садом творчества³, где завязи новых плодов образуются в то время, как зрелые падают с ветвей.

Я же подобен бесплодной смоковнице и не знаю, зачем еще торчу под солнцем, к тому же римским. Вы называете это эвфемистически «стоянием в нише»... Или Ваша (не позитивистическая) гипотеза правильна: земля чрезмерно быстро завертелась вокруг солнца, а мы остались те же и проживем за сто двадцать лет? Тогда можно ошибаться в расчете сроков плодоношения.

Кажется, «что дух праздности и уныния»⁴, составляющий ныне мой тяжкий грех, есть симптом переживаемого мною эро-

тического кризиса⁵. Не смейтесь: с Вами говорит постоянный в своей долгой как жизнь страсти любовник гуманизма. И вот, этой страсти, почти тождественной с жизнью, я, кажется, уже не нахожу в себе — под небом Рима! Другая страсть, другой Эрос ее вытесняет из души — медленно, но верно.

[Опомнившись от *dies irae* революции, находишь в душе укорененными несколько повелительных заветов. Они оглушительны, но не отчетливы и слова им не вполне адекватны. «Вы все еще спите и почиваете?»⁶ Настал час... умеи оторваться... русская душа — *l'onda dal mar divisa*⁷ — успокаивается только в деле вселенском! Одним всецелым умирима и безусловной синевои (как писал ты сам)⁸... Все средние позиции заранее осуждены. Взрывы всех смыслов... С Богом или против Бога: *tertium non datur*⁹. В этом смысле всеобщий суд — *κρίσις*¹⁰ — выбор — начался. И воистину, мир лежит во зле¹¹, — в грехе...»]

На другой день после *dies irae*¹² революции ощущаешь себя «ушибленным копытом Демона», как говорит Эсхил¹³. Не укрепленным более родной почве, существенно расширившимся до сознания сына земли. Пробужденным семью громами. Отрекающимся (ср. «*die Entsagenden*» Гете¹⁴). По туловищу погруженным во всемирный и все растущий поток греха. Уцелевшим на малом островке¹⁵ среди «взрыва всех смыслов»¹⁶. Скучающим при пении всех культурных Сирен. Сбитым со всех средних позиций. Поставленным пред последним выбором: за Бога и Христа Его или против¹⁷.

*Ergo?*¹⁸ «*Ergo*» — простейшая логическая операция — самая трудная операция для натур не-героических, к коим я, по неопровержимым основаниям, причисляю себя... и потому, между прочим, я с такою недоверчивою улыбкой слушаю Вас говорящим о демократии¹⁹, терпимости, гуманизме, философии, культуре и других обоего пола родственных и свойственных моей душе в привычном нам семейном круге «ценностей» вчерашнего эклектизма, — с «недоверчивою» улыбкой, сказал я, потому знаю в Вас мистика, и знаю, что своеобразный склад Вашей мистики делает Вас самым добросовестным (до героизма) и самым ироническим (до нигилизма) слугою жизни... Что же до России (Вы ведь хотели бы «послушать», что я о ней думаю), — думаю я, что и от нее должно отречься²⁰, если она окончательно самоопределится (это шире и дальше, чем большевизм и его политика) как авангард Азии, идущей разрушить Запад²¹, — причем Германия, *nota bene*²², может оказаться ее ревностной союзницей и пресловутый «*ma-*

riage mystique»²³ помните! «*Mystische Ehe des deutschen Geistes und der russischen Seele?*»²⁴ получившим благословение в буддийской церкви...

Видите, как велико мое желание говорить с Вами, если я решился на риск быть непонятым (риск, впрочем, минимальный, если пишешь *Vam*), хотя бы стилем аллюзий, в пределах крошечного письмеца, *tanta canere, tanta vaticinari?*²⁵

Нисходя в житейское, — мечтаю, как и Вы, о *Lehrauftrag*²⁶ (*incarico*²⁷), на эмиграцию же отнюдь не ориентируюсь, почему желал бы устроить перевод своей монографии «Дионис и прадионисийство»; преподавать мог бы и греческую религию (и поэзию), и русскую новую литературу (с поэтикой). Рад каждому своему переводу, и за «Достоевского» *глубоко* Вам благодарен²⁸. То, что издатель прислал мне сто марок, считаю большою дружеской услугой Вашей и Шора²⁹.

В России жить не хочется, потому что я рожден *ἐλεύθερος*³⁰, и молчание там оставляет привкус рабства³¹, (а в Баку у нас очень хорошо, и мне еще присылают основное профессорское жалованье, хотя вернуться в университет я не обещал), особенно же важно то, что воспитывать там Диму³² для меня нравственная невозможность. Хотел бы издать много разных вещей (в стихах и прозе), но в издательстве аполитическом или анонимном, в силу данного в Москве при отпуске в командировку обещания, что не нарушу аполитизма и косвенно. Публичны лекции здесь, к сожалению, не читаются или не оплачиваются. А я мог бы читать по-итальянски, по-французски и по-немецки. Присылать ли для перевода «О религии Достоевского»³³? Сердечный привет Нине Николаевне³⁴ и Вашей маме, которую я встречал в Москве на последних докладах своих. Лидия³⁵ горячо присоединяется к приветам.

Любящий Вас Вячеслав Иванов.

1. То есть философского романа «Николай Переслегин».
2. Приморские Альпы (*итал.*; *франц.*). Вилла Бунаковых в Грассе недалеко от Канн находилась на краю горы, бывшей частью Альп.
3. Алкиной, царь Феаков, внук Посейдона, жил на острове Схерия в вечном зеленом саду. Там он принимал выброшенного бурей на остров Одиссея. Местность, где жил Степун, находится на французской Ривьере.
4. Слова из великопостной молитвы св. Ефрема Сирина.
5. Термин «эротический кризис» употреблен В.С. Соловьевым по отношению к платоновой философии эроса в статье «Жизненная драма Платона». См.: В.С. Соловьев, *Соч.*, в 2 т., т. 2, М. 1988, с. 608.

6. Мф 26, 45; Мк 14, 41.
7. Волна, разлученная с морем (*итал.*), название стихотворения Вл. Соловьева («Волна, в разлуке с морем...», 1884).
8. В зачеркнутых строчках неопубликованного первого варианта Иванов неожиданно обращается сам к себе. Он вспоминает свое стихотворение «Ты — море» (I, 762).
9. Третьего не дано (*лат.*).
10. Распад (*греч.*). О кризисе вообще и кризисе искусства как экзистенциальном моменте XX века говорится в первой большой «послеоктябрьской» статье Иванова «Кручи. О кризисе гуманизма» // III, 367–382.
11. I Ин 5, 19.
12. «День гнева».
13. Иванов имеет в виду 1660-й стих «Агамемнона» Еврипида, который в его поэтическом переводе звучит: «Ах, раздвоенным копытом тяжко демон нас ушиб».
14. Аллюзия на роман Гете «Годы странствий Вильгельма Мейстера», 1821, полное название которого «*Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*».
15. Ср. запись в дневнике от 1 декабря 1924 г.: «Итак, мы в Риме. Мы на острове. Друзья в России — *rari nantes in gurgite vasto*» («редкие пловцы, потерянные в безбрежной пучине» — *лат.*) (III, 850).
16. Формулировка из статьи «Трагедия и современность» («Шиповник», 1, [М. 1922], с. 83–94), которая обозначает прощание с романтическим искусством после опыта Первой мировой войны и революции и переход к новому, трагическому, искусству.
17. Фрагмент «На другой день ... последним выбором» процитирован в письме Иванова к О.А. Шор от 27 июля 1925 г. // РИА III, с. 192–3.
18. Следовательно (*лат.*).
19. В своих устных и письменных выступлениях Степун стремился защитить наследие демократической России, т.е. Февральской революции от ее критиков из разных политических лагерей. Отдавая себе отчет в слабости русских политиков и демократических институтов, он отказался возлагать единственно на них ответственность за последующее поражение, как это делали монархисты. Степун призывал к общей самокритике и соединению демократических сил в изгнании. Идеи Степуна значительно отличались от западных версий относительно будущего русской демократии, в частности Вальдемара Гуриана, влиятельного сторонника «тоталитарного государства». См. Fedor Stepun, *Russische Demokratie als Projekt*. Schriften im Exil 1924–1936. Herausgegeben und kommentiert von Christian Hufen. Berlin 2004.
20. Примечательно, что эта жесткая фраза обращена к Степуну, который, в том числе через своих родственников, оставшихся в СССР, был всегда в курсе событий в Советской России. Степун считал, что приход демократии в Россию может быть осуществлен исключительно изнутри. Он надеялся воздействовать на будущее через посредство «Современных записок» и «Нового Града», на страницах которого политическая хроника сопровождалась анализом.

21. Было: идущей на Запад.
22. Заметь себе (*лат.*).
23. Мистический брак (*франц.*) — источник цитаты не установлен.
24. Мистический брак немецкого духа и русской души (*нем.*) — источник цитаты не установлен.
25. Было: Hallucinati (грезить). Перевод: «Столь много воспевать, о стольком пророчествовать (грезить) (*лат.*) — источник цитаты не установлен.
26. Было: Lehrberuf.
27. Здесь: должность преподавателя в университете (*нем., итал.*). В 1926–1934 гг. Иванов занимал место преподавателя в Колледже Борромео в Павии, с 1936 — профессора церковнославянского языка в Папской коллегии Руссикум в Риме.
28. Идея издавать по-немецки работы Иванова о Достоевском принадлежала Степуну. Переводчик книги (*Dostojevskij. Tragödie-Mythos-Mystik / Aus dem Russischen von Alexander Kresling*. Tübingen, Mohr & Siebeck, 1932) Креслинг, русский эмигрант, был другом Степуна и Е.Д. Шора; а издательство Мор-Зибек публиковало немецкий журнал «Логос».
29. Шора Степун незамедлительно уведомил в недатированном письме: «Я получил очень интересное письмо от Вячеслава Иванова, в котором он пишет, что “и от России надо отвернуться, если она окончательно определится в том, чем сейчас жива”, и что “коммунизм должен встать в буддизм”, что он сам переживает сейчас кризис, как “седой любовник гуманизма” и т.д. Обо всем этом сейчас не напишешь <...> На всякий случай пересылаю Вам письмо Вячеслава, которое очень прошу вернуть с обратной почтой: я еще не ответил на него». См.: Сегал Д., Сегал Н. *Начало эмиграции: переписка Е.Д. Шора с Ф.А. Степуном и Вяч. Ивановым* // Вяч. Иванов и его время. Материалы VII международного симпозиума / Под ред. С. Аверинцева и Р. Циглер. Frankfurt am Main 2002, с. 507.
30. Свободным (*греч.*).
31. Ср. страстную инвективу о Сергия Булгакова: «Еду на Запад не как в страну “буржуазной культуры” или бывшую страну “святых чудес”, теперь “гниющую”, но как страну еще сохраняющейся Христианской культуры. <...> “Россия”, гниющая в гробу, извергла меня за ненадобностью, после того, как выгнала на мне клеймо раба» / О. Сергей Булгаков. *Из «дневника»* (запись 18/31 декабря 1922) // Вестник РХД, 129 (1979), с. 237 и др.
32. Сын поэта Д.В. Иванов (1912–2003).
33. Название статьи «О религии Достоевского» появляется в переписке Иванова с Е. Шором 25 мая 1925 (Сегал Д., Сегал Н. *Начало эмиграции: переписка Е.Д. Шора с Ф.А. Степуном и Вяч. Ивановым*, с. 533); позднее автор решил назвать так последнюю часть своей книги (*там же*).
34. Описка, жену Степуна звали Наталья.
35. Дочь поэта Л.В. Иванова (1896–1985).

3. Ф.А. Степун — В.И. Иванову

8 июня 1925 г., Дрезден

8/VI. 25. Dresden—Neustadt
Schillerstr. 26
bei Professor R. Kroner¹

Дорогой Вячеслав Иванович,

я так виноват перед Вами, что не пытаюсь просить прощения. Два с половиной месяца тому назад получил Ваше дружеское и обстоятельное письмо и только ныне отвечаю на него. Отвечаю в суете, в случайной комнате, за три часа до нашего переезда из Фрейбурга в Дрезден². Мои строки не будут потому настоящим ответом, настоящей беседой с Вами, а всего только обещанием настоящего письма³. Прежде всего несколько слов о делах. Евсей Давидович⁴, вероятно, уже писал Вам, что и два Ваших дальнейших очерка о Достоевском выйдут в том же фрейбургском издательстве, в котором на днях выходит первый⁵. Как только они выйдут, я постараюсь устроить так, чтобы в немецких газетах и журналах появились о них отзывы. Материальный доход с них будет, вероятно, не слишком велик, так как единственная форма литературного заработка не книги, конечно, а только статьи в журналах, но переводных статей редакции обыкновенно не принимают. Все это пишу только к тому, чтобы запросить Вас, хотели бы Вы сотрудничать в немецких журналах⁶, платящих от 10 до 20 марок за страницу, и на какие темы Вам было бы легче всего сейчас написать две, три заново озаглавленных и перефразированных, но, конечно, не новых статьи. В ближайшее время я хочу хлопотать в этом направлении о себе; заодно могу хлопотать и о Вас. Мои «Мысли о России», как я, кажется, писал Вам, идут одновременно с «Современными записками» в немецком католическом журнале⁷. За последнюю статью я как-никак получил 500 марок. Это все же деньги. Так как очень хочу Вас видеть, то приложу все усилия к тому, чтобы организовать где-нибудь в Германии небольшой цикл лекций о России с участием Вас, себя и еще кого-нибудь. Только что во Фрейбурге читали Арсеньев⁸ и я. Намеченную еще лекцию Вышеславцева⁹ предпринимателю-книгопродавцу пришлось отменить, так как материальный успех лекций оказался недостаточным. Вина была в мае месяце. Думаю,

что на осень можно будет что-нибудь наметить¹⁰. Был бы бесконечно счастлив встретиться с Вами во Фрейбурге или Дрездене. Очень Вы далеко заехали. Будь Вы в Париже, мы могли с Вами бы повидаться уже на почве первого майского цикла. Я думал просить Вас вместо Арсеньева, но очень дорог проезд из Рима. Так пока и не вышло.

Оттиски своих «Мыслей» и «Переслегина» самолично не мог еще переслать Вам, потому что у меня не было их на руках. Как только распакую в Дрездене свои книги, сейчас же все вышлю Вам. «Переслегина», впрочем, Вы, может быть, уже имеете, так как сейчас же по получении Вашего письма я написал переводчице «Переслегина» на немецкий язык¹¹, чтобы она выслала Вам свои оттиски, если она еще не приступила к переводу. Я получил от нее обещание выслать через несколько времени, как только они будут возвращены ей лектором одного немецкого издательства¹². Выслала ли она и или нет, не знаю. Писать же ей не писал, так как она уехала из Берлина на время в Париж.

Вашу тоску страстного любownika гуманизма я, думается мне, живо чувствую и хорошо понимаю; понимаю и Ваше недоверие к моей проповеди правовой и культурной демократии. Согласен даже на большее: согласен сказать Вам на ухо, что, слушая себя проповедующим сермяжную демократию в пражском с-ровском Земгоре¹³ и читая отзывы о своих лекциях в «Последних новостях»¹⁴ и «Днях»¹⁵, где невероятно неуместно звучат мои слова о взрыве всех смыслов¹⁶ и ужасно глупо рисуется образ вечности, «кошкою сидящей на лежанке» я испытываю такое же недоверие к своей проповеди, как и Вы. И все же, все же необходимо, по-моему, вести сейчас, защищать сейчас в России тему почти бездарной трезвости, тему малых дел и умной выдержки. Мне не хочется сейчас особенно в Европе жить русским кризисом: бездной, перерождением; не хочется ощущать Достоевского как стержневую тему России. Недавно читал книгу Зайцева «Сергий Радонежский»¹⁷ и как-то свежо и радостно почувствовал образ святого с топором в руках, не экстатика, а трезвенника, но не моралистического трезвенника, каким частично является Толстой, а мистического. Может быть, от Сергия Радонежского идет линия Пушкинской ясности и к румяному человеколюбцу Алеше Карамазову. За 19-й — 20-й год, часто выезжая в ночь на розвальнях к себе в деревню, я как-то очень остро почувствовал духовно-трезвый пейзаж русской природы и души¹⁸. Я ненавижу

«благородных» коммунистов, которые любят сейчас Достоевски-Шекспировской трагедией России, и очень подозрителен к оперной этнографичности евразийского историко-философского конструктивизма¹⁹, с хлестким ощущением Георгия Победоносца как «святого джигита», и с сентиментально-хитроумным ощущением, что цвет красного знамени есть одновременно и цвет пасхального яичка. В их художнической эмоции очень много верного и непосредственно понятного, но одновременно и очень много воздержания на выдумку. Мне же думается, что таковое воздержание сейчас совершенно необходимо для каждого из нас.

Проповедь аполитизма, которую занимается Николай Александрович Бердяев²⁰, по-моему, также глубоко неверна, потому что на территории политики разрешаются сейчас величайшие вопросы русской жизни: бегство от политики представляется мне потому не только политическим, но и нравственным дезертирством. Так и прихожу я к своим скучным демократическим убеждениям. Всю скучность того национального творчества, к которому я пытаюсь звать прежде всего русскую эмигрантскую молодежь, я живо чувствую. Но я думаю, что в отношении народа-творца еще более, чем по отношению к отдельному художнику, применимы слова Фридриха Ницше, что никогда не станет великим тот художник, который будет бояться стать скучным²¹. В революцию Россия стала для всей Европы самой интересной страной; для нас она стала страной почти что слишком интересной. Пора становится скучной и большой. Надеюсь, что эта теория скуки не является во мне всего только весьма сложною формою метафизического оправдания эстетической неудачи моего весьма скучного «Переслегина». Но быть своим собственным Фрейдом я не могу и очень жду, чтобы Вы за меня проделали сей неприятный психоанализ.

В Праге в некоторых кругах господствуют весьма оптимистические предположения, которые отчасти питаются перепискою с Советской Россией. Так Е.Д. Кускова²² читала мне письмо крупного советского деятеля (писано не из России), в котором высказывалось предположение, что года через два самое большое вся эмиграция может быть снова в России. Я ко всему этому стараюсь внутренне не прислушиваться; чтобы незаметно доехать до станции назначения, надо прежде всего не смотреть на часы, а то очень долго тянется время.

Настроение в Праге вообще очень напряженное, тревожное

и одновременно унылое и угнетенное. Расслоение эмиграции чудовишно. Одних студенческих союзов, кроме сменовеховского, целых четыре²³. Украинцы на всех перекрестках утверждают, что москвичи не русские, а только руссофицированные финны. Галиполийцы²⁴ не садятся за один стол с украинцами и ждут священного часа расплаты с Польшей и жидами. Иван Иванович Лапшин²⁵ с приятной русской простотой в уютном потрепанном пиджачишке заикается о Мусоргском и Чайковском (он читает вступление к концертам Русского Народного дома); потом милые русские барыни мило поют русские романсы, отчего всем становится грустно и очень скучно: напоминает литературно-музыкальные вечера в офицерском собрании в Бронницах или в женской гимназии в Коломне. Объехав все эмигрантские центры, решил продолжать тип своей жизни: жить в одиночестве, а потом устраивать генеральный смотр Берлино-Парижско-Пражской эмиграции. Вообще же наше положение здесь дрянь, и издавать скоро ничего нельзя будет. Средний русский интеллигентный человек совершенно перестает читать русскую книгу: одних она злит, других волнует, а сил ни на то, ни на другое ни у тех, ни у других нет. Вы пишете, что охотно издали бы свои вещи в аполитическом издательстве, но такого сейчас нет. Издательств вообще очень мало; в конце концов всего только два: «Слово» И.В. Гессена²⁶ и легионски-эсеровское «Пламя»²⁷ — в Праге. Сейчас приехал из Петербурга Годин²⁸; он пытается создать новое издательство в Париже; человек энергичный, прошедший через советский строй. Фигура для России, как говорят, приемлемая (видал его у Ремизова)²⁹. «Эмигранты» говорят, что его задача произвести честную «Смену Вех». Я его не знаю, пишу же Вам на всякий случай; может быть, Вы сможете издать у него Ваши вещи, не нарушив Вашего «аполитического» обещания. Накануне моего отъезда из Парижа публика волновалась предложением Сербского правительства создать журнал и издательство (если деньги будут, они будут солидные и крупные). Дело в руках Мережковского, и Вам потому оно, вероятно, не улыбнется. Что касается издания «Диониса» на немецком языке, то было бы весьма важно получить рецензии. Хорошо, если бы мог написать Зелинский³⁰. Хотя у некоторых издательств существует институт «русского лектора». Поговорю кое с кем. В прошлом году мне посчастливилось устроить «Гегеля» И.А. Ильина³¹. Простите краткость и спешность письма. Наталья Николаевна и я шлем Вам сердечный привет.

Буду очень рад, если откликнетесь. Обещаю не задерживать ответа. Ваш Ф. Степун.

1. О Р. Кронере см. прим. 16 к письму № 1.
2. В 1926 г. в Дрездене Степун получил должность профессора социологии.
3. В РАИ хранятся еще два письма Степуна, от 13 апреля 1927 и от 14 октября 1933.
4. Е.Д. Шор.
5. Первоначально статьи предполагалось опубликовать во фрейбургском издательстве Вайбеля (См. В.И. Иванов, *Собр. соч.*, т. 4, Брюссель 1987, с. 758), этот проект не состоялся.
6. Степун имел контакты с газетой «*Frankfurter Zeitung*», журналами «*Hochland*», «*Logos*», «*Europäische Revue*», органом М. Бубера «*Weißer Blätter*» и др., а также с рядом издательств. До 1933 г. он содействовал изданию в Германии таких авторов, как Н. Бердяев, С. Булгаков и С. Франк.
7. В январе 1926 г. появилась статья Степуна «*Die Mission der Demokratie in Russland*» в журнале «*Hochland*», с. 412–434.
8. Николай Сергеевич Арсеньев (1888–1977), богослов и историк церкви. Профессор Владимирской Православной духовной академии в Нью-Йорке. Был активен в экуменическом движении, принимал участие в Единбургской (1927) и Лозаннской (1937) конференции и был официальным «гостем» на Втором Ватиканском Соборе (1960–1964).
9. Борис Петрович Вышеславцев (1877–1954) — философ и богослов. Много писал о философском персонализме, об антропологии и психоанализе, друг Н. Бердяева и создатель совместно с ним русского религиозно-философского журнала «Путь» (Париж). В Дрездене Степун пригласил Вышеславцева прочитать лекцию в местном соловьевском обществе.
10. Во Фрейбурге в 1923–1925 гг. жило значительное число русских, в том числе М. Горький. Семинар Гуссерля в университете Альберт-Людвига посещала русская группа — Степун, Дм. Чижевский, Е.Д. Шор и др., которая оказала значительное влияние на рецепцию русской религиозной философии в Германии.
11. Имеется в виду К. Розенберг (*Käthe Rosenberg*, 1886–1960), переводчица «Господина из Сан-Франциско» (1922) и «Митиной любви» И. Бунина.
12. Степун, как можно полагать, пытался продать свой роман известному немецкому издательству.
13. Земгор — союз земства и городов. Государственная организация, созданная в 1915 г. для содействия нуждам фронта. Отношение к чинам Земгора благодаря предоставленным им льготам (в частности, отсрочка от призыва в действующую армию) в русском обществе было традиционно ироническим. После революции превратился в одну из эмигрантских общественных организаций. Степун регулярно посещал Прагу, поддерживая контакты с пражскими театрами. Не принадлежа ни к одной из политических партий, он, однако, был близок к правым эсерам.

14. «Последние новости» — ежедневная русская газета, издаваемая в Париже с 1920 г., с 1921 г. под редакцией П.Н. Милюкова.

15. Ежедневная (позднее — еженедельная) газета «Дни» выходила под редакцией А.Ф. Керенского с 1922 г. В 1924 г. «Дни» напечатали статью Степуна о Гейдельберге.

16. См. прим. 16 к письму № 2.

17. Книга Б.К. Зайцева вышла в свет в Париже в 1925 г.

18. См. «Бывшее и несбывшееся».

19. О евразийстве Вяч. Иванов писал 27/28 февраля 1932 г. Э.Р. Курциусу: «Обращение князя Святополка Мирского в большевизм — последовательно: как самосознание атеиста и к тому же одного из главных герольдов новоиспеченной “евразийской” доктрины, которая в полнейшем согласии с основной тенденцией большевиков стремится породнить Россию с монголами и китайцами, чтобы раз и навсегда вырвать ее из христианского мира. Понимание России как части азиатского мира — ложно до основания. Влияние монголов на Россию в Средние века было не глубже, чем влияние арабов на Испанию. Но Россия — это до самых глубоких слоев языка и мыслительных форм Византия; а Византия с самого начала (благодаря эллинизму) была евразийской в хорошем смысле — и все более становилась таковой в дальнейшем своем развитии, что уже ложится весьма неблагоприятным бременем на наше историческое наследие. Европейская же культура, которую я имею смелость именовать христианским миром, — это еще с доэллинистических времен Восток и Запад. И Россия непременно останется именно *европейским* Востоком; ибо оба начала оплодотворяют друг друга и должны составлять органическое единство, различая между им отвергаемым азиатским уклоном и «хорошим», византийским евразийством». См.: V. Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass* / Hg. Von M. Wachtel. Mainz 1995, S. 59–60, оригинал по-немецки. Критику евразийства за его антизападничество и антидемократизм см. в рец. Степуна: *Евразийский временник*, кн. третья // *Современные записки*, кн. XXI (1924), с. 400–407.

20. Степун эволюционировал от неокантианства к русской религиозной философии. Начав открытую полемику и одновременно сотрудничество с Бердяевым в 1918 г. в Москве, он продолжил его в эмиграции. В статье «Об общественно-политических путях *Пути*» (*Современные записки*, кн. XXIX, с. 442–447) он критиковал издаваемый философом журнал за аполитичность, видя в нем препятствие на пути строительства культуры после крушения большевизма.

21. Точный источник цитаты не обнаружен. Не исключено, что это парфраз «*Menschliches, Allzumenschliches*». Viertes Hauptstück: Aus der Seele des Künstlers und Schriftstellers, Paragraph 202.

22. Екатерина Дмитриевна Кускова (1869–1958) — известный русский общественно-политический деятель, по взглядам близкий к конституционным демократам. Активно сотрудничала в разных литературных периодических изданиях. В 1922 г. выслана большевиками за границу, вместе с группой видных оппозиционеров, представителей творческой элиты. Проживала в Праге, затем в Женеве. Часто печаталась в эмигрантской печати.

23. Степун в Праге был в контакте с мужем М. Цветаевой С. Эфроном, который издавал просоветский журнал «Своими путями».

24. Члены союза галиполийцев, белогвардейской военной организации, которая объединила офицеров врангелевской армии, задержанных властями Антанты на турецком острове Галиполи после эвакуации из Крыма.

25. Иван Иванович Лапшин (1870–1954) — философ и публицист, автор многочисленных трудов по психологии творчества, эстетике и теории познания.

26. В берлинском издательстве «Слово» Иосифа Владимировича Гессена (1866–1943), в прошлом члена Думы и кадета, вышла кн. Степуна «Основные проблемы театра» (1923); книгоиздательство существовало в 1920–1938. — *Периодика и литературные центры* // Литературная энциклопедия русского зарубежья 1918–1940. М. 2000, с. 24.

27. Издательство «Пламя» действовало в 1923–1939. — *Периодика и литературные центры* // Литературная энциклопедия русского зарубежья 1918–1940. М. 2000, с. 330–331. Здесь, в частности, в 1925 г. вышел журн. «Логос» под ред. Степуна, С. Гессена и Б. Яковенко; издание не имело продолжения.

28. Яков Владимирович Годин (1887–1954), поэт, в прошлом один из посетителей «Башни» Вяч. Иванова. Ср. Л.Я. Лурье, *Годин Яков Владимирович* // Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. М. 1989, с. 603.

29. С.А.М. Ремизовым (1877–1957) Степун не раз встречался в Петербурге, а затем в Берлине и Париже. Ср. кн. Степуна «Бывшее и несбывшееся».

30. Фаддей Францевич Зелинский (1859–1944). Ср. его письма к Вяч. Иванову в кн.: *Русско-итальянский архив II*, Salerno 2002, с. 181–276 (публ. Е. Тахо-Годи).

31. Скорее всего, этот проект не состоялся, так как книга религиозного философа, историка и критика Ивана Александровича Ильина (1883–1954) «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога» (М. 1918) вышла по-немецки только после Второй мировой войны (*Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946). Степун критиковал Ильина как в своей художественной прозе (в кн. «Из писем прапорщика-артиллериста»), так и в своей публицистике. См. *Мысли о России. О Возрождении и возвращенстве* // Современные записки, кн. XXVIII (1926), с. 365–392.

ПЕРЕПИСКА С Л.И. ШЕСТОВЫМ

Женевьев Пирон

ПОЛЕМИКА Л.И. ШЕСТОВА С В.И. ИВАНОВЫМ: БОРЬБА В ПЛАТОНОВСКОЙ ПЕЩЕРЕ

Лев Исаакович Шестов (1866–1938) и Вячеслав Иванович Иванов (1866–1949) познакомились в начале XX в., когда оба печатались в журналах русских модернистов (*Философия трагедии* Шестова появилась в «Мире Искусства» в 1902 г., *Эллинская религия страдающего бога* Вяч. Иванова — в «Новом пути» в 1904 г.). После 1905 г. оба стали регулярными сотрудниками *Вопросов жизни*. В период с 1905 по 1910 г. Шестов жил в Киеве и за границей и, приезжая в Санкт-Петербург, нередко посещал «Башню», завязав там контакты с многочисленными писателями. Но в противоположность Иванову, который играл тогда в культуре русского религиозного ренессанса роль «мостостроителя» и «соединителя культурных энергий» (с его тонкой способностью превращать, согласно идеалу соборности, «общение людей в Платоновский симпозиум»), Шестов в эти годы был признан писателем, стоящим в стороне, сосредоточенным на своем «едином» вопросе и избегающим литературных и религиозных объединений.

Дружба философа с поэтом переживает новый этап в 1914–1917 гг. после переезда Вяч. Иванова в Москву, где сложился тесный «семейный» круг друзей-философов — С. Булгакова, Н. и Л. Бердяевых, В. Эрна. Когда Шестов, вернувшийся из Швейцарии, где прожил 4 года, переехал с семьей в Москву, у него завязались тесные связи с этим кружком. В тревожной атмосфере войны начинается регулярное общение на темы религиозной философии, древней культуры, судьбы России. Евгения Герцык описала яркие споры Шестова с Вяч. Ивановым: «нас с сестрой особенно тешило эстетически, когда сходились Шестов и Вячеслав Иванов — лукавый, тонкий эллин и глубокий своей единой думой иудей. <...> парадоксом казалось, что



изменчивый, играющий Вяч. Иванов строит твердыни догматов, а Шестов, которому в одну бы ноту славить Всевышнего, вместо того все отрицает, под все ведет подкоп. Впрочем, он этим на свой лад и славил».

Эхо этих полемических столкновений прозвучало в 1916 г. в докладе «Вячеслав Великолепный», прочитанном Шестовым в Религиозно-философском обществе 4 ноября. В защиту поэта выступил В. Эрн в статье «О великолепии и скептицизме» (к характеристике адогматизма). Цель контратаки Эрна — разоблачить противоречие адогматика-скептика Шестова, статья которого «дает возможность сосредоточить спор на одной пылающей точке». Судя по отдельным высказываниям, едкая характеристика и пламенная защита поэта вскрывают на фоне интимных разговоров глубокие причины разногласий, которые «долго лежали на сердце». Во введении к публикации переписки Вяч. Иванова и Шестова — вернемся к сути этой полемики.

Портрет поэта, нарисованный Шестовым в его статье, не лишен гротеска. С восторгом приветствуются великолепная речь поэта, движения его широких рукавов, причудливая способность превращать все сирое в «красивое и торжественное». Под пером Шестова Вячеслав становится *Magnifico*, облекается в красные и золотые одежды. Причем костюм расшифровывается как атрибут не Византийского жреца, а Римского упадочника (подзаголовок статьи: «К характеристике русского упадочничества»). В сравнении с определениями, данными Вяч. Иванову друзьями-философами, характеристика Шестова приобретает ироническое звучание: вместо «тонкого эллина» — «упадочный римлянин». Этой колкостью Шестов проводит параллель между главным теоретиком русского символизма и римскими наследниками Христа. В философском фрагменте «Власть ключей», опубликованном в «Русской мысли» в начале того же года Шестов утверждал, что Церковь в первые века христианства утратила дух библейского откровения и интегрировала рассудочные элементы, унаследованные от Сократа (слово «упадочник» употребляется со ссылкой на Ницше, который упрекал Сократа в том, что подобно всем философам-моралистам он, пытаясь бороться с упадочничеством своими диалектическими тонкостями, сам превратился в упадочника). С таким подтекстом Шестов обращается к философским взглядам Вяч. Иванова: «Он больше всего на свете ценит законодательствующего Аполлона, он готов покориться Сократу, он, как истинный упадочник, готов верить в кого угодно и во что угодно, только бы ему было обеспечено, что первозданный хаос, как он говорит, не разорвет наложенных на него тысячелетней культурой цепей». Ко-

нечно, превращая поэта в рационалиста, Шестов в известной мере недобросовестно загоняет в жесткие рамки его сложное, нюансированное и колеблющееся мировоззрение, улавливая под магией слов унаследованные идеи и определенный образ мысли.

В полемике с Вяч. Ивановым Шестов обращается не к его творчеству в целом, не касается, например, его стихотворений, а затрагивает лишь некоторые аспекты его философской концепции. По этому поводу В. Эрн справедливо замечает, что Шестов, предлагая написать «объективный» портрет поэта, не касается его личных черт — взгляда, глаз, лица — и в конечном итоге «пишет портрет со спины». Подобный подход передает, по словам Эрна, скорее групповые характеристики, чем своеобразные черты личности Иванова. Эрн попал в цель: статья об Иванове входит в серию статей, в которых Шестов полемизирует с представителями русской религиозной мысли, видя в них единую группу «пруссских» врагов, обрисованных сатирически, иной раз с помощью «неприятных высказываний» (по словам Бердяева).

Намеки на частные разговоры читаются в самом стиле Шестова. В шутовой статье «Теория словесности» частного журнала «Бульвар и Переулок» («органа самообозрения») М. Гершензон анализировал стиль Вяч. Иванова и Н. Бердяева, осмеивая концепцию поэта о «живом слове»: «под пером Гершензона символистическая концепция поэтического слова претерпевает игривую трансформацию: снимается вертикаль трансцендентности и остается лишь «земная» горизонталь фразы, в которой слово живет своей будничной жизнью». В этой операции над словом Гершензон взял себе «в союзники» Шестова. Подобные демистификации «Слова» Вяч. Иванова, намеки на «пышные одежды» его стиля, с целью представить короля голым, слово лишенным своего «магизма», пропитана и статья Шестова. Свои любимые переходы от абстрактно-возвышенного к низко-конкретному смыслу слова Шестов с особым наслаждением использует, говоря о «Вячеславе Великолепном»: «По существу Вячеслав Иванов мало в чем сговорится с марксистами, их золотое руно представится ему обыкновенной немойтой бараньей шерстью, а в их Колхиде он никогда не бывал и ему там делать нечего». Да и вся статья Шестова основана на пародийном перевороте концепции восхождения и нисхождения, что разрушает самую модель лестницы Иакова как символа духовного пути к высшему и самому реальному. С одной стороны, философ представляет идеализм поэта как бред, полет в нереальное («Задача философа мифотворчество, как он говорил прежде, или феургия, как он говорит теперь. Та действительность, о которой обыкновенно говорят, обязательна только для обывателей. Философ же

сам создает действительность. Поэтому, чтобы знать настоящее, прошедшее и будущее, ему вовсе нет надобности куда бы то ни было заглядывать и с чем бы то ни было справляться»). С другой стороны, Шестов нападает на приемы философов, пытающихся, посредством «незыблемых истин», заключить Бога в категории, доступные познающим способностям человека («установиться на земле с Богом»). Это — главная точка опоры «борьбы» Шестова. По его мнению, только избегая принудительности понятий и общих идей, обязательных для всех (т.е. покидая «почву» диалектики, можно освободиться от нужды оправдываться, доказывать и убеждать людей), может человек стать творческим, войти в трагическое одиночество и подготовиться к царству каприза и возможностей божественной свободы.

Главный предмет насмешки Шестова — вера в интуицию как способность уловить сущность вещей непосредственно. Философ шуточно улавливает семантическую связь между словом «Интуиция» (*Anschauung*) и словом «зреть» (*schauen*) и иронизирует над притязанием на объективность мистического реализма, т.е. над самой возможностью «видеть, прозревать» невидимое: «На интуицию накинулись с особенной жадностью. Все точно сразу прозрели». Опровержения интеллектуального зрения, в котором Шестов видит самообман познающих способностей человека — центральный лейтмотив его творчества. См. в записной тетради 1927-1929 гг.: «Умозрение — умно<e> око: Готовность взволноваться тем, что умное око находит в жизни. <...> Среди писателей нередко встречаются такие, которые рассказывают только о том, что они «видят» и что они одобряют — а о том, что они «делают», т.е. как живут, совершенно умалчивают». Принимая всерьез внутренний опыт, недоступный ясному сознанию (Дионис), Шестов выбрасывает за борт само желание объективизировать переживания (Аполлон). Он улавливает в мистическом реализме некоторые из этих «эллинических элементов в христианстве», т.е. то, «что было привнесено к явившемуся с востока учению уже вполне сложившейся тогда эллинской философией», против чего, по его мнению, боролся Ницше.

В связи с мотивом прозрения, у Вячеслава Иванова есть любимая новозаветная цитата из Евангелия ведущая его к определению веры как «вещей обличение невидимых» (см. Евр 11, 1). Этой цитате противопоставляется любимая Шестовым цитата Лютера: «Если бы своим разумом я мог бы понять, как такой Бог может быть справедливым и милосердным, не было бы нужды в вере». Лютер вел Шестова к пересказу формулы Тертуллиана «*Credo quia absurdum est*». Таким образом, под видом насмешки диалог подбирается к самой «пылающей точке», т.е. к вопросу о том, что можно знать о вере и как мож-

но основать ее на внутренних, даже символических, динамических и условных, фундаментах. Понятию «кормчих звезд» («недвижимые светила» — непреложные истины, вечные идеи, по которым человеческий дух направляет свой путь», по определению Вл. Соловьева), постоянных и сверкающих тому, кто сумеет их прозреть, Шестов противопоставляет призыв к жизни во тьме («Как совы и другие ночные птицы, мы можем жить только во тьме. Свет ослепляет нас»). Его особенно тревожит понятие вечных идей — главная тема его нападений на философов религиозного сознания, например, в письме Бердяеву: «Ведь идола можно сделать не только из дерева, но из идеи. “Единство” истины — один из таких идолов. Кажется, и говорят так все, что “единство” положит конец “вражде” и начнет эру “любви”, на самом деле наоборот: ничто не приносит миру столько вражды, и самой ожесточенной, сколько идея единства». Или: «Я спорю с Тобой, когда ты опыт, при посредстве готовых предпосылок разума, превращаешь в “Истину”. <...> Этим разногласием объясняются все наши несогласия. Ты обоготворяешь идеи, а я не выношу обоготворения идеи». Шестов особенно ярко выражает это ощущение тщеты человеческих идей в записных тетрадях: «Идеи это даже не стволы и не ветви, это листья на дереве жизни. Они появляются и исчезают, но самостоятельно существовать не умеют. И величайшая ошибка почти всех философских систем именно в том, что они ищут мировоззрений, т.е. того или иного строя идей или мыслей».

По мнению Эрна, Шестов «не верит во вдохновенности зрения». Защитник Вяч. Иванова описывает «скептика» как представителя первобытного состояния мысли, заключившего двусмысленный союз <курсив В. Эрн> с «исповедниками самого крайнего пещерного низа». По Эрну, материалисты и скептики сходятся на отрицании «лица <курсив В. Эрн> у действительности, т.е. светлого ее облика, столь дорогого поэтам, и озаряющего иногда чудаков вроде Платона живущим *взглядом истины* <курсив В. Эрн>». На самом деле, пещера-метафора и пещера-реальность тут главный предмет иронии. Имея дело с интеллектуальным антиподом, который «смотрит на мир глазами эллина» и в котором «оживают категории древнего мироощущения и мироотношения, и совершенно перерождают в нем все ткани мышления современного», Шестов ведет определенную игру в мистификации, принимая позу Диогена в полемике с Платоном (который говорил цинику, что он не способен видеть понятия, потому что у него есть глаза для предметов, а для абстрактных понятий у него нет разума). Некоторое скрытое соперничество в пророчестве ощущается под этими насмешками. Враг идеалистического течения в русской религиозной философии, Шестов хочет исправить Платона, стереть

историческую значимость результатов его демистификации и также, по-своему, вернуться к мифу («Научная философия, положительное мирозерцание вытесняют шаг за шагом мифологии и метафизику. Этого нельзя допустить. Что же делать? Фантастическое — такая же действительность, как и привычная естественность. И, если нет возможности убедительными доводами оправдать права и притязания фантастического — нужно, по крайней мере, стараться подрывать основания, на которых держатся научные идеи. Тем больше, что каждый провал научных принципов — открывает хоть небольшую щелку для фантастического»). В апокалиптическом мироощущении Вяч. Иванова, в его «пророческих» попытках разглядеть под событиями осуществление божественного замысла Шестов видит желание успокоиться, желание гармонии, данной разумом (*savoir pour prévoir*), доставшееся в наследство от древней философии. Он напоминает, что само происхождение законодательства, основных законов разума — немыслимо вне связи с миром древних греков как результата трансформации мифических представлений, в которых даже боги подчинились необходимости. Для Шестова не только философская система, но даже любой мысленный строй и основы этого строя, «убеждение» — суть действия очарования разума и тем самым — воплощение смерти божественной свободы, отказа от Бога как творца, для коего «нет ничего невозможного». Поэтому вся атака философа на оппонента сосредоточивается на его призыве поэту, которому он назначает религиозно-общественную роль в наступление новой эры: «Вяч. Иванов утверждает, что он знает должное и знает будущее: поэт должен служить Черни, поэт будет служить Черни. <...> А мы ответим: поэт не хочет служить Черни, поэт не будет служить Черни, его песнь свободна как ветер и бесплодна как ветер; поэт ни у кого никогда никаких разрешений не спрашивал и спрашивать не станет — нормы же и императивы существуют только для тех, кто боится всякого окрика и во всех, взявших в руки палку, видит капралов». И дальше, по поводу Скрябина: «Почему такое <sic! — Ф.П.> музыка должна служить философии?! До сих пор я хотел и любил думать, что философия находит свое оправдание в музыке. Когда я слышал музыку в философских рассуждениях, я говорил: вот хорошо, вот настоящий философ! <...> Самого В. Иванова я люблю потому, что он не говорит — он поет, — и вдруг оказывается, что Скрябину навязываются какие-то общественные или вселенские задачи <...>». Итак, Шестов упрекает Вяч. Иванова-поэта, «зараженного» платоновской философией, в тайном намерении выгнать поэтов из республики!

Кажется парадоксом, что Шестов, именуемый философом, отворачивается от философии и призывает к пению. Он хочет, чтобы

философия превращалась в пение. Его задача — освободить мысль, интенсифицировать ее для того, чтобы вывести ее на уровень музыки: «Человек, когда он приходит к последней науке, к философии, уже не достаточно «мыслит». Нужна живая и мертвая вода». И еще: «О чем думал Бетховен, когда писал свой концерт? О жизни, о смерти, о радостях, отчаяниях, слезах, надеждах, о бесконечном прошлом, бесконечном будущем, о забытом Богом человеке, и о том, что человек не может и не хочет забыть Бога... Но, о чем бы он ни думал — Бетховен в своей музыке был прав, прав той особенной, великой правотой, которая дается человеку, освободившемуся от резкой определенности слова. И философия должна к тому же стремиться — высвободить человеческую душу из тюрьмы, из гроба, вырваться на простор из того мира «идеальных» истин, который своей безнадежной унылостью убивает всякую жизнь. Но как вырваться мыслящему человеку из власти слова и идей? Путь Плотина? Экстаз — безотчетный, бурный, безумный порыв — туда, по ту сторону всего, хорошего, дурного, разумного, — даже по ту сторону бытия и небытия. Но будет ли это “философия“?”. Напомним, что сама тема Плотина была внушена философу поэтом в те же годы полемики, когда Шестов, будучи, по словам Эрна, «влюбленным» в Вячеслава Иванова, так остро напал на его отношение к музыке.

В свое время Вяч. Иванов сказал о Шестове, что «Поверить ему — значит допустить червоточину в собственном духе». Но после испытаний революцией, войной, ссылкой, голос философа «беспочвенности» звучал ближе. Поэт напоминает это в беседе с М. Альтманом в бакинские годы: <Шестов> — «главным образом, искатель. Главная его мысль, внушающая мне глубокое уважение — это то, что лишь потерпев полное крушение, человек — впервые человек. Вот такое именно состояние я и переживаю теперь (Христос пережил это на кресте, когда ему казалось, что и сам Бог его оставил), все у меня крушилось, «юг и север» давно воспеты, мудрости новой у меня нет, и в то же время, это состояние, я чувствую, более близкое к поэзии, чем все мои прежние, оно потенциально богаче...».

Шестов, рано покинувший страну, пишет Гершензону, что им в России (в «той России, которая решает, что можно и что нельзя людям читать»), «нечего делать», «разве только улицы подметать или бумаги переписывать»: «А здесь я все-таки, как могу, свое дело делаю, и если в самом деле мое дело нужно России, — то все, что я делаю — к ее услугам». В начале 20-х гг. он пытается содействовать друзьям и служит посредником между писателями, оставшимися в России, и заграничными издателями (например, для немецкого перевода сонетов Вяч. Иванова; он также хочет привлечь к другим пе-

реводам Б. де Шлецера, пишущего в 1922 г. большую статью о «Переписке из двух углов»). В 1925 г. Вяч. Иванов обращается к нему из Рима, рассчитывая на его связи (философ очень быстро прославился во Франции, благодаря своему первому эссе о Достоевском, изданному в *La Nouvelle Revue française*). Голоса друзей звучат радостно, когда они слышат друг друга в первые годы эмиграции. Их письма сохранили тонкий-иронический тон, способность вихрем дойти до самых глубоких тем. <В современной мгле — *зачеркн.*> В наши дни размышления этих вечно юных мудрецов звучат странно-свежо, как будто они оказались неподвластны боли и времени. Тем ценнее их голоса для нас.

1. В.И. Иванов — Л.И. Шестову*

4 мая 1925 г.

(Via Quattro Fontane 172, р. III, Рим, 4 мая 1925
presso Placid)

Дорогой Лев Исаакович

Давным-давно собираюсь писать Вам и попытаться возобновить прежнее наше дружеское общение. Покойный Михаил Осипович¹ даже корил меня за месяц до своей кончины, отчего я все медлю написать Вам... Итак, прежде всего, суждено мне, заговорив после долгих лет с Вами, обменяться выражением нашей общей глубокой скорби об утрате дорогого нам обоим человека, несравненно по тихому, но могучему свету своей дивной души, милого друга...

Пожалуй, Вы знаете, что с осени я в Риме с дочерью (музыкантшей, композитором, кончающей здесь композиторский фак<ультет> консерватории) и 12-летним сыном². В Россию я возвращаться не хочу, мальчика своего не могу более помыслить в нынешней русской школе, — но, с другой стороны, не знаю, как здесь жить. Не удалось ли бы Вам (в добром дружеском желании Вашем сомневаться не могу) устроить для меня какое-либо издание моих стихов (напр<имер>, всего неизданного «Человека»³) или прозы. Мне мечталось бы перевести «Бож<ественную> ко-

* Подготовка текста и комментарии *Женевьев Пирон* и *Андрея Шишкина*.

медию» Данта⁴, если бы кто-либо (но кто же? не Цетлины⁵ ли?) оплачивал мне, хотя и скромно, переводимое периодически (с Брокгаузом-Эфроном был у меня заключен на это дело договор, но из-за революционной разрухи ничего не вышло).

Профессуры, напр., в *Ecoles des Langues Orientales*, я знаю не добьешься. Думаю, что и издавать никто меня не будет. Но все же...? Меня долго не выпускали за границу (с 1920 г.!), а отпустив теперь взяли слово, что я буду в своих литер<атурных> выступлениях строго аполитичен...

Напишите, дорогой друг, о себе и о своих — как Вы живете. Знаю, что Вам улыбнулась в Европе слава.

Сердечно Ваш
Вяч. Иванов

Кланяйтесь общим друзьям — Бердяеву, Зайцеву, Ремизову.

И по лаконизму этой записочки не заключайте о моей неспособности или нежелании поговорить в письмах по душе... пофилософствовать, чтобы опять Вас услышать.

1. М.О. Гершензон (1869–1924), писатель, историк литературы, мыслитель, ближайший друг Иванова. См. новейшее изд.: Вяч. Иванов — М. Гершензон, *Переписка из двух углов* / Подг. текста, прим., историко-лит. комм. и исследование Р. Бёрда. М., Водолей — Прогресс-Плеяда, 2006.

2. Лидия Вячеславовна (1896–1985) и Димитрий Вячеславович (1912–2003).

3. Имеется в виду философская поэма «Человек». См. новейшее издание: *Человек*, т. 1. Репринтн. изд.; т. 2. *Приложение: статьи и материалы*, М., Прогресс-Плеяда, 2006.

4. Этот проект не был осуществлен, хотя Вяч. Иванов не оставлял надежд получить заказ на перевод Данте до конца 1920-х гг. Ср.: «Почему не печатаю стихов в Париже? — Попробуй я только, — и Данта не увижу, как своих ушей» (письмо к дочери от 23 февраля 1927 г. — РАИ, оп. 3, № 17); «Я был бы счастлив получить от Госиздата перевод поэмы Данта, мной начатый, — что доньше мне не удавалось» (письмо к А.В. Луначарскому от 5 сентября 1928 г. // Русско-итальянский архив. Trento 1997, с. 558).

5. Имеются в виду Михаил Осипович Цетлин (1882–1945) и его жена Мария Самойловна Цетлина (1882–1976), известные своей меценатской деятельностью; в частности, на их (а также М. Алданова) средства был основан в 1942 г. в Нью-Йорке «Новый журнал». В салоне Цетлиных в Москве в конце января 1918 г. состоялся вечер — «встреча двух поколений поэтов», в котором участвовали Ю. Балтрушайтис, К. Бальмонт, А. Белый, Вяч. Иванов, В. Каменский, В. Маяковский, Б. Пастернак и др. См. *Литературная жизнь России 1920-х гг.*, т. 1, ч. 1, М. 2005, с. 102. Ср.: Демидова О. *Ей Сереб-*

ряный век обязан существованием (К биографии М.С. Цетлиной) // *Jews and Slavs*, 17 (Jerusalem, 2006), с. 205–218. Весной 1926 г. Вяч. Иванов пытался наладить с Цетлиными контакт. О надеждах, которые поэт возлагал на Цетлиных и об отношении к Вяч. Иванову в близких к Цетлиным кругах можно судить по письму Вл. Ходасевича к Иванову из Парижа от 29 апреля 1925 г.: «Цетлины прекратили всякую издательскую деятельность и не собираются ее возобновлять. Конечно, об издании *Вашего* перевода можно было бы завести речь несмотря ни на какие условия книжного “рынка”. Но здесь — другое препятствие, столь же непреодолимое. Дело в том, что теперь от всех, кто хочет печататься здесь, требуют самых решительных гарантий полного разрыва, фактического и юридического, с Советской Властью. Люди, весьма близкие к Цетлиным, посоветовали мне, не имея таких с Вашей стороны гарантий, даже и не заикаться об этом деле, так как говорят, что разговоры не только будут практически безуспешны, но мне даже придется выслушать ряд резкостей, как по Вашему, так и по моему даже адресу» (РАИ, оп. 3, № 11). Как видно из нижеследующего письма Шестова к Иванову, контакт с Цетлиными через Шестова не состоялся.

2. Л. Шестов — В.И. Иванову

8 мая 1925 г. Париж

41. Rue de l'abbé 8/V.25
Gregoire
Paris (VI)

Дорогой Вячеслав Иванович!

Наконец, Вы обо мне вспомнили. Я все ждал Вашего письма и адреса. Покойный Михаил Осипович еще год тому назад — сейчас после Вашего отъезда — писал, что Вы дадите мне весточку о себе. И ваша весточка пришла — когда М.О. уже нет между нами! И жаль, страшно жаль, что его нет. Может быть, я ошибаюсь, но кажется мне, что он больше, чем другие принадлежал сей <?> жизни и жизнь ему принадлежала. Так что ему бы полагалось еще быть на земле — он умел и в наше время, о котором будущий поэт может сказать, что не было времени ни хуже, ни подлей¹; способен был и давать людям нечто и брать от них. Получил его письмо — его получил я за неделю до смерти — было такое бодрое и написано с таким подъемом! —

Теперь о Ваших поручениях. С Цейтлиными я не встречаюсь совсем. С ними близки — Мережковский, Бунин и другие, но я и Мережковского уже не видел года 11/2. Издателей в Париже нет: я уже год хлопочу для себя и ничего не добился. Единственно что

могу сделать: познакомить Вас со своим итальянским переводчиком, который живет в Риме. Лично я его не знаю, но переписываюсь уже более 3 лет. Кажется, у него есть связи в итальянских литературных кругах, и может быть он Вам будет полезен².

Живем мы здесь все на один лад — как и полагается. Все «добиваемся»? Я писаниями, переводами и увы! профессорством. А.Е. была врачом, теперь массажистка, права врачебной практики нет. Таня — секретарша, Наташа³ — на заводе служит и т.д. Так и существуем и иначе нельзя.

Собираетесь Вы в Париж?

Встречаюсь главным образом с Берд<яевым> и Ремизовыми. Остальных почти никого не вижу. Всего Вам доброго. И мне очень бы хотелось повидать Вас и поговорить с Вами. Но как?

Ваш
Шестов

1. Из поэмы Н.А. Некрасова «Современники», гл. 1, «Юбиляры и триумфаторы» (1875).
2. Лицо, нами не идентифицированное.
3. Дочери Шестова, Н.Л. Баранова-Шестова и Т.Л. Шестова-Дудкина.

3. В.И. Иванов — Л.И. Шестову¹

Roma, via Gregoriana 12 10 февраля 1936

Дорогой Лев Исаакович,

Вот уже и Вы (а мне казалось, что Вы помоложе гораздо!) дожили торжественной грани <sic!>, когда человек — как бы ни «обновлялась, подобно орлу, юность его»² должен признать главное дело своей жизни... о, конечно, не сделанным и не законченным, — случается ли это с кем-либо из тех, которые продолжают жить в духе? — но, по крайней мере, определившись в его основных чертах, как, примерно, готический собор, похожий в своей недостроенности на прерванное <?> сновидение. Если есть в этом чувстве («не знаю сам какая, но все ж я миру весточка», сказал заблаговременно Валерий Брюсов³) некоторое личное удовлетворение, то Вы, конечно, можете в эти дни его испытывать — и в большей мере, чем хотя бы я сам, всю жизнь стремившийся к законченным формам, — именно потому, что Ваше единое и апо-

фатическое исповедание было *transcensus unius cuiusque formae in maiorem Dei gloriam*⁴. И этому Вашему единому слову суждено, думается, вечно звучать: ибо, если строить культуру с Вами нельзя, то нельзя строить ее и без Вас, без Вашего голоса, предостерегающего от омертвления и от духовной гордости. Вы похожи на ворона с мертвой и живой водой. И с годами все больше Вас люблю и все больше, мне кажется, понимаю. Поэтому поздравляю Вас, дорогой старый друг, с Вашим славным семидесятилетием от всего сердца и желаю, чтоб Ваш расцвет — ибо Вы в расцвете и нет еще, как Вы вероятно и сами чувствуете, ни малейших признаков *du déclin* — был долгим и лучезарным.

Ваш
Вячеслав Иванов

1. Печатается по автографу — Fonds Léon Chestov, Bibliothèque de la Sorbonne, MS 2119, fs 114. Значительный фрагмент этого письма, с некоторыми неточностями, приведен в книге Н.Л. Барановой-Шестовой, с. 146.

2. Пс 102 (103), 5.

3. Строки из сборника В.Я. Брюсова «*Urbi et Orbis*» (стих. «Июнь»: «Не знаю сам, какая, и все ж я миру весть!») воспроизведены по памяти.

4. «Трансцензус всякой формы к вящей славе Божией» (*лат.*).

4. Л. Шестов — В.И. Иванову

16 февраля 1936 г. Париж

Boulogne s. Seine
19. Rue Alfred Laurent

Дорогой Вячеслав Иванович!

Если бы Вы знали, как радостно было мне получить Ваше письмо! Недаром говорится, что старый друг лучше новых двух. Правда, и грустно было читать мне его, как может быть и Вам грустно было писать его. Грустно, что Вы пишете из Рима, а я получаю письмо в Париж, и что Париж и Рим, которые я (верно тоже и Вы) всегда так любил, теперь стали для нас местами ссылки. Хотелось бы вернуть старое — когда Вы писали из Петербурга, а я получал письма в Москву или Киев. Но лучше об этом забыть, ибо тут ничего переделать нам не дано. Оттого, может быть, теперь, когда пришла старость, которая всех понуждает оглядываться на прошлое, трудно говорить и думать об «удовлетворении». Какое

бывает удовлетворение, какое может быть удовлетворение в изгнании? Вы так хорошо сказали — *transcensus uniuicuisque formae in maiorem Dei gloriam*. Но, все же, мы смертные <—> конечные люди<, > нуждаемся и ищем здесь, на отмени времен, и законченных форм: трудно нам жить без отечества. Я это особенно почувствовал, когда через Ваше письмо дошел до меня Ваш голос, которого я столько лет не слышал. Как раз недавно, перечитывая историю философии знаменитого санскритолога Дейссена¹, я наткнулся у него на такую фразу: к чести Евангелия нужно сказать, что из 7 просьб, включенных в Молитву Господню, только одна («хлеб наш насущный даждь нам днесь») низменна — остальные все — возвышенны. Ученик Канта и последователь Шопенгауэра, конечно, иначе судить не мог. Но мне, который не учился, а всегда с Кантом боролся, может быть, позволено думать иначе. И, когда я прочел у Вас слова о *transcensus*'е и о Вашей любви к законченным формам, я вдруг почувствовал, что *gloria Dei* насколько не оскорбляется тем, что человек просит о хлебе насущном, как оскорбилась бы Кантовская автономная мораль и что, если мы будем просить о возвращении нам Москвы и Петербурга, то наша просьба может быть услышана и — если не здесь, то в *transcensus*'е исполнена. Вам я это могу сказать, а быть может, при случае скажу и другим, хотя знаю, что другие пошлют меня *Zurück zu Kant*². Но мне к этому не привыкать: всегда меня к Канту отсылали. В последние годы моего пребывания в Париже, однако, мне пришлось встретиться с человеком, давно, правда, ушедшим из нашего мира — то есть собственно я встретился не с ним, а с его мыслями, выраженными в книгах — с Киргегардом. Прежде я даже и по имени его не знал (а Вы его знали?). И вот у него я встретил такое же понимание *transcensus*'а — и был неожиданно поражен этим. Киркегард — от Гегеля пошел к частному мыслителю, Иову и от греческого симпозиона к Аврааму. Вы, верно, читаете парижские русские газеты и, может быть, прочли заметку о том, что к 70-летию моему кружок друзей решил издать мою книгу о Киргегарде (она уже 1 1/2 года лежит у меня «в портфеле» — не мог найти издателя)³. В этом году, если не ошибаюсь, исполнится и Вам 70 лет. Если разрешите — я пришлю Вам эту книгу (она, верно, в мае выйдет в свет). Она называется «С. Киргегард и экзистенциальная философия». Вы найдете в ней размышление на тему «Сократ или Авраам», иначе говоря «Писание или Симпозион». Сейчас кончается печатанием моя другая

работа на ту же тему, под заглавием «Афины и Иерусалим». Но она печатается в «*Revue Philosophique*», которая, к сожалению, не дает оттисков. А мне очень бы хотелось, чтобы Вы с ней ознакомились: может быть в Риме можно ее в библиотеке достать. Это все, надо думать, мои лебединые песни и этим верно объясняется мое желание, чтоб Вы, мой старый и дорогой друг, послушали их. Всего Вам доброго, обнимаю Вас. Очень прошу Вас передать Л. Ганчикову⁴ мою благодарность за его приветственные слова.

Ваш
Л. Шестов

PS. Жена моя просит передать Вам свой сердечный привет. И она очень была рада Вашему письму.

1. Имеется в виду немецкий ориенталист Поль Дейссен (1845–1919); в 1936 г. Шестов сообщил А.М. Лазареву, что в его библиотеке была Веданта (*Das System des Vedanta*, 1923), переводы Упанишад (1987) и шесть томов его истории. См.: Баранова-Шестова Н. *Жизнь Льва Шестова*, т. II, Paris 1983, с. 157.

2. «Назад к Канту» (нем.), девиз представителей школы неокантианцев Альберта Ланге (1828–1875) и Отто Либмана (1840–1912), с которой Шестов боролся еще со времени книги *Достоевский и Ницше: Философия трагедии*, 1903 (см. конец X гл.).

3. Издательство «*Nouvelle Revue Française*», а за ним издательство «Грассе» отказались печатать кн. Л. Шестова «Киргегард и экзистенциальная философия» (1934). В начале 1936 г. был организован Комитет друзей Шестова. В него вошли Л. Леви-Брюль, Н. Бердяев, П. Дежарден, А. Добрый, М. Эйтингтон, Ж. Де Готье, А. Лазарев, Ж. Полан, Б. Шлецер. На собранные по подписке средства книга была опубликована летом 1936 г. (рус. изд. — Париж, 1939; Москва, 1992).

4. Леонид Яковлевич Ганчиков (1893–1968), философ и историк, друг семьи Ивановых. В письме от 17 декабря 1927 г. Л. Ф. Ганчиков писал: «В последней книжке “Современных записок” есть статья Шестова “Религиозная философия Вл. Соловьева”, если Вы ее читали, не откажите в Вашем суждении. Я ожидаю ее на днях, без особого любопытства, мне не очень трудно себе представить, как Шестов мог интерпретировать и воспринимать Вл. Соловьева — достаточно вспомнить его “Паскаля”» (РАИ).

ПЕРЕПИСКА С А.Г. ГОДЯЕВЫМ*

1. А. Г. Годяев — В.И. Иванову.

Милан, 5 Декабря 1935 г.

Глубокоуважаемый Вячеслав Иванович!

Давно имел намерение Вам написать, но не знал Вашего адреса. На днях Леонид Яковлевич Ганчиков¹ мне его сообщил. Как раз сегодня я возобновил в своей памяти многое из своей школьной жизни в России (там я учился в Духовной Семинарии, в Вятке, а за границей, в Мюнхене кончил Высшее Техническое училище). Вспомнил своих профессоров и преподавателей и их духовный облик, их ярко выраженные характеры; вспомнил ту культуру, в которой нас воспитывали и к несению и продолжанию которой нас предназначали. Вспомнил, и мне стало «не по себе», со мной произошло что-то вроде нервного припадка. Да. Нервного припадка. Не стесняюсь в этом пред Вами признаться. Этот кусок прошлой жизни «на школьной скамье» предстал предо мной в ореоле какой-то особенной красоты. Там было планомерное строение; там прививали стройность мышления, стройность представлений. А теперь мне кажется, что я ничего не знаю, и ничего не имею, и остались вот только эти воспоминания, как укор моему настоящему духовному миру. Пред припадком мне было больно и жутко от сознания (считаю нужным Вам сказать, что я по натуре своей совсем не болезнен и нервная система у меня

* Печатается по автографу Годяева (РАИ, оп. 3, № 51) и черновому варианту Иванова (РАИ, оп. 3, № 52; местонахождение законченного и отосланного адресату оригинала неизвестно). А.Г. Годяев в 1936–1937 служил дьяконом в Миланском приходе, затем переехал в Белград, где стал протодиакном местной русской церкви, после окончания Второй мировой войны рукоположен в священника и жил в Австралии. — А. Нивьер, *Русское православное духовенство в Италии (1920–1980)* // Россия и Италия, 5 (М. 2003), с. 71.



сравнительно в порядке) разрушенной русской культуры, тем более страшен был мой ужас, что я сам в себе ощутил это разрушение... а мне предстоит быть священнослужителем; в ближайшее время предполагается посвящение меня во диаконы. Я чувствую в себе призвание к этой деятельности и в то же время вижу и чувствую, что для того, чтоб воистину служить Богу и людям, мне нужно проделать над собой большую работу. Вера в возрождение и победу духа и вера в Бога дают мне надежду, что я себя найду и соберу.

К Вам, глубокоуважаемый Вячеслав Иванович, как к большому русскому духу и европейцу, осмеливаюсь обратиться с горячей просьбой: направьте меня на дорогу.

С уверенностью, что Вы откликнетесь на мою просьбу, прошу принять уверенье в совершенном к Вам уважении.

Алексей Гаврилович Годяев.

Via Vigerano 6.

1. Л.Я. Ганчиков (1893–1968) — ученик С. Венгерова, И. Гревса и Л. Карсавина в Петербургском университете, в 1918–1920 гг. был офицером Добровольческой армии и вместе с Врангелем покинул Россию. В 1924 г. жил в Италии. В 1934 г. Ганчиков посвятил Вяч. Иванову статью в миланском журнале «*Convegno*». В 1958 г. в Турине по-итальянски вышла книга Ганчикова *Orientamenti dello spirito russo* («Установки русского духа»).

2. В. И. Иванов — А. Г. Годяеву*

Рим, via Gregoriana, 12
7 декабря 1935

Дорогой Алексей Гаврилович,

благодарю Вас за доверие, о котором свидетельствует Ваше письмо. Краткость последнего не позволяет мне составить точного понятия о Вашем душевном состоянии. Но важнейшее Вы уже сказали, а именно: что Вы человек твердо верующий и что даже готовитесь к священнослужительству. Была бы твердая вера, а остальное приложится, и все устроится в Вас действием Благодати Божией. Скорбеть о гибели утраченного естественно, уныние же — грех и измена духу не гибнущему. Что Бог дал, то и взял:

* Письмо Вяч. Иванова частично опубликовано в работе: А. Климов, *Вяч. Иванов в Италии* // Русская литература в эмиграции / Под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург 1972.

если по грехам нашим, то мы этого заслужили и должны исправиться; если во испытание верности нашей, то мы должны явить себя сугубо и действительно верными. Действенность же (а не пассивная косность) верности нашей первым долгом ставит для нас проверку самой верности: хотим ли быть верны непреходящему или преходящему Богу или его «кумиру и всякому подобию»? Не будем уподобляться Евреям, плачущим на развалинах старого храма и не узнающим нового, нерукотворного Храма, Тела Христова, Его Церкви... Вы сетуете о «разрушении русской культуры», но она не разрушена, а призвана к новым свершениям, к новому духовному сознанию. Притом, как есть одна Истина и одна Красота, так и культура, в существенном и последнем смысле этого слова, — культура, как духовное самоопределение и самораскрытие человека — выражение вселенского единства и дело вселенского единения. Так и русская культура лишь один из типов и одна из граней единой культуры. Бессмертное в творчестве бессмертно для всех; да и задумываются величайшие творения мысли и искусства с целью утвердить некую всеобщую истину, воплотить некую всеобщую идею, и только потом оказывается, что мыслитель или художник, выражая это всеобщее, существенно выразил особенность их национальной души. Достоевскому казалось, что истинно русский человек прежде всего «всечеловек» и что поэтому он в Европе более европеец, нежели француз или англичанин или немец, из коих каждый чувствует себя именно французом или англичанином или немцем и лишь условно и отвлеченно — европейцем. Итак, русскому беженцу, действительно верному заветам русского духа и русского духовного дела, надлежит прежде всего вырваться из бытовой и психической замкнутости и затхлости местных русских «колоний» и жить общею жизнью с народами Запада...



ПЕРЕПИСКА С С.Л. ФРАНКОМ

Димитрий Иванов, Андрей Шишкин

ПЕРЕПИСКА С.Л. ФРАНКА И В.И. ИВАНОВА

Семен Людвигович Франк (1877–1950) был с давних лет связан с Вяч. Ивановым дружбой и духовной близостью. Многие в крепко и стройно выработанной философской системе Франка было созвучно некоторым постоянным лейтмотивам у Вяч. Иванова, как, например, понятие «живого знания», достигаемого через сверхрациональное, онтологическое слияние с предметом, сопереживание бытия. Внук раввина, Семен Франк приходит к христианству после прилежного изучения неокантианства в Германии и в период воинствующего марксизма в России. В 1909 г. он был одним из авторов знаменитого сборника статей «Вехи», где русская интеллигенция подвергалась суровой критике и где указывались духовные основы будущей общественной жизни. В «Вехах» Франк — соратник Н. Бердяева, С. Булгакова, М. Гершензона, А. Изгоева, Б. Кистяковского и П. Струве.

Высланный из России в 1922 г., Франк живет в Берлине, Париже, Лондоне. В 1939 г. выходит одна из его главных книг «Непостижимое».

История взаимоотношений Вяч. Иванова и С.Л. Франка рассмотрена сыном последнего, Виктором Семеновичем Франком, в комментариях к первой публикации из переписки, увидевшей свет в 1963 г. на страницах 10-го выпуска мюнхенского альманаха «Мосты». Свою публикацию В.С. Франк предварил следующим введением: «В 1947 году лондонское издательство Харвил Пресс договорилось с моим отцом, философом Семеном Людвиговичем Франком (1877–1950), о публикации антологии русской религиозной и философской мысли в первой половине нашего века. Семен Людвигович, сам один из руководящих деятелей эпохи возрождения русской идеалистической и религиозной философии, с увлечением взялся за работу». Книга должна была состоять из избранных отрывков, которым были

бы предпосланы характеристики отдельных мыслителей и краткие биографические и библиографические справки. Антология эта, из-за разногласий с издательством, так и не увидела света. Само собой разумеется, что в число авторов С.Л. Франк включил «патриарха русской поэзии XX века» (как он его называл), Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949), который в преклонном возрасте 81 года жил в Риме. Он обратился к нему с просьбой рекомендовать какое-нибудь из его произведений для задуманной антологии. Вяч. Иванов тотчас же откликнулся и прислал оттиск своей статьи «*Anima*» («Душа»), появившейся в немецком журнале «*Corona*» (1934–1935, т. V, вып. 4).

В своей характеристике Вяч. Иванова С.Л. Франк писал: «По изысканной утонченности мысли, по насыщенности ее всем наследием европейской культуры и, в частности, по всей связи с античностью, В. Иванов — явление исключительное в русской литературе и мысли. Его поэзия и проза одинаково полны глубоких и сложных мыслей, выраженных часто иератическим, но всегда чеканным языком, и требуют больших усилий для понимания. В своих первых двух сборниках статей эстетического и религиозного содержания он выступил сторонником синкретической религиозности, охватывающей античную религию и христианство; религиозный смысл своей символической поэзии он сам определяет как путь “*a realibus ad realiora*”. Сначала он склонялся к славянофильским тенденциям; в религиозно-общественном смысле одно время возглавлял эфирное течение “мистического анархизма” (самодержавие личного духа и “неприятие” мира). В написанной в 1921 г. вместе с М.О. Гершензоном “Переписке из двух углов” защищал против своего оппонента религиозную ценность богатства и многообразия духовной культуры. Дальнейшее развитие привело его ко все большей религиозной умудренности. Он пишет мало, скуп на слова, но каждое его слово, прозаическое и поэтическое, есть плод одновременно и поэтической и религиозной интуиции. В настоящее время, по возрасту и заслугам, он может почитаться патриархом русской поэзии и религиозной мысли XX века».

Антология Франка «Из истории русской философской мысли» вышла в свет уже после смерти составителя в 1965 г.

Для настоящей публикации текст переписки заново проверен и уточнен по автографам Франка и Вяч. Иванова, хранящимся соответственно в Бахметьевском архиве Колумбийского университета и РАИ, оп. 3 198–199. К письму 2 нами присоединен полемический фрагмент, оставшийся в черновом варианте в РАИ, оп. 3, № 198. Использована часть комментариев В.С. Франка, они отмечены сиглой В.Ф., комментарии Д.Вяч. Иванова обозначены — Д.И.

1. С.Л. Франк — В.И. Иванову*

7 мая 1947 г., Лондон

46, Corringham Rd., 7 мая 1947
London N. W. 11

Дорогой Вячеслав Иванович,

От души благодарю Вас за присылку Вашего вдохновенного исповедания. Я прочел его не только с величайшим интересом, но и с большим волнением. С Вашим основным духовным устремлением я совершенно согласен и иду сам по этому же пути (как мне приходилось уже высказать это в печати). Есть только немного, что мешает мне дойти по нему до того конца, до которого дошли Вы. Я не могу уверовать в абсолютную, верховную ценность церкви, как эмпирически объединенного и нормированного целого, и вынужден думать, что она не исчерпывает собой *corpus mysticum*¹ (даже в его качестве, как земной *ecclesia militans*²), а есть лишь его стержень (мне известны тонкие ходы католической мысли, идущие навстречу этому сомнению, но они все же не удовлетворяют меня). И потому я, по чистой совести, из учения католической церкви не могу признать только Ватиканский догмат³. Выражаясь на языке земных оценок: я вижу в католической церкви главный и сильнейший оплот против духовной смуты, но прибавляю к этому: хорошо, однако, и то, что вокруг нее, за ее пределами, есть и необъятый ею круг христианских душ. — Воссоединению Востока и Запада я всецело сочувствую; но чтобы оно стало подлинным, нужно, чтобы и Запад сознал свою ущербность в отделении от Востока с такой же остротой и напряженностью, с какой Соловьев и Вы (и я тоже) чувствуете это в отношении Востока.

Некоторые признаки этого сознания уже видимы. Все это я говорю не для того, чтобы подчеркнуть, в чем я расхожусь с Вами, а, напротив, чтобы показать Вам, как я близок к Вам в основном.

Я испытываю эту неожиданную, случайную новую встречу с Вами на склоне наших лет как настоящий подарок Божий. Чем более я читаю в Ваш этюд, которым Вы позволили мне украсить редактируемый мною сборник, тем более я им восхищаюсь. Я вижу в нем поистине классическое философское описание существа мистического опыта.

* Публикация *Димитрия Иванова* и *Андрея Шишкина*.

Чтобы вернуться к деловой стороне нашей встречи. Я не могу затруднять Вас обильными вопросами о Вашей биографии: почти все в ней я знаю и по личным воспоминаниям, и по компетентной книге Святополк-Мирского: *Contemporary Russian Literature*⁴.

Не откажите, однако, ответить мне, хотя бы совсем коротко, на один вопрос: когда и где Вы профессорствовали в Италии за последние 20 лет? Отсутствие этого сведения было бы пробелом в моей заметке, посвященной «патриарху русской поэзии 20-го века»⁵.

С любовью обнимаю Вас.

Ваш С. Франк.

1. Мистическое тело (Христово), то есть Церковь — ср. I Кор 12, 12–24.
2. Воинствующей церкви (*лат.*).
3. Догмат, принятый на I Ватиканском Соборе в 1870 г. о непогрешимости определений папы в вопросах вероучения.
4. Книга кн. Дмитрия Петровича Мирского (Святополк-Мирского, 1890–1939) *Contemporary Russian Literature (1881–1925)*, London and New York 1926.
5. Речь идет о заметке, предназначавшейся Франком для задуманной им антологии «Из истории русской философской мысли».

2. В.И. Иванов — С.Л. Франку

18 мая 1947 г., Рим

Рим, 18 мая 1947 г.

Дорогой Семен Людвигович,

благодарю Вас за оба Ваши письма (от 19 апр<еля>¹ и 9 мая²): перечитывая их, опять и опять испытываю глубокую радость. Ваше одобрение моих размышлений о Душе мне высоко ценно: вижу в нем как бы свидетельство, подтверждающее в некоторой мере мои темные догадки. Столь братской близости на столь далеких путях духа, как та, которую возвестило мне Ваше второе письмо, я не чаял; в этом позднем чудесном соприкосновении наших душ вижу и я «подарок Божий». И захотелось мне первым делом сообщить Вам стихотворение, написанное в январе 1944 года и рисующее обстановку моей религиозной жизни: описание моей приходской церкви на Малом Авентине, внутри Аврелиановых стен. Эта древняя церковь в конце VI века была отдана па-

пою Григорием Великим сиро-палестинским монахам, выходцам из лавр Саввы Освященного (кстати, сегодня у нас его праздник с крестным ходом). (Прибавлю в пояснение, что православный, присоединяющийся к Римской Церкви, обязан оставаться верным восточному обряду³, и ему только разрешается исповедоваться и причащаться в латинских церквях; поэтому мой приход в строгом смысле этого слова — церковь св. Антония Великого⁴ — при русской Духовной академии, Коллегиум Руссикум, где по русски совершается богослужение, в большие праздники с архиереем, и Верую поется без слов «и Сына⁵»^a. Из таких мест Рима многовековая жизнь Церкви невольно представляется^b длинным, длинным шествием вроде крестного хода, в истоке которого до селе идут первосвидетели Христовы^c. Трудно любящему Христа не примкнуть к этому шествию верных. Много темного деялось на пути его, но оно не прекращается и неповрежденно хранит веру. Поздние византийцы выступили из исконного соборного хода, но (в противоположность позднейшим протестантам, разбредшимся со своими библиями по сторонам) пошли рядом, тем же по существу, но отдельным крестным ходом^d. Не могу понять,

^a *Вариант чернового автографа*: Только с молитвою за Римского Епископа.

^b *Вариант*: (Как это отмечено в стихотворении).

^c *Вариант*: Три сообщника Христова, свидетели Его Преображения.

^d *Вариант*: Поздние византийские иерархи, приписавшие политическим терминам «новый Рим» и «вселенная» значение религиозное, вышли с верными подданными восточных императоров и будущими подданными Василия Темного, Петра и Сталина из общего сонма и (в противоположность протестантам, разбредшимся со своими библиями по сторонам) пошли рядом своим крестным ходом, из участников которого иные, как Булгаков, Карташев (1875–1960, философ и богослов. См. о нем статью Н. Зернова в кн.: *Русская религиозно-философская мысль XX века*, Питтсбург 1975, с. 262–268. — *Прим. ред.*), Арсеньев (1888–1977, русский философ-культуролог, историк религии. См. о нем: Плетнев Р. *Н.С. Арсеньев* // Там же, с. 176–185. — *Прим. ред.*), с диким испугом подалеже отбегают в сторону, другие же идут с доверием и сочувствием бок-о-бок с римлянами катакомб и могил апостольских. К этим, бок-о-бок идущим, принадлежите и Вы. И, будучи свободным от духа схизмы, как воли к разделению, *eo ipso* член *Unius Sanctae*. Мнение о пользе индивидуальных присоединений для общего дела воссоединения церковей различны; но церковное сознание должно быть чистым. Поэтому, в сфере чисто теоретической, я позволю себе представить Вам несколько возражений на высказанные Вами мысли. Вы говорите, однако и то, что «вокруг нее (католической) церкви, за ее пределами, есть

как Вы можете видеть в описанном шествии только «эмпирически объединенный и нормированный» коллектив. Не могу понять и того, почему «хорошо и то, что вокруг нее (католической церкви), за ее пределами, есть и не обьятый ею круг христианских душ». Кто же, однако, эти счастливыцы? Ужели заблудившиеся в дебрях «свободного исследования» протестанты? Или православные подданные Василия Темного (нашего Генриха VIII)⁶, Петра Великого и Сталина? Или старокатолики, последователи Деллингера⁷, умолявшего Пия IX не раскалывать Церкви провозглашением папской безошибочности в соборных решениях? Но Церковь не раскололась оттого, что на соборе отвергнут был парламентский принцип подсчета голосов и утверждено древнейшее предание римского арбитра⁸. К тому же само папство ограничило свою догматическую инициативу определением верований, издавна укоренившихся в предании. Пример тому — чудный догмат о непорочном зачатии⁹, утверждающий, что рай на земле донныне есть для прозревших, как это проповедовал старец Зосима¹⁰, и как уверяли меня с удивительной силой поэтического слова неграмотные имяславцы¹¹, спасающиеся в Кавказских дебрях.

Что касается здешнего отношения к Востоку, то уже Лев XIII¹² провозгласил восточное литургическое предание превосходнейшим в сравнении с латинским, и я лично, работая в институтах, подчиненных Конгрегации по делам Восточной Церкви, имею перед глазами трогательные примеры (не говорю уже о славянах) итальянцев, немцев, французов, бельгийцев, англичан, испанцев, выучивающихся русскому языку и принимающих восточный обряд (который для священников исключает возможность служить по латинскому обряду) из любви к России, как будущей — они твердо на это надеются — восточной половине вселенской Церкви. Огромное большинство католического клира, правда, не имеет никакого понятия о русском православии; но папы (как я лично убедился в этом не без глубокого волнения, беседуя с покойным Пием XI)¹³ и наиболее просвещенные круги духовенства

и необьятый ею круг христианских душ». Я думаю также, что в старое время олатиняние обезличило бы русскую душу, как оно обезличило Польшу, Литву, чехов. Но такой опасности больше нет, и, кроме того, мы говорим не о латинстве, а о католичестве, объемлющем, кроме латинской церкви, и все восточные, признающие земным главою преемника Петра, с их литургикой, мистикой, преданием и специфическою психологией.

ни о чем так не ревнуют, как о воссоединении церквей. В Восточном Институте, где я был и донныне считаюсь профессором церковно-славянского языка, и в Руссикуме, где я преподавал, сначала в их аудиториях, а потом у себя на дому, историю русской литературы, пишутся и защищаются докторские диссертации о Соловьеве, Бердяеве, Булгакове, Карсавине¹⁴, там и Ваше имя хорошо известно и произносится с глубоким уважением. Показательно, что это изучение направляется не только на богословие и философские доктрины, но стремится проникнуть в мистическое богочувствование православных и в религиозную психологию народа (было мне любопытно, например, читать с нерусскими студентами народные «духовные стихи»). Сознает ли католичество свою «ущербность» в сравнении с Востоком? Латинство, разумеется, знает, что оно только часть, а не целое; католичество же не имеет ни основания, ни права признавать себя ущербным, ибо оно говорит свое *Да* всему положительному на Востоке и включает в свою полноту весь Восток. Напротив, религиозно-чувствительные русские не могут не сознавать всей церковной ущербности, поскольку отмечают духовные сокровища Запада и его святых и видят православие низведенным стараниями государственной власти на уровень церкви национальной.

28-ого мая.

Обстоятельства, деспотически прерывающие на каждом шагу мою текущую работу, мое сочинительство, вызвали, к сожалению, перерыв и этого письма, которого Вы в деловом порядке ждете. Продолжаю, на чем остановился.

Да, должно признать, что греки, вопреки голосу всех святых отцов, забыли слова: «Ты Петр»¹⁵ и сошли с церковной магистральной, и что католическая Церковь состоит из двух половин: латинской церкви и греческой¹⁶, которая невелика количественно, но необходима духовно, потому что, упреждая ход истории, уже осуществляет полноту Церкви вселенской. Зачастую правятся в римских базиликах восточные служения, и только тактические, глубоко обдуманые и правильные соображения препятствуют папе отслужить восточную литургию в облачении восточного патриарха. Ваша радость на вносящих просто анахронизм: в старину латинство обезличило бы Россию, как оно исказило душу Польши, но теперь католичество не значит латинство. Сообщу Вам, кстати, и другое мое стихотворение, написанное че-

рез три недели после первого, 2-го февраля, в день Сретенья (*la Chandeleur*), — стихотворение также из поэтического Дневника, который я в тот год вел, полусерьезное, полушутливое, о моем любовании на латинцев (все некаатолические страны, по-моему, как-то печальны) и о моем братанье с латинцами. Прибавлю еще, в дополнение к вышесказанному о моей преподавательской работе, что время от времени приходится мне переводить на церковно-славянский язык какой-нибудь латинский текст, и я же составил (главным образом по Решу) объяснительные примечания и введения к русскому переводу (перепечатанному с синодального издания) Деяний и Посланий Апостольских и Иоаннова Откровения. В заключение беседы о католичестве замечу, что западное созерцание Церкви во всей полноте и славе раскрывает содержание слов апостольского символа: *Communio Sanctorum*¹⁷.

3-е июня.

Опять досадный перерыв. И пора, наконец, ответить на Ваши делового порядка вопросы. Прежде всего о месте и времени моего рождения и моей семье. Моя поэма «Младенчество» (СПб. 1918) отвечает на этот вопрос подробно и живописно. Родился я 16/28 февраля 1866 года, в Москве, в домике моих родителей у Зоологического Сада, в обстановке культурной и среднебуржуазной. Отец мой, шестидесятник и атеист до последних недель жизни, был по профессии землемером, а потом, после долгого перерыва служебной деятельности, чиновником московской Контрольной Палаты, в чине титулярного советника. Умер он, когда мне было пять лет, и всею своею формацией я обязан моей матери, внучке священника и дочери сенатского чиновника, по фамилии Преображенской, женщине большого ума, широких духовных интересов и пламенной религиозности. Окончив курс Первой московской гимназии с золотой медалью, я поступил на филологический факультет Университета, где тотчас получил премию за древние языки и снискал благосклонность Павла Гавриловича Виноградова¹⁸, который руководил моими занятиями и в мои берлинские студенческие годы. Ибо с третьего курса я, женившись, поехал учиться в Берлин, где после блужданий в пределах средневековой и византийской истории сосредоточился, по совету Виноградова, на филологии и на древней истории в семинариях Моммзена¹⁹ и Отгона Гиршфельда²⁰: Виноградов предназначал меня к филологической кафедре. После девяти семестров в Берлине я от-

правился готовить свою латинскую диссертацию для Моммзена (напечатанную впоследствии в Записках Петербургского Археологического Общества) сначала в Париж, а потом в Рим, где прожил, занимаясь археологией, до 1895-го года; потом, обманув ожидания Виноградова, жил я в Париже, в Женеве, в Афинах, а с конца 1904 года основался в Петербурге, где, между прочим (1910–1912), преподавал историю греческой литературы на Раевских Женских Курсах. После годовой отлучки во Францию и в Рим начался мой московский период, но революция 17-го года застала меня в Сочи. При большевиках приходилось мне читать в Москве в разных учреждениях немало курсов по истории литературы и театра и по поэтике. В 1920 году, не выпущенный на волю, хоть имя мое и стояло на очереди заграничных командировок, поехал я на Кавказ с фиктивной командировкой дать отчет об университетском преподавании на Северном Кавказе и самовольно явился в Баку. А там был независимый от Москвы университет с хорошим профессорским составом (отмечу с любовью Маковельского²¹), ибо туда тянулись профессора, не желавшие под разнообразными наименованиями дисциплин преподавать единый и единоспасающий марксизм и исторический материализм. Там мне дали тотчас кафедру классической филологии, там нашел я энтузиастических русских студентов (только книг у нас было маловато), там я напечатал свою книгу «Дионис и прадионисийство» и, защитив ее перед факультетом, получил от него диплом на степень доктора. Книгу эту перевело на немецкий язык издательство Бенно Швабе в Базеле и прислало перевод на одобрение мне вместе с авансом за будущее издание книги согласно подписанному договору; но перевод требовал тщательной правки, а текст ряда изменений и дополнений, и за этою кропотливой работой я испытываю терпение негодующего издательства уже немало лет²². Менее благоприятную судьбу имел мой другой большой труд — поэтический перевод трагедий Эсхила, сделанный для издательства Сабашниковых, но перехваченный советским Госиздатом, который, — быть может оттого, что я уехал за границу, — похоронил его в своих недрах²³. Вы спрашиваете, какие книги вышли в свет после 20-го года. Кроме упомянутой монографии о Дионисе, в 1930 г. по-немецки «Русская Идея» (у Мор-Зибека, Тюбинген) и «Достоевский» (там же, в 1932 г.); поэма «Человек» (Париж, Дом Книги, 1939 г.); итал<ьянский> стихотворный перевод той же поэмы (Милан, 1946 г., изд. Бокка); трагедия «Гантал» в уди-

вительном по совершенству поэтическом переводе на немецкий язык Генри Гейзелера (изд. Карла Рауха в Дессау-Лейпциг, 1940); наконец, моя с Гершензоном «Переписка из двух углов» вышла в Петербурге в 1921 г., перепечатана в Берлине в 1922 г., появилась на немецком языке в журнале *Die Kreatur* за 1926 г. и с 1931 г. отдельными изданиями во французском, итальянском и испанском переводах. Такая скудость отчасти возмещается рядом серьезных статей в *Corona*, *Hochland*, *Vigile*, *Accademia Petrarquesca d'Arezzo*, *Enciclopedia Italiana (Treccani)* и в *Современных Записках*. В 1933 г. миланский *Конвенто* посвятил специальный четверной выпуск моей литературной деятельности.

Оказавшись в 1924 г. с дочерью и сыном в Риме, я не знал, куда деться, и был счастлив, получив, вследствие хлопот Ф.Ф. Зелинского от Каирского университета предложение занять кафедру истории римской литературы. Начались переговоры об условиях (прямо сказочных) и времени приезда; я принялся упражняться в английском языке, но когда в египетском посольстве было обнаружено, что я проживаю по советскому паспорту, моя сказка из тысячи и одной ночи рассеялась маревом: тамошнее министерство немедленно пресекло затеи наивных гуманистов²⁴. Более терпимое к моему советскому подданству, несмотря на фашизм профессуры, явилась Павия, где я получил место проф<ессора> новых языков и литератур в университетском Колледжио Борромео, старинном, роскошном и даровом общежитии для наиболее успешных студентов всех факультетов, и вместе лекторство русского языка в Университете. С осени 1926 г. до летних вакаций 1934 г. я жил там, в дивном здании XVI-ого века, но сокращение бюджетов повело за собой упразднение отдельной профессуры в Колледжио. В Риме я, наконец, развязался с большевиками, приняв итальянское подданство; но приглашение во Флорентийский университет не было утверждено министерством, потому что мне было-де уже под 70 лет — предельный возраст, — а на самом деле потому, что я не был записан в фашистскую партию. О своем профессорстве в *Pontificio Istituto Orientale* и в *Pontificium Collegium Russicum* я уже говорил. Вот Вам на стольких страницах избыточный материал для заметки строк в двадцать петита. Думаю, что пересылка мне на просмотр перевода статьи Вас очень задержала бы, и потому прошу Вас самому внимательно последить за его философской точностью.

Хотелось бы знать, дорогой Семен Людвигович, как и с кем

Вы живете и над чем работаете. Со мною дочь — она композитор, профессор в здешней государственной консерватории, и сын, француз, *agrégé* по германистике²⁵, теперь римский корреспондент газеты «*Combat*», подписывающий свои статьи именем *Jean Neuvacelle*.

А помните ли Вы, как в Силламягах²⁶ мы играли в городки с покойным Гершензоном и с Петрушевским²⁷? Что с Петром Бернгардовичем²⁸?

Еще благодарю и обнимаю с любовью.

Ваш Вяч. Иванов

В стенах, ограде римской славы,
На Авентине, мой приход —
Базилика игумна Савы,
Что́ Освященным Русь зовет.

Пришел с пустынных плоскогорий
Сонм Саваитов, Сириан,
С причастной Чашей для мирян;
Им церковь дал святой Григорий.

Сень подпирают кораблей
Из капищ взятые колонны;
Узорочьем цветных камней
По мрамору пестрят амвоны;

В апсиде — агнцы... Мил убор
Твоих, о Рим, святилищ дряхлых:
Как бы меж кипарисов чахлых,
Он чрез века уводит взор

Тропой прямой, тропою тесной,
Пройденной родом христиан, —
И все в дали тропы чудесной
Идут Петр, Яков, Иоанн.

8 января 1944.
В. И.

Милы сретенские свечи
И Христа-младенцы в святки;
Дух лаванды в ночь Предтечи,

В праздник Агнии ягнятки;

Благодатной ожерелья —
Нежных АВЕ розы-четки;
В среду заговен, с похмелья,
На главах золы щепотки...

Где бормочут по-латыни,
Как-то верится беспечней,
Чем в скитах родной святыни, —
Первобытней, человечней.

Здесь креста поднять на плечи
Так покорно не умеют,
Как пред Богом наши свечи
На востоке пламенеют.

Здесь не Чаша литургии
Всех зовет в триклиний неба:
С неба Дар Евхаристии
Сходит в мир под видом хлеба.

Пред святыней инославной
Сердце гордое смирилось,
Церкви целой, полнославной
Предвареньем озарилось...

То не гул волны хвалынской, —
Слышу гам: «Попал ты в лапы
Лестной ереси латынской,
В невода святого папы».

2–7 февраля 1944.
В. И.

1. Письмо от 19 апреля не обнаружено.
2. Описка Вяч. Иванова.
3. «Обязан» — обязательство, конечно, не юридическое и не дисциплинарное. Дело идет о настоятельном приглашении, обращенном ответственными инстанциями католической церкви к присоединяющимся к ней верующим восточного обряда. За последние сто лет во многих папских документах подчеркивалось полноправное присутствие восточных литургии-

ческих обрядов во Вселенской церкви (ср., напр., Апостольское письмо Льва XIII «О достоинстве восточных церквей», 30.XI.1884 г. или послание Пия XII о восточной литургии, 2.II.1937).

Второй Ватиканский Собор (1962–1965) в конституции «О восточных церквях» (21.XI.1964 г.) провозглашает: «История, предания и многие церковные институты свидетельствуют о том, какое благо принесла Восточная церковь Церкви Вселенской. Поэтому Собор торжественно провозглашает, что Восточная церковь имеет право в той же мере, как и Западная, и обязана осуществлять свои формы правления, следуя своим собственным и особым правилам. Правила эти достойны уважения из-за их глубокой древности и их соответствия нуждам верующих; они приносят большую пользу душам. Да знают все верующие Восточной церкви, что они могут и обязаны сохранять свои законные литургические обряды и следовать своим церковным правилам» (Д.И.).

4. Русского католического храма в Риме в 1926 г., когда Вяч. Иванов присоединился к католической церкви, не было. Католики восточного обряда ходили в старинную греческую церковь Св. Афанасия на виа Бабуино (там Вяч. Иванов встречался со старым другом, ставшим священником, о. Дмитрием Кузьминым-Караваевым). В 1932 г. русским католикам была передана римская церковь Св. Антония, где служба стала идти на церковнославянском языке. Был воздвигнут иконостас работы Григория Мальцева, устроены приделы и зазвучал хор семинаристов.

Официально приходом эта церковь не являлась. Русских католиков, рассеянных в западных городах, недостаточно, чтобы организовать для них специальную церковную структуру, с епархией и приходами. Присоединение к католицизму большей частью — решение индивидуальное (называть русских католиков на Западе униатами терминологически неточно, этот термин применяется к католическим общинам Украины и Белоруссии и связан с конкретным историческим событием унии).

Церковь Св. Антония Вяч. Иванов любил. Но милы были также его сердцу более близкие его жительству старые римские храмы. Когда он жил на Капитолийском холме, он бывал иногда в церкви, построенной над темницей, где был заключен Апостол Петр, а когда он поселился на Авентине, он ходил по воскресеньям в древнюю базилику св. Саввы, хоть и трудно было ему в последние годы жизни пересечь просторную площадь Бернини, где весело играли на солнце горы апельсинов и помидоров тамошнего рынка (Д.И.).

5. В православном тексте Символа веры говорится, что Святой Дух исходит «от Отца», в католическом тексте — «от Отца и Сына». По особому расположению папского престола католикам восточного обряда разрешается опускать слова «и Сына» в их богослужениях (В.Ф.).

6. Василий Васильевич Темный, великий князь Московский с 1425 по 1462 г. При нем был положен конец зависимости русской церкви от константинопольского патриарха, и Русская Православная церковь стала церковью национальной. Митрополит московский, грек Исидор, подписавший флорентийскую унию с Римом, вынужден был бежать из Москвы, после чего собор русских епископов, без согласия Вселенского патриарха, нарек в 1448 г. рязанского архиепископа Иону митрополитом московским.

Генрих VIII, король Англии с 1509 по 1547 г., провозгласил независимость английской церкви от Рима и тем самым положил начало зависимой от государства англиканской церкви (В.Ф.).

7. И. фон Деллингер, глава т.н. «старокатоликов», ученых теологов и сочувствующих мирян, отколовшихся от Рима после провозглашения Ватиканского догмата (В.Ф.). Исторический контекст для этого упоминания создает полемика Вл. Соловьева против переоценки православными наблюдателями масштаба старокатолицизма.

8. Можно вспомнить тон Послания св. Климента, папы Римского, к Коринфянам (90–е гг. I в.), предполагающий именно роль арбитра по отношению к далекой общине, определения собора в Сердике (ок. 343–344) о папе как главе священников в различных «провинциях» и другие свидетельства ранней традиции учения о папском авторитете (Д.И.).

9. «Чудный догмат о непорочном зачатии» в первую очередь утверждает не «что рай на земле до ныне есть для прозревших» (как эллиптически пишет Вяч. Иванов), а что единственная в роде человеческого Мария с первого момента своего существования на земле, с ее зачатия, была убережена от «первородного греха», того духовного «ранения», от которого страдает все человечество после греховного падения Адама. Дана Марии эта только ей присущая благодать потому, что она была изначально задумана Богом, чтобы стать Богоматерью.

Мария в день Благовещения говорит ангелу: «Се Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк 1, 38). Говорит Она это, по мысли Вяч. Иванова, согласной с традицией, во имя всего творения:

Радуйся за все творение
Отвечавшая в смиренье:
Ecce Ancilla Domini

Свободным приятием Божьей воли о Ней Мария примиряет творение с Богом:

Помирила Небо с долом
Благодатная глаголом:
Ecce Ancilla Domini
(III, 609)

Таким образом, Мария есть «Новая Ева»: она мирит греховную тварь с Богом. Когда она говорит *да* Логосу, в ней совершается «Единение твари со словом», т.е. действие Софии. До падения Адам и Ева жили безгрешно. После падения рай «сокрылся», однако он «Не взят от земли на небо, / Не восхищен к престолу Господню / И родимой земли не покинул» (I, 284) (Д.И.).

10. Вяч. Иванов исходит, кажется, из следующего текста книги «Русский инок» романа «Братья Карамазовы»: «жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если б захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» (Ф. М. Достоевский, *Полн. собр. соч.*, т. 14, Л. 1976, с. 262; ср. также IV, 584–585). Идея о Деве Марии и рае на земле проходит сквозь все творчество Вяч. Иванова. В дневниковых записях 1902 г. он пишет:

«Хотелось установить мне связь Богоматери и Древа Жизни <...> в лирической форме, в ряде сонетов сказать то, что я знаю (не тем знанием, которое может быть выражено в прозе) о неумирающем Рае и Древе Жизни, о Мире и Девстве, *de Mariano Civitatis Dei semine et fulcro* («о Мариинном семени и опоре Града Божьего». — *лат.*) (II, 771).

Воплощение этой идеи находим в стихотворении «Рай затворенный» (1929), неоконченной «Повести о Светомире-царевиче»:

Говорит Адамовым чадам
Посхименный рай, затворенный:
.....
.....
«Где проходит Божия Матерь
По земле святыми стопами,
Там окрест и я простираю
Добровонные сени древесны,
Там бегут мои чистые воды,
Там поют мои райские птицы;
Посреди же меня Древо Жизни
Древо Жизни — Пречистая Дева».
(I, 284)

Ср. Иваск Ю. *Рай Вячеслава Иванова* // *Cultura e Memoria. Atti del terzo Simposio Internaz. dedicate a V. Ivanov. II. Firenze, 1988 (A.III).*

11. Имяславцы — сторонники схимонаха Илариона, утверждавшего на основании своего духовного опыта, что «в имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами» (богословскую позицию имяславцев уточнил Флоренский: «Имя Божие есть бог и именно Сам Бог, но Бог не есть ни имя Его, ни Самое Имя Его». См.: Флоренский П.А. *Имяславие как философская предпосылка* // Флоренский П.А. *Собр соч.*, т. 2, М. 1990, с. 300). Синод резко осудил учение имяславцев и, прибегнув к гражданской силе, вывез афонских монахов-имяславцев с Афона и расселил по России. Многие из них оказались на Кавказе.

Вяч. Иванов встречался с монахами-имяславцами в Красной Поляне (неподалеку от Гагр). Как вспоминает Л.В. Иванова, имяславцы, силой вывезенные с Афона, «попали в Красную Поляну и стали жить в лесах отшельниками. Они располагались за много верст один от другого <...>. Эрн чтил этих пустынников и каким-то образом сумел посещать их. Он даже однажды добился от одного из них согласия покинуть на несколько часов свою келью и почтить его и Вячеслава своим посещением. Вячеслав был очень заинтересован и обрадован таким редким и почтенным гостем. Они закрылись втроем в комнате и между ними состоялась долгая, оживленная и интимная беседа» (Иванова Лидия, *Воспоминания: книга об отце*, Париж 1990, с. 65–66). См. также Гидини М.К. *Вяч. Иванов и имяславие* // *Studia Slavica hung. Budapest 1996*, с. 77–86, ср. о Г. Флоровский *Пути русского богословия*, Париж 1983, с. 571–572. Nivière Antoine. I) *L'onomatodoxie: une crise*

religieuse à la veille de la révolution // *Mille ans de christianisme russe*. Paris 1989; 2) *Les moines onomatodoxes et l'intelligentsia russe* // *Cahiers du Monde russe et soviétique*. XXIX (2); Бонеецкая Н.К. *Слово в теории языка П.А. Флоренского* // *Studia Slavica hung.* 1988, с. 34; М.С. Ghidini, *Il cerchio incantato del linguaggio*, Milano 1997; Гоготишвили Л.А. *Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия)* // Вячеслав Иванов, *Архивные материалы и исследования*, Москва 1999; *Забывтые страницы русского имяславия*: сб. документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 и движению имяславия в 1910–1918 гг. М. 2001. Отражение идей имяславцев можно увидеть в стихотворении Вяч. Иванова 1915 г. «Невеглас», где говорится об энергиях звучания сакрального имени (III, 557).

12. Папа римский с 1878 по 1903 г. (В.Ф.).

13. О встрече Вяч. Иванова с папой Пием XI весной 1938 г. ср. свидетельство О. Дешарт. «Позднее весной 1938 г. В.И. был позван на частную аудиенцию к папе Пию XI. Случилось это потому, что в течение последних лет многие профессора и ученики Семинарии и Института зачитывались «Перепискою из двух углов» и особенно добавочными к ней, письмами В.И. к Дю Босу и А. Пеллегрини («*Docta pietas*»). Отцу Филиппу [де Режиусу] и отцу Иосифу Швейгелю, специалисту по вопросам литургики, захотелось представить эти тексты и их автору папе Пию XI, который сразу согласился принять известного русского поэта и мыслителя. <...> Пий XI принял В.И. без свидетелей в своем частном кабинете. На В.И. аудиенция та произвела большое впечатление. Он охотно об ней рассказывал. <...> В конце долгой беседы папа сказал, что народы Запада и России вскоре подвергнутся тяжелым испытаниям, но затем наступят лучшие времена, прекратится противоестественный разрыв между церквами и осуществится вожделенное Единение. Тогда В.И. возразил, что русские теологи и мыслители много говорили и писали о соборности, что он сам всегда переживал и переживает церковное разделение как вселенское бедствие и как свой духовный ущерб, но, что он не надеется не только на соединение церквей, но и на их примирение в ближайшем, наше время, в наш век. Папа, такой отечески ласковый, вдруг возмутился, вспылал, воскликнул: «Вы сомневаетесь?! Такое сомнение несправедливо; оно недопустимо. Я верю: Единение будет, будет!» И опять он стал тихим, прозрачным; сказал, улыбаясь: «А ведь Вы-то сами не только теоретически утверждали необходимость единения, но и пошли по пути экуменизма». И, благословляя гостя, папа Пий XI вслед уходящему В.И. много раз повторял: «Credo, credo — верю, верю»» (I, 197–198).

14. Из богословско-исторических работ, вышедших из стен Папского Восточного института, укажем на сочинения Schulze B. *Die Schau bei Nikolai Berdiajew*, Roma 1938, 259 S. (*Orientalia Christiana Analecta*, n. 116); Wetter Gustav A. 1) *Karsavins L.P. Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild des göttlichen Dreifaltigkeit* // *Orientalia Christiana Periodica*, IX/3–4 (1943); 2) *Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der «Allzeitlichkeit» bei L.P. Karsavin* // *Scholastic*, III (1949). Значительное внимание сочинениям и идеям В.С. Соловьева, О.С. Булгакова (в частности, вокруг спора о Софии), а также И.С. Хомякова и о. Г. Флоровского уделялось на страницах публикуемого Институтом журнала *Orientalia Christiana Periodica* (издание продолжается).

15. Слова Христа: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь мою» (Мф 16, 18) толкуются католическими богословами как божественный мандат, утверждающий главенство Римского престола (первым епископом которого был, по преданию, апостол Петр) в христианском мире (*В.Ф.*).

16. Т.е. католических церквей восточного обряда (*В.Ф.*).

17. «Общение святых» (*лат.*). По дефиниции папы Льва XIII (1902 г.) «святых общение есть не что иное, как взаимная общность вспомоществований, жертв, молитв и благодеяний, связующая как тех верующих, что сподобились Отечества Небесного, так и тех, что терпят огонь очистительный или доселе земного своего не скончали странствия и сплывающая их во Град единый, коего Глава — Христос, формообразующее же начало — любовь».

Вяч. Иванов много думал и писал о связи духовной между живыми и отшедшими. Ср. его стихотворение в Римском Дневнике 1944 г.:

Усопших день, всех душ поминки, —
И с разоренных пепелищ
Несет родня цветков корзинки
В пустырь поруганных кладбищ.
Но успокоенным не нужно
Ни мавзолеи, ни цветы.
Их не повинность немоты,
Но мысль томит, что мы недужны.
О мертвых память нам нужна,
А им — живых под солнцем радость.
Им в Божьей памяти дана
Неотцветающая младость.

(III, 635–636)

Возврат к состоянию райскому — преображение тварного мира — должен произойти на земле. Возврат человека к Богу идет через Церковь, мистическое тело Христово. Это мистическое тело невидимо составляют бесчисленные угодники:

За теми лесами высокими,
За теми озерами глубокими,
Стоит гора до поднебесья.
Уж и к той горе дороги неезжены,
И тропы к горе неторены,
А и конному пути заказаны,
И пешему заповеданы;
А и Господь ли кому те пути открыл —
И того следы исслежены.
Как на той горе световой
Труждаются святые угодники,
Подвизаются верные подвижники,
Ставят церковь соборную, богомольную:
А числом угодники нечислены,

Честным именем подвижники неявлены,
Неявлены — неизглаголены.
И строячи ту церковь нагорную,
Те ли угодники Божии, подвижники,
Что сами творят, не видят, не ведают,
Незримое зиждут благолепие.
Как приходит на гору Царица Небесная,
Ей возрошпуться угодники все, восплачутся:
«Гой еси Ты, Матерь Пречистая!
Мы почто, почто труждаемся — подвизаемся
Зодчеством, красным художеством
В терпении и во уповании,
А что творим — не видим, не ведаем,
Незримое зиждем благолепие.
Ты яви миру церковь невиданную,
Ты яви миру церковь заповеданную».
Им возговорит Царица Небесная:
«Уж вы Богу присные угодники,
А миру вы славные светильники,
О святой стране умильные печальники!
Вы труждайтесь, подвизайтесь,
Красы — славы церкви незримые,
Зодчеством, красным художеством,
В терпении верном, во уповании!
А времен Божиих не пытайте,
Ни сроков оных не искушайте,
Не искушайте — не выведывайте.
Как сама Я, той годиной пресветлою,
Как сама Я, Мати, во храм сойду:
Просветится гора поднебесная,
И явится на ней церковь созданная».

(I, с. 490–491)

(Д.И.)

18. Павел Гаврилович Виноградов (1854–1925) — до 1902 г. профессор всеобщей истории Московского университета, с 1903 г. до своей смерти профессор средневековой английской истории Оксфордского университета (*В.Ф.*).

19. Теодор Моммзен (1817–1903) — знаменитый немецкий историк древнего мира (*В.Ф.*).

20. Гиршфельд Отто (*Hirschfeld Otto*, 1843–1922) — германский ученый, историк, специалист в области антиковедения, эпиграфики, был профессором древней истории в Берлинском университете, (с 1876); во время обучения Вяч. Иванова, в зимнем семестре 1892–1893 — декан философского факультета; был научным руководителем Вяч. Иванова (*Wahtel M. Вяч. Иванов — студент Берлинского университета // Un maître de sagesse au XX siècle:*

Vjačeslav Ivanov et son temps [Cahiers du monde russe, XXXV/1–2], Paris 1994, p. 354–376.

21. Маковельский Александр Осипович (1884–1969), русский и азербайджанский философ и историк, член-корреспондент АН СССР (1946); с 1920 по 1960-е гг. преподавал в Бакинском университете историю философии, историю социально-политических учений, логику, психологию, историю логики, эстетику, этику, педагогику, был директором Института философии АН Азербайджана.

22. Ср.: Вахтель М. *Научный проект: в поисках подлинного «Диониса»* (о неосуществленной немецкой книге Вяч. Иванова по неизвестным материалам) // Вестник литературы, истории, археологии, 5 (М. 2008).

23. Трагедии Эсхила в переводе Вяч. Иванова опубликованы в 1989 г. в серии «Литературные памятники». Инициатива этого издания принадлежала Н.И. Балашову (Д.И.).

24. О египетском эпизоде см. специальное исследование Г.М. Бонгард-Левина, в печати.

25. То есть кандидат, выигравший государственный конкурс, который дает возможность и право преподавать в лицее или университете.

26. Силламяги (Силламяе) — дачный поселок Эстляндской губернии, на берегу Финского залива, в 15 км от Нарвы. Вяч. Иванов вспоминает о лете 1915 г.

27. Дмитрий Моисеевич Петрушевский (1853–1942) — историк-медиевист (В.Ф.).

28. Петр Бернгардович Струве (1870–1944) — политический деятель, экономист и историк, близкий друг С.Л. Франка (В.Ф.).

3. С.Л. Франк — В.И. Иванов

17 июня 1947 г., Лондон

46, Corringham Rd., 17 июня 1947
London, N. W. 11

Дорогой Вячеслав Иванович!

Спешу ответить на только что полученное мною Ваше большое письмо, которым вы очень порадовали меня. Прежде всего спасибо за биографические данные — кое-чего я совсем не знал, другое знал не вполне точно. Они пришли в последний момент — я уже написал заметку о Вас и дал переводить (к концу месяца я должен представить издательству всю рукопись сборника): теперь я хочу внести в нее исправления и дополнения.

Меня глубоко тронули усердие и обстоятельность, с которыми Вы стараетесь переубедить меня в моих — в общем, весьма уме-

ренных — «ересях». То, что Вы пишете о принципиальном отношении Рима к православию, мне хорошо известно помимо других источников, из одного личного обстоятельства, которое, может быть, Вас заинтересует: мой старший сын (по образованию русский историк) в начале войны сотрудник русского отдела английского радио, женатый на канадке-католичке, недавно обратился в католичество (он теперь и постоянный сотрудник по русскому вопросу католического журнала «*The Tablet*»). Мне не хочется заниматься бесполезным — особенно в нашем возрасте — спором. Позвольте мне только коротко уточнить — просто к Вашему сведенью — мою принципиальную позицию. Широта духа Рима в отношении Востока дает, конечно, большое удовлетворение, как свидетельство присутствия вселенского начала (я охотно признаю: в гораздо большей мере, чем у большинства православных). Я совсем не «православист» (пользуясь остроумным термином покойного о. Сергия Булгакова); мои сомнения — другого рода. Чем более я размышляю и о религиозной проблематике по существу, и о трагической исторической судьбе европейского духа, тем более укрепляюсь в убеждении, что духовная смута, начавшаяся с ренессанса и реформации, порождена в последнем счете односторонностью, с которой христианское откровение было выражено в традиционной церковной догматике, именно тем, что идея богосыновства человека — основа всяческого «гуманизма» — была все же как-то заслонена частью ветхозаветным сознанием «тварности» («горшка в руках горшечника»), частью античным сознанием подчиненности человека космосу (только в христианской мистике — востока и запада одинаково — хранилось иное, более полное восприятие богочеловечности человека). Все заблуждения нового времени суть — искаженные бунтом против традиции, отрывом от исконного предания — выражения более глубокого осознания «богосыновства» человека. В духовной истории западного мира был краткий миг, когда в лоне самой церкви наметилось было течение «христианского гуманизма»; наиболее полное выражение оно получило в богословско-философской системе правоверного католика, кардинала Николая Кузанского, одного из величайших, доселе неочцененных мыслителей и для меня — моего главного наставника (наряду с ним напому еще только имя Эразма). Если бы этому течению суждено было восторжествовать, человечество было бы избавлено от многих роковых заблуждений — и от безрелигиозного просветительского гуманизма, и от ницше-

анского и марксистского богоборчества. Этому не суждено было быть, и теперь человечество безнадежно расколото на христиан-традиционалистов и безбожников, уповающих на осуществление царства Божия силами человека, как простого потомка обезьяны (и эта последняя вера практически властвует над миром). На Ваш вопрос: в чем я вижу пользу существования свободных христианских душ за пределами церкви? отвечаю: в том, что они — единственный сохранившийся мост между церковью и безбожниками и в этом смысле суть как бы призванные миссионеры в отношении последних. Церковь — католическая церковь — в принципе подлинно кафолична, т.е. универсальна; но христианское откровение, незримо разлитое в душах, все же в некотором смысле еще более универсально, чем исторически сложившийся духовный облик церкви. Отсюда я делаю практический вывод в отношении догмата папской непогрешимости. Признаю его практическую полезность: в *ecclesia militans*, как во всякой армии, должен быть верховный главнокомандующий; но если и рядовой солдат, исполняя приказ, сохраняет за собой право личного мнения, то — тем более — это право неотъемлемо от христианина. По образу правоверного католика Паскаля, я поэтому сохраняю за собой право «от суда папы апеллировать к суду Христа»¹. Опираюсь и на большой авторитет: «надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искуснейшие» (1 Кор 11, 19). Мне как-то кажется, что такая установка должна найти некий тайный отклик у такого насыщенного многообразием духовной культуры человека, как Вы.

Но довольно. Отвечаю кратко на Ваши вопросы о личных обстоятельствах моей жизни и об общих знакомых. 1922–37 г. я жил в Берлине, где был, между прочим, доцентом университета по истории русской мысли, годы войны провел во Франции, скрываясь от немецкой оккупационной армии, ибо — в силу моего неарийства — мне грозила депортация и смерть в газовой камере. С 1945 г. соединился с моими детьми (у меня их четверо), которые, по разным обстоятельствам, уже раньше переселились в Англию. Живу с женой (Вы, может быть, ее вспомните по Силламягам — она шлет Вам сердечный привет) в доме моей дочери, вдовы англичанина, павшего во время войны. Последние мои работы: «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (Париж, 1937). По-английски: «С нами Бог» («*God with us*») — опыт некого, философски оформленного исповедания

веры. Написал и надеюсь вскоре опубликовать тоже по-английски «Свет во тьме» — опыт христианской социальной философии². Сейчас готовлю книгу, в которой хочу подвести последний итог моих философских достижений³.

П.Б. Струве скончался внезапно в феврале 1944 года — можно сказать, на посту: накануне смерти провел целый день в *Bibliothèque Nationale*, работая над большим трудом по истории России⁴. Через три месяца, в июне, скончался, от удара о. С. Булгаков. С ним я сохранил до самой его смерти дружеские отношения (не разделяя его богословских идей). Сохранил дружеское общение и с Н.А. Бердяевым, хотя пути наши разошлись весьма далеко⁵. Только что его видал — он приезжал, чтобы участвовать в церемонии возведения его в степень почетного доктора Кембриджского университета.

Сердечно обнимаю Вас.

Ваш С. Франк

Сердечно благодарю Вас и за Ваши — как всегда прекрасные — и такие трогательные стихотворения, которые доставили мне большое эстетическое наслаждение.

1. Ср. запись Паскаля: «Если мои “Письма” осуждены в Риме, то, что я осуждаю, осуждено на небесах. К твоему, Господи Иисусе, суду апеллирую» (Pascal. *Œuvres complètes*, prés. et notes de L. Lafuma / Ed. du Seuil. Paris 1963, p. 619). Вторая фраза (в оригинале — по-латыни) представляет собой цитату из одного письма католического святого XII в. Бернарда Клервоского. Слова Паскаля связаны с перипетиями споров между янсенистами и их противниками (ввиду принадлежности Паскаля к движению янсенистов его едва ли можно назвать с католической точки зрения «правоверным») (Д.И.).

2. Книга «Свет во тьме» (Париж, 1949) на английском языке не появилась (В.Ф.).

3. «Реальность и человек» — издана посмертно в Париже в 1956 г. (В.Ф.).

4. Неоконченная книга П.Б. Струве «Социальная и экономическая история России» вышла в Париже в 1952 г. посмертным изданием (В.Ф.).

5. Расхождение это было вызвано тем, что в последние годы своей жизни Н.А. Бердяев, под влиянием событий военного времени, стал более благожелательно относиться к советскому строю (В.Ф.).

ИЗБРАННАЯ ПЕРЕПИСКА С СЫНОМ ДИМИТРИЕМ И ДОЧЕРЬЮ ЛИДИЕЙ (1925–1941)

Франсуаза Лесур

О ПИСЬМАХ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА К ДЕТЯМ

Эти неизданные письма Вячеслава Иванова к детям относятся к периоду с 1925 по 1934 г. Как известно, в начале 1920-х гг. Вячеслав Иванов преподавал в Бакинском университете. В 1925 г. по рекомендации профессора Гревса (и по ходатайству Луначарского) он получил командировку в Рим. Он уезжал вполне официально, с советским паспортом. Но на самом деле это была эмиграция в прямом смысле. Он предвидел, что никогда не вернется в Россию, и поэтому взял с собой самые дорогие ему вещи — например, тетради с текстами занятий по санскриту.

Эти письма детям писались или из Рима во время каникул, когда дети отдыхали на берегу моря, или большей частью из Павии во время работы Вячеслава Иванова в *Collegio Borromeo*. С 1927 г. Дмитрий находится в Швейцарии, на лечении: у него обнаружился туберкулёз. А в 1934 г. Вячеслав Иванов стал преподавателем в Руссикуме и окончательно поселился в Риме.

Прежде всего эти письма — ценнейший документ, свидетельствующий о жизни самого Вячеслава Иванова и об эпохе. Переписка ярко показывает его сложную ситуацию по отношению к СССР. Из разных писем (также, напр., из писем к О. Шор) совершенно ясно, что у него не было никаких иллюзий насчёт советского будущего, он видел его в крайне мрачных красках: «В атмосфере палачества и богохульства я не могу дышать» (18–20 июня 1927. Рим — Париж). Но он продолжал публиковаться в Советской России, он получал «пенсию»...

Эта ситуация подразумевала максимальную сдержанность в выражении своих политических убеждений, но и невозможность публиковаться в эмигрантской печати: «Почему не печатаю стихов в Париже? — Попробуй я только, — и Данта не увижу, как своих ушей» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 23 февраля 1927. Павия — Рим).

Но как раз это его меньше всего стесняло. Ведь его творчество выходило далеко за рамки русской культуры, и у него давно установилось самое тесное творческое общение с западными литераторами и мыслителями (за исключением Зелинского или Оттокара). Он публиковался (в области общей литературной критики) во французских литературных журналах.

Формально он по-прежнему числился в преподавательском составе Бакинского университета, пока филологический факультет не закрыли (по просьбе студенческих организаций!) — что, между прочим, оправдывало его невозвращение: «Сегодня ... я узнал, что связь моя с Бак<инским> Унив<ерситетом>, — связь “потенциальная”, правда, — окончательно разорвана, ибо, по предложению студенческих (!) коммунистических организаций, *словесное отделение упразднено*... У меня от сердца отлегло сумнение: чего-де ты в Баку не едешь, для семьи “честным” (?) трудом не зарабатываешь?» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 7 января 1927. Павия — Рим).

Эти письма дают очень конкретное представление о тяжести материального положения семьи, тем более когда заболел сын. Как известно, Вячеслав Иванов сохранил свой советский паспорт до 1934 г.. Эта переписка даёт понять, что это могло означать в условиях начинающегося фашизма. Все эти годы его обуревают страх оказаться вдруг без постоянной работы. Одно время он думает переехать в Соединённые Штаты, в Аргентину...

Но всё-таки, удивительным образом, он остаётся «патриотом современной России, в роде истинных советских граждан...». Когда при нём говорят о советской «катастрофе», он живо реагирует: «“*Odi et amo*”, как сказал Катулл. И “*coincidentia oppositorum*”, как изрек философ Николай Кузанский. “Мерзавец, — присовокупил бы Кузьма Прутков, — еще Тютчев сказал: умом России не понять, — ты же паки тщишься объять необъятное”» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 9 мая 1927. Павия — Рим).

Мысли о России неотвязны, и в то же время чувство изгнания сочетается с тем, что он полностью свой человек в западной культуре и в западном образе жизни. Это характерно не только для него, но и для большинства деятелей культуры, которые были изгнаны из Советской России или вынуждены эмигрировать.

В 1925 г. поездки советских граждан за границу были ещё возможны: приезжают Мейерхольды. Особенно интересен визит Вячеслава Иванова к Горькому. Он даёт довольно ясное представление о культурной политике советской власти: «Ему предложили из Сов<етской> России издавать на госуд<арственный> счет журнал, кот<орый> составляться будет им за границей, а печататься в России.

Он ответил согласием при условии, что ему будет предоставлена безусловная свобода, что цензуры над ним не будет. Ответ еще не получен. При этом Горький заявил мне, что, допустив своеволие, за которое извиняется, он поставил между прочим условие, что редактором отдела поэзии должен быть Вяч. Иванов. Я ответил, что прошу его на этом условии отнюдь не настаивать, тем более что я еще не уверен, что могу принять на себя это трудное по тактическим причинам дело...» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 28–29 августа 1925. Сорренто — Неттуно).

Он очень сочувственно описывает Горького — что может удивить, при общей несхожести их взглядов, — но это заставляет помнить о схожести их положения в то время: они оба были на грани эмиграции. «Мы гармонизируем больше чем я ожидал. Он, вопреки моим ожиданиям, совсем моложав, без седых волос, с рыжими усами, высокий, тонкий, чрезвычайно скромный, — уверяет, что учится писать, ибо еще не умеет, — ни следа старости или размяклости [*ramollissement*], сердечно вдумчив, часто глубок, похож по душевной проработке и просветленности на человека христианского подвига...» (*там же*). Нет никакого основания сомневаться в его искренности, но этот визит не позволяет говорить о прочных взаимоотношениях с Горьким — в этих письмах о нём больше не будет речи (в Россию Горький вернулся на краткий срок в 1928 г., а затем и окончательно в 33-м).

Пока советская власть стремилась поддерживать связи, ей было выгодно склонить этих видных деятелей культуры к сотрудничеству, и даже их заманить обратно в Россию. Из этих писем видно, что таким же образом заманивали П. Муратова: его «Совсоотечественники не хотят отдавать эмиграции и убеждают приехать... Обо мне бесчисленные расспросы и также уговоры возвращаться...» Проф. Дживилегов <*sic!*> спрашивает, не желаю ли я кафедры в моск<овском> университете» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым, 24 августа 1925. Рим — Неттуно).

Сам Вячеслав Иванов был в хороших отношениях с послом (Керженцевым), он довольно часто бывал в «Хатке», как он называет советское посольство. Но в декабре 1926 г. ситуация резко меняется, послом назначается Каменев: «По газетам, послом назначен не кто иной, как старший друг и покровитель, Лев Борисович Каменев, который, будучи одним из триумфиров оппозиционного триумvirата (Троцкий, Зиновьев, Каменев), удаляем ныне за границу (Троцкий, говорят, назначается послом в Лондон). *Ergo*: устремляйся опророметью, кошачьим галопом, в Хатку продолжить при Керженцеве паспорт... Ибо от старинного друга Муз и покровителя ... я не жду боль-

ше ничего доброго» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 2 декабря 1926. Павия — Рим). К концу 20-х гг. с утверждением фашизма в Италии политическая ситуация накаляется, что ставит его в трудное и даже опасное положение: «Все-же как бы не доплясаться нашим до разрыва с Англией и, следовательно, Италией, — до железного кольца (“*cerchio di ferro*”, по выражению Рибольди) вокруг хатки, по каковому “случаю” и нас ... могут взять за шиворот и выкинуть *fuori*» (В.И. Иванов — Л.В. Ивановой. 27 февраля 1927. Павия — Рим).

В этих письмах часто используется кодированный язык, который представляет собой одновременно и маску, и смысловое углубление. Например, по случаю визита Мейерхольда в советском посольстве устраивается встреча с итальянскими театрами: «Я должен был служить переводчиком на итальянский язык, и мне пришлось изложить по-итальянски целую лекцию. — “Оценили ли вы, Платон Михайлович, как дипломат и советский деятель, что я в начале сказал присутствующим: *compagni?*” [«товарищи» — Ф.Л.] — О, да! кивает коварному царедворцу (“прохвост!” скажет Его Тов<аришеское> Вел<ичество>) с довольной улыбкой нунций Антихриста...» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым, 24 августа 1925. Рим — Неттуно).

Притом интересно проследить, как меняется общий тон этих писем: очень сдержанный в начале (описания нейтральные), он становится мало-помалу всё более раскрепощённым, непринуждённым, по мере того, как ситуация относительно проясняется. Блеск его стиля проявляется тогда в полной мере.

В сентябре 1926 г., по ходатайству Оттокара, Вячеслав Иванов получает приглашение ректора Дон Рибольди в *Collegio Borromeo* (Павия): «...Слава Богу, меня зовут в Павию, с ноября по май. Предполагавшихся лекций не будет, их вообще отменили, а буду я попросту обучать студентов немецкому языку на первых порах, а там остальное будет видно...» (В.И. Иванов — Л.В. Ивановой. 11 сентября 1926).

Неизвестно, на какую именно преподавательскую должность его приглашают. Явно, что читать по специальности не придётся — это будет большим местом до конца его пребывания в Павии, несмотря на прекрасные условия жизни и всеобщее уважение. Ему поручают учить студентов немецкому и французскому языку. Главное, как говорит ему директор: «*Vivere con noi*» [«жить с нами» — Ф.Л.]. Тут намёк на что-то вроде античного образца преподавания: «Никаких форм, разговаривайте с ними где и как хотите — после завтрака, после обеда, сидя, стоя, гуляя под портиками...» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 3 ноября 1926. Павия — Рим).

Все места этой переписки, где идёт речь об условиях жизни и преподавания в Колледжио, крайне интересны. Его поражают чисто-

та, изобилие прислуги, и особенно внимательное обращение к нему, «точно ты [и?] в самом деле какой-нибудь Борромео, а не захавший в брочке любопытствующий и смекающий как ему, коту, пожить — наблюдатель жизни и коловращения людей» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 30 октября 1926. Павия — Рим).

Несмотря на прекрасные условия, дальше выясняется, что на преподавание любимых предметов он не может надеяться: «К латинскому и греческому языкам и литературам иностранцев совсем не пускают...» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 30 октября 1926. Павия — Рим). К тому же отъезд в Павию оказался настоящим расставанием с детьми, это видно по некоторым письмам.

Само по себе описание жизни в *Collegio Borromeo* уже представляет большой интерес. Там были прочтены его знаменитые лекции «О современной религиозной мысли в России», которые привлекали большую публику: «24, 26, 28 и 31 января, в 5 часов, во 2-й ауле [aula = аудитория — Ф.Л.] факультета Полит<ических> Наук (в университете) состоятся 4 моих лекции (на франц<узском> языке). Общее заглавие цикла: “*Il pensiero religioso nella Russia moderna*”.

1-я лекция: “*La Chiesa russa, e l'anima religiosa del popolo*”.

2-я —: “*Tesi e antitesi: gli slavòfili e gli occidentali*”.

3-я —: “*Tolstoi e Dostojevski*”.

4-я —: “*Vladimiro Soloviov ed i contemporanei*”.

(В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 16 января 1927. Павия — Рим).

Вячеслав Иванов представлял собой нечто вроде культурного катализатора: он привлекал в Павию М. Бубера, Оттокара. Часто приезжали Зелинские, устраивались лекции, дискуссии...

Несмотря на опасность его положения как советского гражданина, необходимость молчать иногда оказывалась несовместимой с ролью преподавателя. Он передаёт одну дискуссию вокруг фашизма, когда ему пришлось высказаться на эту тему: «*Riboldi* пристал ко мне: отчего я молчу? Я говорю, что иностранцу не приличествует вмешиваться в обсуждение вопросов национального строительства. Но он настаивал, и тогда я заявил, что правильным считаю поставление во главу угла вопросов реальной политики, экономических и социальных; что абстрактного либерализма и демократизма не одобряю, идеям франц<узской> революции не друг и не раз предостерегал здесь товарищей студентов от отвлеченного республиканизма (все это было фашисту-священнику сладостно выслушать), — вопроса о национализме касаться не буду за его невыясненностью и просто не знаю, имеет ли он еще будущее в мире или нет, в виде наличности в мире

сильных противоположных движений (интернационализма), представленных с одной стороны коммунизмом, с другой Церковью (и это все было приемлемо!); но, чтобы не быть неправильно понятым в своем протесте против французского демокр<атического> лозунга (*liberté — égalité — fraternité, droits de l'homme* и пр.), считаю долгом заявить, что свободу личности признаю высшею религиозно-моральной ценностью и не одобряю точку зрения крайних государственников (каковы фашисты), по которой личность только средство для достижения госуд<арственных> целей; не одобряю забвения, что государство должно быть христианским, а не языческим» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 17–18 декабря 1926. Павия — Рим). Интересно, как в его прямом и в то же время сдержанном ответе звучит наследие Вл. Соловьёва: «порабощение Церкви государством» и есть главный, постоянно повторяющийся мотив его привязанности к католицизму, как это видно из писем сыну по поводу его присоединения (никогда не употребляется слово «обращение»). По поводу взаимоотношений между церковью и государством, он напоминает о ситуации русской церкви: «я же заметил, что русские слишком хорошо знают, что значит обратное — порабощение Церкви Государством...» (там же).

Значение Вл. Соловьёва для образованной католической публики здесь проявляется в полной мере: «Кстати, еще утром притащил он [Рибольди — Ф.Л.] мне пять французских книг о Вл. Соловьёве из своей библиотеки, чтобы “я вспомнил о родине”. Впрочем, я рассказывал ему накануне о своей личной близости с Вл. Сергеевичем».

Вячеслав Иванов к тому времени уже принял католичество. Может быть, самое интересное из того, что высказано в этой переписке — его взгляд на духовные ценности. Свой переход в католичество он мотивирует поисками вселенского: «Очень правильно присоединился я к католической церкви. Никакой духоты нет, — ни эллина, ни иудея, — в национальной церкви как-то человека в религиозном смысле не чувствуешь, нет простора, в котором говорят друг с другом Бог и Человек» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 26 декабря 1926. Павия — Рим).

Или, в конце того же письма: «Насчет “исконно или самобытно русского” твой скептицизм, Лиденка, вполне разделяю. Как артишок, или капуста кочан, — никакого само-артишока или само-капусты в сердцевинке не найдешь ни у кого. Все общее. Но по разному, в русском стиле выявляет себя личность равно индивидуума или нации, говоря и делая общее всем. Нужно быть самим собой и делать общее — личность тут и скажется».

Удивительным образом, понимание личности здесь выступает в красках, напоминающих известное учение о личности, изложенное

мыслителем, казалось бы, довольно отдалённым по духу — учение Льва Карсавина о «симфонической» личности: «Человек “индивидуален” вовсе не потому, что он отделим и отделён от других и целого и замкнут в себе, но *потому*, что он *по своему, по особенному, специфически* выражает и осуществляет целое, т.е. высшее *сверх-индивидуальное* сознание и высшую сверх-индивидуальную волю» (*Основы политики*, 3).

Все эти беседы проходят на фоне общеевропейской духовной жизни того времени. Видимо, для тех, кто его пригласил, он был воплощением европейского духа. Рибольди «объяснил, что *Collegio* не может давать студентам только дом и содержание, нужен воспитательный и образовательный элемент, всего нужнее молодежи новые языки и ознакомление с другим европейским миром, кроме своего, национального и местного» (там же). Он был настоящим проводником общеевропейской культуры: свои лекции о русской религиозной мысли он читал по-французски. Именно ему было поручено осведомить публику *Collegio* о новой книге аббата Бремона, «Поэзия и молитва».

Годы, которые он провёл в *Collegio*, по-видимому, были спокойными и счастливыми. Некоторые свои вечера он описывает следующим образом: «Вот что я люблю: поставить мягкий стул на вторую ступеньку глубокой оконной ниши в спальне, завеситься от комнаты прямо падающими складками больших белых гардин и в такой палатке сумерничать, греясь в теплом халате и глядя в окно, кажущееся скорее узким при его большой высоте. Тишина; мелодические многотонные перезвоны на близкой колокольне; или вой осеннего ветра; частенько гроза... Так сиживал в сумерки, в этом самом халате, женеvский изгнанник, дедушка ваш, Дмитрий Васильевич, и смотрел в даль, на деревья и на Рону, и о России не вздыхал; в осенней сумеречной тишине следил, как течет река, как уплывает жизнь, — и был доволен покоем» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 3 ноября 1926. Павия — Рим).

Одна совершенно незначительная деталь — белый шар, освещающий его письменный стол, — приводит его к истолкованию мистического смысла белого цвета (но и *света*), а вслед за этим и к вопросу о единстве: «цвета, переливаясь один в другой, только раскрывают природу божественного Всеединства (“Бог свет, и нет в Нем никакой тьмы”, — говорит апостол) *в любви*: это радость истинного художника в Духе Святом. Красный не тем худ, что он красный, а тем, что не хочет ничего другого, кроме красного, и признает себя одного, исключая все другие цвета» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 28 февраля 1927. Павия — Рим).

Что касается его отношения к католицизму, нужно заметить, что он отнюдь не поощрял своего сына, когда тот выразил желание принять католицизм. На первое время, он ему советует посещать именно русскую церковь, и посоветоваться с русским священником.

В представлении Вячеслава Иванова обе христианские церкви, западная и восточная, до 1054 г. были объективно едины: «Римский епископ есть истинно преемник власти апостола Петра и, как Петр был главою Церкви, так и он остается главою Церкви. Греческий Восток признавал власть римского первосвященника целых тысячу лет. За это время было семь вселенских соборов, постановления которых составляют основу православия...» (В.И. Иванов — Д.В. Иванову. 10 марта 1927. Павия — Рим).

В силу исторических обстоятельств, русская церковь замкнулась в себе, но прежде всего она оказалась подчинённой царской власти: «Говоря, что у нее есть единый, невидимый Глава — Христос, она во всем подчинялась на деле царям». Её, по мнению Вячеслава Иванова, увели «злые пастухи» «далеко прочь от той части стада, что осталась со своим законным пастырем». Но несмотря на это, её духовные ценности не поблекли: об этом свидетельствуют русские святые, как Сергий или Серафим.

Что касается приобщения сына к католической церкви, Вячеслав Иванов подчёркивает, что оно не должно мыслиться как отход от православия, но именно как приобщение, не отрекаясь от своего православия. Поэтому он скорее сдерживает его и советует прежде всего обратиться к православному священнику за духовной помощью. Он даже (полушутя) предлагает организовать последовательную дискуссию на эту тему, нечто вроде «процесса»: «Когда в Ватикане происходит разбор дела о том, нужно ли или нет то или другое прославленное своею святостью лицо причислить торжественно к лику блаженных или даже святых (канонизировать), Папа назначает одного прелата защитником этого лица, а другого прелата его обвинителем. Этот последний именуется “*advocatus diaboli*”. Он должен, ради необходимой осторожности, собрать и представить все, что можно возразить против канонизации. Дьяволу не хочется славы святого; все *справедливое*, что дьявол мог бы сказать против, этот обвинитель должен повергнуть на рассмотрение» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 12 марта 1927. Павия — Рим). А в том «процессе», который имел бы целью доказать, прав или нет Дмитрий в своём выборе, отец предлагает играть именно роль “*advocatus diaboli*”.

Письма, в которых ставится вопрос об обращении Дмитрия, особенно насыщены, проникнуты религиозным пафосом, в них обнаруживается вся сложность тех духовных настроений, которые при-

вели Вячеслава Иванова к католицизму, но в то же время не отвратили его от православия. Этот пафос не исключает иронии: «...все же, идти по духовному пути нужно неся свой крест, а не быв подхваченным под руки друзьями, которые хотят таким образом дотащить “родного человечка” до апостола Петра, сидящего с ключами у дверей рая, и “порадеть” за него, представив *ticket* на вход в рай, вроде пропусков на папское служение. Все это — суеверие и узкий фанатизм, — вздор и только» (*там же*).

Более того: если речь идет об обращении, тогда дело не в смене вероисповедания, а в духовном перевороте: «Для тебя идет дело не столько о католичестве, сколько о *conversion* в собственном смысле, в смысле “обращения” св. Августина из манихейства в христианство. Самая внезапность желания, при твоём характере, глубоко, затаенном, медленно подготовляющем неожиданное скорое действие, кажется мне похожим *<sic!>* на вдруг прозвучавший внутренний голос... Акт присоединения поставил бы тебя в совсем новые условия духовной жизни... не в католичестве для тебя все дело, а в Церкви: к тому, следовательно, душевному опыту и познанию, что человеку нужно быть в Церкви и воцерковить свою жизнь». Эта идея *μετάνοια* как главной пружины духовной жизни опять-таки связывает Вячеслава Иванова со многими русскими мыслителями его времени, прежде всего с Карсавиным («Поэма о смерти» как раз об этом).

Эти настроения бросают новый свет на духовную жизнь самого Вячеслава Иванова, придают ему новое измерение: «это дело не только дело огромной важности и ответственности перед Богом и отечеством, но и, прежде всего, дело духовное, а все духовное требует полного молчания душевных желаний и чувствований, ухода вглубь от всех земных волнений, и не совместимо с возбужденностью и нетерпением». В следующих словах он как бы подводит итог своему собственному духовному пути: «Только став *до конца* православным, можно преклониться перед преемником Петра. Не иначе. Иначе — великий грех» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 30 марта 1927. Павия — Рим). Нужно одинаково вооружаться «против русского мятежного интернационализма в безверии и русского мятежного национализма в вере» (В.И. Иванов — Л.В. и Д.В. Ивановым. 18 декабря 1927. Павия — Рим, санаторий).

Читая лекции о русской религиозной мысли, он настаивает на необходимости для Запада учиться у восточной церкви. Что касается благодати, «она *изобилует* в православии ...и восточная служба не только *внешне* (как ты пишешь) прекраснее западной, но и духовно светозарнее» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 12 марта 1927. Павия — Рим). В этом же духе он и составляет программу этих лекций: «о том, что такое “религиозная мысль” (в отличие от теоло-

гии) — сравнение с Паскалем, Бональдом, де Мэстром, Розмини и т.д., 2) о важности моего предмета для вопроса о воссоединении церкви, восточной и западной (о том, что католичество должно многому научиться у Востока)» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 29–30 января 1927. Павия — Рим).

Эти лекции, по-видимому, были крупным событием, их слушала публика сама по себе необычная, что ещё увеличивало трудности: «Уже учение Дост<оевско>го изложить философски не легко, но о нем я много писал; а рассказать Соловьева — а они ждут, и ловят и взвешивают каждое слово (аудитория небывалая в моем опыте публичных лекций по внимательности и интересу к предмету и по компетентности некоторых слушателей)» (*там же*).

Письма Вячеслава Иванова к дочери проникнуты глубоким интересом к её творчеству (она мечтала стать композитором). Она собиралась написать музыкальную композицию на тему Одиссеи, и в тех советах, которые ему даёт отец — прекрасное музыкальное толкование Одиссеи.

В этих письмах звучит ещё и другая тема, наиболее интимная и очень любопытная — тема стрижки волос. Лидия хотела стричься по тогдашней моде — носить короткие волосы *à la garçonne* — и это вызвало у него очень острую эмоциональную реакцию: «Однако, эти мрачные заботы [о деньгах — *Ф.Л.*] ничто в сравнении с огорчением, которое было припасено к концу письма. Что мне сказать на это? Если я буду клятвенно ручаться, что это ошибка вкуса, что стриженная завитая голова “композиторши” банальна, что твой профиль, который передо мной и всех пленяет, бесконечно “элегантнее” этой пошлости и потерял бы, без узла волос, половину своей серьезно-милой, пленительно-целомудренной прелести и т.д., — ты все равно мне не поверишь. Если я буду твердить, что это душевно неприемлемое мне искажение твоего чистого облика по мерке и идеалу несносно поверхностного и бездушного типа (претензии на *animus* без *anima*) — для меня реальное горе, ты ответишь, что тирания и предрассудки ближайших родственников тебя “хоронят живою”. [...] Подумай хоть о том, что курчавиться твои волосы, как после тифа в первые дни, сами собой не будут и ты будешь просто завитой баран (а вовсе не лев, которым и быть тебе, *Kámke* <это Зелинские научили, по-польски> и *Мурчиславе* <*pussy* по-польски> не подобает), и если ты видишь в обаранении секрет омоложения, то вскоре жестоко разочаруешься, ибо твой истинный возраст, который тебе почему-то не нравится, станет только *виднее*. Но, может быть, самое важное — это, что мы, после задуманной тобой операции, — станем все *другие* (поверь мне, я знаю наверно), уйдет наша детская веселость, мы будем “большие”.

И отношение других людей к тебе изменится, но не к лучшему и веселому. Я же, конечно, загрущу (не как *parti pris*, а невольно) и веселым буду разве лишь притворяться. В великолепном пышном хвосте Катафины [одно из многочисленных прозвищ Лидии — Ф.Л.] как в Самсоновых волосах, сила нашего семейного союза. Ты знаешь, что у меня есть больные места (“травмы”) в душе от памяти от перенесенной боли. К ним принадлежит и воспоминание об остриженной Вере. Это было начало крестной скорби. Я болезненно не в состоянии видеть тебя равнодушно-остриженной. Поэтому, *верь* в мой инстинкт жизни *слепо*, и *целостно* покажи мне свою любовь, отказавшись от недоброго эксперимента, который *не даст добра. Dixi*.

Не перестраивай строя наших душевных отношений, не вырубай темной аллеи перед домом для английского газона или теннисной площадки. Я очень расстроен и испуган. Напиши *немедленно* о волосах» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 7 марта 1927. Павия — Рим).

Эти письма поражают совершенно особой тональностью, которую можно было бы назвать «домашностью», и в прямом, и в Мандельштамовском понимании культуры как «очага» — именно той домашностью, которой угрожали события советского времени и эмиграция. Эту домашность охраняет прежде всего родная сфера всей общеевропейской культуры, претворённой в языке этих писем, творческом синтезе нескольких европейских языков (фактически родных для Вячеслава Иванова), не считая латыни. Переписка представляет собой настоящий слиток русской, итальянской, французской, (чуть в меньшей мере) немецкой и английской культур, через язык. Но это и составляет трудность прочтения (не говоря уже о переводе): многие русские слова нельзя понять, не зная французского языка. Например «обошение» Бубнова, переводчика *Переписки из двух углов* на немецкий язык: «Есть только один курьез, происходящий от полного *обошения* Бубнова: Гершензон вспоминает, как в Кунцеве пил ключевую воду из родника *ковшиком*, а Бош-Бубнов перевел: *суновой ложкой!*.. Картина: маленький Гершензон, прикикая к источникам девственной, нетронутой цивилизацией Природы, пьет из родника студеною воду ложкой для “супа” (*Suppenlöffel*)...» (В.И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым. 28 сентября 1926. Рим — Олевано). Дело в том, что слово «обошение» произведено на основе французского слова *boche* — пренебрежительное слово, означающее «немец»; непонятное русское слово «виньи» в описании окрестностей *Colle-gio Borromeo* означает виноградники (от французского слова *vignes*); Митя назван *galopin* по-французски, *scugnizzo* по-итальянски, что превращается в новое русское слово «скуньица».

Можно без конца говорить о принадлежности Вячеслава Иванова к общеевропейской культуре, но здесь эта общность проявляется по-особому. Она становится осязаемой именно в его изумительном словотворчестве, которому очевидно благоприятствует специфическая, интимная обстановка. Первый источник словотворчества — кошачья тематика. Она пронизывает всю переписку, дать даже отдалённое представление об её общей семантической окраске просто невозможно. Дети — «урчливые», «мурлыканы-мохнатые», «со-мохнаттики»... «Почему бы мне не употребить маленький досуг перед обедом (теперь 6¼, — значит, через час) на со-урчанье...» (так названа их переписка). Причём он советует детям: «*à propos*, при сообщении моих писем, примерно Пате, исключайте кошачий элемент тщательно, как это ни трудно в виду общей проникнутости всей переписки специфическим духом — и пухом...» (В.И. Иванов — Л.В. Ивановой и Д.В. Иванову. 7 ноября 1926. Павия — Рим).

Это и позволяет отметить мимоходом, что семантическая нагрузка кошачей тематики гораздо сильнее по-русски (чем по-французски, например), во всём, что касается мурлыканья, шерсти... Здесь одно и то же явление часто передают два слова, одно нейтральное, а другое с особой нагрузкой. Например: мурлыкать / урчать. От последнего слова постоянное определение детей как: «урчливые».

В этих письмах скрещиваются две линии интимности: личной, семейной — и общекультурной — или, пользуясь словами самого Вячеслава Иванова, «родное» встречается со «вселенским».

Через это словотворчество становится осязаемым тот глубокий пласт, из которого зарождается мысль. Как известно, самое интимное в человеке — его мысль. Эта переписка, именно в силу своей интимности и непринуждённости, бросает уникальный свет на убеждения Вячеслава Иванова (политические и религиозные), и на развитие его умственной жизни.

1. Д.В. и Л.В. Ивановым*

21 августа 1925. Рим — Неттуно

Chers et nobles confrères¹,

В то время как я, размышляя не опоздали ли вы на поезд, сидел за уединенным *pranzo*², раздался звонок, напомнивший Робеспьера, но это были только влюбленные, вручившие мне 40 долларов и немедленно укатившие на автомобиле в пространство, условившись, что я зайду к ним в 8 часов. После доброй сиесты, вышел я бродить по улицам шумным, разменял доллары (по 27.40), купил себе и в подарок Мейерхольду гусиных перьев, взял ванну и, разнежившись, угостил себя чаем у Араньо, засим купил на ужин этто ветчины³ и, т.к. было уже 8 ч<асов>, не заходя домой, постучался к Кроликам. <...> Никуда не пошли и расстались в 10 ч. Влюбленные стыдились происшествий с *villa Borghese*, он просил у меня извинения и целовался, она также целовалась. Оказалось, что когда *il suicidato*⁴ был спасен, дальнейшую истерику взяла на себя Зинаида⁵. <...>

Сегодня, по условию, зашел в 11-м часу к просвещенным и любознательным путешественникам. Был взят автомобиль, и началась гонка: 1) в *palazzo Farnese*⁶, 2) в англ<ийское> консульство на *piazza di Spagna*⁷, 3) в англ<ийский> *Office* для паспортов подле нас, *via Giardini*, 4) в английское посольство у *Porta Pia*, 5) в Сов-Хатку, 6) к Буччи⁸. Все визиты в учреждения жестокой Антанты были бесплодны, визы никакой нигде не оказалось — ни на Париж, ни на Лондон. В Хатке видел Платона Мих<айловича>⁹ у которого спросил, придает ли он значение моему присутствию на приеме Цекубистов, в виду моего желания немедленно уехать в Сорренто. Он сказал: «да, придаю значение; Вы и римский старожил, и Цекубист; Вам бы лучше отложить на день отъезд, если в Сорренто день не фиксирован». Оставалось согласиться.

По моей просьбе, было дано распоряжение телеграфировать о визах Мейерхольдов дважды в день во франц<узское> консульство, а в английском посольстве славный англичанин обещал также навести опять все справки по телефону и уведомить про-

* Подготовка текста *Анны Кондюриной* и *Ольги Фетисенко*. Комментарии *Светланы Кульюс* и *Андрея Шишкина*. Исполняем приятную обязанность поблагодарить за помощь в работе над комментарием Марию Пагани (Павия), Марко Ронкалли (Бергамо), Манфреда Шруба (Бохум), Алексея Юдина (Москва).

свещенных и знаменитых путешественников в случае получения англ<ийской> визы. <...> Потом З<инаида> Н<иколаевна> повела нас в лавочку вблизи и накупила множество лент, шелка и т.д. Она присоветовала мне купить тебе подарочек: 1 ½ метра белой материи с красивыми вышивками, из которой, по ее словам, выйдет красивое платье, причем вышивки видны снизу: (умнее и точнее описать это великолепие не берусь, но подарочек (NB не ее, а мой) тебя ждет в ящике моего комода. Потом все оказались за чаем у Кролей, по случаю ожидаемого посещения Муратова¹⁰. <...> Очень утешен, что повидал этого милого человека; сегодня он уезжает к семье, а с 1 сент<ября> будет в Риме. <...>

1. Любезные и высокочтимые собратья (*фр.*).

2. Обед (*ит.*).

3. То есть ветчины, продаваемой по весу.

4. Самоубийца (*ит.*).

5. Райх Зинаида Николаевна (1894–1939) — актриса Государственного театра имени Вс. Э. Мейерхольда с 1923 по 1938 г., жена Вс.Э. Мейерхольда. О приезде Мейерхольда и Райх в Рим см. у Л. Ивановой: «Мейерхольд замолк, лицо его сделалось мертвым и серым <...>. Это Всеволод “зарезался”» (Иванова Л. *Воспоминания: Книга об отце* / Подг. текста и комм. Дж. Мальмстада // Atheneum [1990], с. 155). См. также: Вяч. Иванов в переписке с В.Э. Мейерхольдом и З.Н. Райх (1925–1926) / Публ. Н.В. Котрелева и Ф. Мальковати // НЛЮ, 10 (1994), с. 257–280.

6. Посольство Франции в Риме.

7. Площадь Испании в Риме.

8. Фамилия владельцев ресторана. *Trattoria Bucci* находилась на *Piazza Coppelle* 54–58.

9. Имеется в виду Керженцев Платон Михайлович (наст. фамилия — Лебедев, 1881–1940) — литератор, партийный деятель, с апреля 1925 г. по 1926 г. советский полномочный представитель в Риме.

10. Муратов Павел Павлович (1881–1950) — искусствовед, историк, писатель. В 1923–1927 гг. жил в Риме.

2. Д.В. и Л.В. Ивановым

24 августа 1925. Рим — Неттуно

<...> Сегодня хотел я выспаться, ибо Мейерхольды за мной заедут, чтобы угощать меня обедом в открытом ими и восхваляемом (между прочим за дешевизну) *Passetto*, а потом вместе, как подобает просвещенным и любознательным иностранцам, посе-

тить колыбель вечного Города — Палатин. Но пугливая синьора Плачиди разбудила меня до 9 часов набатным стуком в дверь, чтобы *de toute urgence*¹ вручить мне ваш *espresso*. <...> Хотя в голове у меня от набата смутно и нудно, достопримечательнейшее по максимальной экспрессивности послание дух мой — и художественностью слога, и удивительным содержанием своим — возвеселило; не будь в нем только слишком явных разоблачений нашей семейной природы <кошачьи ушки над усами> (= ^ ^=), прочитал бы я его Сверх-режиссеру и его поцелуйной половине, которая тебя любит, — да выдавать страшно генеалогическую тайну. <...> Вместе со вчерашней открыткой получил я и открытку в 40 000 букв (филологи пишут мелко и густо) от Фаддея Францевича Зелинского² из Унтер-Шондорфа в Германии. <...>

В Хатке был парад, открыты салоны, давали чай, сэндвичи, торты, мороженое. Москвичи-экскурсионисты очень меня приветствовали. Керженцев³ говорил речь, желал развития образовательных экскурсий в Италию, приветствуемых и здешним Министерством Иностранных Дел. Потом все должны были показывать свои *accomplishments*⁴. Пела какая-то певица и певец Лесной, приятель Н.П. Ульянова⁵ <...>. Играли Протопопов⁶, ученик Яворского, и сам Яворский⁷, о тебе расспрашивавший (он уже знал о твоём концерте, Респиги⁸ хвалил, а на мое замечание, что он хороший учитель, но часто отсутствует, возразил, что это и хорошо, — если отсутствует, значит — хороший музыкант!). Я прочитал переводы сонета о простуженном коте и надписи к «Ночи»⁹ в честь экскурсантов, вчера видевших Сикстинскую капеллу, а завтра имеющих увидеть «Ночь»: это чтение имело огромный успех, пришлось кстати, и меценатствующие наши Бубусы были мною довольны. Потом сам Бубус (Сверхрежиссер)¹⁰, отказавшись прочесть что-нибудь из своих старых ролей, произнес длинную речь о предстоящих постановках «Кармен», «Ревизора», «Гамлета» и «Цыган», рассказывая подробно свои замыслы. Я должен был служить переводчиком на итальянский язык, и мне пришлось изложить по-итальянски целую лекцию. — «Оценили ли вы, Платон Михайлович, как дипломат и советский деятель, что я в начале сказал присутствующим: *compragni*¹¹?» — О, да! кивает коварному царедворцу («прохвост!» скажет Его Товарищеское Величество) с довольной улыбкой нунций Антихриста... А скептический консул, Рембелинский¹², оказавшийся экспромтистом, встал и продекламировал:

Прияла много перемен
В стране Советской сцена,
И Мейерхольд возвел Кармен
На пост Наркомвоена.

О политике за весь вечер ни слова. Разве только один итальянец депутат и коммунист сказал в пустой речи, что «мы» любим реалистическое искусство как в театре, так и политике. Интернационала не было.

Были даны мне разные поручения к Муратову, коего Сооотечественники не хотят отдавать эмиграции и убеждают приехать. Обо мне бесчисленные расспросы и также уговоры возвращаться. Проф. Дживелегов¹³ спрашивает, не желаю ли я кафедры в моск<овском> университете. <...>

1. Спешно (*фр.*).

2. Зелинский Фаддей Францевич (1859–1944) — выдающийся специалист по классической древности. С ноября 1939 г. жил в Баварии, в Шондорфе. Его письма к Иванову см.: Тахо-Годи Е. «Две судьбы недаром связует видимая нить» (Письма Ф. Ф. Зелинского к Вяч. Иванову) // Русско-итальянский архив II (в дальнейшем — РИА II), Salerno 2002, с. 181–276.

3. См. прим. 9 к письму № 1.

4. Достижения (*англ.*).

5. Ульянов Николай Павлович (1875–1949) — художник; написанный им «Портрет Вячеслава Иванова» (1920) и его варианты хранятся в Государственной Третьяковской галерее и собрании А.Д. Чегодаева.

6. Протопопов Сергей Владимирович (1893–1954) — композитор, дирижер и педагог. В 1921 г. окончил Киевскую консерваторию по классу композиции у Б.Л. Яворского.

7. Яворский Болеслав Леопольдович (1877–1942) — музыкант, теоретик музыки, действительный член ГАХН. В 1918–1921 гг. преподаватель Киевской консерватории; в 1921–1924 гг. заведующий отделом музыкально-учебных заведений Главпрофобра, с 1922 г. председатель музыкальной секции Государственного ученого совета Наркомпроса.

8. Респиги Отторино (*Respighi*, 1879–1936) — итальянский музыкант, композитор, директор консерватории «Санта Чечилия» в Риме в 1923–1925 гг. См. о нем: Иванова Л. *Воспоминания: Книга об отце*, с. 142–148.

9. На приеме в полпредстве Вяч. Иванов читал переводы из Микельанджело — сонет «Зоб наживаю как, обмоклый кот» и надпись к скульптуре «Ночь» (опубл.: *Russica Romana*, II [1995], с. 266–268).

10. Имеется в виду В.Э. Мейерхольд. В спектакле по пьесе А.М. Файко (1893–1978) «Учитель Бубус» (1925, постановка Мейерхольда) он играл роль Учителя.

11. Товарищи (*ит.*).

12. Рембелинский А. — генеральный консул СССР в Риме.
 13. Дживелегов Алексей Карпович (1875–1952) — историк, преподаватель МГУ, специалист по итальянскому Возрождению.

3. Д.В. и Л.В. Ивановым

10 сентября 1925. Рим — Неттуно

<...> Занят статьей о «Ревизоре», но суеты житейские отрывают от нее ежеминутно. <...> Кауну¹, после моего отъезда, Горький внушал, какое огромное значение имею я для русской мысли, и наказывал всячески мне помогать. Каун деятельно переписывается обо мне с Америкой, — и, как знать? — есть шанс, что к весне отплыву я в Новый Свет... Отношусь к этому с фаталистической покорностью. Если переговоры примут оборот положительный, придется тренироваться в английском языке. <...>

Абрикосов² вешает, что из России уезжать не нужно. А я отвечаю: «Бог поможет». <...>

1. Каун Александр (*Kaun*, 1889–1944) — представитель исторической науки русской эмиграции в США, профессор Калифорнийского университета, автор работ в области истории российско-американских отношений и русской литературы.

2. Абрикосов Владимир (1880–1966) — католический священник византийского обряда, в 1922 г. выслан из России на «корабле философов», прокуратор экзарха Леонида Федорова в Риме, где в этом качестве встретил сильное сопротивление со стороны советника ватиканской Конгрегации Восточных церквей Мишеля д'Эрбиньи. В Риме часто встречался с Вяч. Ивановым, с 1926 г. жил в Париже; см. о нем: Simon C. *Russicum Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe* 2. Rome, Opere Religiose Russe, 2002, p. 67. В документе, направленном в *Sacra Congregazione pro Ecclesia Orientali* 14 марта 1926 г., указывается, что Иванов был катехизирован Абрикосовым, 17 марта был принят в евхаристической общине в присутствии Абрикосова, отслужившего обедню по восточному обряду на гробнице Апостола Петра (см.: Иванова Л. *Воспоминания*, с. 195).

4. Л.В. Ивановой

11 сентября 1925. Рим — Неттуно

<...> Я в Эсхиле.

С нетерпением жду «Пули Времен»¹ № 6: ведь она мое главное утешение. <...>

Получил из Харбина, *Republic of China*, с интересными, уверяю вас, *mon galopin, caro mio scugnizzo*², китайскими марками, брошюру «Смертобожничество»³ с посвящением: «Певцу смерти и тлена, смертопоклоннику, Вяч. И. Иванову». Вся церковь — особенно же католики — а впрочем и все, отколовшиеся от церкви, суть смертобожники, т.е. принимают, одобряют и прославляют смерть. Группа же, от которой исходит прокламация, в духе истинного православия, будучи подлинными православными, а не еретиками, смерть отменяет в принципе, «в деловом же порядке» ставит это задачей объединенного или «близкого к объединению» человечества, переходящего к разрешению насущных нужд уже не в прежнем мелком, национальном и т.п., а в планетарном порядке... Люблю Россию я! <...>

1. Имеется в виду шуточный семейный журнал семьи Ивановых.
2. Проказник (*фр.*), беспризорник (*ит.*).
3. Книга Николая Александровича Сетницкого: *Смертобожничество*, Харбин, 1926. О Н.А. Сетницком см.: Макаров В.Г. *Русский философ Николай Сетницкий: от КВЖД до НКВД* // Вопросы философии, 7 (2004), с. 136–157.

5. Д.В. и Л.В. Ивановым

22 сентября 1925. Рим — Неттуно

<...> Написал А.О. Маковельскому¹ о работе, заказанной ему М. Горьким. Получаю разные письма: милое от Горького, очередное от Дарии Мих<айловны>², дыхательное от Сержика³, дружественнейшее и командное от З.Н. Мейерхольд, для которой и строчу спешно «Ревизора», чтобы по доставлении статьи получить за нее одну, независимо от ее величины, 100 рублей. <...> Забегал до получения письма от Мейерх<ольд> в Хатку, узнать, нет ли от них денег. Был, как «родной», принят в Хатке⁴ тов. Макаром⁵ и послницей, ибо сам в отпуску... Вчера были у меня Патя и Ляцкий⁶; читал им стихи... <...>

1. Маковельский Александр Осипович (1884–1969) — историк, профессор Бакинского университета.
2. Дарья Михайловна Иванова (урожд. Дмитриевская, 1864–1933) — первая жена Вяч. Иванова. В Римском архиве Вяч. Иванова хранятся 37 ее писем к поэту за 1924–1932 гг.
3. Троицкий Сергей Витальевич (1880–1942) — ближайший друг Вяч. Иванова со времен «Башни» и автор посвященных ему «Воспоминаний». См.: НЛО, 10 (1994), с. 41–88 / Публ. А.В. Лаврова. В Римском архиве Вяч.

Иванова находится 20 писем Троицкого с 1924 по 1933 гг., обращенных к поэту и его семье.

4. Так В.И. Иванов называл советское посольство в Риме.
5. Имеется в виду советник советского посольства в Риме А.М. Макар.
6. Ляцкий Евгений Александрович (1868–1942) — писатель, исследователь литературы, автор статей о творчестве ряда писателей XIX–XX вв. Пятя — Павел Павлович Муратов (см. прим. 10 к письму № 1).

6. Д.В. и Л.В. Ивановым

26 сентября 1925. Рим — Неттуно

<...> Была у меня в среду Белобородова¹ и рассказывала о пути, приведшем ее к католичеству. Потом мы пошли любоваться на иллюминированные в честь Мафальды фонтаны. Особенно красива была *Esedra*². Был у меня о. Владимир³ и при нем Кролики. Был после ужина Пятя. Рассказал о многолетнем тайном браке Белобородовой с Ляцким; о приезде гр. Валентина Зубова⁴, кот<орого> я назвал «*ce neurasthénique ténébreux*»⁵ — бывший коммунист, он выставлен ныне из основанного им Инст<итута> Искусств в Петербурге и получил заграничную командировку, порядки и дым Советчества похваливает, предсказывает нашествие «орд» на гнилую Европу. Далее, рассказал Пятя⁶ о произведенном в доме М. Горького обыске — сие сообщено было по доверию.

Переписываю статью: «*“Ревизор” Гоголя и комедия Аристофана*». Отошлю в понед<ельник> без опоздания. Вышло, как и просили — длинно. Произведет впечатление на театралов и словесников. <...>

1. Белобородова Александра Владимировна — секретарь Е.А. Ляцкого по издательству «Пламя».
2. *Piazza Esedra* — площадь в Риме, находится недалеко от вокзала «Термини».
3. Т.е. В. Абрикосов (см. прим. 2 к письму № 3).
4. Зубов Валентин Платонович (1884–1969) — историк, искусствовед, основатель и директор (1912–1925) «Института Истории искусств», располагавшегося в родовом особняке на Исаакиевской площади, 5 и переданного после октября 1917 г. в распоряжение Наркомпроса. В 1918 и 1922 гг. Зубов подвергался арестам. Россию покинул 16 июля 1925 г., автор мемуаров: Зубов В.П. *Страдные годы России: Воспоминания о Революции (1917–1925)*, Мюнхен 1968.
5. Коварный неврастеник (фр.).
6. Имеется в виду П.П. Муратов (см. прим. 10 к письму № 1).

7. Д.В. и Л.В. Ивановым

8 сентября 1926. Рим — Олевано

<...> Неожиданно переброшен в своих занятиях на «Орестею», которую *спешно* (вот что значит быть умным и сидеть на своем месте, а не искать легкомысленно наслаждений по вилледжатурам!) исправляю, сравнивая с подлинником, и истребляя опечатки ремингтона, для пересылки в «Ак<адемия> Худ<ожественных> Наук», что на Пречистенке. Ибо получил от Сабашникова² письмо, где он, после жалобных *gémissements*³, соглашается уступить названному Светочу Советского Просвещения⁴ первое издание Орестей, не будучи в силах напечатать ее, как я предложил ему настоятельно, «тотчас же», чтобы обеспечить мой приоритет, в виду перебежавшего мне дорогу и стукнувшегося с Госиздатом отца Сергия Мих<айловича> Соловьева⁵, изготовившего свою Орестею. А Ольга Ал<ексан>др<овна>⁶ устроила так, что Ак<адемия> Худ<ожественных> Наук берется напечатать мой перевод незамедлительно, хотя и *безденежно* (что столь же справедливо, — Саб<ашников> уже всемерно за нее расплатился, — сколь горестно). К счастью, у меня есть копия (ремингтонная) изготовленная в Москве, помнишь, Театр<альной> Студией, которая с моим Эсхилом носилась, и исправления на этой копии заменят, хоть немного, мою личную корректуру. Наврут, боюсь, все равно в три короба.

<...> Послезавтра придут ко мне вечером Аничков⁷ и Каффи⁸, кот<орый> занимается близкими первому материями. <...>

1. Курорт, дача (ит.).
2. Сабашников Михаил Васильевич (1871–1943) — известный книгоиздатель.
3. Оханья (фр.).
4. Имеется в виду Госиздат.
5. Соловьев Сергей Михайлович (1885–1942) — поэт, прозаик, переводчик; был рукоположен во священники в 1916 г., в 1920 г. присоединился к католической церкви, с 1926 г. вице-экзарх католиков восточного обряда. Его перевод трилогии Эсхила, предназначенный для постановки во второй студии МХАТ, не опубликован. Перевод Вяч. Иванова опублик. в 1989 г.: Эсхил, *Трагедии* в переводе Вячеслава Иванова / Изд. подготовили Н.И. Балашов, Дм.Вяч. Иванов, М.Л. Гаспаров, Г.Ч. Гуссейнов, Н.В. Котрелев, В.Н. Ярхо, М. 1989.
6. Имеется в виду Шор Ольга Александровна (1894–1978) — близкий

друг Вяч. Иванова и его семьи. В письмах она имеет и другие имена: Фламинго (и сокращенное Флам) и Птица.

7. Аничков Евгений Васильевич (1866–1937) — историк литературы, критик, фольклорист, прозаик, близкий друг Вяч. Иванова с эпохи «Башни». С 1918 г. проживал в Югославии. С 1920 г. — профессор Белградского университета, в 1926 г. — университета в Скопле. Аничкову посвящены стихотворения «ΡΟΣΑΛΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ» («В Росалии весенние...» — II, 466–468) и «Сверстнику» (III, 531).

8. Каффи Андрей Николаевич (*Kaffi Andrea*, 1886–1955) — философ, писатель, переводчик, специалист по византийской и эллинской литературе, друг семьи Вяч. Иванова. В письме к Иванову от 11 февраля 1928 г. Каффи признавался: «Трудно Вам выразить, скольким я чувствую себя обязанным Вам и в нравственном (пример личности в буре житейской), и в идейном отношении (множество “аспектов” мира идей и значений открылись, разговаривая с Вами. *Ultimo venuto* среди Ваших учеников» (РАИ, оп. 3). В 1927 г. начал переводить на французский язык работу «Дионис и прадионисийство». См. о нем: Русско-итальянский архив III (в дальнейшем — РИА III). Вяч. Иванов — Новые материалы. Salerno 2001, с. 289 и 464.

8. Л.В. Ивановой

11 сентября 1926. Рим — Олевано

В догонку за письмецом, только что написанным, пишу другое. Радостное! Слава Богу, меня зовут в Павию, с ноября по май. Предполагавшихся лекций не будет, их вообще отменили, а буду я попросту обучать студентов немецкому языку на первых порах, а там остальное будет видно. Будет какое-то вознаграждение, а главное, «полное содержание, и весьма барское в *Collegio Borromeo*», как пишет Оттокар¹. <...>

Я прямо счастлив, — и тем более счастлив, чем скромнее и проще то, что от меня требуется. Пожалуй, я этого всего больше и желаю. Но немец<ие> уроки это только начало и повод для какого-то прикрепления меня к Павии — увидим! <...>

1. Оттокар Николай Петрович (1884–1957) — известный представитель российской школы медиевистики, ученик И.М. Гревса; в Италии с 1921 г.; с 1930 г. — профессор Флорентийского университета. Письма Н.П. Оттокара к Вяч. Иванову опубл. С. Гардзонио (Вестник истории, литературы, искусства, III [М. 2006], с. 510–531).

9. Д.В. и Л.В. Ивановым

21 сентября 1926. Рим — Олевано.

<...> из Павии ни слуху, ни духу, и так как пуганная ворона куста боится, то это молчание нервирует. А писать туда еще не хочется. <...>

В субботу вечером была у меня академия — Аничков и Каффи с разговорами на специальнейшие темы средневековья (о василианском монашестве в Калабрии, о византийском влиянии на Иоахима де Фьоре¹ и романы о Грале и т.д.). <...>

Сегодня в библиотеке встретился с Петтаццони², приехавшим временно на конгресс американистов: рецензия Зелинского о моей книге пойдет в след<ующем> выпуске журнала, в конце года. <...>

1. Иоахим Флорский (*Gioacchino da Fiore*, 1132–1202) — итальянский богослов и мистик, его наследие в значительной степени повлияло на философскую мысль Серебряного века. Е.А. Аничков написал о нем кн. «*Joachim de Flores et les milieux courtois*» (Roma, 1931).

2. Петтаццони Рафаэле (*Pettazzoni Raffaele*, 1883–1959) — итальянский историк религии, автор книг «*La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*» (1921) и «*I misteri*» (1924).

10. Л.В. Ивановой

24 сентября 1926. Рим — Олевано, открытка

Любезные Коты! Каффи, стремясь Вам, маэстра <так!>, доставить уроки, Вас достойные, а мне какие-нибудь частные *conférences*¹ о древности («*le Grec sans larmes*»²) в изысканных кругах, надумал через своего друга и сотрудника Занотти-Бьянко³, чело- века знаменитого, познакомить меня с графиней Пикколomini⁴, из потомков известного всем образованным и себя уважающим людям гуманиста Энеа-Сильвио Пикколomini, ставшего впоследствии папою Пием II⁵. Контесса, живущая в двух виллах на Джаниколо, имеет литературный салон и принимает знаменитостей, вроде Рабиндраната Тагора. Сегодня я познакомился с Занотти (высоким и стройным блондином вроде Шервинского⁶), и в один из ближайших вечеров мы поедем с ним к графине обедать, надеемся — в ее автомобиле. Занотти хотел взять и тебя,

К.И.⁷, но, к его огорчению, ты недостижима; а хорошо было бы зараз уже представиться аристократическим покровителем. <...>

1. лекции (*фр.*).
2. «греческий без слез» (*фр.*).
3. Занотти-Бьянко Умберто (*Zanotti-Bianco Umberto*, 1889–1963) — археолог, пожизненный сенатор, филантроп, создатель Итальянского комитета борьбы за демократию в России (1919); организатор помощи голодающим в Советской России.
4. Лицо не идентифицированное.
5. Папа Пий II (*Piccolomini Aeneas Silvius*, 1405–1458).
6. Шервинский Сергей Васильевич (1892–1991) — поэт, писатель, переводчик.
7. Т.е. «Кошка Иванова» — прозвище Лидии Ивановой.

11. Д.В. и Л.В. Ивановым

28 сентября 1926. Рим — Олевано

<...> Получил я «Переписку из двух углов» по-немецки во 2-ой книге превосходного философского журнала «*die Kreatur*». Перевод сделан хорошо, придинок можно сделать немного, проф. Бубнов¹ все (или почти все) понял, он совсем немец, но подлинник (как прозаический стиль обоих корреспондентов) куда изящнее. Есть только один курьез, происходящий от полного *обобщения* Бубнова: Гершензон² вспоминает, как в Кунцеве пил ключевую воду из родника *ковшиком*, а Бош-Бубнов перевел: *суповой ложкой!*.. Картина: маленький Гершензон, принося к источникам девственной, нетронутой цивилизацией Природы, пьет из родника студеную воду ложкой для «супа» (*Suppenlöffel*)...

Вспоминается мне мое первое впечатление от немецкой литературы в 1-ый год гимназического обучения немецкому языку: Принцесса, покидая родительский дом, ничего с собой не взяла в темный лес, кроме складного стульчика (*Stühlchen*)...

Затем, Ольга Александровна, благодаря тебя за письмо и обещая тебе писать, пишет, что Академия Художественных Наук приступает к печатанию Орестеи в спешном порядке и будет платить мне из выручки за проданные экземпляры (только аванс платить не может, — я же на плату и не притязал).

Далее, получил я торжественное приглашение от *governatore*

*di Roma*³ (вон как!) на чай в *Campidoglio*⁴ в честь членов Конгресса американистов; эту карточку прислал Петтаццони из числа университетских, т.е. выданных университету, но портиной⁵ наша передала приглашение мне только вечером того же дня, почти ч<то> «*stavo a letto*»⁶, — так я и не удостоился представления сенатору Кремонези. <...>

Молчание Павии мрачно, как туча. Послал запрос. <...> Деньги, мне причитающиеся в Москве за «Антологию»⁷, все обещают выдать и тянут. <...>

1. Бубнов Николай Николаевич (1880–1962) — философ, профессор Гейдельбергского университета, переводчик (в частности, перевел на немецкий язык «Переписку из двух углов» и статьи Вяч. Иванова для журнала «*Corona*»).

2. Гершензон Михаил Осипович (1869–1925) — философ, историк литературы и общественной мысли. О взглядах В.И. Иванова и М.О. Гершензона на судьбы культуры см. в комментариях Р. Берда: Иванов Вяч., Гершензон М. *Переписка из двух углов* / Подг. текста, прим., историко-литер. комм. Р. Берда. М., Водолей *Publishers*, Прогресс-Плеяда, 2006.

3. Губернатором Рима в 1925–1926 гг. был Филиппо Кремонези (*Cremonesi Filippo*, 1872–1942).

4. Капитолий (*ит.*).

5. Консьержка (*ит.*).

6. я был в постели (*ит.*).

7. См.: Ежов И.С., Шамурин Е.И. *Русская поэзия XX века: Антология русской лирики от символизма до наших дней*, М., Новая Москва, 1925. В Антологии были опубликованы стихотворения Вяч. Иванова. См. подробнее: РИА III, с. 216.

12. Л.В. Ивановой и Д.В. Иванову

30 сентября 1926. Рим — Олевано.

<...> Тороплюсь с Эсхилом, возни немало. Условие издания Академией Художественных Наук — разрешение быть избранным в ее члены. Но кому же не лестно быть членом хоть какой-нибудь Академии? <...>

13. Л.В. Ивановой и Д.В. Иванову

1 октября 1926. Рим — Олевано.

<...> Вчера неожиданно явились ко мне мой благодетель Оттокар с Наташей Коссовской¹. Радовались вместе удаче павийского дела. Он продолжает хвалить *Collegio* и *p. Riboldi*². <...> В Павии, говорит, зимой холодно, а в *Collegio* тепло и всякий комфорт, ванны и пр. Библиотека большая, — сидите себе и занимайтесь для себя. А Рибольди хочет вас сблизить с тамошним университетом и в нем вас устроить. Наталья Максимовна, очень хорошенькая и милая и живая, чрезвычайно и искренне огорчена твоим отсутствием; ей *очень* хотелось увидеться. Она с матерью едут скоро в Париж на несколько месяцев; мечтает там с тобой встретиться. Заинтересовала тобой молодого композитора Дукельского³, из круга Дягилева⁴, и в Париже думала бы тебя познакомить с Дягилевым. Это, конечно, очень ценно, п<отому> ч<то> он там могуч и хотя занимается исключительно балетом (для которого нуждается и в композиторах), но вообще хорошо понимает музыку. Ведь он знаменит своим вкусом и отгадыванием талантов. Я с ним был в отношениях артистической близости; он был один из первых, создавших мою репутацию, как поэта (тогда издавал он «Мир Искусства»).

Сегодня мы решили вместе пообедать, — по моему предложению — в *Concordia*⁵, где долго сидели в саду. После кофе привел я туда Аничкова, которому Оттокар может быть и, кажется, будет очень полезен, ибо Аничков пишет теперь статьи для итальянских исторических ученых журналов. Потом мы втроем поехали к Муратовым, но, как я и предсказал (на основании бывших с другими прецедентов) слышали только лай и вой Муцио за накрепко замкнутой и безответной дверью. Потом пили чай на вокзале. <...>

3) Письмо Зелинского⁶. <...>

1. Свойственница или родственница искусствоведа Веры Коссовской, подруги Л.В. Ивановой.

2. Рибольди Леопольдо (*Riboldi L.*, 1880–1966) — священник, ректор Колледжо Борромео в Павии в 1920–1927 гг., пригласивший в 1926 г. Вяч. Иванова читать курс лекций по русской и европейской литературе, впоследствии монах-доминиканец, племянник кардинала Агостино Рибольди, епископа Павии в 1877–1901.

3. Дукельский Владимир Александрович, псевд. Вернон Дюк (1903–1969) — композитор, поэт, мемуарист. В Киевской консерватории был учеником Б. Яворского и Р. Глиэра. С 1921 г. жил в США.

4. Дягилев Сергей Павлович (1872–1929) — известный театральный деятель, искусствовед, пропагандист русского искусства за рубежом.

5. Название ресторана.

6. См. письмо Ф. Зелинского к Вяч. Иванову от 27 сентября 1926 г. // РИА II, с. 205.

14. Д.В. и Л.В. Ивановым

30 октября 1926. Павия — Рим

Вечером под 30-е окт<ября> (день кончины Лидиной мамы).

Дорогие мои! Путешествовал очень удобно. Сидел у окна, глядя на серое море, в вагонах новой системы, с купе и коридором. Проезжая через *S<an>ta Margherita*, вспоминал о Вере¹, кот<орая> там родилась. Серое море билось о скалы, пенясь. Только в Генуе пришлось, в ожидании павийского поезда, простоять на платформе под ветром и дождем — погода была на редкость плохая — с полчаса. Продолжение путешествия было столь же удобно, как и первая его часть. При выходе с факино² из-за вокзальной решетки в Павии был встречен молодежавым (ему 40 лет) чрезвычайно живым, черноглазым, художавым священником и двумя молодыми людьми, блондином и брюнетом с начинающеюся бородкой. Это были Дон-Леопольдо (Рибольди) и два студента-медика, уже на 6-м курсе, из *Collegio — Donati*³ и *Molteni*⁴, — которые пришли меня встретить. Молодые люди простились, перед тем, как нам с ректором сестя на извозчика, мы же вдвоем поехали во мрак, дождь и ветер. <...> Подъехали к какой-то узорчатой громаде, вступили под огромные своды, дон Рибольди крикнул, чтобы осветили двор всем электричеством, и эффект выступивших из мрака двух ярусов очаровательных ренессансовых колоннад крупнейшего двора был замечателен. <...> Меня повели на второй ярус дворовой галереи (*primo piano*⁵, но под ним есть еще мезонин, и при высоте комнат в этом дворце, где все сделано размашисто, расположен он очень высоко) и ввели к моему изумлению, не в комнату, а в *appartamento*, мне предоставленное, и план коего внизу вычерчен. Сначала был продемонстрирован *dressing-room*⁶ с туалетным столом, еще столом, сидячею ванной (большие внизу) и клозетом, с обь-

яснением, что он мой исключительно; потом салон с расписным потолком, серыми с позолотой стенами, оливковой мебелью *empire*⁷ и огромным портретом кардинала Борромео († 1881) над диваном: оказалось, что [и] этот салон — мой *sitting-room*⁸, наконец, через белый коридорчик проникли мы в спальню. «Так *это* собственно моя комната?» — «Нет, *все* ваши». Оставшись один, я, с непривычки к простору после моей комнатки и нашего *salottino*⁹ у Четырех Фонтанов¹⁰, стал с приятною растерянностью прохаживаться по моим владениям; прогулка по ковровой дорожке, ведущей от входа в спальню, составляет 30 шагов (4+12+5+9). Приятно забираться в амбразуры высоченных окон, поднимаясь на две ступеньки. Окно спальни, противоположное кровати, глядит на Восток, с высоты этого «*primo piano*» видны из-за него геометрически разлинованные газоны сада, с бьющим в нише фонтаном в конце, чужие сады и вишни¹¹ вокруг и направо за нашим садом вдали река Тичино с ее набережной, обсаженной деревьями, и другим берегом, где из-за тумана встают деревья. Вид на север — городок со старинными колокольнями, черепицы крыш внизу и зелень садов. Вокруг тишина, изумляющая после римского шума: я скорее *in campagna*¹², чем в городе. <...> Обязанности мои: когда студенты соберутся, после 5 ноября, не говорить при них ни слова по-итальянски, а только по-французски, по-немецки, по-английски; пять уроков немецкого языка в неделю — на 600 р. в месяц; кроме того, просят о лекциях по русской литературе, оплата отдельная; занятия только вечером <...>. Дядя братьев Рибольди был кардинал; поэтому духовная карьера у них в семейной традиции, Дон-Рибольди фашист. *Collegio* живет на средства, закрепленные за ним на вечные века Борромееями. Студенты, в нем живущие, все содержатся даром. Выбирают нуждающихся и лучших по успехам из окончивших лицей. Поэтому все хорошие и деловые. Только члены семьи Борромеев платят, если поступают в *Collegio*. <...> меня должны были проводить к проф. Грициотти¹³, который, познакомившись со мной в университете и узнав, что у меня к нему реком^{ендательное} письмо от Синьорелли¹⁴, пригласил меня пить чай в 5 часов. Так как Павия на первый взгляд лабиринтна, о всем заботящийся Рибольди поручил меня к Грициотти проводить. <...> Грициотти очень славные, хотя сам профессор едва терпим за свои социалистские убеждения. Жена его, русская, бывшая эсэрка¹⁵, только выпустившая итальянскую большую книгу о земельном вопросе в России, рада была перекинуться несколькими словами по-русски (в присутствии мужа и

сына, милого гимназистика 4-го класса, разговор все же шел по-итальянски) и напоила меня чаем *à la russe*¹⁶ в стакане с серебряным подстаканником. Муж посвящал меня в унив^{ерситетскую} борьбу партий, обсуждая самым участливым и дружески простым образом шансы на унив^{ерситетский} *incarico*¹⁷, и обещал содействовать, но осторожно и косвенно, чтобы не повредить мне своею помощью, ибо он сам едва держится из-за политики. Едва я вернулся, как мы стали ужинать с обоими братьями <...> и горячо диспутировали о католическом модернизме, к которому имеет *un faible*¹⁸ легкомысленный вольнодумец в богословии дон Леопольдо, что не мешает ему быть энтузиастически католиком и почитателем Вл. Соловьева.

Я сказал дон Леопольдо: «мне не нравится, что у вас нигде ни Распятия, ни Мадонны» — он: «у нас есть церковь, где всегда служат, — этого довольно». Перед обедом и после молитвы нет. «Я сам всегда перекрещусь, а другие — как хотят». Итак, *Collegio* строго университетский. Есть и другой *Collegio* — *Ghislieri*, он правительственный, тоже бесплатное общежитие для успевающих студентов.

Та же *Humilitas* под Короной и на моей кровати — над головой¹⁹.

1. Шварсалон Вера Константиновна (1890–1920) — падчерица Вяч. Иванова, дочь Л.Д. Зиновьевой-Аннибал от первого брака, позже — жена Вяч. Иванова.

2. носильщик (*um.*).

3. *Donati Giuseppe Salvatore* (1902–1982) — в 1950-е гг. ординарный профессор хирургической патологии в Павийском университете.

4. *Molteni* — студент-медик Павийского университета.

5. второй этаж (*um.*).

6. раздевалка, комната для переодевания (*англ.*).

7. в стиле ампир (*фр.*).

8. гостиная (*англ.*).

9. маленький салон (*um.*).

10. Имеется в виду первая квартира Вяч. Иванова в Риме (*via Quattro Fontane*, дом 172).

11. виноградники (*um.*).

12. в деревне (*um.*).

13. Грициотти Бенвенуто (*Griziotti B.*, 1884–1956) — с 1920 г. профессор экономических наук в Павийском университете, позже директор научного института финансов.

14. Синьорелли Анджело (*Signorelli*, 1876–1952) — известный врач и

любитель живописи; один из создателей Итальянского комитета борьбы за демократию в России и член Комитета помощи русской интеллигенции.

15. Грициотти Женни Рудольфовна, экономист, приват-доцент Павийского университета.

16. по русскому обычаю (*фр.*).

17. место преподавателя в университете (*ит.*).

18. слабость (*фр.*).

19. «Смирение» — девиз под изображением герба на бумаге *Collegio*.

15. Д.В. и Л.В. Ивановым

30 октября 1926. Павия — Рим

Вот, получил я и первое письмо сюда — вашу, сиротки мои, открыточку, когда после ужина (нет, здесь все так элегантно, что лучше сказать: обеда) около 8 1/2 вечера, пошли мы пофилософствовать о судьбах национализма и возможностях будущего объединения всего человечества (по Данту) в кабинет Дон Леопольда втроем, — а именно, хозяин, я и молодой гость, который докторирует одновременно трижды: в Павии по фак<ультету> госуд<арственных> наук (диссертация о Мильтоне), в Турине по юридическому фак<ультету> (диссертация о Гоббсе) и в Милане по философии (диссертация о Ницше). *Voilà un génie précocé!* Ничего, милый молодой человек, не очень умный². Напротив, Дон Леопольдо блистал и красноречием, и умом, и образованием. <...> <Рибольди> заявил: «вы прочтете у нас несколько лекций для студентов и посторонней публики по-итальянски и по-французски на темы из русской литературы. И вот вам первая: о религиозных мыслителях — Достоевском, Толстом, Соловьеве». — «А не лучше ли добиваться универ<ситетского> *incarico* вместо публичных лекций в *Collegio*?» — «Напротив, эти лекции вас покажут; а об *incarico* раньше весны нельзя и думать». Замечаю, что рассказываю этот день в ретроспективном порядке. Утром решил я первый свой выход в город посвятить маленькому паломничеству к гробнице мною особенно почитаемого и любимого блаженного Августина, как его называют на Востоке, тогда как на Западе он, как известно, *Santo*³. По дороге зашел сначала в *S. Michele*, где короновались еще лонгобардские короли, и был восхищен нетронутой средневековой красотой этой погруженной в фантастический сумрак романской церкви. Рака св. Августина, чудо скульптуры XIV в., возвышается над его останками, перене-

сенными из Африки лонгобардом Лиутпрандом⁴ в VIII веке. На мраморной доске вырезано имя епископа Рибольди, — это дядя дон Леопольда, кардинал, по настоянию которого в 1900 г. мощи были перенесены из Павийского Собора в эту церковь (*S. Pietro in Ciel d'Oro*), где они первоначально находились. На другой доске вырезаны прекрасные латинские стихи Льва XIII⁵ об этом перенесении с похвалой «ученой Павии» (*docta Pavia*, — ибо ее уни<верситет> восходит к IX веку). Но отыскивая церковь «св. Петра в Золотом Небе» по грязным улочкам на окраине города, я имел меланхолические мысли о смиренном конце такой огромной славы, как слава Августина. Оглядел по дороге университет, где уже вчера мельком был: ряд его прекрасных дворов, обнесенных двухъярусными ренессансными аркадами — но не такими грандиозными, как у нас; на одном дворе статуя Вольты⁶ (К.И.! это по вашей части: Вольтова дуга), который был здесь профессором. И много других статуй и бюстов. Потом на главной почте опустил первое мое письмо вам, посланное *espresso*, чтобы захватить вас еще у Четырех Фонтанов. К обеду, накрытому в новой, устланной ковром столовой, весьма комфортабельно, на пять человек, были приглашены, кроме брата Рибольди, двое моих студентов-приятелей, с коими говорю я, почти исключительно, по-французски. Рибольди также говорит, хоть и неважно, по-французски. Кстати, еще утром притащил он мне пять французских книг о Вл. Соловьеве из своей библиотеки, чтобы «я вспомнил о родине». Впрочем, я рассказывал ему накануне о своей личной близости с Вл. Сергеевичем. После обеда, так как мы заговорили о Павии, городке грязном, некрасивом, глубоко-провинциальном по виду улиц и магазинов (что-то вроде большого Тиволи), но заключающем в себе много шедевров архитектуры и *hérissé de tours médiévales*⁷, Дон Леопольдо предложил юношам (*qui ne désiraient pas mieux*)⁸ показать мне мост через Тичино, и мы пошли по живописной набережной, со спуском к реке, покрытым травой, как в Москве, и с видами на большие леса (да, леса!) со всех сторон за городом, к прелестному мосту, крытому, как *Ponte Vecchio*⁹ во Флоренции, с церковкой *S. Giovanni Nepomuceno* посередине моста. В Праге есть так же знаменитый мост св. Непомука, который, очевидно, имеет какое-то отношение к мостам. Потом пошли мы в грандиозный Собор, где романское сочетается довольно гармонично с искусством Браманте¹⁰; потом в прекрасную готическую церковь *Maria del Carmine*. Вернувшись я спал, доколе Дон Леопольдо не закричал у двери: «пять часов — чай готов»... и т.д., о чем я уже рассказывал.

Сегодня появилась у меня, подле *scrivania*¹¹, этажерка для книг. Мой старый «салон», кроме освещенного стола, за которым пишу, погружен в полутьму, — освещенный только большим красным фарфоровым фонарем в расписном своде; оба большие окна завешены длинными белыми прямыми гардинами; из фантастического сумрака в красном озарении выступает красный кардинал над длинным диваном. Тишина мертвая. Кажется, я один в целом этаже северного корпуса. Почти жутко, но не жутко, а очень романтично: привидения были бы уместны. Хотел начертить маленький план положения моих комнат, и для точности чертежа захотелось мне знать, сколько арок на каждой стороне дворового квадрата. Я вышел из своей передней в другую, из которой направо спускается вниз каменная спиральная лестница, а налево выходишь на верхнюю галерею двора под арки. Но ночь была столь темна, что пройти под арками, как я люблю, было невозможно. Зато я любовался на силуэт ближайшей аркады на тусклом небе: чудесная огромная арка *en plein cintre*¹² опирается с каждой стороны на пару серораморных ионических колонн. Так как я потушил, выходя, электричество, с трудом нащупал двери. Из нижнего яруса в верхний ведут с двух сторон две монументальные лестницы и по углам винтовые, каменные. Никак не могу научиться опознавать в симметричном квадрате, где что: где моя дверь, где ректорская, где выход и т.д. Ориентируюсь по большим часам, против главного портала: моя дверь в углу галереи направо от часов. <...>

Хороша «*Humilitas*¹³», когда я живу *plus princièrement*¹⁴, чем жил, напр<имер>, в Копорье.

Сейчас потухло на минуту электричество, но у зеркала свежи. Опять вспыхнул красный фонарь, и выступил красный кардинал¹⁵.

1. «Вот скороспелый гений!» (фр.).

2. Имеется в виду Беонио-Броккиери Витторио (*Beonio-Brocchieri*, 1902–1979) — писатель и журналист, неоднократно предпринимал кругосветные путешествия, управлял самолетом; в конце 1920-х — начале 1930-х гг. — внештатный профессор истории политических доктрин на факультете политических наук Павийского университета. В римской библиотеке Иванова сохранились его книги: 1. *Federico Nietzsche*, Roma 1926; 2. *Diritto naturale e società civile nella filosofia di J. Milton* // *Annali di Scienze Politiche*, Pavia 1927; 3. *Spengler. La dottrina politica del pangermanesimo post bellico*, Milano 1928 (с посвящением: «*Al carissimo ed illustre prof. Viaceslav Ivanov con riconoscenza di allievo. Beonio. Pavia 16 nov. 1928*»); 4. *Studi sulla filosofia di Julius Langbehn (Contributo alla storia del pensiero politico tedesco nel secolo XIX)* // *Annali di Scienze Politiche*, Pavia 1928/6.

3. святой (*um.*).
4. Лиутпранд — епископ Кремоны (ок. 920–972).
5. Лев XIII (1810–1903).
6. Вольта Алессандро (*Volta A.*, 1745–1827) — итальянский физик, профессор Павийского университета в 1778–1804 гг.
7. «ощетинившемся средневековыми башнями» (фр.).
8. «которые не стремились ни к чему иному» (фр.).
9. Самый древний мост Флоренции.
10. Браманте Донато (*Bramante*, наст. имя Паскуччо д'Антонио, *Pascuccio d'Antonio*, 1444–1514) — выдающийся итальянский архитектор эпохи Возрождения.
11. письменный стол (*um.*).
12. круглая арка (*um.*).
13. Девиз под изображением герба на бумаге *Collegio*.
14. по-царски (фр.).
15. К письму приложен план Колледжо, под которым написано: «Очень плохо и неточно вышел». Здесь же рисунок аркад с пояснением: «Схема портиков двора, по пяти арок вверху и внизу на каждой стороне квадрата».

16. Л.В. Ивановой и Д.В. Иванову

3 ноября 1926. Павия — Рим, открытка

<...> Вчера был у Синдако в университете. Он представил меня ректору <...>. Ректор сожалеет, что мои занятия не соответствуют моим заслугам. Но с *incarico* трудно, ибо они связаны уже обязательствами. <...>

В чем моя обязанность? Не в уроках. «*Il Suo compito e' il vivere con noi*»¹. <...>

1. «Ваша обязанность — жить с нами» (*um.*).

17. Л.В. Ивановой и Д.В. Иванову

5 ноября 1926. Павия — Рим, открытка

<...> Вчера установлена программа 6 лекций (дек<абрь> или январь, — потом, весной, будет другой цикл) — по-итальянски — под общим заглавием: *Il pensiero religioso in Russia*¹. Приезжал в *Collegio* синдик², и со мною дружил; чокались марсалай, говорили о Ковалевском³, Виноградове⁴, Ростовцеве⁵ и т.д. Насчет *incarico* он очень обнадеживает. Лекции о «религ<иозной> мысли»

предложил читать на фак<ультете> государств<венных> наук, где он декан, а не от имени *Collegio*. С Рибольди вчера также были интимности. *По секрету* сообщено, что он в *Collegio* последнюю зиму ректорствует, — что меня всячески обеспокоило. Просит пригласить весной к ним Зелинского; будет читать у нас и Оттокар. <...>

1. «Религиозная мысль в России» (*um.*).

2. Ваккари Пьетро (*Vaccari P.*, 1880–1976) — декан юридического факультета Павийского университета, затем факультета общественных наук, в 1923–1933 гг. — синдако (синдик), т.е. мэра Павии.

3. Ковалевский Максим Максимович (1851–1916) — социолог, правовед, экономист, общественный деятель.

4. Виноградов, Павел Гаврилович (1854–1925) — русский историк, профессор Московского университета. С 1902 г. — профессор Оксфордского университета.

5. Ростовцев Михаил Иванович (1870–1952) — выдающийся ученый-историк, филолог-классик и археолог, академик. Ему посвящено стихотворение в сб. Вяч. Иванова «Нежная тайна» на греческом языке (III, 59). О взаимоотношениях Ростовцева с поэтом см.: Бонгард-Левин Г.М., Вахтель М., Зуев В.Ю. *Михаил Иванович Ростовцев и Вячеслав Иванов: Новые материалы* // Вестник древней истории, 4 (1993), с. 210–221; Бонгард-Левин Г.М., Вахтель М., Зуев В.Ю. *М.И. Ростовцев и Вяч.И. Иванов* // Скифский роман. М., Российская политическая энциклопедия, 1997, с. 248–258.

18. Л.В. Ивановой и Д.В. Иванову

7–8 ноября 1926. Павия — Рим

<...> ...наши студенты с Рибольди бурно и весело возбуждены, ругают французов и все как полагается; а все же *Collegio* потерял сегодня 300.000 лир из-за нового обязательного внутр<еннего> займа, приравнявшего 100 лир к 87 лирам для держателей государственных бумаг. И наши фашисты согласны, что эти меры гос<ударственного> социализма, разоряющие многих капиталистов и индустриалов, аналогичны большевизму. — Что касается Одиссея, то ведь и я советовал сделать написанное первую частью большой симфонической композиции, заимствуя поэтические мотивы других частей из Одиссеи, — выбирая из богатой и, при кажущейся простоте и наивности, такой глубоко-гаинственной и многозначительной сказки лирические или музыкально-вдохновительные мотивы. Меня пленяет, как я говорил,

мотив достижения желанной цели нежданно-негаданно, во сне, и неузнание достигнутой цели после пробуждения. Пленяет и светлое царство Фэаков¹, — это своего рода Китеж-град, — запредельное царство людей, перемешанных с богами, живущих мирно и блаженно, бродящих по саду, где все четыре времени года радуют вместе. А вот и новая моя мечта: Пенелопа, и кажется, что ее мотив дает прямой *pendant* к мотиву стойкой верности героя, побеждающего чарование Сирен. Мотив Пенелопы — статический, движения *вперед* нет, она вечно та же — в своей верности и любовной тоске. Вокруг нее борются темные силы, хотящие овладеть ею, но она не достижима насилием. Она вечно ткущая и распускающая ткань мировой богиня, живая Природа, Душа Мира. Ткань явлений вечно ткется ею и распускается, и ткется сызнова, в смене «возникновений и уничтожений» (как говорили греческие философы) — прекрасное покрывало невидимого Бога. Она грустна и вместе спокойно-радостна; верная, она ждет, как Мать Земля, своего божественного Жениха, или Супруга. Пенелопа — великая, центральная религиозная идея. Собственно говоря, довольно бы и одной Пенелопы, как дополнения, нет — *восполнения* первой части. Впрочем, противопоставив верность Одиссея (I часть) верности Пенелопы (2-ая часть) — не в смысле антитезы, а в смысле характеристики двух взаимно ищущих друг друга существ, или начал (мужское — упорствует в стремлении, женское — ждет, уповая, и молча зовет), естественно изобразить их встречу: Одиссей возвращен спящим на родину, которой сначала не узнает, выдерживает последнюю борьбу, потом — заметить, видит перед собою Пенелопу, но она не уверена, что это он, она его испытывает (о, эта сцена необыкновенна), потом счастье.

Но довольно: 7 ч. 10 м., нужно сойти немного раньше обеда в рефекторий. За обедом будем перекликаться по-итальянски и по-франц<узски> (с кем можно по-английски и по-немецки) замечаниями и шутками, п<отому> ч<то> все сидят в разных местах по стенам очень большой залы. А после обеда, час или полтора будем о чем-нибудь болтать — по-французски. Ребята очень хорошие и благовоспитанные. Работы, собственно, нет. Уроки немецкого начнутся в среду, 10-го. <...>

Сегодня утром были все у обедни. А вчера выходили после завтрака в сад, боковой, где водружали романскую капитель со смешными львами, найденную в одном корпусе *Collegio*, построенном на месте романской церкви. Из сада через калитку вышли

на набережную реки: неожиданно для меня оказалось, что *Collegio* боковым садом примыкает к набережной. *Collegio* одновременно и *palazzo*, и *villa*. Вода очень полная, едва начинает на сантиметры сбывать, и очень быстрая: Тичино здесь еще помнит, что течет с Сан Готардо². В ясные дни, уверяют студенты, из их верхнего этажа видна Монте-Роза. Обещали меня позвать, когда красавица Альпов покажется из-за вечных туманов. А линия близкой цепи — это Лигурийские Аппенины, отделяющие Павию от Генуи. Каждый день пока приносит новые интересные впечатления. И покой полный; поболтать часик, другой с ребятами не трудно. Вчера, по их просьбе, рассказывал им переживания октябрьских дней в Москве. <...> Программа лекций уже схвачена Рибольди и направлена, куда следует. <...> Он настаивает на том, чтобы лекции не были написаны, а сказаны свободно. Хвалит мое произношение итальянское, за то, что я говорю «*sillabando, scandendo*»³. Рибольди сообщил, что только что они с синдаком написали обо мне отчет в *Ministero degli Esteri*⁴!.. «Как, *Esteri*? *Istruzione pubblica*?». «Нет, об иностранцах приглашенных преподавать, докладывают в Иностранные Дела»... Вообще, я дал павийцам немало хлопот. <...> Рибольди *en face* похож на улыбающегося Альтмана⁶, с тою же игрой в глазах, а в профиль на Данте. Жаль, что уходит (но это, повторяю, абсолютный *секрет*). Со студентами он самый живой из студентов. Необыкновенно смьшлен и сметлив. Все понимает. Знает уже и *Lidia*, и *Vera*. <...>

Утренняя приписка (8 ноября) к № 6. — Итак, мой проект таков. Первая часть есть: плывущий Одиссей. Вторая — ожидание Пенелопы. Тема ткацкого станка. (Ср<a>в<ни> Шубертову Гретхен у прялки⁷). Но тканье не простое. На покрывале выходят узоры небесного свода с его светилами, и реки-Океана, окружающего сушу и моря, и все великолепие земли. Пенелопа тклет божественное покрывало днем, а распускает его ночью: днем видимы явления мира, ночью они потухают, — как у Тютчева о пестром ковре, который боги раскидывают днем над темною бездной⁸. Хорошо в музыке — и тканье, и распусканье: растворение явлений в темной бездне.

Ритм ткацкого станка соответствовал бы как фон 2-ой части ритму весел, составляющему фон 1-ой. Конечно, ткачиха за работою поет — об Одиссее. Кстати, знай, что зерно Одиссеи — мотив верной жены, ожидающей супруга-странника, и его возврат, что встречается и в германской *Arundel-Sage*⁹: значит, идея Пенелопы

центрально и существенна для целого. Кругом бушуют и грозят хаотически темные страстные силы, — как Сирены заывают героя в 1-ой части, — но окрест Пенелопы невидимое ограждение (как в 1-ой части герой привязан к мачте). — 3-ья часть: плавание во сне, пробуждение, неузнавание, потом прозрение, — яростная битва, солнечный стрелок-Одиссей стреляет во все стороны, как солнце пронзает своими лучами тучи, — встреча с Пенелопой, — ее сомнение, потом опять счастливое узвание, — торжество победы и воссоединение Мировой Души с ее Небесным Женихом, с Логосом, — говоря символически.

Одиссея так богата музыкально-живописным материалом, что все привлекательно. Развязать в оркестре Эолов мешок с ветрами¹⁰ — соблазнительно. Приятно показать в музыке, как сладостны были на вкус лотосы у Лотофагов¹¹, — ибо они приносили забвение; и кто их вкусил, уже не желал более того, о чем дотеле тосковал, — ни родины, ни милых. А одноглазые, тяжелые, свирепые Циклопы? И т.д., и т.д. Но я не знаю, вместились ли эти эпизоды. Их можно было бы (прием самого Гомера) наметить в *воспоминании*, в рассказе Одиссея о своих прошлых приключениях, когда Фэаки угощают и чествуют его перед отплытием: другими словами, 3-ью часть моего проекта сделать 4ой, а на ее место вставить: а) буря выбрасывает Одиссея на остров Фэаков, б) его окружает успокоительное блаженное царство (Китеж), в) он вспоминает былое, г) опять успокоение и блаженство, и отплытие в сладком сне на корабле Фэаков на родину. <...>

Напиши о моем проекте ответ, но не следуи ему отнюдь, если он не то, что ты ищешь.

Одиссею советую прочесть по-франц<узски>, — м<ожет> б<ыть>, в *Bibl<ioteca> Nazionale*.

1. Мифический народ, встретившийся Одиссею во время его странствий.
2. Горный массив в Швейцарии, откуда берет начало Рейн. Источник Тичино — на высоте 2865 м, вторая по величине река Италии, разливается дважды в году.
3. Четко, скандируя (*um.*).
4. Министерство иностранных дел (*um.*).
5. «Министерство иностранных дел? — Министерство образования» (*um.*).
6. Альтман Моисей Семенович (1896–1986) — филолог и историк-античник, специалист по греческой мифологии, ученик Вяч. Иванова в Бакин-

ском университете, вел подробные записи бесед с поэтом. См.: Альтман М.С. *Разговоры с Вячеславом Ивановым*, СПб., Инопресс, 1995.

7. К 1816 г. Франц Шуберт (1797–1828) создал 250 песен, среди которых и «Гретхен за прялкой» — на слова Гете.

8. Имеется в виду стихотворение Тютчева «День и ночь» (1839).

9. Сказания, предания, легенды, связанные с замком Арундель (Великобритания), отразившиеся в средневековой литературе, в частности, в Бретонском цикле, французских рыцарских романах о Тристане и Изольде. Иванов, вероятно, имеет в виду поэму «Тристан» немецкого поэта Готфрида Страсбургского (*Gottfried von Strassburg*, конец XII в. — ок. 1210), послужившую основным источником для либретто оперы Вагнера «Тристан и Изольда».

10. Согласно Гомеру, спутники Одиссея развязали мешок с бурными ветрами, который вручил Одиссею бог ветров Эол.

11. Лотофаги, буквально «поедающие лотос», — мифический народ, питающийся «сладко-медвяными» плодами лотоса, приносящими забвение.

19. Д.В. и Л.В. Ивановым

9 ноября 1926. Павия — Рим

<...> Кажется, образуется английская группа, которой я обещал давать несколько уроков английского — большое желание у многих, а мне даром хлеб есть совестно. По-французски все охотно болтают, обступив меня, но все — ужасно! Французский для них вроде северного диалекта итальянской речи; произношение такое, что их порой трудно, даже невозможно понять. Но легкость варварского разговора и понимания газет, например, — удивительная.

Был я сегодня, в силу торжественного приглашения, на университетском акте. Вели меня наши *alumni*¹, в беретах, красных — медики, синих — юристы. Сидел я весьма удобно, в мягком кресле, и дивился на замечательное зрелище. Зала полна; в первом ряду *prefetto della provincia, sindaco di Pavia*² (последний, хоть и профессор, но без тоги и в 1-м ряду кресел), между колоннами — знамена разных корпораций и институтов; на хорах — студенты, по традиции в карнавальном экстазе: крики, свистки, подражание собачьему лаю. Входят торжественной процессией профессора: не то сцена оперы на средневековый сюжет, не то из оперетки. Соединение живописно-величественного с живописно-комическим. Впереди педеля вроде царей-Берендеев, в высочайших цветных шапках, каких-то ризах и с причудливо-скульптурными

серебряными булавами, похожими на церковные подсвечники. Потом ректор в черной шапке и тоге, с золотой цепью и медальоном на большом кружевном воротнике и с какой-то сумкой, привязанной под сердцем и украшенной всякими полученными им крестами и медалями. Профессора — что за комичные старые уроды-кретины! замечательная коллекция! — тоже в черных тогах и высоченных шапках с *горностаевыми* (белый, по-моему, заяц, накрапленный черным кошачьим охвостием) *сумками* (ну, конечно, это не сумки, а некое их подобие), привязанными на красных или зеленых, или голубых, или белых лентах (цвет по факультету: красный — медицинский, зеленый — физико-математический, голубой — юридический, белый — филологический), с белыми баветками и цветными погонами и всякими чудными цветными же отворотами и пристежками. Все это садится, под улюлюканье студенчества, в полукружии перед публикой в виде выставки чузел; для ректора сбоку трон перед вышитою большою хоругвью с изображением царя и его супруги, сидящих рядом, наподобие святых, в венцах с ореолами. Это должно быть император *Lotario (Lothaire I)*, основавший павийский университет в 825 году, почему в 1925 г. праздновалось 1100 лет его существования. Вот так старина, — раньше призвания Варягов на Русь — дух захватывает! Рядом с тронем ректора кафедра оратора под балдахином. Сначала очень долго говорил ректор — полный отчет (упоминалось и о *Collegio Borromeo*, основавшем впервые школу политический наук, развившуюся в факультет — дело Рибольди), поминание умерших, патриотический подъем и т.д. Студенты же все время галдят, свистят, лают, аплодируют, кричат с хоров, так что заглушают не смущающегося и не обижающегося оратора, отнюдь не в виде протеста, а для утверждения академической свободы — «*Estudiantina*»³, как написано на знаменах. Потом профессор-оратор <текст оборван> трескучая риторика, цветы напыщенного красноречия — потом пошли открывать памятник Босси⁴, павийскому предшественнику Пастера⁵, а я домой. <...>

1. Воспитанники (*um.*).

2. Префект провинции, мэр Павии.

3. Название вальса, принадлежащего Полю Лакому (*Paul Jean-Jacques Lacome*, 1838–1920).

4. Босси Бартоломео (*Bartolomeo Bossi*, 1817–1890) — итальянский путешественник и естествоиспытатель.

5. Пастер Луи (*Pasteur L.*, 1822–1895) — французский ученый, основоположник современной микробиологии и иммунологии.

20. Д.В. и Л.В. Ивановым

15 ноября 1926. Павия — Рим

<...> Тичино широко разлился. За линией домов на том берегу светлеют большие лагуны, из которых поднимаются деревья. Дома (на том берегу) также большею частью поднимаются прямо из воды. Картина весеннего половодья — и вместе Венеции. В самом деле, между домами скользят длинные узкие, черные гондолы; гребцы гребут, как в Венеции, стоя. По ту сторону моста река обратилась в озеро, берега которого пропадают в тумане. Деревья торчат из разлива. <...> Вечером Рибольди повел меня к своим лучшим друзьям: проф<ессору> общей патологии *Perroncito*¹ и его жене, где прием был самый радушный. Сходство с русским вечерним заходом в гости увеличивалось еще тем, что в 10 ч. подали не только марсалу, которой я ожидал, но и чай. Дома у павийцев славные, старинные. Входишь как к Грициотти, так и к этим через дворик с арками на колоннах, и в комнатах видишь на стенах, с зеркалами или без зеркал, вызолоченные старинные *boiseries*², вроде церковных стеновых украшений, в стиле рококо или XVIII века, и тут же старинные портреты, картины и т.п. Очень старомодно и вкусно.

<...> *Morando*, сын профессора-розминянца³, посвящает меня в розминянство. Розмини⁴ (о кот<ором> Эрн⁵ писал свою магист<ерскую> диссертацию) не то запрещают в Ватикане, не то хотят беатифицировать. Есть орден монахов-розминянцев. Ну, и т.д. Всего не перескажешь.

Все — *all right*. Но предприятия относительно меня остановились в ожидании ответа из Мин<истерства> Иностран<ных> Дел, куда было написано, что я с советским правительством в отношениях корректных, хотя *spiritualmente*⁶ с ним расхожусь. Узнав о предположенном Керж<енце>вым визите ко мне, Рибольди обрадовался и страстно возжелал угостить посла завтраком <...>

1. Перрончито Алдо (*Perroncito A.*, 1882–1929) — известный итальянский гистолог.

2. Панели, деревянные обшивки (*фр.*).

3. Морандо (*Dante Morando*, 1908–1959), учился на факультете филологии. После окончания Павийского университета преподавал историю и философию в розминянском лицее в Домодоссоло, в 1949–57 читал курс по педагогике в Павийском университете. В 1932 г. Морандо напечатал статью,

где подводил итоги почти трехлетнему общению с поэтом в Павии (*La Russia nel Pensiero di V. Ivanov* // *Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura*, I [1932], p. 215–222). Воздействие общения с поэтом обнаруживается также в его статье *L'educazione nella Russia contemporanea* // *Rivista Rosminiana*, 6 (1951). В библиотеке Иванова хранятся следующие работы *Morando: I fondamenti teorici della didattica*, Estratto dalla «*Rivista Pedagogica*», 8 (1930); *Società Anonima Editrice Dante Alighieri*, Città di Castello, 1930; Sul «*De Magistro*» di S. Tommaso. Estratto dalla *Rivista Rosminiana*, 2 (1931), *Libreria Editrice «Frate Francesco» del Collegio Missionario*, Reggio Emilia, 1931 (с посвящением: «*In rispettoso omaggio Dante Morando*»).

4. Розмини-Сербати Антонио (*Rosmini-Serbati A.*, 1797–1855) — богослов и дипломат.

5. Эрн Владимир Францевич (1882–1917) — русский философ, ближайший друг Вяч. Иванова в Петербурге и в Москве. В 1914 г. защитил магистерскую диссертацию «Розмини и его теория знания».

6. Духовно (*ум.*).

21. Л.В. Ивановой и Д.В. Иванову

16 ноября 1926. Павия — Рим, открытка

<...> Итак, вышлите мне из книг моих «*Christi Reich im Osten*»¹, а также *d'Herbigny*² «*L'état actuel de l'Eglise russe*». Заглавие припоминаю приблизительно. И вообще, что найдете о русской церкви и русской религиозной мысли, т.е. о Соловьеве, Хомякове³, и т.п. Грозится устроить лекции с начала декабря. Эрн «Борьба за Логос»⁴ не нужна. <...>

1. Книга «*Christi Reich im Osten*» — в библиотеке Вяч. Иванова не выявлена.

2. Д' Эрбиньи Мишель (*d'Herbigny*, 1880–1957) — иезуит, с 1926 г. — епископ, доверенное лицо Пия XI, впавший впоследствии в немилость, до сих пор остается одним из самых загадочных лиц, направлявших восточную политику Ватикана. В 1922–1933 гг. руководил Папским Восточным институтом. См. Tretjakewitsch L. *Bishop M. d'Herbigny and Russia*, Würzburg 1990; Poggi V. *Herbigny d' // Dizionario enciclopedico dell'Oriente Cristiano*. Roma 2000, p. 372–373. Возможно, речь здесь идет о его книге «*Pâques 1926 en Russie*» (*Paris*, 1926). На отгиске статьи Д' Эрбиньи «*L'Unité dans Le Christ*» посвящение Вяч. Иванову «*Au disciple du grand Vladimir Soloviev. En religieux hommage d'amour pour la Russ<i>i>e. M. d'Herbigny*. 5.03.<19>25» (РАИ).

3. Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) — философ, публицист, поэт, драматург.

4. Первое издание цикла статей В.Ф. Эрн «Борьба за Логос» вышло в Москве в 1911 г.

22. Д.В. и Л.В. Ивановым

20 ноября 1926. Павия — Рим

<...> Вчера была ясная лунная ночь. Река из моего окна была очень красива, со всем ее окружением садов и разбросанных домиков в зелени, при луне. Студенты очень любят наш двор при луне, с восторгом его показывают; советуют посмотреть, когда потухнет электричество, мешающее эффекту, и т.д. Действительно, аркады в лунном озарении, при темной противоположной стороне четырехугольника, чрезвычайно красивы.

На уроки нем<ецкого> и англ<ийского> языка приходят человек по 12 и больше. Читаем Гете и английский перевод Соловьева. Некоторые немного разговаривают. Час до обеда проходит незаметно. Но я не доволен тем, что после завтрака и обеда они бросаются кто к бильярду, кто к шахматам в бильярдной зале с 2 монументальными каминами, или же — конечно, после обеда вечером — бегут в свой салон с пианино и танцуют с упоением, как институтки танцевали друг с дружкой. Т.е. все это, пожалуй, очень мило, они славные мальчики, хорошо одетые, воспитанные, и даже танцуют вместе довольно «хецно»¹, но... пианист-студент жалуется, что за танцами не хотят слушать его музыки (а он привез целый сундук нот) и что играть он будет мне отдельно, п<отому> ч<то> товарищи не интересуются; математик будирует товарищей за нежелание собраться вокруг круглого стола и слушать его французскую *conférence* об астрономии, электронах и т.п.; философ-розминянец — за отсутствие интереса к онтологии, а я скорблю об их отлынивании от поучительных и интересных французских собеседований. Кроме того, большая часть устремляется в ½ 9 в театр или кино. Заговаривают больше о политике: *que pensez-vous de l'entrevue à Odessa?*² и т.п. Есть один, научившийся где-то на итальянской границе по-словенски и интересующийся сходством этого языка с русским; ему хочется научиться по-русски. Тихий итало-эллин из Триеста больше не переводит греч<еских> лириков на <нрзб>, занимаясь исследованием личного мускула в анатом<ическом> театре. Иногда играю в шахматы и философствую с душкой-математиком, хецным умницей *Cremante*³. Большую часть не умею назвать по именам. Одним словом, жизнь здесь — санатория, вот и все. <...>

Читаю Массарика книгу о России⁴, где о славянофилах, западниках и пр. все очень подробно. Это подготовка к лекциям.

1. Значение слова не установлено.
2. «Что вы думаете о встрече в Одессе?» (*фр.*).
3. *Gioacchino Cremante* (1905–1999) — преподаватель на физическом факультете Павийского университета.
4. Массарик Томаш (*Masaryk*, 1850–1937) — философ, политический деятель, первый президент Чехословакии. Автор книг «Россия и Европа» (1913) и «Мировая революция» (1925).

23. В. И. Иванов — Л.В. Ивановой и Д.В. Иванову

22 ноября 1926. Павия — Рим

<...> Утром же получил на почте посланные вами книжки <...> но в книжках я нашел много лишнего: собственно нужны были только «*Christi Reich im Osten*» да *d'Herbigny* одна брошюра, остальное же не нужно <...>. За завтраком передали мне две ваши открытки и письмо издателя «*Kreatur*»¹, чрезвычайно любезное; он будет высылать мне журнал, п<отому> ч<то> последний мне понравился, как знак его благодарности за радость, которую он испытал при чтении «Переписки из двух углов»; присылает он и перевод Библии Бубера² (драгоценное издание), который меня заинтересовал, как я писал Буберу; надеется издать «Переписку» отдельной книжкой, и тогда будет говорить о новом гонораре. Со студентами тоже было весело. За уроком читали сначала это письмо, потом «Фауста», и все блистали. А после обеда они рассказывали мне интересные вещи из области медицины. С двумя говорю по-английски, с одним по-немецки, с остальными по-французски <...>

1. Издатели журнала «*Die Kreatur*» Мартин Бубер, Й. Виттиг и И. фон Вейцекер. В журнале в 1926 г. на немецком языке была опубликована «Переписка из двух углов» В. Иванова и М. Гершензона.

2. Бубер Мартин (1878–1965) — религиозный мыслитель. В 1924–1933 гг. — профессор философии иудаизма и этики в университете Франкфурта-на-Майне. В 1933 г. эмигрировал в Швейцарию, позже в Палестину, где стал профессором социологии в Иерусалимском университете. Работу над переводом Библии на немецкий язык М. Бубер начал весной 1925 г.

24. Л.В. Ивановой и Д.В. Иванову

27 ноября 1926. Павия — Рим, открытка

<...> Решили, кажется, устраивать лекции, не дожидаясь ответа из Рима. По крайней мере, Рибольди прибежал ко мне утвердить расписание, в силу коего лекции назначены на вторники и субботы, в 5 ч<асов>, в унив<ерситете>, — а именно на 4, 7, 11, 14, 18 и 21 декабря. — С понед<ельника> начинаются уроки русского яз<ыка>, частные, от 11 до 12, с целью усовершенствования молодого доцента по ист<ории> полит<ических> учений (помните — трижды доктора), по имени, в чтении русских классиков: 3 урока в неделю, плата 200 лир в месяц. <...>

25. В. И. Иванов — Д.В. и Л.В. Ивановым

2 декабря 1926. Павия — Рим

<...> Кстати, о хатке. По газетам, послом назначен не кто иной, как старший друг и покровитель, Лев Борисович Каменев¹, который, будучи одним из триумвиров оппозиционного триумvirата (Троцкий, Зиновьев, Каменев), удаляем ныне за границу (Троцкий, говорят, назначается послом в Лондон)². Ergo: устремляйся опростеть, кошачьим галопом, в Хатку продолжить при Керженцеве паспорт <...>. Ибо от старинного друга Муз и покровителя, как и от Ольги Давидовны³, я не жду больше ничего доброго. — Главная новость у меня, что, по решению *sindaco*, лекции мои отложены на январь: он, дескать, теперь чрезвычайно занят и не имеет возможности в столь скорый срок, как этого хочет Рибольди, приготовить, как следует, университетские круги к моим лекциям. Должно быть, ждет ответа из Мин<истерства> Ин<остранных> Дел, от *Sottosegretario*⁴, — ты видишь, что нужно опять поговорить с Синьорелли и как следует *spingere*⁵ дипломатических бюрократов, а так как они обо мне решительно ничего знать не могут, если не обратятся за справками в ту же хатку, то похвальная рекомендация весьма уместна. Если бы Министерство очень улыбнулось при моем имени, это могло бы оказаться мне весьма полезным не только для лекций (на которых мне хочется заработать) но и для *incarichi*⁶, поставленных в отдаленной перспективе на вид; если же не улыбнется, не пустят меня в аудитории тысяче-

летней *alma mater*. Мой *orario*⁷ теперь таков: по понед<ельникам>, средам и пятницам немецкий язык (читаем Фауста) от 6½ до 7½ ч., почему обед отложен с 7¼ на 7½; по вторн<икам>, четв<ергам> и субботам английский (читаем *Julius Caesar* Шекспира — речь Брута и «*Friends, Romans, Countrymen... bones*»⁸ и далее до конца сцены, а потом будем читать *Oscar Wilde*⁹ «*De Profundis*») — с 9½ до 10½ часов (так поздно, п.ч. студенты очень заняты). После завтрака и обеда провожу часа 1½ со студентами в зале, где шахматы, билиард и газеты, разговаривая б<ольшей> ч<астью> по-французски с теми, кто вступает в беседу: чаще всего спрашивают о порядках и законах в Хатке, говорим также о международной политике, об искусствах, о научных теориях.

По понед<ельникам>, вторн<икам> и средам приходит от 5½ до 6½ доцент Полит<ических> Наук Беонио¹⁰ учиться по-русски — и для этого урока (200 лир в месяц) прошу я выслать мне заказную бандеролью том Пушкина, в котором помещен «Евгений Онегин». Будят меня в 8½, причем Франческо ставит в туалетной комнате ведро горячей воды и чистит сапоги. В 9 ч. пью кофе с молоком. Принадлежу себе до завтрака в 12½ ч<асов>. С 2 ч<асов> до 5 ч<асов> свободен, сплю часа 1½ или 2. Около 5 ч<асов> пью чай. В 5¼, как уже сказал, урок Бэонио три раза в неделю. Остальное по орарию время опять принадлежу себе. В постели часов с 11, иногда с 10 — читаю в постели. Жажду романов английских! Высылайте детективный. Иногда бывает *conferenza* от 11 до 12 ч<асов>, на которой неизменно присутствую; это обязанность, возложенная ректором на студентов факультета госуд<арственных> наук. В ряде этих *conferenza* должна быть освещена и исследована политика фашизма. Это довольно интересно. Целая теория анти-парламентаризма, этатизма, синдикализма и т.д., — сравнение с конституциями других стран и пр. Дон Леопольдо активно и, нужно сказать, преумно участвует в дискуссиях. Он обладает политическими и государственно-правовыми познаниями и воспитывает студентов (которых вообще держит в струнку, хотя и дружит, фамильярно шутит, играет в шахматы и пр. с ними) в духе фашизма, что у него, впрочем, имеет характер чисто государственной мысли, без всякого сентиментализма и сервиллизма, ибо он, повторяю, решительно умен. <...> Твои советы, как держать себя перед публикой, увы, оказались бесполезны; делаю один, за письменным столом, жест *desolazione*¹¹... Нет, откровенно, я в восторге, что меня пока оставили в покое: этот

торопливый цикл лекций *теперь* был бы мне очень неприятен, и весть, что его отложили, была для меня как для школьника неожиданные праздники. <...>

1. Лев Борисович Каменев (Розенфельд, 1883—1936) — советский политический деятель. В январе — августе 1926 г. нарком внешней и внутренней торговли СССР, с 1926 г. полномочный представитель СССР в Италии.

2. В 1926 г. Л.Д. Троцкий (1879—1940) был выведен из состава Политбюро и ЦК ВКП(б), как и упомянутые в письме Г. Зиновьев (1883—1936) и Л. Каменев, члены т.н. «объединенной оппозиции».

3. Каменева Ольга Давидовна (урожд. Бронштейн, 1883—1941) — сестра Льва Троцкого, жена Л.Б. Каменева, в 1918—1919 гг. заведовала театральным отделом Наркомпроса, где работал и Вяч. Иванов. Каменевой посвящено комплиментарное стихотворение «О.Д. Каменевой» (4 августа 1919 г.). См.: Вячеслав Иванов, *Из неопубликованных стихов: Дружеские послания*. Из неопубликованных переводов. Dubia (РИА III, с. 32).

4. заместитель министра (*ит.*).

5. подтолкнуть (*ит.*).

6. должностей (*ит.*).

7. расписание занятий (*ит.*).

8. Вяч. Иванов цитирует первую строку и последнее слово 4-ой строки монолога Марка Антония из шекспировской драмы.

9. Уайльд Оскар (1854—1900) — ирландский писатель и поэт, драматург, эссеист.

10. См. прим. 2 к письму № 15.

11. отчаяния (*ит.*).

26. Д.В. и Л.В. Ивановым

17—18 декабря 1926. Павия — Рим

<...> Вчера неугомонный Рибольди устроил полит<ическую> дискуссию о фашизме после английского урока от 11 до 1 ч<аса> ночи и в заключение пристал ко мне: отчего я молчу? Я говорю, что иностранцу не приличествует вмешиваться в обсуждение вопросов национального строительства. Но он настаивал, и тогда я заявил, что правильным считаю поставление во главу угла вопросов реальной политики, экономических и социальных; что абстрактного либерализма и демократизма не одобряю, идеям франц<узской> революции не друг и не раз предостерегал здесь товарищей-студентов от отвлеченного республиканизма (все это

было фашисту-священнику сладостно выслушать), — вопроса о национализме касаться не буду за его невыясненностью и просто не знаю, имеет ли он еще будущее в мире или нет, в виде наличности в мире сильных противоположных движений (интернационализма), представленных, с одной стороны, коммунизмом, с другой, Церковью (и это все было приемлемо!); но, чтобы не быть неправильно понятым в своем протесте против французского демокр<атического> лозунга (*liberté — égalité — fraternité, droits de l'homme*¹ и пр.), считаю долгом заявить, что свободу личности признаю высшей религиозно-моральной ценностью и не одобряю точку зрения крайних государственников (каковы фашисты), по которой личность только средство для достижения госуд<арственных> целей; не одобряю забвения, что государство должно быть христианским, а не языческим; Церковь поставляю выше государства, христианина выше гражданина, и одобряю государство лишь в той мере, в какой оно благословляется Церковью. Здесь произошел горячий спор с антиклерикалом в рясе, который воскликнул, что это есть подчинение государства Церкви, что так пишут в «*Osservatore Romano*»²; я же заметил, что русские слишком хорошо знают, что значит обратное — порабощение Церкви Государством... И так, в горячем споре, при нейтралитете студентов (кроме одного розминианца, мне сочувствующего), мы разошлись спать.<...>

Суббота 18 дек<абря>

<...> Кстати, о душеспасительном: где о. Владимир³ и что с ним? Ходите, — ходи, мой сын, — в русскую церковь.

Получил я от Павла Павловича⁴ венский журнал от авг<уста> 1924 г. (дата нашего путешествия) с поэтическим переводом моего Венка Сонетов (который, впрочем, был переведен и Грёгером⁵, и кажется — лучше, не знаю только, напечатан ли). <...>

Что же это значит, Ольга Ал<ексан>др<овна> в Италию? *Augur*⁶. Но мне кажется, она приезжает надолго: кто же (эгоистическая, подлая мысль) будет нас в Хатке ограждать? И моего Эхила *nurse*⁷? <...>

1. «Свобода — равенство — братство, права человека» (*фр.*).

2. «*Osservatore Romano*» — официальная газета Ватикана.

3. Имеется в виду В. Абрикосов; см. прим. 2 к письму № 3.

4. Имеется в виду П.П. Муратов (см. прим. 10 к письму № 1); речь

идет о публикации: «*Liebe und Tod*» übertragen von Gustav von Festenberg // Österreichische Blätter für freies Gestelesleben, 8 (August 1924), S. 11–18.

5. Грёгер Вольфганг (*Groeger*, 1882–1950) — выходец из России, переводчик Блока, Бунина, Вяч. Иванова и др. русских поэтов на немецкий язык. О переводах В. Иванова см.: Поляков Ф. *Венок сонетов Вяч. Иванова «Любовь и смерть» в переводе Вольфганга Грегера* // Europa Orientalis, XXI/1 (2002), с. 367–386.

6. «В добрый час» (*ит.*).

7. Няньчить (*англ.*).

27. Д.В. и Л.В. Ивановым

26 декабря 1926. Павия — Рим

<...> Нравятся мне, далее, до чрезвычайности Ваши, быстромысленная Дочь моя, рассуждения, и, согласно Вашему желанию, чтобы на «доморощенные» (я бы сказал: самопрозревательные) соображения Ваши был дан ответ, отвечаю от скудости чужеземия (книгоумия) моего нижеследующее.

Факт международной общности сказочных сюжетов и мотивов (ученые различают эти два вида), правильно тебя поразивший, объясняется в науке теорией «бродячего сюжета», отцом коей считается англичанин *Benfey*¹; наш великолепный Александр Веселовский² ее видоизменил и развил. <...> По этой теории, колыбелью всех сказочных (и романтических) бродячих сюжетов является Индия. Оттуда они распространяются, частью на восток, в Китай, из Китая в Сибирь и поворачивают на Запад, через Россию, в западную Европу; частью, через Персию, на запад, в Малую Азию (родину древнегреческой сказки и древнегреческого романа, «Милетские сказки») и в *Византию*, откуда в средние века кочуют на Запад. Западные идут на восток, восточные на запад. Для отдельных сюжетов можно проследить их итеринарий. Конечно, эти бродячие сюжеты заключают в себе элементы древнейшего религиозного мифа, но весьма затемненные. Религиозного значения эти рассказы уже давно не имеют (как и в «Одиссее» Гомера мы имеем уже только сказку, лишенную своего первоначального религиозного смысла), — что не мешает им, однако, при случае проникнуть в какую-нибудь религиозную легенду, *miraculum* или житие святого. — Гораздо более древний пласт фольклора представляют собою собственно религиозные мифы, которые сквозят у нас, например, в былинах о Святого-

ре или о том, как богатыри перевелись на Руси. Часть этих мифов тоже кочует и переходит от народа к народу (напр<имер>, о дереве и змее, о плавающем ковчеге — или бочке — с матерью и младенцем, божьим сыном); другие же, поразительно схожие или почти тождественные, не могут быть объяснены заимствованием и кажутся самопроизвольно возникшими у самых отдаленных один от другого народов в силу общих типических законов первобытного мифологического мышления (напр<имер>, происхождение мира из частей расчлененного божества мужского или женского пола, или космической конской жертвы, по представлению индусов). Свести этот древнейший пласт религиозных представлений и связанных с ними обрядов к единству до сих пор не удалось, и утверждать единство первоначальной религии (как и первоначального языка) — дело рискованное. Тем не менее было распространено в нач<але> XIX в. Мнение (*Kreuzer*)³, что религии возникли из некоей единой. И что эта первобытная единая религия была верою в единого Бога (монотеизм), до сих пор утверждают (хотя и без достаточных доказательств) клерикальные историки религий. Здесь трезвый исследователь ставит вопросительный знак (*ignoramus*), или даже говорит: нет. Для христианского миропонимания все это не имеет основного значения, потому что относится к формам божественного откровения в Ветхом Завете Бога с человеком: христианство полагает во главу угла *историческое* событие, совершившееся всего только 19 веков тому назад: рождение и жизнь Иисуса Христа на земле и Его воскресение. Поэтому, если бы и была доказана единая общая для всех людей первоначальная религия, это не изменило бы ни иоты в христианском понимании исторического процесса. Забелин⁴ же рассказ заставил меня от души и долго смеяться наедине с самим собою. М<ожет> б<ыть>, и в самом деле ее знакомые говорят на пра-языке? Но зачем ей нужно было учиться по-португальски, собираясь в Австралию, где на португальском никто, кажется, не говорит? Это была первая, трагическая вина.

В пятницу — *vigilia di Natale*⁵ — я пошел утром в маленькие бедные комнатки отца Майокки исповедоваться; его домик во дворе старой-старой лонгобардской церкви *S. Michele*, против романской абсиды, — очень живописно и романтично. Он спросил, хочу ли я идти в церковь («не будет ли там холодно?»), или у него. Я предпочел у него дома, п<отому> ч<то> в комнате лучше слышно друг друга. Но и у него, бедного, холодно. Хо-

роший отец Майокки, очень хороший!⁶ Подарил мне молитвенник. Очень правильно присоединился я к католической церкви. Никакой духоты нет, — ни эллина, ни иудея, — в национальной церкви как-то человека в религиозном смысле не чувствуешь, нет простора, в котором говорят друг с другом Бог и Человек. И какие молитвы у них, в обиходном молитвеннике: о евреях, о мусульманах, о язычниках. Впрочем, все это отвечает *моей, личной* потребности и *моему* периоду душевной и духовной жизни и было бы, может быть, совсем не то для другого характера или другого периода жизни. После завтрака в этот день Дон Рибольди посадил меня и сам сел в карету, и мы поехали по снегу к синдако, поздравлять его, ибо в это утро был он торжественно «*insediato*» в качестве *podestà*⁷. Многочисленные *consiglieri*⁸, к радости Рибольди, были разогнаны (хотя давно они все уже сделались фашистами, и никакой «демократической», или «либеральной», или «социалистической» оппозиции не представляли). <...> Проф. Ваккари⁹ кажется мне человеком просто слабым. Он немножко робеет и конфузится, — напр<имер> беспорядка, причиненного сыном, в его кабинетике — что было бы даже симпатично, если бы я не видел, что это проистекает от слабости. А на слабого человека полагаться нельзя, он будет всегда под чьим-нибудь влиянием. <...> В праздник я наедине и плакал, и смеялся. Плакал, перечитывая несколько Вериных писем из Голубого; там же и письмо Димы к Царю-Барану. Прочел и несколько Лидиных римских писем 1895 года. Смеялся, читая «Пулю Времен»¹⁰. Кроме того, прочел за эти дни дивный детективный роман «*A voice from the dark*»¹¹. Но, увы, больше нет для меня веселого чтения. Не только детективного, но и никакого английского, ниже французского романа. <...>

NB. Насчет «исконно или самобытно русского» твой скептицизм, Лиденька, вполне разделяю. Как артишок, или капуста кочан, — никакого само-артишока или само-капусты в сердцевинке не найдешь ни у кого. Все общее. Но по-разному, в русском стиле выявляет себя личность равно индивидуума или нации, говоря и делая общее всем. Нужно быть самим собой и делать общее — личность тут и скажется. Данте итальянец потому, *как* он свое дело делает или, вернее, *как оно у него выходит* (а не потому, что много занимается Флоренцией). Шекспир *потому* же англичанин, а Достоевский — русский. И русская революция очень (хоть отбавляй) русская (ох, горяшко наше! давленая наша!), хоть и евреи ей помогали и хоть она по Марксу была делана. Кто теряет душу

свою в *общем* деле (забывает о своей личности), тот и находит ее; а кто бережет, потеряет. Пушкинские сказки подлинно русские, *потому* <что> писал их *Пушкин*, — потому, *как* они рассказаны, а не потому, что их содержание исконно русское. <...>

1. Иванов, очевидно, имел в виду немецкого ученого: Бенфей Теодор (*Benfey Theodor*, 1809–1881) — известный востоковед и санскритолог, основоположник «сравнительного изучения литератур», автор теории заимствований, миграции мотивов и сюжетов.

2. Веселовский Александр Николаевич (1838–1906) — известный филолог, историк и теоретик литературы.

3. Крейцер Георг Фридрих (*Creuzer*, 1771–1858) — немецкий филолог, профессор Гейдельбергского университета; см. его труд: «*Simbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* : In Vorträgen und Entwürfen; Beschluss / Von Friedrich Creuzer. Leipzig-Darmstadt, Heyer & Leske, 1811–1812, Bd. 2–3.

4. Забелло Георгий Парменович (1864–1946) — последний Российский генеральный консул в Риме, член «Кружка поощрения русских художников» в Риме, с 1921 г. — председатель Приходского совета в Риме.

5. Сочельник (*um.*).

6. В библиотеке В. Иванова хранится книга: R. Maiocchi — A. Moiraghi. *L'Almo Collegio Borromeo. S. Carlo Borromeo studente a Pavia*, Pavia 1912 (с посвящением).

7. Вступление в должность в качестве мэра (*um.*).

8. Советники (*um.*).

9. Ваккари Пьетро (см. прим. 2 к письму № 17).

10. См. прим. 1 к письму № 4.

11. Очевидно, имеется в виду книга английского писателя-фантаста Идена Филлпотса (1862–1960) «*The Voice from the Dark*» (1925).

28. Д.В. и Л.В. Ивановым

29 декабря 1926. Павия — Рим

«Благословиши лета благостию Твоею венец¹, Господи!» — говаривала, крестясь, моя мать в полночь под наступающий год. <...> Порой я люблюсь на зимний пейзаж из окон, на черепичные кровли и деревья, засыпанные снегом, из окон кабинета, а из спальни на зимние сады, зимние леса вдали, на широкую реку, быстро текущую в белых берегах. Направо вдали три линии гор, покрытых снегом. Ночью завывает ветер снаружи, лает большая собака внизу по-деревенски уютно.

Рибольди разговорчив и весел. Длинные разговоры о мифах, о Бодлере, о Фосколо², о Байроне и Шелли, об Еврипиде — и о многом другом. Волнует нас книга франц<узского> академика, *père Bremond*: «*La Poésie et la Prière*»³, где устанавливается родство между поэтической интуицией и мистикой. Я должен подробно излагать ему мои согласия и несогласия. Изложил свою теорию поэтической интуиции (статью «Границы искусства»). Он хочет всего: чтобы я перевел ему соответствующее из статьи на француз<ский>, а он переведет на итальянский для журнала. По-фр<анцузски> я должен написать, чтобы передать все тонкости (так думает он). Вместе с тем хочет собрать кого-то и чтобы я, в форме *causerie*⁴, рассказал свои теории...

Дал мне книгу *Remy de Gourmont* (который был когда-то сотрудником наших «Весов») «*Le latin mystique*»⁵, т.е. о средневековой латыни гимнов. И об этом тоже длинные разговоры. Бедный студентик Феррари, которому грозит *esaurimento nervoso*⁶ и который все катается на лодке, за обедом и ужином только глазами хлопает.

Спрашивал Рибольди у подеста: «когда же лекции?» Отвечает: «*aspettiamo*»⁷. Что же сей сон значит? Спроси толком у Синьорелли, что там говорят. <...>

Напишите ниццкий адрес Евсея Дав<идовича>⁸. Мне нужно с ним переключнуться. Правда ли, что О<льга> А<лександровна> едет в Италию? <...>

Устал, написав длинные письма сегодня Зуммерову⁹, Марье Борисовне¹⁰ (кот<орая> очень сердечно о вас пишет и вас приветствует), Бубнову и Шпетту¹¹. <...>

Зелинский пишет, что охотно приедет в Павию. Кончает: «Вспоминайте нас, как и мы вас и вашу милую семью». <...>

Зуммеру я написал сегодня:

Уж расставались мы, когда, подвижник строгий,
Близ хижины твоей пробился светлый ключ.
Все так же ль чистый бьет, все так же ли гремуч,
Как верно ты бредешь крутой своей дорогой,
С мечтой заветною о Саровских местах,
Со звонкой песнию на радостных устах?

У него губы бывают радостные, когда он читает стихи или поет песню

[к письму приложен лист]

Лидии новогодняя сказка из *Paul Claudel*.

Animus et Anima

Tout ne va pas bien dans le ménage d'Animus et d'Anima, l'esprit et l'âme. Le temps est loin, la lune de miel a été bientôt finie, pendant laquelle Anima avait le droit de parler tout à son aise et l'Animus l'écoutait avec ravissement. Après tout, n'est ce pas Anima qui a apporté la dot et qui fait vivre le ménage? Mais Animus ne s'est pas laissé longtemps réduire à cette position subalterne, et bientôt il a révélé sa véritable nature vaniteuse, pédantesque et tyrannique. Anima est une ignorante et une sottise, elle n'a jamais été à l'école, tandis que Animus sait un tas de choses, il a lu un tas de choses dans les livres. Tous ses amis disent qu'on ne peut pas parler mieux qu'il parle. Anima n'a plus le droit de dire un mot: il sait mieux qu'elle ce qu'elle veut dire. Animus n'est pas fidèle, mais cela ne l'empêche pas d'être jaloux, car, dans le fond, il sait bien (non, il a fini par l'oublier!) que c'est Anima qui a toute sa fortune, et il ne vit que de ce qu'elle lui donna. Aussi il ne cesse de l'exploiter et de la tourmenter, pour lui tirer des sous. Elle reste en silence à la maison à faire la cuisine et à nettoyer tout comme elle le peut. Dans le fond, Animus est un bourgeois, il a des habitudes régulières, il aime qu'on lui serve toujours les mêmes plats... Mais il vient d'arriver quelque chose de drôle. Un jour qu'Animus rentrait à l'improviste, il a entendu anima qui chantait toute seule, derrière la porte fermée, une curieuse chanson, quelque chose qu'il ne connaissait pas; pas moyen de trouver les notes, ou les paroles, ou la clef, — une étrange et merveilleuse chanson. Depuis, il a essayé sournoisement de la faire répéter, mais Anima fait celle qui ne comprend pas, Elle se tait dès qu'il la regarde. L'âme se tait dès que l'esprit la regarde. Alors Animus a trouvé un truc, il va s'arranger pour lui faire croire qu'il n'y est pas. Peu à peu Anima se rassure, elle regarde, elle écoute, elle respire, elle se croit seule — et, sans bruit elle va ouvrir la porte à son Amant Divin¹².

Счастливого, творчески, нового года твоей певучей *Anima*, моя чудная Лидия! — и твоему почтенному и зоркому *Animus*. Кажется, у тебя их супружество удачнее, чем у нас с Клоделем. Все же не мешаешь и твоему *Animus* делать порой вид, что он ничего не видит. (Сравни, если помнишь, у меня стихи обо Мне и Психее. Также стихотворение о круглой чаше с водой и голубе. Совпадение. Только у меня трагедия. Психея — беглянка, блудница. *Animus* старается завладеть один Божественным Гостем, который спрашивает: «А где твоя Психея?» Деспот *Animus* раскаивается,

да поздно... — и т.д. *Paul Claudel* — большой поэт. А теперь он фран<цузский> посол в Соед<иненных> Штатах (прежде был в Японии), — чему католики радуются, п<отому> ч<то> он *un catholique fervent*¹³).

1. См. Пс 65(64), 11(12): «Благословиши венец лета благости Твоея».
2. Фосколо Уго (*Foscolo*, 1778–1827) — итальянский писатель, поэт, драматург, переводчик.
3. См.: Bremond H. *Prière et la Poésie*, 13e éd., Paris 1926. Книга хранится в библиотеке Вяч. Иванова. Ср.: Шишкин А.Б. *Французская литературная культура и русская эмиграция: случай Вяч. Иванова* // Русские писатели в Париже: Взгляд на французскую литературу 1920–1940 гг. М. 2007, с. 408–409, 427–428.
4. Непринужденный разговор (*фр.*).
5. Гурмон Реми, де (*Remy de Gourmont*, 1858–1915) — французский писатель, критик, основатель и редактор «*Mercur de France*», его труд «*Le latin mystique*» (1902) посвящен поэзии III–XIV вв.
6. Нервное истощение (*ит.*).
7. Подождем (*ит.*).
8. Шор Евсей Давидович (1891–1974) — близкий друг семьи поэта, философ, переводчик (см. о нем: IV, 757–770). В последующих письмах Вяч. Иванова он именуется также Юшей и Юшкой.
9. Имеется в виду Зуммер Всеволод Михайлович (1885–1970) — историк искусства, профессор Бакинского университета.
10. Речь идет о Марии Борисовне Гершензон (урожд. Гольденвейзер) (1873–1940), супруге М.О. Гершензона, с которой Вяч. Иванов поддерживал переписку после смерти ее супруга.
11. Шпет Густав Густавович (1879–1937) — философ, представитель феноменологии, историк, психолог, переводчик, с 1923 г. возглавлял философское отделение РАХН. С 1927 до 1929 г. — вице-президент ГАХН.
12. *Перевод*: Не все благополучно в домашнем хозяйстве Анимус и Анима, *ума и души*. Далеко то время, быстро кончился медовый месяц, когда Анима могла говорить сколько ей было угодно, а Анимус слушал ее с восхищением. Как-никак, *ведь Анима принесла приданое* и ведет домохозяйство. Но Анимус не долго соглашался быть низведенным до подчиненного места и вскоре проявил свою истинную природу, *тщеславную, педантичную и тираническую*. Анима — *невежда и дуручка*, она никогда не ходила в школу, в то время как Анимус *знает уйму вещей*, он уйму вещей прочитал *в книгах*... все его друзья говорят, что никто не умеет так говорить, как он... Анима уже *не имеет права сказать ни слова*..., *он лучше знает, что она хочет сказать*. Анимус не очень-то верный, *что не мешало ему быть ревнивым*, ведь, в сущности он знает (да нет, он кончил тем, что забыл), что Анима обладает всем достоянием, а что он сам бедняк и живет только тем, что она ему дает. Он и не перестает ее эксплуатировать, ее донимать, чтобы вытягивать из нее деньги, *она молча остается дома* готовить и все прибирает, как может. В сущности, Анимус — буржуа,

у него аккуратные привычки, он любит, *чтобы ему подавали всегда те же блюда*. Но вдруг случилось нечто забавное. Вернувшись домой без предупреждения, он услышал, как Анима пела совсем одна, за закрытой дверью, странную песню, *которую он совсем не знал, никак не получалось ему уловить ноты или слова, или музыкальный ключ*, — странную, замечательную песню. С тех пор он исподволь пытался, чтобы она ее повторила, но Анима делала вид, что не понимает. Она молчит, когда он на нее смотрит. *Душа молчит, как только ум на нее смотрит*... Тогда Анимус придумал такую штуку: он так устроит, чтобы ей показалось, что его как бы нет... Постепенно Анима смеется, она осматривается, прислушивается, дышит и, думая, что одна, *идет открывать своему божественному возлюбленному* (Claudel P. *Parabole d'Animus et d'Anima: pour faire comprendre certaines poésies d'Arthur Rimbaud* // Claudel P. *Oeuvres en prose*, Gallimard 1965, p. 27. Цитируется перевод Н.А. Струве в Вестнике РХД, 189 [2005], с. 254–255).

13. «Ревностный католик» (*фр.*).

29. Д.В. и Л.В. Ивановым

7 января 1927. Павия — Рим

7 янв<аря> 1927.

день русского Рождества

<...> Сегодня из полученного от Зуммера письма я узнал, что связь моя с Бак<инским> Унив<ерситетом>, — связь «потенциальная», правда, — окончательно разорвана, ибо, по предложению студенческих (!) коммунистических организаций, *словесное отделение упразднено*, о чем и объявление вывешено. У меня от сердца отлегло сомнение: *чего-де ты в Баку не едешь, для семьи «честным» (?) трудом не зарабатываешь? Nun bin ich vogelfrei*, т.е. «волен как птица», как говорилось у немцев об опальных и изгнанниках.

<...> *Collegio* начинает наполняться. <...> ...обедаем уже в рефектории, а прежде обедали и ужинали в маленькой столовой втроем и вели с Рибольди нескончаемые споры о современном гибеллинстве и католич<еском> модернизме (по поводу книги *Loisy*¹, на торжественное празднование 70-летия которого едет в Париж Зелинский и который отлучен от церкви за вольнодумные работы о Св. Писании и догмате). Рибольди ругает меня самыми зазорными словами: «*settario*», «*fanatico*», «*gesuita, proprio gesuita*», — «*voi, guelfi, clericali*, — *voi, gesuiti*»²... Впрочем, мы в добрых отношениях. <...>

1. Луази Альфред (*Loisy Alfred*, 1857–1940) — французский библист,

богослов, историк и философ, идеолог «католического модернизма», автор книги «Евангелие и Церковь» (*L'Évangile et l'Église*, Paris 1902), выдвинувший идею т.н. «веры Церкви» как результата длительного исторического развития; книг «Le quatrième Évangile» (1903), «Les Évangiles synoptiques» (1908), «Jésus et la tradition évangélique» (1910) и др., отлучен от Церкви (1908) за непризнание папских установлений против католического модернизма, возглавлял кафедру истории религий в Коллеж де Франс (1909–1926).

2. «сектант, фанатик, иезуит, истинный иезуит», — «вы, гвельфы, клерикалы, — вы, иезуиты» (*um.*).

30. Д.В. и Л.В. Ивановым

15 января 1927. Павия — Рим, открытка

<...> Судя по намеку Зелинского, его рецензия о моем «Дионисе» напечатана¹. Я просил бы зайти в большие магазины и спросить вышедший в декабре последний выпуск ривисты² «*Studi e materiali per la storia della religioni*», издаваемый проф. *Pettazzoni*³. Если в этом выпуске есть рецензия Зелинского, приобрести его и переслать мне. Если цена невелика, купить несколько №№. Можно навести эту справку и б<ыть> м<ожет> (что однако сомнительно), получить даром № или два, три №№ у Петтаццони: К.И., быть может, посетит даже его и возобновит дружество? Это было бы мило. Так или иначе, вопрос о рецензии нужно выяснить и поскорее. <...>

1. См.: *Studi e materiali di storia delle religioni*, 2 (1926), p. 293–295; пер. на рус. яз. см.: РИА II, с. 260–262.

2. журнала (*um.*).

3. См. прим. 2 к письму № 9.

31. Д.В. и Л.В. Ивановым

16 января 1927. Павия — Рим

<...> Мои новости хорошие. Во-первых, очень обрадовала меня в пришедшей с большим опозданием открытке Ольги Ал<ександровны> от 31 дек<абря> фраза: «Петр Семенович (Коган)¹ просил Вам передать, что Данта проведет». Если и в самом деле, даст Бог, проведет это, пожалуй, лучше всякого *incarico*: прекратится (как можно ожидать, несмотря на обещания постараться для меня) акад<емическое> обеспечение с мая, будет другая пос-

тоянная маленькая рента за Данта, которому я охотно отдамся, п<отому> ч<то> стихи слагать не разучился, так я надеюсь и рассчитываю. Что Бог даст. <...> Во-вторых, только что происходило свидание со мной Рибольди и проф. Ваккари (*podestà*), приехавшего в *Collegio*, на коем свидании решено было, что 24, 26, 28 и 31 января, в 5 часов, во 2ой аule факультета Полит<ических> Наук (в университете) состоятся 4 моих лекции (на франц<узском> языке). Общее заглавие цикла: «*Il pensiero religioso nella Russia moderna*».

1-ая лекция: «*La Chiesa russa, e l'anima religiosa del popolo*».

2-ая — : «*Tesi e antitesi: gli slavòfili e gli occidentali*».

3-ья — : «*Tolstoi e Dostojevski*».

4-ая — : «*Vladimiro Soloviov ed i contemporanei*»².

Лекции устраиваются вместе факультетом Полит<ических> Наук и *Collegio Borromeo*. <...>

1. Имеется в виду Коган Петр Семенович (1872–1932) — критик и историк западно-европейской и русской литературы.

2. «Религиозная мысль в современной России»: 1-ая лекция «Русская церковь и религиозная душа народа»; 2. «Западники и славянофилы: тезис и антитезис»; 3. «Толстой и Достоевский»; 4. «Вл. Соловьев и его современники» (*um.*).

32. Д.В. и Л.В. Ивановым

20 января 1927. Павия — Рим

Коты Капитолийские!

Происходит зараз от «Капитолий» и «капитал» — (*assegno* в 1500 лир, да-с! да с учениц — 500!). Вот мы как...

Снег в Павии не нужно представлять себе лежащим на улицах и крышах непрерывно всю зиму. *Nec Ticini in oris stat glacies iners menses per omnes*¹, — поясняю на языке более понятном, чем сбивчивый русский, перемурлыкивая дружественного вам сородича Горация². Куда ломбардским лужам до снега родимой Хатки! — прибавлю в духе последних произведений Курлыкова и Муратова, томящихся «ностальгией», то есть тоскою по дыму отечества³...

В бобрах гулял всего два дня я,
Когда глубокий снег лежал

И, слякотью не наводняя
 Павийских стогн, изображал
 (Татьяны Павловой достойная забава!) —
 «*Fascino slavo*»⁴.

Правда, еще далеко до того, чтобы я воскликнул с Микель-Анджело: «Зоб нагулял я, как подмокший кот в ломбардских лужах»; но все же, чтобы отнести сейчас в почтовый ящик это письмо, нужно раскрывать зонтик: эта неприятная перспектива и вызвала предшествующие размышления. Хорошо еще, что нет под ногами скользкой талой грязи, как в московскую оттепель, что бывает здесь частенько. Рим, где ни снега, ни оттепелей, — издали очень выигрывает (так большие горы при удалении от них растут), и мне приятно было получить вчера капитолийскую волчицу⁵: кстати, не сигнал ли это о получении моих «Собак»⁶?

Третьего дня за обедом Рибольди вдруг показывает мне мой (кругликовский)⁷ силуэт, воспроизведенный в январском № иллюстрированного журнала «*Il Secolo XX*» (к статье *Lo Gatto*⁸ о *Movimento intellettuale in Russia*). Под силуэтом подпись, что я приглашен на «кафедру греческой литературы в *Collegio Borromeo* в Павии». Студенты смотрят, смеются. Рибольди спрашивает при них, сколько я заплатил за помещение портрета.

Приготавливаются *avvisi*, рассылаются сто «*circolari*»⁹ о моих лекциях. В виде подготовки, я начинаю мысленно произносить на тему длиннейшие тирады (по-французски), но каждый раз по-разному: так что, в конце концов, остаюсь неподготовленным, будучи органически неспособным написать вперед лекцию в окончательной форме.

<...> Получил я очень милое письмо от *Dr. Buber'a*¹⁰, одного из редакторов «*die Kreatur*», два тома Библии которого мне были, в виду моего интереса к переводу, присланы. Перевод, в самом деле, совершенно необыкновенный — вот это настоящая точная Библия: жаль, что немецкий язык для вас не существует, много через это утекает умственного и душевного добра. *Buber* зовет меня сотрудничать, говорит, что о «Переписке из двух Углов» все говорят сочувственно, с живым интересом, никто не ругает (я спрашивал, многие ли ругают). Наконец, что в 2-ой половине марта будет с женой в Милане и хочет приехать ко мне. Рибольди тотчас просил написать ему, что *Collegio* предлагает ему гостеприимство. <...>

Хотел бы я знать, как это я мог бы переводить либретто в *итальянские* стихи? Разве я итальянский стихотворец? А вы с П. П. еще в серьез дело обсуждаете. Или ты ошиблась и дело идет о русском переводе? <...>

1. Ср.: Гораций, *Carm.* II, 9: *...nec Armeniis in oris, Amice Valgi, stat glacies iners Menses per omnes...* («...и армянская земля, друг Вальгий, не круглый год покрыта неподвижным льдом...»). Вяч. Иванов снимает обращение и вставляет *Ticini* вместо *Armeniis* (*Ticinum* — латинское название города, современное — *Pavia*; *Ticinus* — река, на которой он стоит), т.е. «и пределы Тицина не круглый год покрыты неподвижным льдом». Не исключено, что цитата, известная из гимназического круга чтения, отсылает и к «Путешествию в Арзрум» Пушкина, где она приведена в 3 главе.

2. «Гораций был в семье чем-то вроде дяди, его очень почитали, о нем часто говорили. В.И. помогал Диме читать его произведения для занятий в лицее, Лидия написала несколько мелодий на его оды». — *Прим. Д.И. Иванова*.

3. «Дым отечества» — образ, восходящий к Гомеру и Овидию, встречающийся у Державина (ср. строку «Отечества и дым нам сладок и приятен» [стих. «Арфа», 1798] и реплику Чацкого в комедии «Горе от ума» Грибоедова: «Когда ж постранствуешь, воротисься домой, / И дым Отечества нам сладок и приятен!»).

4. «Славянский шарм» (*um.*). «Павлова Татьяна — известная русская актриса, игравшая по-итальянски, которая воплощала для широкой публики, называвшей ее «*la Pavlova*», «*fascino slavo*». Была в дружеских отношениях с семьей Ивановых». — *Прим. Д.И. Иванова*.

5. Изображение легендарной волчицы, вскормившей Ромула и Рема, является одним их символов Рима; что имел в виду здесь Вяч. Иванов — неясно.

6. Речь идет о стихотворении Вяч. Иванова «Собаки», написанном 12 января (см.: III, 553–555). По свидетельству Д.И. Иванова, стихи, написанные в Павии, поэт посылал детям.

7. Кругликова Елизавета Сергеевна (1865–1941) — художник, живописец, график (работала в жанре силуэта, продолжая традиции стиля графики «мирискусников»). В 1922–1929 гг. преподавала графику в Академии художеств в Ленинграде.

8. Ло Гатто Этторе (*Lo Gatto*, 1890–1983) — крупнейший итальянский славист, переводчик, друг Вяч. Иванова. Его воспоминания о поэте см.: Ло Гатто Э. *Мои встречи с Россией*, М., Круг, 1992, с. 46–53.

9. Извещение (*um.*), циркуляры (*um.*).

10. См. письмо Бубера от 16.01.1927 г., опубл: Wachtel M. *V. Ivanov. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*, Mainz, 1995, S. 33–35. См. также прим. 2 к письму № 23.

33. Д.В. и Л.В. Ивановым

23 января 1927. Павия — Рим, открытка

<...> Завтра моя лекция. Вывешен уже живописный плакат с византийской Мадонной. <...>

34. Д.В. и Л.В. Ивановым

25 января 1927. Павия — Рим, открытка

Вчера благополучно была прочитана первая лекция. Интерес был возбужден, студенты докладывали мне, что все обо мне говорят. Вторую «аулу» (по-нашему: аудиторию) заменили третьей бóльшей по размеру, но также небольшой, как и все здешние аудитории. Этот университет старинный и маленький, как древняя церковь в Риме. Желавшие слышать лекцию не поместились в ней и толпились за дверями под портиком. Аудитория уютная для преподавания. Все сидят скученно, тесно, словно в ящике перед высокой кафедрой ступеней в 5. На эту кафедру взошел со мною Подеста и произнес после аплодисментов, коими меня приветствовали, *mon éloge*¹, с перечислением разных работ (напр<имер> «*Cor Ardens*»). Я приглашен в Павию не только для «*filologia moderna*», но и чтобы открыть им горизонты на культуру *del mondo slavo*², и какое мировое значение имеет предмет моих лекций, предложенный мне Факультетом. После рукопожатия я сказал по-итальянски ответное благодарственное вступление и потом перешел на «*Mesdames et Messieurs*» и продолжал по-французски. Лекцию затянул на 1/4 ч<аса> и все же темы 1-ой лекции не исчерпал: до характеристики народной души не добрался, потратив много времени на введение о религ<иозной> мысли вообще, о соединении церкви и необходимости для Запад<ной> Церкви многому учиться у Востока, о большевистской попытке дехристианизации народа. За это невыполнение программы 1-ой лекции Рибольди дома набрасывался на меня, как злой пес, провозглашая в то же время мой франц<узский> яз<ык> «*bello e stupendo*»³. В газете заявление писал Подеста, а *trafiletto*⁴ («*V. Ivanov*») — Рибольди. <...>

1. Похвалу в мою честь (*фр.*).
2. Славянского мира (*ит.*).
3. Превосходен (*ит.*).
4. «Заметку» (*ит.*).

35. Д.В. и Л.В. Ивановым

26 января 1927. Павия — Рим, открытка

Сегодня читал 2-ую лекцию (о славянофилах), интересно. Был хвалим, даже строжайшим моим критиком, дон Рибольди. Пожаловали на лекцию и подеста, и префект провинции, почему лекция началась с благодарности властям за честь. Представлялся художник, изобразивший византийскую Мадонну с Младенцем на золотом фоне, которая красуется на воротах университета, возвещая мой курс. Мадонна в черном, траурном; перед нею на красном пламени русский крест (восьмиконечный). Ректор унив<ерситета> извинялся, что не был на лекциях (он психиатр), поглощенный делами. Я могу быть доволен. Публики много, не нашедшие места стоят. Были оба Грициотти¹, в качестве уже интимных друзей. Приходит аккуратно с филолог<ического> фак<ультета> проф. Санези². <...>

1. См. прим. 13 к письму № 14.
2. Санези Иринео (*Sanesi I.*, 1869–1964) — профессор итальянской литературы в Павийском университете.

36. Д.В. и Л.В. Ивановым

29 января 1927. Павия — Рим

<...> Вчера была третья лекция, опять в 3-ей (т.е. более вместительной) «ауле» и опять полной. О лекциях знал даже банковский чиновник, встретившийся со мною в кафе. Ибо Павия — город маленький (но с козырями!). Получен ли был ответ из Рима (но Рибольди бы знал!), или они без него обошлись меня интригует. <...>

Префект снова пожаловал с Подестою, сказав мне еще до лекции несколько комплиментов. Пришли и разные профессора; с филол<огического> фак<ультета> философ *Villa*¹, приславший мне сегодня свою работу с «*dedica*»², и историк лит<ературы> *Sanesi* (постоянный слушатель), — с медиц<инского> *Sala*³, знаменитый старик с длинной белой бородой, (постоянный слушатель), с политического *Crosa*⁴, и другие, которых не знаю; были и супруги Грициотти. Успех был решительный, даже злой пес Ри-

больди, которого вы поддерживаете, махал хвостом и ласкался. И студенты один за другим меня поздравляли и приветствовали. Но лучше, чем комплименты и аплодисменты, свидетельствует об успехе тот факт, что декан (подестà) просил меня прочесть еще одну лекцию сверх программы, в среду, и решено что эта заключительная лекция, в виде «*alla bella lingua vostra, Signori*⁵» должна быть сказана по-итальянски. Это дает мне возможность не зарезывать безбожно Достоевского, а развить захватывающую всех его идеологию с надлежащею обстоятельностью. Какая-то синьора, представленная мне Дженни Рудольфовной (такое ее имя!) Грициотти (которая, кстати, в восторге от того, что я, говоря о народничестве, нашел случай упомянуть и похвалить ее итальянскую книгу о русской крестьянской общине), — синьора эта сказала, что пишет куда-то отчет о моих лекциях, но не была на первой, и я обещал ей потом кое-что растолковать у Грициотти. Кстати, о первой лекции: Рибольди злился за длинное введение, для меня, однако, *необходимое*: 1) о том, что такое «религиозная мысль» (в отличие от теологии) — сравнение с Паскалем⁶, Бональдом⁷, де Мэстром⁸, Розмини и т.д., 2) о важности моего предмета для вопроса о воссоединении церквей, восточной и западной (о том, что католичество должно многому научиться у Востока); 3) о попытке большевиков дехристианизировать Россию и об атеистической русской школе. <...> Последние две лекции пугают меня непомерно трудностью своего содержания. Уже учение Дост<оевско>го изложить философски не легко, но о нем я много писал; а рассказать Соловьева⁹ — а они ждут, и ловят и взвешивают каждое слово (аудитория небылая в моем опыте публичных лекций по внимательности и интересу к предмету и по компетентности некоторых слушателей) — и Флоренского¹⁰ (тоже очень ждут) крайне трудно. Как бы не испортить успех 2 последних лекций! и притом все это утомительно. Жду, не дождусь конца цикла. <...>

Получили ли «Собак»? Это серьезное стихотворение. Понравились ли? <...>

Меня уже приходили приглашать в Милан читать лекции в *Circolo*, но мы отложили разговор на время после здешних лекций. <...>

1. Вилла Гвидо (*Villa Guido*, 1867–1949) — в 1907–1937 гг. профессор философии в Павийском университете. В библиотеке Иванова хранится издание: *Villa G. Le scienze morali e il concetto di valore*. Estratto dagli Atti del

V Congresso Internazionale di Filosofia promosso dalla Società Filosofica Italiana. 5–9 maggio 1924. Società Ananima Editrice Francesco Perrella. Napoli, 1924.

2. Посвящение (*um.*).

3. *Sala Luigi* (1863–1930) — профессор анатомии Павийского университета.

4. *Crosa Emilio* (1885–1962) — преподаватель факультета политических наук, автор работ «*La Monarchia nel diritto pubblico italiano*» (Torino, Bocca, 1922); «*La riforma costituzionale dell'anno XVII : Lezioni universitarie*» (Torino, Giappicchelli, 1939) и др.

5. чтобы почтить красивейший ваш язык, господа (*um.*).

6. Паскаль Блез (*Pascal*, 1623–1662) — французский религиозный философ, писатель, ученый.

7. Бональд Луи Габриель Амбруаз (*Bonald, Louis Gabriel Ambroise*, 1754–1840) — французский государственный деятель, философ и публицист.

8. Мэстр Жозеф де (*De Maistre*, 1754–1821) — французский писатель, религиозный и политический деятель.

9. Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900) — русский философ, поэт, литературный критик.

10. Флоренский Павел Александрович (1882–1937) — русский религиозный философ и ученый.

37. Д.В. и Л.В. Ивановым

4 февраля 1927. Павия — Рим

<...> В понедельник была 4-ая лекция (о Дост<оевском>), по-франц<узски>, а в среду последняя (о Соловьеве) по-итальянски, после коей подестà поблагодарил меня и публика сердечно со мною простилась. Наш студенческий старшина («*decano*») под честным словом уверяет, что какая-то молодая барышня послала мне воздушный поцелуй (на дворе университета), восклицая «*che uomo simpatico*»¹, — откуда смех и шутки. <...> Я ждал с нетерпением конца курса, но вчера на вопрос подесты, не скучно ли мне теперь без лекций, отвечал искренно: «да, чего-то не достает». Все же *cette détente est très agréable*². <...> Вчера пришла от Зелинского *Eos* с рецензией о моем «Дионисе»³ похвальной; где он, однако, наболтал много лишнего и не сказал почти ничего делового. Конечно, в польской статье я многих слов не понял. <...>

Знакомство с проф<ессором> философии *Guido Villa*. Вчера за обедом сноб-Рибольди вздумал беседовать с французом о Кокто⁴ и других новинках франц<узской> лит<ературы>: специалист, уставясь в землю лбом, отвечал: «*je ne lis pas les romans*»⁵. <...>

1. «До чего симпатичный» (*um.*).
2. «Такая передышка очень приятна» (*фр.*).
3. См.: T. Zielinski, *Wjaceslaw Iwanow. Dionyz i pradionyzystwo* // Eos. Commentarii societatis philologiae polonorum, XXIX (1926), с. 208–209.
4. Кокто Жан (*Cocteau Jean*, 1889–1963) — французский писатель и художник.
5. «Я не читаю романов» (*фр.*).

38. Д.В. и Л.В. Ивановым

10 февраля 1927. Павия — Рим.

<...> Во вторник вечером обедал у Грициотти с *Mlle Dell'Isola*¹, которая пишет о моих лекциях статью в уважаемый, но поганый «*Bilychnis*» (журнал, посвященный религиозным вопросам, издаваемый методистами). <...> Прежде чем *Dell'Isola* пошлет свое *exposé*, оно будет подвергнуто моей цензуре в виду крайней ответственности реферируемых заявлений. Очень рад что тебе понравилась характеристика протестантизма, вычитанная из *Bonaiuti*². Он совершенно прав и отлично формулировал сущность дела; но нового в мысли нет ничего; можно сказать, что это мнение общепринятое, и сами протестанты не возражают против этой правды. Кстати, о религии: миропомазание совершается один раз в жизни, а ты пишешь о венгерке так, как будто ее подтвердили раз десять по крайней мере и в последний раз при твоём прямом участии в зале какого-то 86 летнего кардинала, который был к тебе нарочито любезен... Путаешь ты, кот, и твое расовое честолюбие слишком много себе приписывает. Одним словом, о конфирмации я давно уже ничего не понимаю, а теперь и совсем в недоумении. Или вы выхлопотали свидетельство о конфирмации? Жаль, что не написала ничего о приватной папской мессе. — То, что говорит Вине³, немедленно забудь: нельзя в голове держать всякий *rubbish*⁴. Что он сознает свою творческую неспособность, похвально. Но безапелляционные и безответственные суждения итальянцев на ветер, их глупо-самоуверенные приговоры так же противны и пусты и так же типичны, как вердикты наших сограждан из Хатки. <...> «*Opera definitiva*»⁵? Что есть *definitivo*? Пятая симфония Бетховена? Или у Скрыбина — что именно, который *opus*? Одним словом, чепуха, о которой и говорить не стоит. <...>

1. *Mlle Dell'Isola* — автор отчета о лекции Вяч. Иванова «Религиозная мысль в современной России», прочитанной в январе 1927 г. (*Il pensiero religioso russo* // *Bilychnis*. 1927. Anno XVI. Fasc. 4. Vol. XXIV; см. также РИА Ш, с. 247, прим. 7 к письму № 1). Русский перевод статьи «Русская религиозная мысль» [Конспект лекции Вяч. Иванова, 1927] опубл.: *Вячеслав Иванов — творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения* / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М., Наука, 2002, с. 262–268.

2. Буонаюти Эрнесто (*Buonaiuti E.*, 1881–1946) — один из главных представителей католического модернизма в Италии, автор книг «*Lutero e la Riforma religiosa in Germania*» (1926), «*Gioacino di Fiore*» (1931) и др. В библиотеке Вяч. Иванова хранятся книги: Buonaiuti E. *Francesco d'Assisi*, Roma, A.F. Formiggini editore, 1925 (с посвящением) и Buonaiuti E. *Apologia dello spiritualismo*, Roma, Formiggini editore, 1926.

3. Вине Александр (*Vinet*, 1797–1847) — швейцарский философ и теолог. Его называли «Шлейермахером французского протестантизма».

4. Хлам (*англ.*).

5. Здесь: Последнее сочинение (*um.*).

39. Д.В. и Л.В. Ивановым.

23 февраля 1927. Павия — Рим.

<...> *Отступление*. В воскресенье пил чай у старой деви *Dell'Isola* и имел неприятность выслушать ее статью о моих лекциях для *Bilychnis*. Самые кричащие ошибки исправлены, но вся статья никуда не годится, как кривое зеркало, которое нужно было бы просто разбить. За невозможностью сжечь статью рукою палача, *on fait bonne mine à mauvis jeu*¹. Она сообщает *de bonne foi*² все, что поняла и отметила; но она очень мало поняла и, отмечая несущественное, не имеет умственных сил к уловлению главного и основного. В общем отчет кажется безвредным, только изображает (*неволью*) лектора бродящим вокруг да около и плоским, но с неожиданными и бессвязными прорывами в какую-то глубину. Одним словом, бестолочь.

Отступление второе. А в понедельник я был мобилизован «просвещенным абсолютизмом» Рибольди явиться с ним в библиотеку факультета полит<ических> наук на затеянные им литературные беседы, из коих должен возникнуть какой-то *cercle académique*³. Сам он, Рибольди, реферировал о книге *Brémond «La Poésie Pure»* (кот<орую> я не читал), а мне поручено было рассказать о другой книге того же *Brémond*, франц<узского> академика и аббата «*La Poésie et la Prière*»⁴, которую я читал. Чтò и было ис-

полнено. Была оживленная дискуссия о поэзии с участием профессора истории искусства *Bariola*⁵. Мысли там были найдены очень новыми для слушателей. <...> Нудная чепуха.

Отступление 3-е. Утром в воскресенье студент Креманте вошел меня в здешний музей. Оказалось, что в Павии значительная и интересная галерея картин старых мастеров. К сожалению, номерки под картинами есть, а каталога еще нет. <...>

Отступление (окончательно в сторону и уже совершенно не к месту). Вчера Рибольди прислал ко мне в комнату *Carlo*⁶ и *Luigi* с лестницами, чтобы снять красный фонарь с потолка и подвесить вместо него, довольно низко, большой матовый шар. Красноватый романтический полумрак «будуара» заменился ярким освещением классического кабинета. <...>

Отступление. Зелинский читает 3-го и 4-го марта. <...>

13) Почему не печатаю стихов в Париже? — Попробуй я только, — и Данта не увижу, как своих ушей. Т.е. настоящих своих, а не тех, что передо мной на апоплектическом портрете. Гliche (Гличештейн)⁷ устраивает выставку, открывается в воскресенье (но, к счастью, без наших портретов). Шутки о нем не сообщай Бренсону⁸, он его приятель. Гliche мил. Он родился евреем, теперь католик, итальянец и вегетарианец. Рибольди инсинуирует: чтобы не есть свинины. Он упал с лошади и тем избавился от отбывания воинской повинности для нового отечества. Смешной и славный. <...>

14) Мысль о торжественной прозе вроде «Муха распространитель заразы», «Религия опиум для народа», «Кто не работает, да не ест» очень хороша. Да откуда добыть изречений? И нельзя большевиков дразнить. <...>

1. Делать хорошую мину при плохой игре (*фр.*).

2. Чистосердечно (*фр.*).

3. Академический круг (*фр.*).

4. Бремон Анри (*Bremond Henri*, 1865–1933) — французский священник (бывший иезуит), философ, историк и литературный критик, представитель «католического модернизма», провел в Париже серию «дискуссий» о «чистой поэзии», автор ряда книг: *Bremond H. Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion*, Paris, 1915–1933, vol. I—XI; *Bremond H. Pour le romantisme*, Paris, 1923 и др. Книга, о которой идет речь, называлась иначе: *Prière et poésie* (Paris, Grasset, 1926).

5. *Bariola Giulio* — внештатный профессор факультета литературы и философии Павийского университета.

6. Обслуживающие *Collegio Borromeo* работники. См. характеристику Карло в другом письме этой переписки: «<...> веселый, умный, молодой, черноглазый *Carlo*, служивший в Африке, наш домовый механик, заведующий калориферами, проводами, электричеством и пр. — и прислуживающий <...> и за трапезами в рефектории» (письмо от 22 ноября 1926 г.).

7. *Glicenstein Enoch Henryck (Enrico)*, 1870–1942 — художник и скульптор. См. о нем: *B. Sulpasso // Dizionario dell'emigrazione russa in Italia // http://www.russinitalia.it/dizionario.php*

8. Бренсон Теодор (*Brenson*, 1892–1959) — художник, гравер, член «*Gruppo Romano Incisori Artisti*», в 1920-е гг. жил в Германии, Франции и Италии, с 1941 г. в США. В доме Вяч. Иванова сохранились две гравюры Бренсона, по поводу одной из них Вяч. Иванов написал александрийский стих: «Странником старца меня у ворот седмихолмного Рима / Предначертала Судьба, — зоркий художник явил» (IV,93 — в этом издании текст ошибочно атрибутирован как посвященный Брюсову). Гравюра, на которой поэт изображен на фоне площади дель Пополо — и ее ворот, через которые обычно въезжали путешественники в Рим, открывает издание *Die Woche in Bild und Wort*. 24. Oktober 1925 (Riga), где публикуются гравюры римского и итальянского цикла. На экземпляре хранящегося в РАИ издания надпись: «Дорогому Вячеславу Ивановичу. Т. Бренсон. Рим, 11. I. 1926».

40. Л.В. Ивановой

27 февраля 1927. Павия — Рим

Что такое *тройка*, почтеннейшая Катафинакока¹, — не чистейший ли анахронизм, в отношении историческом («задавленная...»), политической (кто же в санях-то? — товарищи?) и техническом (какая тройка обгонит автомобиль?). Истинно актуальна другая тема: интернационал в вихревом темпе на фоне китайских колокольчиков (советское завладение Китаем) и при свирепом кашле британского гимна из преисподней. Все же как бы не доплясаться нашим до разрыва с Англией и, следовательно, Италией, — до железного кольца («*cerchio di ferro*», по выражению Рибольди) вокруг хатки, по каковому «случаю» и нас, «увалившихся» в итальянские «парники», могут взять за шиворот и выкинуть *fuori*². Но «да не будет!» И все написанное глупости. <...> У нас опять *holidays* — по случаю карнавала, и 3/4 студентов разъехались. Видимо, никакой Джентиле³ не заставит итальянцев учиться, как следует. Кстати, о карнавале: третьего дня был студенческий бал с юмористической *revue* («*rivista*») и сатирическими выходками против присутствующих ректора и профессоров и пр., — мы с Рибольди, конечно, не пошли. А перед этим выпущен

был большой и отлично изданный *numero unico* «Вольтова столба» (*Pola*, на диалекте = *pila*): ведь Вольта был здесь профессором. Сатира «*goliardica*»⁴. Все профессора более или менее *maltrattati*⁵. Достается также студенткам, особенно какой-то несчастной *Mema (laureanda in lettere)*⁶, про которую говорят в рифму что она «*scema*»⁷. Она высмеивается в журнале за то, что твердит: «*io sono stata a Parigi*»⁸. Ей посвящена целая поэма о ее сражениях в Париже на подобие <?> *de la Pucelle*⁹ (Орлеанской девы Вольтера). В одном месте она заявляет, что была в Париже и что Иванов говорит по-французски *male*¹⁰. Об Иванове же в другом месте, что лица, прослушавшие все его лекции и чудом уцелевшие *sains et saufs*¹¹, — редкость. Наконец, изображен он сам в виде довольно свирепого моммзеноида¹², но без сходства, к сожалению, и под рисунком убийственные стихи, которые привожу на память:

I bolscevichi hanno cacciati
Dalla Russia i professori
E fra i piedi ci han mandati
Quei terribili scocicatori.
Se non credi, puoi andare
D'Ivanov a una lezione:
L'impressione avrai d'usare
La Chinina di Migone¹³.

Такова крапива, вплетенная в мой лавровый венок! Теперь пусть другие подвизаются. Зелинский должен читать 3 и 4 марта. Потом мои напоминания имели тот благоприятный результат, что и Оттокар¹⁴, которого было забыли и хотели обойти, приглашается на две лекции. Жду в марте визита *Martin Buber*'а с женой. Он и издатель (любезнейший *Lambert Schneider*¹⁵) выслали мне еще два тома немецкой Библии *Buber*'а: я уже писал что этот новый перевод *chef d'oeuvre*. <...>

Макс Волошин вспомнил меня и прислал через Зуммера милый, нежный привет и великолепные стихи¹⁶.

1. Очевидно, имеется в виду Л.В. Иванова.

2. вон (*um.*).

3. Джентиле Джованни (*Gentile*, 1875–1944) — виднейший итальянский деятель образования, философ, один из редакторов *Enciclopedia Italiana*, издатель.

4. Голиардическая сатира (ит.); ср.: *goliardico* — перен. студенческая (*um.*).

5. объекты издательства (*um.*).

6. дипломантка по литературе (*um.*).

7. дурочка (*um.*).

8. «Я была в Париже» (*um.*).

9. Девы (*фр.*).

10. плохо (*um.*).

11. в целости и сохранности (*фр.*).

12. Образовано от имени Моммзена; Моммзен Теодор (1817–1903) — знаменитый немецкий историк древнего мира.

13. «Большевики выгнали из России профессоров и послали их путаться под ногами у нас, этих кошмарных зануд. Если не веришь, сходи на одну лекцию Иванова: у тебя будет ощущение, что ты принимаешь хинин» (*um.*).

14. См. прим. 1 к письму № 8.

15. *Lambert Schneider* — берлинское издательство, основанное в 1925 г.

16. Ср. фрагмент письма В.М. Зуммера от 16 февраля 1927 г.: «В последний свой московский день видел только что приехавшего Макса, — читал ему выдержки из Вашего письма и подарил копию “*Ave Roma*”. Вот его последнее: 7.XI.26. “Фиалки волн и гиацинты пены...”» (Римский архив Вяч. Иванова). См. также прим. 9 к письму № 28.

41. Д.В. и Л.В. Ивановым

28 февраля 1927. Павия — Рим

<...> Я сказал вам про мой белый шар, и коты тотчас принялись его катать. *Scugnizzo*¹ рассуждает о белом совершенно правильно, по Владимиру Соловьеву; присоединяюсь к мнениям обоих авторитетных и благочестивых мыслителей. Правильно и замечание, что эмпирический белый цвет нас не удовлетворяет только вследствие своей нечистоты (замутнения) и несовершенства. Совершенный белый цвет заключает в себе радость всех красок. Правильно и символическое изречение, что они, переливаясь одна в другую, остаются в пределах того же белого (шире?): *the clever pupil of the Jesuits (fr. Ambroise?) obviously means the All-Unity Divine, accordingly to the doctrine of Soloviov*². Игра в цвета, защищаемая Катафиною, сему не противоречит нисколько, ибо цвета, переливаясь один в другой, только раскрывают природу божественного Всеединства («Бог свет, и нет в Нем никакой тьмы», — говорит апостол) *в любви*: это радость истинного художника в Духе Святом. Красный не тем худ, что он красный, а тем, что не хочет ничего другого, кроме красного, и признает себя одного, исключая все

другие цвета. Романтики часто впадали в такую исключительную одноцветность. Я читаю книгу (Viatte) «*Le catholicisme des romantiques*»³: романтики сильно «увлекались» религией и церковью, но плохо кончали зачастую: мятежом и отпадением. Мой же белый шар и удлинение электр<ического> шнура стоячей лампы (произведенное волшебником Carlo во мгновение ока) позволяют теперь удобно читать во всех местах большой моей комнаты, расписанной орнаментами в стиле ренессанса, кариатидами женщин с книгами, сценами белых амуров с масками, венками, оружием или на спине друг у друга и пр. и пр. на голубом поле по потолку, а над дверьми на коричневом и т.д. Вчера был *vernissage* Гliche, в 11 ч<асов> утра, толпилась в двух комнатах выставки избранная публика, художник *Borgognona*⁴ его приветствовал речью, его *babbo*⁵ (скульптор), (un «*santo*», по словам сына: еврей сентиментальный) маленький живой еврей с подстриженной белой бородакой *à la* лазурный маэстро⁶ (где он, и что с ним?) и черными глазами, зараз хитроватыми и детскими, — говорил со мной на ломаном русском языке на тему, что художник выше национальностей и что я похож на марбургского философа Когена⁷ (по-моему, нисколько, я знал Когена, был на обеде в честь его у Щукина в Москве, в знаменитой галерее⁸). Оба Гliche, сын и отец, меня любят. Получил от молодого историка *Bascapé*⁹ (сокращение из *Basilica Petri*) его книги (с надписью: «*con devozione di discepolo*»¹⁰ —?! —) — истор<ическое> описание мест и архивов павийской провинции: этот симпат<ичный> юноша *nobile*¹¹ из рода, восходящего (без малейших сомнений) к IX веку и исследует свой и соседние роды и замки. Был вчера *avv. Perri*¹², романист, желающий написать драму и оперное либретто на тему «Стенька Разин». Я ему перевел из Пушкина два фрагмента нар<одных> песен о Стеньке. Если бы ты была умная и храбрая, то достала бы для него *библиографию* о Ст<еньке> Разине из русского энцикл<опедического> словаря Брокгауз-Эфрон, выставленного в *моей* зале *Bibl<i>oteca> Nazionale*, — или, еще лучше, затребуй эту библиографию у Евлентия¹³: может быть, он и сам знает о *песнях*. <...>

1. Милый плутишка, озорник (*um.*); *scugnizzo* — слово неаполитанского происхождения.

2. «Умный (хороший) ученик иезуитов самоочевидно имеет в виду божественное Всединство, в соответствии с учением Соловьева» (*англ.*).

3. *Viatte Auguste* (1901–1993) — специалист по франц. литературе; Вяч. Иванов приводит неточное заглавие книги; речь идет о книге: Viatte A. *Le*

catholicisme chez les romantiques: Avant-propos de A. Cherel. Paris, Boccard, 1922.

4. Имеется в виду итальянский художник Ромео Боргоньони (*Borgognoni Romeo*, 1875–1944).

5. отец (*um.*).

6. Боголюбов Николай Николаевич (1870–1951) — оперный режиссер, автор книги «Полвека на оперной сцене» (М., 1957). Ему посвящено стихотворение Вяч. Иванова «*Niccolò, color celeste!*» (см.: РИА III, 33). См. также: Иванова Л., *Воспоминания*, с. 114.

7. Коген Герман (*Cohen Hermann*, 1842–1918) — немецкий философ, основатель и виднейший представитель марбургской школы неокантианства.

8. Шукин Сергей Иванович (1854–1936) — московский купец, коллекционер произведений искусства. Его частное собрание положило начало коллекциям французской модернистской живописи в Эрмитаже и Государственного Музея изобразительного искусства.

9. *Giacomo Carlo Bascapé* (1902–1993) — в 1927–1928 гг. ассистент в университетском институте политических наук в Павии, историк, автор работ по геральдике. См., напр.: Bascapé G.C. *Sigillografia*, vol. I, Milano 1969, p. 343–358, tav. I, II, III; Bascapé G.C., Perogalli C. *Palazzi privati di Lombardia*, Milano 1965; Bascapé G. *Insegne e simboli*, Roma 1983.

10. «С преданностью ученика» (*um.*).

11. аристократ (*фр.*).

12. Перри Франческо (*Perri*, 1881–1974) — псевдоним Паоло Альбатрелли; итальянского писателя-антифашиста.

13. Евлентий — прозвище Е.В. Аничкова. См. прим. 7 к письму № 7.

42. Д.В. Иванову

10 марта 1927. Павия — Рим

Милый Дима! Среди католиков и именно среди католического духовенства (как ни обучают его за последнее время тому, что такое православие), существует до сих пор много ложных мнений о православном Востоке, — не меньше, чем у нас о католичестве. Поэтому не очень-то верь всему, что слышишь от не-русских (в сутанах, или без сутан) о русской церкви.

За правильность того, что я изложу (я говорю об общих фактах и о богословском учении, а не о личных советах, — последнее суть *мое* мнение, которое я принимаю на *свою* ответственность), — я ручаюсь, и сам Папа Пий XI¹ не скажет, что я говорю неправду. (Заметь, кроме того, что когда и католических священников русские обвиняют в том, что они обращают в католичес-

тво малолетних православных (это было в Бельгии), — они оправдываются и извиняются, чем доказывают, что делать это им *не велено*; поэтому правильно поступают твои учителя в *École Chateaubriand*² и в *Convitto*³, и не правильно Мюер⁴ и, вероятно, тот ирландский священник⁵, с которым он тебя познакомит или уже познакомил, — впрочем, о нем я еще ничего от тебя не слышал.) Итак, изложу в кратких словах положение дела. Сам И<исус> Христос поставил апостола Петра главою Церкви. Епископы суть наследники власти апостолов, которые передали ее первым епископам с тем, чтобы они передали ее же своим преемникам, эти — другим и т.д.; таким образом, власть эта сохраняется за епископами во все века через преемственное рукоположение. Римский епископ есть истинно преемник власти апостола Петра и, как Петр был главою Церкви, так и он остается главою Церкви. Греческий Восток признавал власть римского первосвященника целых тысячу лет. За это время было семь вселенских соборов, постановления которых составляют основу православия, жили и учили великие святители и учителя восточной церкви, мнения которых имеют для православия (как и для Запада) величайший авторитет: и как соборы, так и святые учителя Востока признавали без всякого колебания не только преимущественную честь, но преимущественную власть преемника Петрова. Россия приняла христианство от греков, когда еще греческая церковь составляла единство с римскою. Уже существовавшая разница в обрядах нисколько не нарушала этого единства и не препятствовала признанию папы римского главою Церкви. Но издавна было много вражды у греков против Рима и политических распр, и попыток расколоть Церковь; все восточные святые были, конечно, против этого духа «схизмы», т.е. раскола. Только в 1054 г. греки окончательно взбунтовались и отделились от Рима. Русских всему научили греки, и они вооружили наших предков против Рима. Впрочем, русские мало об этом думали, потому что Россия вскоре, вследствие исторических причин (татарского нашествия), совсем отделилась от Европы и не имела никакого понятия о том, что делается на Западе. Россия никогда не была отлучена Римом от Церкви. Она просто замкнулась в себе и находилась в фактическом отделении. Это отделение (схизма) — несомненно *вина* русской местной церкви, и вина эта должна быть всею Россией рано или поздно заглажена; православная церковь молится о соединении церквей, но на деле понимает это соединение как отречение римского пер-

восвященника от принадлежащей ему в силу священного предания власти (чего он, разумеется, не может сделать без нарушения заповеди Христовой Петру: «паси овец моих»... «утверди братьев своих»)⁶. Однако, вина, о которой я говорю, есть вина сознательно поддерживающих раскол, т.е. духовной власти (патриархов и епископов) и власти государственной (царей); но и то лишь в меру их осведомленности в церковных делах и учении, так что и эта вина относится больше к новому времени, чем к темной допетровской старине. Греки вообще более виноваты, чем славяне, и гораздо злее их: для них нет худшего врага, чем римский католик. Каково же при этом положение русской церкви? Болезненное, ненормальное. Говоря, что у нее есть единый, невидимый Глава — Христос, она во всем подчинялась на деле царям. Тем не менее, все ее святые, обряды и таинства действительны и святы. Православный епископ, присоединяясь к католичеству (т.е. подчиняясь Папе) остается в сане епископа, священник — в сане священника. Единственное, что католики могут сказать в ограничение этой истины о святости и подлинности православных Таинств, следующее: Таинства сообщают верующим благодатные дары Духа Святого, но если принимающий эти дары схизматик, их благодатное действие ослаблено и неполно. Однако это относится к состоянию души каждого верующего в отдельности. Если в этой душе есть сознательное противление истине (это и есть собственно «схизматизм»), он не получает от Таинств всей сообщаемой ими благодати во всей полноте: сколько и как, и в какой мере он оправдывается и в какой осуждается, это знает один Бог. Если же верующий не имеет в душе никакого противления истине единой вселенской Церкви, каковою установил ее Христос, благодатное действие Таинств воспринимается им во всей полноте. Значит, неповинны в схизматизме не знающие всей истины о Церкви (народные массы) или еще не усвоившие ее во всей полноте и ясности до степени ответственного самоопределения (к этому разряду принадлежишь и ты): ибо есть много трудностей в окончательном разборе дела и возражений со стороны Востока против *современного* состояния Церкви на Западе. Если бы благодать Божия не действовала в православии на души людей, чуждых лично всякого схизматизма, не имеющих злой воли к нему и только родившихся в народе, который злые пастухи увели далеко прочь от той части стада, что осталась со своим законным пастырем, — если бы, говоря я, благодать Божия не проявлялась дейст-

венно в отдельных избранных душах, несмотря на национальное схизматическое отделение от вселенского единства, православная Россия не имела бы своих великих святых; а кто не читит и не любит, например, преподобного Сергия Радонежского или преподобного Серафима Саровского, тот русский и не достоин именоваться христианином, — все равно, будь он православный или католик. Ибо явление Божией Матери св. Серафиму (как и Св. Сергию) — такая же «Нечаянная Радость» и подарок человечеству, как и Ее явление в Лурде⁷. Радостный Серафим⁸, учивший о Духе Святом, был «старец» в Сарове, современник Пушкина. И если названные русские святые не записаны до сих пор в католические святцы, это потому только, что разделение церквей делает невозможным применение к ним обычного порядка канонизации.

Итак, совесть твоя может быть совершенно спокойна. Ты лично не схизматик, хотя родился в схизматической *нации*. Уже то, что ты молишься с католиками в церквях, как помолился с другом Мюером, свидетельствует о твоей правой и доброй воле (*bona voluntas*); этим самым ты уже член вселенской Церкви перед Богом, и нет для тебя никакого уменьшения в действительности Таинств. Добрые друзья могут требовать от тебя немедленного и на половину слепого акта соединения; но Господь этого покамест не требует. Напротив, этот акт может быть Ему даже не угоден. Подумай: ты не протестант и имеешь уже все; тебя ни крестить, ни помазывать святым миром во второй раз не будут. От тебя требуется заявление о *личном* подчинении Преемнику Петра и, следовательно, суд над своей Родиной, над своей поместной церковью, в которой ты родился. Подобаает ли пятнадцатилетним мальчикам быть судьями? Когда гражданам какой-нибудь страны предоставляется выбирать (*opter*), хотят ли они отойти к той или другой державе (напр. Франции или Германии — в Эльзасе, к Италии или Греции — на греческих островах, к России или Румынии — в Бессарабии), то подают свой голос только совершеннолетние. И потом тебе нужно будет заявить, что ты присоединяешься вполне сознательно, свободно, по убеждению: можешь ли ты перед Богом сказать, что вполне сознателен (все дело знаешь), свободен (т.е. не действуешь под чужим влиянием, или от любви к людям, а не к Богу, или из удобства, из подражания и т.д.) и что твое убеждение, которое складывалось у твоего отца в течение лет тридцати, у тебя окончательно, бесповоротно и ценою лич-

ной большой душевной работы уже выработано? Верно твое замечание: «Будучи католиком, мне было бы *легче* причащаться, без того, чтобы быть *не так, как другие*, на *piazza Savour*»⁹. В самом деле, причащаясь, мы общаемся с другими, тут же причащающимися, а они враждебны Риму, тогда как ты думаешь и чувствуешь иначе. Но их враждебность на их личной ответственности. Во всяком случае, ты будешь чувствовать себя легко и не будешь ни в чем виноват, если на исповеди предупредишь о Симеоне¹⁰, что ты считаешь папу истинным главою Церкви и русскую Церковь схизматическою. Если он откажет тебе в Причастии, повинуйся (как Вл. Соловьев, кот<оро>му за это отказали в Причастии). Если захочет говорить с тобой, пойдти к нему и прими в сердце все, что он скажет, и увидишь, согласишься ли с ним или нет. Одним словом, иди к исповеди и причастию в русскую церковь и помолись Богу, о том, чтобы Он возрослил тебя, освятит и вразумил Духом Святым и направил тебя в жизни на Путь Истины и Служения Ему. Предпринимать что-нибудь без большого и строгого приготовления и самоиспытания — грех. Такое приготовление духовное называется оглашением (катехуменат), откуда и слово катехизис: ты через него еще не прошел. Летом, будучи вместе, мы займемся вопросами веры серьезно.

Вячеслав.

1. Пий XI (1857–1939) — папа римский с 1922 г.; в 1938 г. принял Вяч. Иванова на продолжительной частной аудиенции, повествование о которой, основанное на рассказе поэта, см. у О. Дешарт (I, 197–198).

2. Французский государственный лицей в Риме, в котором учился Д. Иванов.

3. Пансионат Св. Гавриила, где обедал и делал уроки Д. Иванов.

4. Шотландец Майкель Мьюэр и его жена ирландка Пэтси — близкие друзья Дмитрия и Лидии Ивановых. Они познакомились летом 1926 г. в Олевано. Мьюэры принимали участие в рукописном семейном журнале Ивановых «Пуля времен». Мьюэры стремились оказать влияние на Д.В. Иванова в период его религиозных исканий, что вызывало недовольство Вяч. Иванова. См.: Вячеслав Иванов: *Материалы и исследования*, М., Наследие, 1996, с. 14–34 и 66–68.

5. Отец О'Коннор — настоятель церкви Св. Сильвестра в Риме.

6. Ср. Ин 21, 15–17.

7. Лурд — город на юго-западе Франции; здесь, по преданию, начиная с 1858 г., дочери мельника Бернадетте, позже причисленной к лику святых, несколько раз являлась Дева Мария; к святыням Лурдской Богоматери совершаются с тех пор многочисленные паломничества.

8. Св. Серафим Саровский; ср. также статью Вяч. Иванова «Наш язык» (IV, 672–680).

9. Площадь в Риме, где находилась в те годы русская православная церковь.

10. Архимандрит Симеон (Нарбеков, 1884–1969) — многолетний настоятель русской православной церкви в Риме. О разговоре с ним по поводу присоединения Д.В. Иванова к Католической церкви см.: Иванова Л. *Воспоминания*, с. 213.

43. Л.В. Ивановой

10 марта 1927. Павия — Рим

Это письмо особенное, исключительное; пусть оно останется без №¹. Твою первую реакцию, Лидия, на миссионерскую агитацию чрезмерно-торопливого и *суеверно* озабоченного судьбою душ мистера Мюера я почти всецело разделяю. Что же до второй реакции, я душевно понимаю ее и, признаюсь, что испытал сегодня, прочитав лаконические строки: «а сейчас не только не протестует, но также хочет...» и т.д., совсем особенную, непередаваемую, светлую-светлую радость. Кажется, накануне мне приснилось, что мы вместе, как будто вслух, молимся, и у тебя такие светлые плечи и лицо, и распушенные прелестные волосы. Тебе я не написал бы всего, что пишу Диме, — не потому, что считаю тебя более подготовленной: напротив, в некотором смысле Дима впереди тебя, потому что у него определенное положительное благочестие (дай Бог только, чтобы оно осталось в нем навсегда), у тебя же благочестие тайное, невыявленное и боящееся выявления, покрытое пластом агностицизма и противления. Но тебе, тем не менее, хорошо было бы, в самом деле, произнести свою *profession de foi*² сейчас, без долгих раздумий и колебаний, как внезапно раскрываются весной почки деревьев, потому что огромная и глубокая внутренняя работа произведена, и я мало боюсь перемены, да если бы она и случилась, то, вероятно, лишь временно и не надолго. *Так* я тебя понимаю. Для тебя идет дело не столько о католичестве, сколько о *conversion*³ в собственном смысле, в смысле «обращения» св. Августина из манихейства в христианство. Самая внезапность желания, при твоём характере, глубоко, затаенном, медленно подготовляющем неожиданное скорое действие, кажется мне похожим на вдруг прозвучавший внутренний голос... Акт присоединения поставил бы тебя в совсем новые

условия духовной жизни. Он потребовал бы от тебя правильной жизни в Церкви и положил бы конец беспорядочности, неприбранности, запущенности душевного быта. Так, тебе нужно было бы правильно молиться и относительно часто причащаться. Это произвело бы на тебя самое благотворное и целительное действие. Но так как я категорически запрещаю Диме идти, куда его тащут, подхватив под руки (когда его собственные ноги направляются туда же, — как они и должны идти сами, и при том по более крутой дороге внутреннего сосредоточения, испытания, очищения, — пусть сходит к о. Симеону на строгую, тернистую исповедь!), — так как, говорю, я его останавливаю, то — наперед знаю — этим задерживаю и тебя... Что же делать? Коли так, пусть будет так. И тебе не вредно вдуматься и..., быть может, одумать-ся? Оно же и вернее. Быть может, у тебя хватило бы духу сделать это завтра или послезавтра вместе с братом, а через месяц тебе будет стыдно твоего порыва. И пускай будет стыдно: еще через несколько времени ты вернешься к тому же. К чему же именно? Опять, не в католичестве для тебя все дело, а в Церкви: к тому, следовательно, душевному опыту и познанию, что человеку нужно быть в Церкви и воцерковить свою жизнь. Чтобы почувствовать это, чтобы не испугаться этого, чтобы предвкусить сладость этого, нужно уже особое действие благодати в человеке — благодати Духа Святого. Довольно. <...>

1. Не доверяя почте, Вяч. Иванов нумеровал письма детям. В наст. изд. нумерация публикатора.

2. исповедание веры (*фр.*).

3. обращение (*фр.*).

44. Д.В. Иванову

11 марта 1927. Павия — Рим

<...> *Примча*. Какой садовник скажет своему господину: «Вот первые плоды садов твоих, — вкуси от них», — поднося ему неспелые яблоки, кислый виноград и сырые дыни?

Catholicisme et orthodoxie. Православная церковь называет себя католической (*katholikê*). Католическая церковь, отвергая какое-нибудь не-католическое мнение, говорит: «*cette opinion n'est pas orthodoxe*»¹. «Православный» значит «правильно верующий», «католическая» («кафолическая») церковь значит «вселенская».

В славянском Символе Веры употреблено, в том же смысле, менее понятное слово: «соборная» (по-гречески: «Верую во едину святую кафолическую и апостольскую Церковь»²). Поэтому католики говорят о греках и русских, как о «так называемых православных», или ставят слово «*orthodoxes*» в *guillemets*³, приписывая истинное «православие» западной церкви теперь и восточной до разделения (схизмы). Вл. Соловьев провозгласил, что он «православный» не в современном, условном, а в исконном и полном смысле слова, и потому видит в преемнике Петра главу Церкви вселенской, как признавали его таковым истинные православные, напр<имер> Иоанн Златоуст, составивший чин православной литургии, и учителя славян, святые братья Кирилл и Мефодий. Из чего следует, что родившемуся в православии должно быть прежде всего хорошим православным (*excusez du peu!*)⁴; и когда он дойдет, так сказать, до высшего класса в православии, тогда все ему само собою приложится, и он будет о Церкви думать, как Иоанн Златоуст или Кирилл. Не хотим ли мы с тобой, вместо правильного прохождения классов, опять *sauter dessus*⁵? — Помнишь евангельский рассказ о юноше, который спрашивал у И<исуса> Х<риста>, что ему делать. Христос отвечал: «исполнить старый, Моисеев закон», и перечислил ему заповеди веры, в которой он родился. Юноша сказал, что все это им строго соблюдено с детства, и что он не знает, что ему делать дальше. Христос сказал: «Если хочешь быть *совершенным*, раздай свое имение нищим и следуй за Мною». Юноша пожалел своего богатства и ушел прочь⁶. Представим себе, однако, что он хоть и пожалел в душе о богатстве, но все-же готов был тотчас согласиться. А тут же стоял его благоразумный отец. И отец говорит ему: «Учитель правильно сказал, что ты должен сначала исполнить закон. И ты хорошо исполнял его в наружных действиях, но он не вошел в твою плоть и кровь. У тебя есть еще себялюбивые желания, которые ты только побеждал. Исполняй еще старый закон так, чтобы уже и побеждать ничего больше не было нужно, чтобы у тебя и других желаний не осталось, кроме как жить по-божьи. Тогда, наверно, и сам придешь к тому, чего потребовал Учитель от тебя, если ты хочешь быть *совершенным*. Решение само созреет в тебе, как плод на здоровом дереве. Теперь же я *запрещаю* тебе раздавать имение, потому что тебе еще рано думать о совершенстве. Закон был до сих пор для тебя еще чем-то внешним; пусть сначала он сделается твоим внутренним законом». Я думаю, что это запрещение более

отвечало бы желанию Христа, чем поверхностное согласие сына, о котором он мог бы потом и пожалеть.

*Du Bien et du Beau*⁷. Правильно сказала Лидия, что *ton action doit être belle* <и что> *une action ne peut être belle, sans être absolument libre. Or, un action suggérée, ou faite par accomodation, n'est pas une action libre. Et pour savoir ce qui est juste, il faut juger, il faut avoir examiné le différent à fond. On est rarement un juge impartial à l'âge de quinze ans*⁸.

1. «Это неортодоксальное мнение» (*фр.*).
2. Никео-Цареградский символ веры.
3. кавычках (*фр.*).
4. «попробуйте», «извините за малость» (*фр.*).
5. «Перепрыгивать» (*фр.*) — намек на первые месяцы учения Дмитрия в школе. Он «перепрыгивал» из младших классов в более подходящие ему по возрасту, по мере все более глубокого освоения французского языка. В духовных делах такого рода «перепрыгивание», по мнению Вяч. Иванова, пагубно.
6. Ср.: Мф 19, 16–30.
7. «О Добре и Красоте» (*фр.*).
8. «...твой поступок должен быть прекрасным, и что поступок не может быть прекрасным, если он не соответствует справедливости. Он не может быть прекрасным, не будучи справедливым. Он не может также быть прекрасным, не будучи всецело свободным. А поступок, кем-то подсказанный или к чему-то пристраивающийся, несвободен. И чтобы знать, что справедливо, нужно судить, а чтобы судить, нужно изучить до самого конца предмет спора. Редко бывают независимые судьи в возрасте пятнадцати лет» (*фр.*).

45. Д.В. и Л.В. Ивановым

12 марта 1927. Павия — Рим

Как видите, я много написал вам и вчера, и уже третьего дня; но мне не хотелось отсылать написанного, не дождавшись Диминого письма, а оно не приходило, и я уже хотел только что идти на телеграф и послать вам следующую телеграмму: «*Dima non deve fare o decidere nulla in mia assenza, scriverò dopo sua lettera, pazienza*»¹, — когда наконец его получил... Что и говорить, письмо умное; целый ряд моих возражений предусмотрены, и отвечено на них просто, но существенно. Одним словом, мне хочется за это письмо крепко его расцеловать. Лучше всего то, что сказано о *frère Stanislas*². Я рад, что не вижу в письме той нервной и опасной *précipitation*³, которая происходила от нервной торопливости

милого Мюера, легкомысленно вздумавшего все дело сделать почему-то непременно до Пасхи (годовщина моего присоединения, разумеется, не при чем!); эта торопливость сообщилась и вашим первым письмам. Мюер забывает, что это дело не только дело огромной важности и ответственности перед Богом и отечеством, но и, прежде всего, дело духовное, а все духовное требует полного молчания душевных желаний и чувствований, ухода вглубь от всех земных волнений, и не совместимо с возбужденностью и нетерпением. Бог открывается пророку не в буре и сильном ветре, но после них — «в веянии тонкого хлада», как чудно говорит Библия⁴. «Свете тихий святых Славь». «Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом, и ничто-же земное в себе да помышляет». И правильно сказал *Mgr. Lépicier*: «*il faut étudier la religion*»⁵, передавая свой катехизис. Но и этого катехизиса, который однако хорошо знать необходимо, все же мало. Было бы полезно взять у о. Симеона и православный катехизис, а именно митрополита Филарета⁶ (который, кстати сказать, признавал западную церковь столь же истинною, как и восточную), а не сумасшедшего митрополита Антония Волынского⁷, впавшего, как всеми признано, в ереси и неправильно изображающего православие. Но и этого мало. Мне серьезно не хотелось бы, чтобы все это сделалось вдруг и в мое отсутствие. Мне хочется много и глубоко говорить с вами о богословии. Вы знаете, как я решил для себя вопрос; но нельзя забывать, что он очень сложен. Когда в Ватикане происходит разбор дела о том, нужно ли или нет то или другое прославленное своею святостью лицо причислить торжественно к лику блаженных или даже святых (канонизировать), Папа назначает одного прелата защитником этого лица, а другого прелата его обвинителем. Этот последний именуется «*advocatus diaboli*»⁸. Он должен, ради необходимой осторожности, собрать и представить все, что можно возразить против канонизации. Дьяволу не хочется славы святого; все *справедливое*, что дьявол мог бы сказать против, этот обвинитель должен повергнуть на рассмотрение. Нужно чтобы и вы выслушали все возможные возражения. Вот почему мне так хотелось бы, чтобы Дима признался в своем намерении на исповеди у доброго и умного православного настоятеля. То, что я стал католиком, можно, если так случится, если он спросит, ему на исповеди сказать; разговор о Лидии вероятно не подымется. Главную же роль обвинителя западной церкви я беру на себя, и имею сообщить и обсудить

очень многое. Вопрос о власти ап. Петра и его преемников ясен; но как сам апостол Петр имел мгновения слабости (отрекся перед людьми на несколько часов от Христа), так же мыслимо, что и Петрова, т.е. римская, церковь может иметь мгновения, или часы (а в истории это будут века и эпохи), слабости, потемнения, частичной измены завету Христа. Я говорю «частичной», потому что целостная и окончательная измена не возможна, ибо Христос сказал о своей Церкви, создаваемой им на «камне» — Петре, что «врата адовы не одолеют ее» («*portae Inferium non praevalent*»⁹). И вот в такие предполагаемые эпохи Восток, в чистоте хранящий предание (кроме одного пункта: послушания Петру) и благодать Таинств, может быть необходим, в путях Божественного Провидения, чтобы помочь потом самому Петру. Вот и эту сторону дела нужно взвесить, и отчетливо знать, что ответить православным, когда они потребуют отчета в принятом решении. Ибо они (Россия) имеют нравственное право потребовать такого отчета, и принимающий на себя ответственность в личном действии, противоречащем общему народному укладу и самоопределению, должен уметь ответ держать и других научить: иначе он был бы просто ренегат, поступающий по пословице: «*ubi bene, ibi patria*»¹⁰. Я чувствовал бы одну только светлую радость, видя что вы сделали первые шаги по пути, который лично я признаю правым, если бы имел полное, безусловное убеждение в действительной серьезности, строгости, чистой духовности вашего намерения. Первые шаги сделаны, — это внутреннее событие большой и неизгладимой важности, — но теперь нужно остановиться на время, чтоб оглядеться, вздуматься, сосредоточиться перед окончательным решением. Нужно *изучать* религию, молиться, готовиться — и отнюдь не спешить. Повторяю что мне многое нужно сказать вам. Поспешность может быть, с религиозной точки зрения, большим грехом; мудрая сдержанность и терпение — несомненная заслуга. Мюер ошибается, говоря что Дима уже знает, что нужно знать, чтобы действовать в этом вопросе сознательно... Но, кажется, вы приготовились совершить присоединение очень поспешно — до Пасхи? — почему, я не знаю (*Muerus dixit!*)¹¹. Почему не в день Сошествия Св. Духа (6 июня), день особенно приличествующий для этого? Почему не в день рождения Димы? и т.д. Или это омрачит ваше настроение? но, повторяю, что ваши первые шаги — уже совершившийся первый акт соединения. Он вас, правда, ничем не связывает еще (и слава Богу), но мистически это неизгладимое

событие, светлое, потому что оно происходило из добрых побуждений и, как это очевидно из письма Димы, вовсе не было только уступкою настояниям друзей. Хотя, все же, идти по духовному пути нужно неся свой крест, а не быв подхваченным под руки друзьями, которые хотят таким образом дотащить «родного человечка» до апостола Петра, сидящего с ключами у дверей рая, и «порадеть» за него, представив *ticket* на вход в рай, вроде пропуска на папское служение. Все это — суеверие и узкий фанатизм, — вздор и только. Хорошо пишет Дима: «я знаю, что много об этом не думал; но, должно быть, я думал подсознательно». Правильно; знаю, что думал; но нужно и не подсознательно подумывать, потому что все, что ответственно, должно быть и сознательно. «С трудом переносимо» — пишет он, вдумчиво выбирая точные слова, — «чувство быть отрезанным», когда все мальчики причащаются. Очень верно, но ведь это не надолго, если решение в глубине души действительно созрело. И с другой стороны, быть может, это тяжелое чувство покажется совершенно легким в сравнении с будущим чувством отделенности, когда ты, Дима, в России, верующий среди верующих, окажешься одиноким и не будешь знать, куда тебе пойти, когда во всех церквях будут гореть свечи в руках молящихся, и лица людей будут светиться светлее свеч от присутствия в них Божьей благодати. Ибо она *изобилует* в православии (несмотря на схизму, что бы ни говорили враги православия и не знающие его), и восточная служба не только *внешне* (как ты пишешь) прекраснее западной, но и духовно светозарнее. И это говорю я не как *advocatus diaboli*, а как человек имеющий глаза, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать. И русская церковь была бы совершенна, если бы во главе ее не стояли схизматики... Итак, *pazienza per carità di Dio*¹². <...>

1. «Дима не должен предпринимать или решать ничего в мое отсутствие, напишу после его письма, терпение» (*ит.*).

2. Брат Станислав, директор пансионата. Вяч. Иванов высоко ценил духовный облик этого французского монаха. О его неожиданной смерти поэт писал в письме к детям от 16 января 1927 г. (Римский архив Вяч. Иванова).

3. Спешка, суматоха (*фр.*).

4. Ср.: 3 Цар 19, 11–13.

5. «Нужно изучать религию» (*фр.*). Алексис-Анри-Мари Леписье (1863–1936) — французский кардинал, богослов, префект римской Конгрегации монашествующих в 1928–1935 г. В римской библиотеке Вяч. Иванова см. книги: Lépiciér A.V. *Il mondo invisibile*, Società anonima tipografica fra cattolici

vicentini, Vicenza 1922; Lépiciér A.V. *S. Tommaso d'Aquino dottore universale della chiesa // Conferenza tenuta in Siena il dì 18 luglio 1924 per la solenne commemorazione del sesto centenario della Canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino*. Stamparia della casa editrice di S. Gaetano, Roma, 1925 (с посвящением).

6. Имеется в виду «Христианский катехизис» митрополита Филарета (Дроздова, 1782–1867): 1 изд. — 1823, перераб. 2 изд. — 1827–1828 гг.

7. Имеется в виду митрополит Антоний (Храповицкий, 1863–1936), которому принадлежит, в частности, «Опыт христианского православного катехизиса» (1924, 1989). Ср.: «Экклесиологические воззрения Антония испытали несомненное влияние А.С. Хомякова. Из догматически бесспорной мысли последнего о единственности Церкви Антоний сделал вывод об абсолютной непринадлежности к Церкви неправославных Церквей» (*Православная энциклопедия*, т. II, М. 2001, с. 651).

8. «адвокат дьявола» (*лат.*).

9. Ср.: Мф 16, 18.

10. «Где хорошо, там и отечество» (*лат.*).

11. «Мюер сказал!» (*лат.*). См. прим. 4 к письму № 42.

12. «Терпение, ради Бога» (*ит.*).

46. Д.В. и Л.В. Ивановым

13 марта 1927. Павия — Рим

<...> Кстати, Рибольди уже читал в Милане рецензию Ф<аддея> Ф<ранцеви>ча <Зелинского> о моем «Дионисе»¹ и нашел ее весьма... *sommariata*². (...«*sommaire*», — не производите этого прилагательного — не ознакомившись прежде со статьей — от *somaro*³,... и да здравствует Альтман, незабвенный, как видно, в нашей пушистой семье!). <...>

Соотечественница. — Вдруг приходит ко мне старик-портъ и говорит, что меня спрашивает *una professoressa russa*. <...> Выхожу в салон для не-интимных гостей и вижу выплывающую физическим, эфирным и астральным телами из тесных оболочек черного платья, носастую и черномазую даму средних лет, которая рекомендуется Самсоновой, племянницей генерала Самсонова, убитого в начале войны в Восточной Пруссии⁴, и дочерью также убитого на войне его брата, а по мужу (итальянцу-медику) синьорой Наруффо. Будучи доктором естественных наук, она состоит преподавательницей таковых в здешнем лицее, в который приезжает из Милана. Имеет двух детей, говорящих по-русски и православных. Флорентийский батюшка приезжает в Милан и

служит русские службы в англиканской церкви. (Ведь наши церковники католиков считают чужими и врагами, а с англиканами умиленно лобызаятся.) Побеседовав полчаса с соотечественницей, я отпустил ее с миром в ее лицей, не обнадежив ее перспективою дальнейших свиданий в виду условий нашего монастырского жития. <...>

Еще о доблестном Рибольди. — Сегодня он говорил в Милане проповедь в пустой зале перед радио-аппаратом, для сообщения в разные места. Я, в качестве «settagio», этого не одобряю, ибо то, что он проповедует после мессы у нас, подкрашено духом модернизма. Напр<имер>, рассказывая об искушении Иисуса Христа от дьявола, он настаивает, что это событие духовного мира, и его нельзя понимать буквально, а нужно понимать символически: на кровле храма Христос не стоял, и горы такой нет, чтобы видеть с нее все царства мира. Это было бы отчасти и правильно, если бы сюда не примешивалось много рационализма. Впрочем, он умница, и по своему очень религиозен. Недавно он рассказывал в том кружке, где я должен был неожиданно реферировать книгу *Bremond* (за что получил, столь же неожиданно, лестные похвалы от К.И., считающей однако почтенного аббата и франц<узского> академика почему-то дамой), — я говорю: Рибольди рассказывал с восторгом об ирландском (сумасшедшем?) подобию Андрея Белого, Джойсе⁵, который написал огромный убористый английский том в 1000 страниц под заглавием «Одиссей», содержащий описание одного заурядного дня какого-то заурядного ирландца и где мысли жены ирландца о всякой чепухе занимают 40 страниц, без единой точки и даже запятой, ибо мысли у этой дамы бегут без логического расчленения и остановки, в виде сплошной клейкой массы, подобной желе, и остановиться не могут. (*Honni soin qui mal y pense*⁶, — и увидит здесь недостойные намеки на *mentalité* ирландских дам, *en général*). <...> А Италия, ратифицируя договор о присоединении нашей Бессарабии к Румынии (румынскому оркестру), показала, что хочет быть с Англией и охлаждается к Хатке. А Каменеву, на первых его шагах, нос наставлен. Горе-дипломат⁸.

<...> Мне заказана статья для Германии о Пушкине к 1 мая, и я начал писать ее по-немецки. <...>

1. Рецензия Ф.Ф. Зелинского о «Дионисе» была опубликована в журнале *Studi e materiali di storia delle religioni*. Pubblicati dalla Scuola di studi storico-religiosi dell' Università di Roma, 3–4 (1926), p. 295–297.

2. общей (*um.*).

3. осел (*um.*)

4. Самсонов Александр Васильевич — генерал, герой Первой Мировой войны, командующий 2-ой армией. Замысел Германии нанести Франции быстрый сокрушительный удар и затем обрушиться на Россию был сорван маневром в Восточной Пруссии: Самсонов и его армия, совершив прорыв в Восточную Пруссию в конце августа 1914 г., оказались (в том числе и из-за ошибок командования) в окружении. Самсонов погиб (по более распространенной версии — застрелился).

5. Джойс Джеймс (*Joyce J.*, 1882–1941) — знаменитый ирландский писатель; речь идет о романе «Улисс» (1922).

6. «Пусть будет стыдно тому, кто подумает плохо» (*фр.*).

7. Речь идет о Пэтси Мьюэр (*см. прим. 4 к письму № 42*).

8. В 1926 г. НКВД намеревался послать Л.Б. Каменева полпредом в Англию, англичане не дали согласия, Каменев вынужден был поехать полпредом в Италию. В начале 1927 г. произошло резкое ухудшение отношений между Британией и СССР: Италия продемонстрировала близкую к Британии, а не Советской России, политику.

47. Д.В. и Л.В. Ивановым

26 марта 1927. Павия — Рим

<...> Четверг (третьего дня) был установленным днем визита ко мне доктора Мартина Бубера с женой. Напомню, что он редактор журнала «*Die Kreatur*» (где напечатана «Переписка» и где я и еще, вероятно, буду сотрудничать), переводчик Библии на нем<ецкий> язык (я писал об этом новом изумительном переводе, который мне высылается, — уже имею 4 тома) и профессор по истории религии во Франкфурте на Майне. Рибольди послал меня в автомобиле встречать их на станции *Certosa*, потом мы осматривали монастырь и церкви в Павии (куда автомобиль нас ждал), потом Рибольди угощал гостей тонким завтраком, потом сидели в салоне и беседовали, потом супруги еще раз заходили со мной в церковь *S. Michele* (XI век), в которую влюбились, потом был в *Collegio* подан чай, наконец Рибольди увез чету в 5 часов в экипаже на вокзал. В 8 ч. они уже должны были выехать из Милана в Бриндизи, чтобы поспеть к пароходу в Египет; из Каиро они направляются по жел<езной> дороге (о существовании которой я не знал) в Иерусалим. Подеста звал гостей в университет, где ждал

их, но времени для этого визита не нашлось. Рибольди, Бэонио и Маркаццан¹ с жадностью напали на представителей интеллектуальной Германии, чтобы разузнать, что там нового в мире идей. Бубер оставляет сильное впечатление: это еврейский праведник с глазами, глубоко входящими в душу, — «истинный израильтянин, в котором нет лукавства», как сказал И<иисус> Христос про Нафанаила². Понимает он все душевно и умственно с двух слов. Он полон одной идеи, которая и составляет содержание умственно-го движения, им возглавляемого; эта идея — вера в живого Бога, Творца, и взгляд на мир и человека, как на творение Божие. На этом, прежде всего, должны объединиться, не делая в остальном никаких уступок друг другу, существующие в Европе исповедания. Человек много возмечтал о себе и забыл свое лучшее достоинство — быть творением Божиим по Его образу и подобию. Не нужно говорить о Божестве, как предмете веры, это разделяет и надмевает; нужно Европе оздоровиться сердечною верою в Создателя и сознанием своей тварности. Эти стародавние истины звучат в современности ново и свежо. Сила их провозглашения лежит, конечно, в личностях ими по-новому вдохновленных. Вся философия и наука делается учением о тварности. Пафос движения — пафос дистанции между Богом и человеком. Большая любовь, особенно любовь к религиозности, как таковой, — к верности своему исповеданию и благочестию. Очень замечательна жена Бубера, католичка по рождению, а по убеждению — как она говорит — «то же, что ее муж». Говорит мало, но необыкновенно умно и содержательно, лучше чем он сам. У них в Геппенгейме, между Гейдельбергом и Дармштадтом, дом и сад. Раз в неделю он ездит на лекции в Франкфурт. Она все знает, что и муж, и ухаживает за садом: она называла, по форме листьев, все цветы, еще не распустившиеся, нашего сада. Его сотрудник по переводу Библии Розенцвейг, который, вследствие какой-то формы склероза, не может ни писать, ни двигать предметов, ни говорить. Он только показывает буквы на пишущей машинке, и его жена угадывает слова и записывает. И в таком виде он работает неустанно и очень производительно.

Интересные и чистые люди! <...> «Модернизм» Рибольди Бубер сильно не одобрил. <...>

1. *Mario Marazzan* (1902–1967) — преподаватель итальянского языка и литературы, впоследствии профессор итальянской литературы в Ве-

нецианском университете, автор книг: *Marazzan M. Scene e maschere del dramma socratico*, Torino, Fratelli Bocca, 1929; *Marazzan M. Ippolito Nievo e le «Confessioni»*, Milano, Messina, 1942 и др.

2. Ин 1, 47.

48. Д.В. и Л.В. Ивановым

28 марта 1927. Павия — Рим

<...> С Рибольди я ссорюсь из-за его модернизма. В эту неделю он задумал «*preparazione per la Pasqua*»¹, в виде ежедневных проповедей в нашей церкви от 7 до 7 1/2 часов. И вчера, за обедом мы с ним из-за этой его «проповеди» поцарапались. Теперь он каждое воскресенье проповедует в Милане для радио. Но, кажется, уже *sospeso*, хотя и по другому мотиву будто бы.

Это человек «двусторонний»: одна сторона очаровательна, с другой он невыносим. <...>

Прилагаемую группу прошу мне возвратить².

№ 1 *Cellina*³ — *il decano*, фашист. № 4 *Beltrametti*⁴, т<ак> наз<ываемый> «*professore*», именно *di musica*, пианист и органист, и знаток музыки. № 9 *Carena*⁵, умница, автор статьи о Зелинском, фашист, надежда фак<ультета> полит<ических> наук, фашист и добрый католик, должен был побывать у вас в Риме, № 16 физик *Cremante*, мой приятель⁶. № 17 *Morando*⁷, сын философа розминианца и розминианец сам, привезший мне из-дома огромную книгу своего покойного отца — защиту Розмини от обвинения в ереси, пламенный католик и член католич<еского> кружка молодежи. № 18 *Gazzanigo*⁸, физик, также пламенный католик и член кат<олического> общества, святой мальчик.

Группа составила совершенно случайно, снялись кто оказались вместе на солнце, под колоннами двора. Предполагается общая группа.

Гliche сделал на картине маленькие портреты, в том числе и мой, и удачный: я в черной шапочке кажусь настоящею фигурою *cinquecento*⁹ в этой обстановке. Ведь все студенты (наши) вокруг св. Карла — в костюмах ренессанса. Картина будет висеть в одном из салонов. <...>

1. Пасхальные предуготовления (*um.*).

2. Имеется в виду фотография с группой студентов.

3. Видимо, имеется в виду *Marcello Cellina* (1904–1979), впоследствии профессор патологии в Миланском университете.

4. *Luigi Beltrametti* (1905–1981), впоследствии главный врач госпиталя в Брешиа.

5. *Annibale Carena* (1906–1935) — ассистент факультета политических учений в Павийском университете. В библиотеке Иванова хранится его книга: Carena A. *La politica estera del fascismo*, Pavia, Tipografia Popolare, 1928 (с посвящением: «*Al chiar. Prof. Venceslao Ivanov piccolo segno di affettuosa riconoscenza. Annibale Carena. Collegio Borromeo, 16.III'28*»).

6. *Gioacchino Cremante* — см. прим. 3 к письму № 22.

7. См. прим. 3 к письму № 20.

8. *Giovanni Battista Gazzaniga* (1905–1962) — ассистент университетского института экспериментальной физики в Павии, впоследствии директор лицея.

9. XVI века (*лат.*).

49. Д.В. и Л.В. Ивановым

30 марта 1927. Павия — Рим
Quousque tandem!!!

Что за кошмар! Что за удушливый чад! Что за Бэдлам!

В какую компанию вы попали! От нее либо сам свихнешься, либо (если еще есть сила сопротивления и инстинкт самосохранения), зажав уши, закрыв глаза, убежишь, куда глаза глядят, чтобы толькодохнуть чистым воздухом.

Проблема: как сочетать с учтивостью обращения бессмертное и едино-спасающее гоголевское: «пошли вон, дураки!»

Персонажи Бэдлама <...> 1) Забелло² и венерабильные спириты. Неслыханное, потрясающее кощунство: ежедневное причастие — для спиритического сеанса. И какой мерзавец-поп выслушивает еженедельно исповедь, разрешая такой сатанизм? — Никто не уполномочивает вас покрывать исторические грехи русской церкви, а забота о душе своей предписывает не приближаться на сто шагов к среде такого религиозного разврата. А кретин Майкель с женой, кажется, идиотски радуются...

2) Кретин О'Коннор. Ясно без объяснений.

3) Кретинка монашка. <...> И дернуло же вас идти к *Mgr. Lépicier*, который ровно ничего не понимает. Как можно было вообще начать все дело без отца? Даже не списаться с ним раньше.

Но все к лучшему. Предостережение, прежде всего: куда, че-

ловече, идешь? Далее: не решив в душе основных вопросов веры (о которых О'Коннору лучше было не заговаривать для его католически-миссионерской цели), нечего заниматься такими наивысшими тонкостями уже *церковного* сознания, как отношения между Востоком и Западом. Только став *до конца* православным, можно преклониться перед преемником Петра. Не иначе. Иначе — великий грех.

Закройте лавочку, повторяю, и предоставьте *нашему* внутренне-семейному духовному общению возрастить «в свое время» плоды общего для нас троих, соборного благочестия, проникнутого светом трезвой мысли и, молю Бога, благодатию Духа.

Мюеров же нужно в карантин, что ли, если не прямо в *Manicomio*³. *Il loro contatto è contagioso e panicoso*⁴. Что не мешает им быть самыми милыми, добрыми, благородными и трогательными людьми. <...> Подработать хорошо, конечно, но якшаться с большевиками скверно. И кажется, последнее перевешивает. Скоро, я думаю, китайских бандитов из Италии выкурят.

О приезде Мюеров в *Collegio* не может быть и речи. Рибольди приглашает только *мировых знаменитостей* и *Collegio* не открыт для всех моих знакомых. <...>

На вчерашней проповеди Рибольди, согласно моим указаниям, исправился, и мы помирились. <...>

А насчет веры я ему <Диме> скажу то, что будет наверное близко его сердцу. К.И. тебя так любит, что захотела перейти в католичество вместе с тобой. Теперь же ты подожди ее. А ей теперь делать такой шаг не время. П<отому> ч<то> К.И. умная и сама видит, что нужно ей раньше кое о чем крепко подумать. Если ты такой мудрый, что тебе и думать не о чем, пожалей ближайших родственников. Отец думал 30 лет, дай К.И. подумать хоть 30 недель. <...>

1. Доколе (*лат.*).

2. См. прим. 4 к письму № 27.

3. Сумасшедший дом (*ит.*).

4. «контакт с ними заразен и сеет панику» (*ит.*).

50. Д.В. и Л.В. Ивановым

9 апреля 1927. Павия — Рим

<...> За это время были еще две лекции туринского проф<ессора> Виддари¹ об американском философском конгрессе; он останавливался в *Collegio*, и были опять всякие *salmone u pâte's*² для гостей. <...> У Рибольди теперь уже и книги для чтения нельзя больше взять, он уже все свое добро отослал, со свойственной ему торопливостью, хотя еще долго будут рассматривать поступившие на конкурс (для занятия места ректора) предложения, чтобы, избрав 3-х достойнейших кандидатов (все это делает *Consiglio d'Amministrazione*) представить «патрону» (*principe Borromeo*) для назначения из этих троих *sacerdoti*³ Рибольдиева преемника. <...>

<...> Кстати, нужно знать его <Рибольди> слабость: математическая точность во времени и в исполнении установленных программ (были из-за этого столкновения даже с Зелинским), никаких опозданий ни на минуту, никаких неожиданных перемен — это у него обратилось в *idée fixe*, и всякое нарушение ощущается им как личная и незабываемая *обида*. Далее: светская корректность манер строжайшая (иначе он перестает *уважать* человека) и чтобы все было «*signorile*⁴». Так он ведет *Collegio* и воспитывает студентов, заставляя их даже, как старинная гувернантка, держаться за столом прямо. В этом он строже англичан, но чтобы при соблюдении корректности все было непринужденно и весело, и чтобы не молчали, а болтали; иначе он завянет. Презирает «демократов», «демократический дух», и помнит себя племянником кардинала. Умен, быстр, проницателен, ласков и добр и прост (а порой и сух мгновеньями), обожает ум и талант, любит показывать, что все знает и во всем ориентирован до последней тонкости. Фашист пламенный (но не официальный). Большевиков любит. Иезуитов и клерикалов ненавидит. Если поговорить с ним о том, о чем беседовал *Mgr. O'Connor*, то услышишь такое, от чего у святого ирландца волосы поднялись бы дыбом, ибо он модернист, *et le salut de son âme est par conséquent sérieusement compromis*⁵. Но о религиозных проблемах думает он для себя день и ночь. *Lui è un galantuomo* и искренний человек, даже искренний *священник*, только переживающий давно и остро религиозный кризис. Когда я спросил его недавно, как он думает об одном основном догмате,

он ответил: «Я уже на другом берегу» («*sull'altra riva*»). Церковь для него святыня внутренней, божественной реальности преемственного религиозного сознания и опыта (не ясно? — попросту, он ни во что *объективно* не верит), но и в этой темной ереси он все же страстно любит Бога, Церковь, человека во Христе и Христа в человеке. Если есть большие, радикальные вопросы религ<иозной> жизни, он, хотя и не умеет сам верить по-настоящему, — хороший представитель *антитезы*. Его мнение о *Mgr. Lépicier*: «*un catechista*⁶» (с величайшим презрением). Но довольно, его бояться не нужно, как вообще не нужно бояться умных и добрых людей, а поспорить, при случае с ним, очень весело. <...>

1. Виддари Джованни (*Vidari*, 1871–1934) — профессор моральной философии.
2. лосось и паштеты (*фр.*).
3. священников (*ит.*).
4. благородно (*ит.*).
5. «И спасение его души есть, следовательно... сильно под угрозой» (*фр.*).
6. катехизатор, законоучитель (*ит.*). См. также прим. 5 к письму № 45.

51. Д.В. и Л.В. Ивановым

27 апреля 1927. Павия — Рим

<...> Письма ваши произвели на *reverendissimo*¹ *Don Riboldi* впечатление... как бы это выразить? — вроде как валериан на kota. Я даже удивляюсь, что он не перестает говорить о них, волнуясь и светясь, не только со мной, но и с другими, — напр<имер> с только что вернувшимся из Франции Беонио-Брокьери (напомню, не знаю в который раз, что это *un génie*², трижды доктор, доцент по истории полит<ических> учений, автор книжки о Ницше, мой ученик по русскому языку, живой как ртуть, фонтан мыслей, оратор произносящий 500 слов — и притом умных — в минуту, смуглый очаровательно-матово, с гениальными черными глазами, музыкант, и всего 23 лет). <...>

Беонио, объездивший Францию (Тулузу, Биарриц, Ним, Бордо, Париж, Страсбург) в кратчайшее время, лишая себя сна, осматривая города при лунном свете (из романтизма), восхищающийся замками на Луаре, — едва появился, как выпалил мне самое приятное известие: «*Bonaiuti mi ha risposto affermativamente*³».

Бонаюти издает серию книг по истории религий; он писал ему, предлагая издать моего «Диониса», и приложил программу книги (вместе, конечно, с панегириком в мою честь). Бонаюти согласен издать итальянский перевод всей книги; гонорар в виде процентов с проданных экземпляров. Итак, у меня есть итальянский *издатель*! Серия состоит из самых лучших научных исследований. Правда, профессор римского университета отлучен от церкви за ереси в исторических взглядах и послушание (не снимает рясы), но это не может распространяться на издаваемые им книги, которые отвечают за себя. <...>

1. преподобный (*ит.*).
2. гений (*фр.*).
3. «Буонаюти мне ответил положительно» (*ит.*); см. прим. 2 к письму № 38.

52. Д.В. и Л.В. Ивановым

1 мая 1927. Павия — Рим

Иду послать телеграмму Оттокару, кот<орый> приезжает на этой неделе читать лекции <...>. Вчера читал лекцию о Маккиавелли «гениальный» ректор Палермского унив<ерситета>, *prof. Ercole*¹, с которым в *Collegio* обедали. — Ректор вот еще что выдумал: чтобы я переводил на *франц<узский>* язык Диониса, а он будет переводить с *франц<узского>* на итальянский изящнейшим стилем. Как я ни уверял что это двойной труд, он стоит на своем: что вы дескать не напишете по-итальянски так, чтобы в стиле была вся итальянская сочность, а я так напишу; а если вы мне покажете, что написали по-итальянски, я уже не смогу ничего переделывать. Решили сделать опыт, и потому я излагаю по-франц<узски> 1-ую главу, которая по-франц<узски> выйдет лучше и яснее, я думаю, чем по-русски, по особенностям франц<узского> языка (необходимость *de la clarté absolue*² и др.). — Тот же доблестный муж ругает меня что я ему не поверил и не обратил внимания на сделанное им давно сообщение о готовности *Treves*'а (знаешь, большущее издательство *Treves*³) издать моего Диониса, по предложению Рибольди. Я понял так, что *Treves* хотел сначала *видеть* только перевод книги. Как бы то ни было, по мнению Рибольди, серия Бонаюти лучше *Treves*'а, п<отому> ч<то> состоит исключительно из образцовых научных работ по истории религий, а

Treves издает все. Итак, просто невероятно: целых *два* издателя в Италии, когда Бубнов мне пишет из Гейдельберга, что моя книга чрезвычайно заинтересовала бы в Германии ученый мир, но об издателях, которые бы решились взять на себя риск издания большой специальной книги, не могущей рассчитывать на широкое распространение, — нечего и думать: и без того *Beck* (мюнхенский)⁴ жалуется и т.д. и т.д. Виноградов писал мне о невозможности найти издателя в Англии, а Зелинский с величайшим трудом устроил свою книгу во Франции. Видишь, какое значение имеет согласие Бонаюти издать книгу. А встретятся препятствия — обратимся к *Treves*'у. <...>

1. профессор *Francesco Ercole* (1884–1945).
2. абсолютной прозрачности, ясности (*фр.*).
3. Издательство *Treves* действовало в Милане с 1861 по 1939 г., публиковало ведущих итальянских писателей.
4. Имеется в виду издательство *C.H. Beck* — одно из старейших научных и теологических издательств в Германии, в первой половине XX в. в издательских планах стали доминировать философия, история, литература и юриспруденция.

53. Д.В. и Л.В. Ивановым

9 мая 1927. Павия — Рим

<...> Рибольди говорит: «для ваших дел необходимо непременно окончить перевод всей книги в течение этого лета». Я с удовольствием и прилежно излагаю ее начало по-французски, отчего все делается вдвое отчетливее и точнее. Рибольди мил до прежде несвойственной ему ласковости, почти-нежности. Видно оттого, что доживает здесь последние дни. Да и *за вас* он меня как-то полюбил. Жаль ему расставаться с *Collegio*. Приводил Оттокара и меня в свою гостиную, которой вы, к сожалению, не видели. Я сказал ему, чтобы его подразнить, что она у него убрана с женскою кокетливостью. В самом деле, везде, на столах и по углам, в вазах и корзинах сильно благоухающие розы. На стенах купленные им по случаю за бесценок для *Collegio* и потому с болью покидаемые им старинные ценные картины. Облюбованная мебель, старинная. — Оттокар, хороший и смешной, ночевал в *Collegio* три ночи. Рибольди был с ним очень мил и открыт. Он любит Россию за ее духовность, в Достоевском видит совмеще-

ние и Данта и Шекспира, уверен что *anima del popolo*¹ не может измениться и пророчит светлое. Были огромные споры о России со страстным участием итальянцев (и ректора, и подеста, и студентов), которые интересуются вопросом о «*crollo dell'impero*»² (которое утверждает Оттокар и отрицаю я), словно дело идет о чем-то для них непосредственно важном. Я в душе очень было отошел от России, но когда Оттокар в своих двух лекциях о России стал говорит о «*disfatto*», о «*catastrofe*», о «*crollo*»³, — ничего, кстати сказать, обидного для русских-небольшевиков, я почему-то почувствовал себя патриотом современной России, вроде истинных советских граждан. Не поймешь, что за вздор, что за чепуха, что — можно сказать — за дрянь (выражаясь патетически в гоголевско-курлыковском стиле) в головах и душах сбитых с колеи русских людей, сынов «задавленной» в наши дни. «*Odi et amo*»⁴, как сказал Катулл. И «*coincidentia oppositorum*»⁵, как изрек философ Николай Кузанский⁶. «Мерзавец», — присовокупил бы Кузьма Прутков: «еще Тютчев сказал: умом России не понять, — ты же паки тщишься объять необъятное»⁷. <...>

Vonaiuti теперь раскаялся, и *condanna*⁸ с него снята. Все говорят, что выход «Диониса» в его серии книг по ист<ории> религии дело превосходное. Рибольди с ним очень дружен, и будет ему обо мне писать. <...>

1. душа народа (*um.*).

2. падение империи (*um.*).

3. о «поражении», «катастрофе», «гибели».

4. «Ненавидя люблю» / «Ненависть — и любовь...» / «И ненавижу и люблю...» (*лат.*) — начало строки из 85-го стихотворения Катулла. Катулл Гай Валерий (*Catullus*, 87 — ок. 54 г. до н.э) — римский поэт-лирик, певец любви, друг Цицерона. Ср.: «Его двустипшие о любви-ненависти (№ 85) знали даже те, кто не знал больше ничего из всей латинской поэзии:

Ненависть — и любовь. Как можно их чувствовать вместе?

Как — не знаю, а сам крестную муку терплю».

(М. Гаспаров. *Катулл, или изобретатель чувства* // Гаспаров М.Л. *Избранные статьи*, М., «Новое литературное обозрение», 1995).

5. единство/совпадение противоположностей (*лат.*).

6. Николай Кузанский, Николай Кребс (*Nicolaus Krebs*, лат. *Nicolaus Cusanus*; 1401–1464) — кардинал, крупнейший немецкий философ, богослов и учёный.

7. Строка из стихотворения Ф. Тютчева: «Умом Россию не понять, / Аршином общим не измерить: / У ней особенная статья — / В Россию можно только верить» (1866).

8. осуждение (*um.*).

54. Д.В. и Л.В. Ивановым

17 мая 1927. Павия — Рим

Счастливо, с Богом, в Париж, *mon petit «Chat de luxe»!*..! Эка невидаль в Париж съездить из Рима! Можно и без особой деловой цели туда проехаться. Людей повидать, себя показать. Сидя на одном месте, плесенью заростешь. Нужно коту проветриться. Самая лучшая, так сказать классическая, прогулка — по парижским крышам. Многими из *confrères*² была воспета, *solo* и хорами. По нью-йоркским, напр<имер>, небоскрегам — какая прогулка? Неудобно. Париж самый кошачий город. <...> Только, жаль, Прокофьева, кажется, там нет. Ну, да как случится. Желательно войти в сношения с *французами* (кроме дела с Кусевицким³), также с музык<альным> критиком, братом Татьяны Федоровны, *Шлëцером*⁴, который должен отнестись к тебе с нежностью. (Кстати, узнать от него о *Брянчанинове*⁵!) А для религ<оизного> вопроса, хорошо тебе побеседовать с о. Евреиновым⁶, настоятелем русской католической церкви. — Еще найди мне французского издателя для Диониса, чтобы книга одновременно появилась и по-итальянски, и по-французски. Не пожимай с недоумением плечами. Женщина всегда немножко гадалка, немножко чудотворка. *L'abbé Drioton*⁷, проф<ессор> в *Institut Catholique* по египтологии, писал мне мило, что я могу располагать им. Ныне он в Лувре заведует египетским музеем. Очень хорошо с ним познакомиться и от меня передать привет. Он относительно молодой и умный (м.б. как Рибольди); проводит зимы в палатке в Египте, раскапывая древние храмы. Можно рассказать ему и о египетском моем проекте, обрушившемся, и о «*Дионисе*».

Да понохай, о кот, хорошо кругом, чем пахнет: не тронуться ли нам всем туда?..

Ремизовых навести, Бердяевых, Шестова, — как хочешь, Булгакова⁸, — даже очень, — он с католиками воюет, *à la bonne heure!*⁹ — <...> ...мне нужно быть в Риме. Ибо моя работа — не перевод механический, а переделка, пересмотр, восполнение, расширение (по существу, через привлечение нового, а по форме, скорее, сжатие) — одним словом, архи-библиотечное дело. Да и О<льга> А<лександровна> приехала — кхи! <...> Получил письмо от *Luther*¹⁰ из Германии (автора *Geschichte des russischen Litteratur*¹⁰, кот<орый> в ней обо мне хорошо писал). Он разыскал меня через унив<ерситетский> указатель Minerva и Бакинский университет

нет ли, дескать, чего моего в переводе о мифе, для знаменитого философа *Vaihinger*¹¹, кот<орый> очень заинтересован моими теориями... Вот, Бог даст, выйдет Дионис, — да выйдет ли?

<...> Посылаю статьи о моих лекциях и фот<ографию> с Оттокар. <...>

1. «Мой шикарный котенок!» (фр.).
2. собратьев (фр.).
3. Кусевицкий Сергей Александрович (1874–1951) — дирижер, контрабасист, с 1920-х гг. в США, организатор симфонических концертов в Париже.
4. Шлёцер Борис Федорович (*Schloezer*, 1881–1969) — музыковед и критик, переводчик на франц. язык Гоголя, Достоевского, В.В. Розанова и Л.И. Шестова. В эмиграции с 1922 г.
5. Вероятнее всего, имеется в виду А.Н. Брянчанинов, упоминаемый Вяч. Ивановым в письме к Флоренскому от 11 мая 1915 г. См.: *Переписка Вячеслава Иванова со священником Павлом Флоренским* // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., Русские словари, 1999, с. 101–103 и прим. 15, 18 и 19.
6. Евреинов Александр Николаевич (1877–1959) — католический священник, с 1936 г. — епископ византийского обряда, в 1925–1936 осуществлял духовную опеку русской католической общины в Париже.
7. Дриотон Этьен (*Drioton Etienne-Marie*, 1889–1961) — католический священник, крупнейший французский археолог и египтолог.
8. Имеется в виду о. Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) — русский философ, богослов. Выслан из России в начале 1923 г., с 1925 г. жил в Париже; один из наиболее значительных представителей православной мысли за рубежом: профессор Православного богословского института в Париже (1925–1944). В его «Очерках учения о Церкви», опубликованных в Париже в журнале «Путь» (1925–1926), №№ 1, 2, 4, 15 и 16, был изложен критический анализ католицизма.
9. В добрый час! (фр.).
10. Имеется в виду Лютер Артур (1876–1955) — литературовед, знаток русской литературы, переводчик; в 1923 г. издал свою версию перевода «Слова о Полку Игореве» на немецкий язык: *Die Mär von der Heerfahrt Igers, Der ältesten russischen Heldendichtung / Deutsch nachgedichtet von A. Luther. München, 1923*. Ср. письмо Ф. Степуна переводчику Евгению Виттковскому от 26 авг. 1949 г.: «Артур Лютер может, конечно, все, но он недооценивает Иванова и может не совладать с его сложностью». — Степун Ф. *Немецкие письма* // Вестник Европы, 3 (2001).
11. Ганс Вайхингер (*Vaihinger Hans*, 1852–1933) — немецкий философ-неокантианец, один из основателей журнала «*Kant-Studien*» (1902); автор книг: «*Kant — ein Metaphysiker?*» (1900); «*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*» (б.г.); «*Nietzsche als Philosoph*» (1902) и «*Die Philosophie des Als-Ob*», 1913; последняя («Философия как если бы» / «Философия возможного») оказала влияние на психоаналитическую теорию Адлера).

55. Д.В. Иванову

8 июня 1927. Павия — Рим

<...> Занят я по уши, и не теряю ни одной минуты, и не могу оторваться от спешной работы, которая держит меня в плену здесь и не позволяет ехать в Рим. Это перевод на немецкий язык брошюры одного здешнего профессора. Но теперь мне осталось перевести только 2 страницы. <...>

56. Л.В. Ивановой

18–20 июня 1927. Рим — Париж

<...>

20 июня

<...> Истинный друг тот, кто видит твои поступки так, как их истолковывает перед Богом твой Ангел. Таков был Эрн.

Mgr. d'Herbigny, напротив, опять рекомендовал мне вернуться в Хатку, утверждая, что сам видел «латинский и греч<еский> языки» в программе москов<ского> университета, что слышал от фр<анцузского> посла в Москве (*Herbette*) об оживлении советских интересов к классической филологии и о большом рвении Луначарского к сему предмету. На что я отвечал что рвение Л<уначарского> знаю хорошо по опыту, ибо сам составлял с ним не мало соответствующих прожектов; что совершенно уверен, что нашел бы в России хотя бы синекуру и мог бы там жить обеспеченно (кстати, прибавлю тебе, что Петр Сем<енович> Коган¹ не советовал мне ехать в Хатку!), но что у меня есть сын, коего комсомольцем делать я считаю за тяжкий грех, так что мое пребывание за границей могло бы даже считаться *méritoire comme une espèce de sacrifice*² (внушение Тирана!), если бы оно не было для меня и приятностью, так как в атмосфере палачества и богохульства я не могу дышать. На что гибкий собеседник, комично обрастающий рыжею бородой для путешествия в «Царьград» (с исключительно-научными целями!!), сочувственно закивал иронически-улыбающейся головой. *C'est étonnant cette attitude souriante envers la Bête de l'Apocalypse*³... <...>

В Хатке продолжили мне бесплатно (и без споров) паспорт на 6 месяцев, а о тебе сказали, что твоя *обязанность* представиться в течение чуть ли не недели, или двух, в Полпредстве, где тебе и

продолжат паспорт. Все же, паспорта там не устраивай, если они наотрез откажутся сделать это бесплатно. А вот насчет того же ревнителя класс<ической> филологии... *pourquoi pas, s'il est encore à Paris*⁴?

<...> В воскресенье (третьего дня) мы с Димой, после обедни у *S. Atanasio*, поехали в *Città Giardino* и отлично пообедали, в полдень, в беседке трагтории *Monte Sacro*, и все было очень красиво и приятно. В 3 часа я был, согласно телефонному *appuntamento*⁵, у *d'Herbigny*. Потом мы зашли к *Pettazzoni*⁶, кот<орый> передал мне наконец *fascicolo*⁷ своих *Studi* с рецензией Зелинского; последняя начинается так: «*il presente libro* (мой “Дионис”) *sarebbe riportato fra le glorie della filologia russa, se questa ultima finora esistesse*»⁸, но большевики ее уничтожили и филологов рассеяли по свету. Рецензия высоко хвалебная; не знаю почему Дон Рибольди (эта ревность опять знак его «целомудренной», как ты говоришь, дружбы) остался ею за меня недоволен. *Pettazzoni* был на *via Quattro Fontane*, но там не дали адреса Львиной Пасти. Посылал мне оттиски рецензии, но они почему-то не дошли. <...> После *Pettazzoni* был сделан визит Синьорелли, где была *S.ra Cecchi*, а потом Рейнхард⁹ с юной спутницей, немецкою баронессой; длинные разговоры по-немецки с Рейнхардом, кот<орый> прославлял между прочим Бубера.

1. См. прим. 1 к письму № 31.

2. «могло считаться заслугой, своего рода самопожертвованием» (фр.).

3. «Поразительно это отношение — с улыбкой — к апокалиптическому Зверю» (фр.).

4. «Почему бы и нет, если он еще в Париже» (фр.).

5. Здесь: уговору (ит.).

6. См. прим. 2 к письму № 9.

7. тетрадь (ит.).

8. «Книга эта (мой “Дионис”) должна бы быть признана славой русской классической филологии, если бы таковая еще существовала» (ит.).

9. Рейнхард Макс (*Reinhardt*, 1873–1943) — знаменитый немецкий режиссер и актер.

57. Л.В. Ивановой

июнь–июль 1927. Рим–Париж

Я нашел себе дивное место для занятий в библиотеке *Istituto Biblico*, куда меня давно посылал Зелинский. Все что мне нужно

и интересно вокруг меня. У меня свой отдельный преудобный (как в Лондонском *Reading Room*) стол. Кругом ученые ряссы. По истории религий (Дионис) очень усладительно там заниматься. Одним словом, все *all right*.

<...> Рад, что ты любишь Лидию Юдифовну¹. Передай им мои сердечные, очень сердечные приветы. Советую познакомиться, в виду твоих религ<оизно>-философских интересов, с *Maritain*². Это молодой и очень прославившийся глава самого нового философ<ского> направления неотомистов. Лидия Юд<ифовна>, должно быть, его знает. Но и без рекомендации можно прямо придти к нему, как к автору философских книг. Он православный католик, а не модернист. И должен быть очень интересен. Во всяком случае он блестяще талантлив и нов. Я думал прежде, что он священник; но это неверно, и у него есть жена, русская еврейка. Здесь ты найдешь самую новую и сильную философскую апологетику. Мне очень нравится что о. Августин тебя направляет к философии и находит в тебе умственное к ней предрасположение и способность. Я это всегда думал, но посадить тебя за филос<офские> книжки никогда бы не решился, по грешной мягкости и либерализму своего нрава. Ибо я — обратное типу тирана, хотя ты это мало чувствуешь.

<...> Предполагаемая твоя поездка в Лурд — не могу выразить, сколь мне по сердцу. Дай Бог, чтобы она хорошо бы тебе осуществилась. Я верую в чудеса Лурда с жаром. В *Cor Ardens* есть сонет, о Лурдской Богоматери³, и намек на тот же предмет в *Нежной Тайне*. <...>

1. Лидия Юдифовна Бердяева (1871–1945) — жена Н. Бердяева. О дружеских отношениях между Бердяевой и Л.В. Ивановой ср. запись в дневнике Бердяевой от 30 дек. 1935 г.: «Лидия моя делает успехи в композиции, и ее “*Symphonie breve*” исполнялась в Риме. Я так радуюсь за нее. Ее чистая душа нашла свой путь в творчестве. Пишет: “Религия и музыка у меня связаны неразрывно”. Как бы хотела я услышать ее симфонию и почувствовать, какая в ней. В ее душе перемена за эти годы, что мы не виделись» (Бердяева Л. *Профессия: жена философа*, М., Молодая гвардия, 2002, с. 130).

2. Маритен Жак (*Maritain*, 1882–1973) — французский религиозный мыслитель, представитель неотомизма. Личные отношения между Маритеном и Вяч. Ивановым завязались в годы после окончания Второй мировой войны, когда Маритен был назначен послом Франции при Ватикане. Маритен и его жена Раиса Маритен (урожд. Уманцева, 1883–1960) навещали поэта в его доме на Авентинском холме вплоть до лета 1948 г., когда они покинули Рим (см.: Обер Р., Гфеллер У. *Беседы с Дмитрием Вячеславовичем*

Ивановым / Предисл. Ж. Нива. СПб., Изд. Ивана Лимбаха, 1999, с. 119; Гидини М.К., Шишкин А.Б. *Два письма Вячеслава Иванова к Жаку Маритену* // Русская литература, 3 [2006], с. 157–162).

3. Имеется в виду стихотворение «Золотые сандалии» («*Cor Ardens*») и, вероятно, стихотворение «Предгорье» в «Нежной тайне». См. также прим. 7 к письму № 42.

58. Л.В. Ивановой

июнь-июль 1927. Рим-Париж

<...> А с Тираном <Рибольди> нельзя не ссориться, и умен он до известной точки и с закидкой, и бежит как заяц от всякого влияния и воздействия (его не «воспитаешь»), п<отому> ч<то> ревниво (и трусливо, значит?) оберегает свое я, и его я для него важнее истины. Он не знает, что такое «свободное, безвольное созерцание» (по Шопенгауэру)¹, которое отличает гений от ума: ибо ум всегда в плену у воли. <...>

1. Мысль об эстетическом опыте как «незаинтересованном сознании» развивается в книге Артура Шопенгауэра (1788–1860) «Мир как воля и представление» (1819).

59. Л.В. Ивановой

15 июля 1927. Рим — Париж, открытка

<...> У нас все благополучно, но я занят и взят до отчаяния. На днях нужно отослать в Германию «Русскую Идею», которую нужно исправить, оставляя редакцию 1909 года: квадратура круга. <...>

60. Л.В. Ивановой

20 июля 1927. Рим — Париж

<...> Я прихожу к убеждению, что тебе нечего больше делать в Риме, а единственно полезно жить в Париже — по крайней мере, для твоей музык<альной> деятельности. <...> ...нужно сделаться парижским композитором (какого угодно, разумеется, направления, и еще лучше своего собственного), нужно дышать атмосферой парижского артистизма; нужно преодолевать оригинальным

творчеством шаблоны моды, говоря художественным языком среды, а не провинции; нужно вжиться в тамошнюю художественную жизнь, пустить там корни, это единственно приведет и внешний успех, а не показываться из отсталой Италии и быть уже через это самое *mal vue*¹, несмотря ни на какие личные достижения; и еще многое и лучше можно было бы сказать в пользу того, что для музыки нет теперь другой почвы, кроме Парижа, — даже Германия как-то отстала (не в смысле модернизма, а в смысле той атмосферы, какою были в старые времена для художников Афины или Флоренция). Чтобы иметь успех, нужно иметь художественное гражданство в данной среде; Италия же не имеет, в целом, худож<ественной> жизни и атмосферы, и такого гражданства не дает! <...> Париж, который я страстно люблю, тебе пришелся по душе в такой мере, в какой я не смел и мечтать. Ты убедилась, что не для одной музыки он хорош, но духовно ценен, плодотворен и возбуждительно во всех отношениях. <...>

1. «видимой с плохой стороны» (*fp.*).

61. Л.В. Ивановой

август 1927. Рим-Париж

<...> Дон Рибольди пишет, что твои письма к нему составляют *una ammirevole storia della tua conversione*¹. Я рад что это так. Тебе следовало бы *написать* в тетради теперь же, не откладывая, историю своего присоединения к церкви. Это было бы очень значительно, и составляет почти твой рел<игиозный> долг <...> Все не могу написать хорошего письма, как хочу. Тороплюсь, тороплюсь с немец<кой> статьей, и все ее не сдвинешь. <...>

1. «примечательную историю твоего обращения» (*um.*).

62. Д.В. Иванову

9 августа 1927. Рим — Олевано

<...> Проводили Голенищева-Кутузова¹, а именно, в субботу, в день твоего отъезда, Кузмин-Караваяев² был у него, и мы с О<льгой> А<лександровной> также <...> а на след<ующий> день

в воскр<есенье> назначено было у меня свидание с отъезжающим и с толстяком Аничковым <...>.

1. Голенищев-Кутузов Илья Николаевич (1904–1969) — поэт, переводчик, специалист по романской и славянской филологии; в эмиграции с 1920 г., познакомился с В. Ивановым летом 1927 г.; после репрессий, пребывания в концлагере Баница и участия в антифашистском движении (1941–1944), получил советское подданство (1946), в 1955 г. вернулся на родину. Поэтической репликой в философическом разговоре об эмиграции стало посвященное Голенищеву-Кутузову стихотворение «Земля» (1927–1928), которое начиналось строками «Повсюду гость и чуженин / И с музой века безземелен...»; последующая строка — «Скворешниц вольных гражданин» — была избрана в качестве заглавия монографии С.С. Аверинцева о поэте. Переписка Вяч. Иванова с И.Н. Голенищевым-Кутузовым, активная в 1920–1930 гг., прерванная войной, не восстановилась. Подробнее о взаимоотношениях Иванова и Голенищева-Кутузова см.: Eugora Orientalis, VIII (1989), с. 489–526; Голенищев-Кутузов И. *Благодарю, за все благодарю*. Собрание стихотворений. Pisa-Томск-Москва, 2004, с. 242–281.

2. Кузмин-Караваев Дмитрий Владимирович (1886–1959) — католический священник византийского обряда.

63. Д.В. Иванову

август <после 9?> 1927. Рим — Олевано

Милый мальчик, слава Богу что тебе хорошо. Мне также было бы лучше, если бы «*Russische Idee*» меня больше не томила. Она впилась в меня, как рак, — не оторвешь. Из Павии получил постановление Совета от 1 августа о *conferma dell' incarico per l'anno scolastico 1927/28 (dal 1 Novembre al 31 Maggio) 1928* и 500 лир «*per la conferenza tenuta presso la R. Università e per testimoniare il gradimento dell'opera prestata nello scorso anno*»¹. А также: Главнаука сделала продолжение моей командировки. Это позволяет надеяться на хорошее! <...>

1. ...подтверждении в должности на учебный год 1927/28 и 500 лирах «в счет лекции, читанной в королевском университете, а также чтобы дать высокую оценку академической деятельности в минувшем году» (*ит.*).

64. Л.В. Ивановой

29 августа 1927. Рим — Париж

<...> Вчера я отослал «*Russische Idee*» во Фрейбург, кот<орая> стоила мне большого труда, ибо сделана на ново, но вышла, кажется, хорошо. <...>

65. Л.В. Ивановой

22 ноября 1927. Павия — Рим

<...> ...после Пизы, ко мне подсел, придя из другого *compartiment*¹, и заговорил по-немецки прекуррьезный седовласый и седоусый джентльмен; говорил он одновременно как настоящий немец и вместе с непонятными искажениями и неправильностями речи, как будто он по-немецки разучился. Оказался он прожившим лет 40 в Америке и там натурализовавшимся немецким евреем из Западной Пруссии и масоном высших ступеней, что, к моему изумлению, немедленно и доказал, предьявив разные масонские эмблемы и даже масонские *cartes d'identité* из трех разных лож, на одной из которых он назван скромно «*brother*», на другой «*noble*», на третьей же «*sublime prince*»². В Европе такая откровенность была бы преступным нарушением масонской тайны. Это — *a selfmade man*³, начавший мальчиком с переноски грузов, а теперь коммерсант, передавший дела сыну и едущий лечиться в Ниццу. Как мне ни хотелось способствовать его духовному просвещению, дело казалось безнадежным (раньше нужно было бы вытащить целый квинтал «поленты» из его слежавшихся мозгов) и я ограничивался только неопределенными знаками внимания, когда он доказывал мне, что Бог внутри нас и что Моисей, будучи умнейшим из людей, обманывал народ, выдавая свою науку, — потому что он много учился и что тот вообще самый умный, кто больше всего «учился», — за сообщения, полученные свыше. Навивная невежественность моего собеседника была по-американски крепко слажена и свинчена, как машина, — и по-американски грандиозна. <...> Завтра собираю всех на *discussione* по-французски, начну сам с мыслей о культуре и Европе. <...> Нашел посылки от Бубера, от Кулаковского⁴, письмо от Д<арьи> М<ихайловны>, письмо от Зелинского. Последний охотно будет рекомендовать

меня на латинскую кафедру в Загреб, где открылись целых две вакансии, о чем в моих интересах его известил Аничков, — ежели я пожелаю. Пусть рекомендует, но я не жду от всего этого никаких результатов из-за паспорта. <...>

1. Здесь: купе (*фр.*).
2. масонские знаки отличия трех разных лож «брат»... «благородный»... «светлейший князь» (*англ.*).
3. «добившийся успеха, славы и т.п. своими собственными силами» (*англ.*).
4. Кулаковский Сергей Юлианович (*Kułakowski Sergiusz*, 1892–1949) — с 1926-го доцент Варшавского вольного университета, послал Вяч. Иванову свою книгу «*Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej w literaturze staroruskiej*» (*Warszawa*, 1926) вместе с письмом от 7 ноября 1927 г., где сообщал: «<...> присоединяю к своему письму несколько статей, а также книжку, вышедшую из печати в августе этого года, хотя помечена она 1926 годом из соображений издательского характера. К сожалению, не могу присоединить небольшой статьи о русской поэзии XX века» (РАИ, оп. 3).

66. Л.В. Ивановой

25 ноября 1927. Павия — Рим

<...> ...Ваккари предложил мне другое *incarico*: курс в унив<ерситете> в 20–25 часовых лекций от половины января до мая на тему «Гете и его эпоха в германской литературе», с тем чтобы года в три я успел таким образом изложить и всю нем<ецкую> литературу. Оплата лекций по 150 лир. Я, разумеется, с радостью согласился, п<отому> ч<то> предмет мне достаточно знаком. <...>

Ваккари говорит: новый ректор немножко более, чем д<он> Рибольди привержен религии, у него религия на первом месте. Может быть, поэтому он со мною так нежен и ласков и почтителен: ведь я каждый день у него на 8-часовой мессе, которую он очень торжественно служит... Его приверженность религии мне как нельзя лучше удобна. <...>

67. Л.В. Ивановой

26 ноября 1927. Павия — Рим

<...> Я продолжаю причащаться ежедневно. <...> Сегодня читал в газете поздравление, обращенное Вождем к Респиги, по случаю «грандиозного успеха» его «Потонувшего Колокола»¹ за границей.

1. «Потонувший колокол» — одна из шести опер Отторино Респиги. См. прим. 8 к письму № 2.

68. Д.В. Иванову

27 ноября 1927. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Мы сегодня всем скопом молимся; была и месса с музыкой и проповедью, и *benedizione*¹ в 7 час. веч<ера>, и роздана книжка о *Contardo Ferrini*², профессоре римского права в Павийском университете и бывшем *alunno*³ нашего *Collegio*: он был святой человек (умер в 1902 г., 43 лет от роду), и его вероятно канонизируют. <...>

Книжка называется «*Pensieri e Preghiere*». В проповеди ректор заявил, что воспитанниками *Collegio* могут быть только католики, и мало того: еще и *praticanti* <*sic!*>. Никто ни на это, ни вообще на него не ворчит нимало. А дисциплина все-таки такая, что даже новичков («*matricule*») не преследуют, и все спокойны и серьезные. А мне он нравится. Он очень религиозен, у него длинный нос, в очках; он, кажется, застенчив. Разговори<вае>т тихо со студентами, стесненно улыбаясь, и скоро исчезает. Носит всегда священническую шапочку с хохолком и широкий пояс. Кашляет и кутается в какую-то душегрейку с барашком. А я хожу по двору без пальто: чудесная погода. <...>

1. благословение (*ит.*).
2. Феррини Контардо (*Ferrini Contardo*, 1859–1902) — друг юности папы Пия XI и организатор первого в Италии (в Павийском университете) студенческого общества, юрист и историк права, поэт и духовный писатель, с 1894 г. профессор римского права в Павийском университете, беатифицирован в 1947 г.
3. воспитанник учебного заведения (*ит.*).

69. Д.В. Иванову

[29 ноября 1927]. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Жизнь стала совсем размеренная и простая; «Дон Лео» вносил в нее волнение и неожиданности; приходили гости, завтракали и обедали; спорили. Теперь монастырь наглухо закрыт от посторонних, и все тихо и мирно, и очень школьно, и это весьма хорошо. <...>

70. Д.В. Иванову

30 ноября 1927. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Любопытно было бы знать, где жизнь более однообразна: у тебя в санатории или у меня, тоже в санатории, и еще монастыре. Пожалуй, у меня. Посылаешь «своих» на экзамены, и радуешься, когда они возвращаются, получив 30. Меня радует, что в свое очень большое и огражденное решеткой <...> окно я могу разглядывать вблизи кусты, травку, деревья, грядки с посаженными цветами, и что все зелено, а частый здесь туман играет с садом, перемещая перспективы и то приближая, то удаляя контуры, строя ряды каких-то зеленых и серебристых кулис. Так что я не сожалею о прежнем далеком виде, который теперь по-зимнему меланхоличен. <...>

71. Д.В. Иванову

1 декабря 1927. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Вчера я устраивал вечером французскую *conférence* — и все сошлись шумной ордой в известную тебе аудиторию, кот<орая> теперь называется «*Sala Bianca*». И Карена, и я рассказывали о книге Масси «*Défense de l'Occident*»¹ (против Азии и азиатского духа). Наш добрый *Lépicier*, по газетам, будет скоро сделан кардиналом. По слухам, Луначарский будет послом в Риме. Большевики, на конференции в Женеве (Литвинов и Лун<ачарский>²), буквально огорошили весь мир требованием немедленного роспуска всех армий, срытия всех крепостей, уничтожения военных кораблей, запасов и фабрик. Вот истинные христиане! <...>

1. Масси Анри (*Massis Henri*, 1886–1970) — французский политический деятель и публицист. Его книга «*Défense de l'Occident*» была опубликована в Париже в издательстве *Plon* в 1927 г.

2. Председатель советской делегации, заместитель наркома иностранных дел М.М. Литвинов (1876–1951) предложил полное упразднение всех сухопутных, морских и воздушных сил на первом заседании IV сессии Подготовительной комиссии Конференции по разоружению в Женеве 30 ноября 1927 г.

72. Л.В. Ивановой

1 декабря 1927. Павия — Рим

<...> Я не пророчу ничего дурного, но мне кажется что еще рано говорить с Фламинго что «Димочка отмолен»: нет еще, так ли еще нужно его отмаливать? И мне кажется, что мы идем по тонким жердинкам над пропастью; но рядом идут с нами, поддерживая и ведя нас, Сильные и Светлые... Прости, что я на тебя навожу, быть может, унылые мысли. Но мысли у нас, вероятно, те же, только ты сильнее и светлее, и ты над ними лучше господствуешь действием Благодати, — а я опираюсь на тебя, вместо того чтобы служить тебе нравственной опорой; ты же вся *человечески* истощилась!.. Не знаю, как благодарить Бога за твое душевное воскресение: вовремя случилось то, что с тобой случилось, — иначе мы погибли бы; или уже погибли... <...>

Сейчас видел в газете, что *Mgr. Lépicier* на ближайшей консистории получит кардинальский пурпур. Навести его — и по здравь. <...>

73. Д.В. Иванову

3 декабря 1927. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Перед завтраком имел визит ректора, который сидел и разговаривал по-людски, а не как Дон Лео, который никогда у меня и присесть не хотел (кстати, он не подает ни слуху, ни духу, хотя я ему писал: не могу же я так легко собраться в Милан). <...> Ректору всего ближе к сердцу восстановить религиозную традицию нашего *Collegio*. Вдыхает, что в пятницу (*Sacro Cuore*¹) было всего 3 студента на мессе, которая сопровождалась проповедью; я

же говорю, что удивлен вообще благочестием наших *alunni*, вольнодумцев вовсе нет, и многие причащаются даже на неделе. Не советовал ему усилить религиозную ноту. Дон Леопольдо и без того злился бы, ну да уж на то он и вольнодумец. <...>

1. Праздник Св. Сердца Иисусова (*um.*).

74. Л.В. Ивановой

7 декабря 1927. Павия — Рим

<...> Если Дима желает дать свою *profession*¹, я его отговаривать не стану. Я только просил его в свое время говорить и исповедоваться у о. Симеона, что он и исполнил. Теперь его дело решать.

Когда Владимира Соловьева православный священник отлучил от причастия (по-видимому, за католические взгляды), Соловьев, повинувшись запрету исповедника, не причащался несколько лет, до самой смерти. Ибо приказание, полученное на исповеди, нарушать нельзя. Кажется, о. Симеон не прямо запретил Диме решать что-либо в течение 2 или 3 лет, а только *не советовал*. Это большая разница. Если бы дело шло о запрете торжественном, нужно было бы или иметь диспенс от самого запретившего, или обременить совесть того, кто будет исповедовать, необходимостью снять запрет (на что канонически, мне кажется, никто не имеет права, кроме Папы). Но кажется, дело идет только о совете, или увещании, которое обязательной силы не имеет.

Разумеется, — и об этом я не раз думал, — Диме трудно теперь и не причащаться, и чувствовать себя (хотя и в чистой иллюзии) отделенным от сестры и отца.

Монсиньора *Lépicier*, конечно, никак нельзя беспокоить. Он и из Непи не мог за долгое время выехать, ожидая случая, что его привезут в автомобиле. Он прихварывает и слаб. Ктому же ожидается в ближайшее время его назначение в кардиналы. А кардиналы даже не имеют права на свободную циркуляцию. Нет, его К. И-ой следовало бы навестить, как я уже писал.

*Profession de foi*² лучше (и канонически правильнее) делать перед священниками своего обряда. Для этой цели нужно позвать ни кого иного, как отца Ефрема, который обо всем остальном (о

исповеди и причастии, — б<ыть> м<ожет>, по-гречески, преждеосвященными Дарами и др.). Он же и без того хотел навестить Диму. <...>

1. исповедание <веры> (*фр.*).
2. исповедание веры (*фр.*).

75. Д.В. Иванову

10 декабря 1927. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Посылаю вместе письмецо *Dom Ephrem*¹ — благодарю за то что навестил тебя; потому что сегодня получил об этом письмецо от него. Между прочим бедняжка пишет: «*vous aviez raison de me dire que c'est loin; ce n'est déjà plus Rome, mais la banlieue. L'endroit est du reste bien choisi*»² etc. Хвалит санаторию. И тебя. «*Il a paru content de ma visite. Nous avons pu causer quelque temps ensemble, votre fille s'étant retirée discrètement. Il m'a semblé très bien disposé et assez calme. Je lui ai conseillé de laisser de côté les difficultés historiques au sujet de Photius et de Cérulaire*»³ (правильно! — мягко сказано «*difficultés*»⁴, о Фотии и Михаиле Керулларии — можно сказать «*crimes*»⁵: ведь если бы даже они были правы в своих придирках⁶ к западной Церкви, все же это не составляло повода к отколу и к раздроблению единого Тела вселенской Церкви; ведь Латиняне их не трогали, и на особенности восточного обряда и исповедания не посягали) — *et de lire plutôt une exposition <?> "irénique"* (т.е. без всяких полемик) *de la doctrine catholique; son âme ne pourra qu'y gagner en paix et en tranquillité, conditions nécessaires à son état de santé. Quand il se sentira prêt, il pourra faire son acte d'adhérence à l'Eglise catholique*»⁷. Что же до «*doctrine*», она, как ты знаешь, ничем существенным от восточной не разнится, кроме признания папы имеющим всю власть решать и абсолютного повиновения ему, как преемнику ап. Петра (что спасает западную Церковь от дробления на мелкие национальные церкви, каковое мы видим на востоке и делает ее реально Вселенской). <...>

1. О. Эфрем (Ефрем) де Брюнье (*de Brunier*, 1873—1929) — католический монах, в первые годы в Риме — духовник Вяч. Иванова, которого поэт очень почитал.

2. «У вас было основание сообщить мне, что это далеко, это уже не Рим, но его пригород. В остальном место прекрасно выбрано».

3. «Он был, кажется, доволен моим посещением. Мы немного побеседо-

вали втроем, затем Ваша дочь деликатно удалилась. По-моему, он в хорошем настроении и спокоен. Я посоветовал ему отвлечься от исторических затруднений в связи с Фотием и Керулларием» (фр.). Фотий (810 или 820 — между 891 и 897) и Михаил Керулларий (1043–1058) — константинопольские патриархи.

4. затруднений (фр.).
5. преступлений (фр.).
6. было: критике.

7. «и лучше читать ... “иреническое” (т.е. без всяких полемик) изложение католического вероучения, душа его исполнится мира и спокойствия, что так необходимо для его здоровья. Когда он сочтет себя готовым, он сможет совершить акт присоединения к католической церкви».

76. Д.В. Иванову

11 декабря 1927. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> У нас все тихо, ровно и скучно. Я очень это люблю, чтобы все было тихо, ровно и *скучно*... У нескольких студентов в моде испанский язык; поэтому мне дали Дон-Кихота и словарь. Ну, это не так уже легко, как сначала кажется. А глаголы испанские довольно-таки причудливы. — Ректор тихий, почти будто робкий, и также скучный. Сказал мне, что он не умеет «говорить слов». И мне это нравится. Но Тиран должен, при встрече, на него кинуться, как пес на kota: и сие по закону природы. <...>

77. Л.В. Ивановой

12 декабря 1927. Павия — Рим

<...> Очень меня тревожит, что религиозные искания начались как раз теперь, когда нужно быть спокойным.

Скажи Диме, что я его благословляю, с своей стороны, на присоединение.

Mgr. Lépicier, если он почему-нибудь особенно интимно Диме нужен, может быть позван; но необходимо взять такси. Б<ыть> м<ожет>, достаточно увидеться с ним и получить к Диме *un message*¹.

Но я понимаю Димино к нему отношение — это хорошо.

Лучше бы делать все скоро, сразу, отнюдь не дожидаясь ни моего приезда, ни самого дня Рождества, п<отому> ч<то> в этот

день трудно, кого нужно, мобилизовать. Хотел бы увидеть Диму, когда все уже справлено.

Приехал бы о. Ефрем², принял бы *profession* и причастил бы Диму, если возможно — привезенными Дарами (по-гречески). <...>

1. письмо (фр.).
2. Имеется в виду О. Эфрем де Брюнье, см. прим. 1 письму № 75.

78. Д.В. Иванову

14 декабря 1927. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Довольно тебе, повторяю опять и опять, заниматься богословием и принимать одного за другим разных прелатов: не достает только о. Симеона и Mgr. d'Herbigny вместе — для схоластического диспута.

Если присоединиться ты решил, пусть *Sa Grandeur l'Archevêque de Tarsi* <?>¹, которого ты — справедливо — так любишь, примет твою *profession*. Во всяком случае это нужно сделать *al più presto possibile*² чтобы в это воскресенье я уже имел от вас весть, что дело сделано. Таково мое пожелание, и настоятельное желание. <...>

1. Его Высокопреосвященство архиепископ Тарса (фр.). Имеется в виду кардинал Леписье — в 1924–27 гг. титулярный архиепископ Тарсийский.
2. «как можно скорее» (ит.).

79. Л.В. Ивановой

15 декабря 1927. Павия — Рим

Видишь ли, пушистая, — я к воскресенью все же *не приеду*. О чем я и оповещаю экспрессом. Внутренней необходимости здесь нет. Акт присоединения — дело личной души с Церковью. Родство тут не при чем (как при крещении). Конечно, я лишаю себя этим многого; но мне почему-то кажется, что так лучше. — Это приводит в досаду ректора, кот<орый> говорит, что — будь я студентом — он мне приказал бы ехать. — Мало ли что!.. Я говорю: сыну хочется причаститься вместе со мной в Рождество, это действительно духовная потребность. Он соглашается. <...>

80. Л.В. Ивановой

17 декабря 1927. Павия — Рим

Милый Ликот, как-то у вас сегодня, и как все будет завтра?¹

У меня есть чувства и основания высшего порядка, по которым мне кажется, что присутствовать при завтрашнем торжестве мне не следует. <...>

Умер Сологуб².

1. Речь идет о назначенной на следующий день (18 декабря 1927 г.) обедне, во время которой Д. Иванов должен заявить о своем присоединении к Католической Церкви.

2. Сологуб Федор Кузьмич (настоящая фамилия Тетерников, 1863—1927) — поэт и прозаик русского символизма, умер 5 декабря 1927 г., похороны состоялись 7 декабря на Смоленском кладбище в Петербурге.

81. Д.В. Иванову

17 декабря 1927. Павия — Рим (санаторий), открытка

Когда ты будешь читать это, любимый мой Дмитрий Вячеславич, вероятно, уже твое присоединение будет совершившимся событием, и мы будем духовно все трое вместе. Молю Бога чтобы все совершилось с Его благодатной помощью на благо, освящение и исцеление души и тела. <...>

82. Л.В. и Д.В. Ивановым

18 декабря 1927. Павия — Рим (санаторий)

Слава Богу, что все совершилось по желанию, что мы трое духовно соединены и религиозно раскрепощены вселенскою Правдой от уз вины национального обособления, что в вере нашей мы уже не русские только, а чада Божии, по слову: «даде им область чадом Божиим быти, верующим во Имя Его» (Ев<ангелие> от Иоанна, гл. I, § 12). Мы благодатно вооружены этою «властью» против враждующих с Церковью сил «мира сего», в частности, — как русские — против русского мятежного интернационализма

в безверии и русского мятежного национализма в вере. Христианство — *Ecclesia militans*¹, особенно в наши дни. Молюсь, чтобы жизнь Димы, на каком бы то ни было поприще, была в этом смысле служением Богу, *militia De*².

Первое, что я увидел сегодня в газете, была биография монсеньора *Lépicier*, так как завтра, в понедельник, открывается «консистория», в которой он получит кардинальское достоинство. Трогательно, что его последнее действие до этой грани в его жизни было присоединение Димы и евхаристическая молитва за него. Он достоин всей любви нашей, этот верный «*servus Mariae*»³.

Вашу прелестную телеграмму показал я нашему ректору, который сегодня за обедней, которую служил в *Collegio*, также молился за Диму, чтобы он был здоров *anima et corpore*⁴. Телеграмма очень его порадовала. Как мило упоминание о «*sole e prima neve*»!⁵ «А что такое *cotti*?»⁶ — спросил он естественно. А я и не подумал об опасности такого допроса. Говорю: «шутливое самоименование»... По-итальянски, это звучит вроде как «влюбленные»... Кажется, рыбак апостол Петр не только поймал рыб, но успел и сварить.

О «*prima neve*». Первый снег в Риме у меня невольно связывается с мыслью о Вере⁷ (которой посвятил я раз и стихотворение, озаглавленное «*Madonna della Neve*»). День ее рождения, 6 авг<уста>, праздник Снежной Мадонны, — память чуда, которое указало место, где должна была быть, в IV в., построена базилика *S. Maria Maggiore*: как известно, на этом одном месте выпал в ночь на 6 авг<уста> снег. Итак, позволительно толковать как доброе знамение и подтверждение моей формулы с Димой: «Мамочка с нами». <...>

1. «Церковь воинствующая» (*лат.*).2. «воинство Божие» (*лат.*).3. «Служитель Девы Марии» (*лат.*); Леписье принадлежал к монашеской конгрегации сервитов, т.е. Служителей Девы Марии.4. «душой и телом» (*лат.*).5. «о солнце и первом снеге» (*ит.*).6. Коты — котти — так шутливо подписали телеграмму Лидия и Дмитрий Ивановы. По-итальянски слово «*cotti*» имеет двойное значение: прямое — «сваренные» и переносное — «страстно влюбленные».

7. Имеется в виду Вера Константиновна Шварсалон, о ней см. прим. 1 к письму № 14.

83. Д.В. Иванову

19 января 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Подо мной в подземелье палестра, где занимаются фехтованием, гимнастикой и — боксом! Последний столь разъяряет участников и свидетелей боя, — правда, фиктивного, в мягких перчатках, — что голоса, доносящиеся вечером до меня из подземелья, подобны вою Титанов, заключенных в Тартар.

Вчера вечером была у меня — в присутствии ректора и всех *alumni* — в изящной *sala da cammino* — французская *conférence*¹, мною предварительно выправленная, студента-медика *Borghese* — «*Sur la nature de la vie*»². О нео-витализме кард<инала> *Lemercier* и *p. Gemelli*³. Витализм — философски-биологическое учение о существе жизни, как процесса органической природы. <...>

1. каминной зале (*ut.*) ... лекция (*фр.*).

2. «О природе жизни» (*фр.*).

3. Возможна ошибка в тексте, имеется в виду кардинал Леписье, см. прим. 5 к письму № 45. Агостино Джемелли (*Agostino Gemelli*, 1878–1959) — итальянский врач и психолог, монах-францисканец, основатель и первый ректор миланского католического университета Св. Сердца.

84. Л.В. Ивановой

21 января 1928. Павия — Рим

<...> Что же, первый проект Каффи насчет Диониса¹ так и провалился? Спасибо ему. А я фаталист в этих делах. <...>

Зуммеров пишет <...> следующее:

«Вы были довольны, что я разсеял “Римские Сонеты” по Москве, и — я чай — браните меня за то, что я послал Палинодию в Ленинград, раз что Вам пришлось отписываться перед Ксенией и валить на лирическое настроение². Как всполошилась вся эта управа благочиния! как непереносны для них иные слова! Цезарь (т.е. Цезарь Вольпе)³ — *ave, Caesar!* — усматривает у Вас аналогии с Гоголем последних лет, Альтман звонит о Вашем переходе в католичество. Кстати и Макс (Волошин) запрашивает меня о том же, — правда ли. Мы все очень переволновались болезнью Димы: слава Богу, поправляется он. Помню, как в эти дни пришел я к Вам и читал “Иммануэль” (стихотворе<ние> Вл. Соловьева)». <...>

1. Каффи (см. о нем прим. 8 к письму № 7) переводил на французский кн. «Дионис и прадионисийство» (1923); к 1928 г. перевод вчерне уже был закончен. О том, что готовится французское издание кн. «Дионис и Прадионисийство», «дополненное сравнительно с изданным в 1923 г. русским», В.И. Иванов сообщал Е.Д. Шору 22 сентября 1929 г. (РАИ, оп. 3). К проекту перевода этой же книги на английский язык Каффи привлек Д.С. Мирского, убежденного почитателя Вяч. Иванова.

2. Через В.М. Зуммера лирический цикл попал в Ленинград к К.М. Колобовой (1905–1977), одной из учениц поэта по Бакинскому университету (впоследствии она стала видным преподавателем и ученым Ленинградского университета). Ее оценка стихов поэта была категорически негативной: «Я прочитала Вашу “Палинодию”. Само заглавие заставило меня вздрогнуть. <...> Я увидела здесь какую-то катастрофу, какой-то срыв в неизвестное мне». Получив разъясняющее письмо поэта (оно уничтожено), Колобова продолжала: «У Вас большая внутренняя (и, конечно, как всегда — логическая, это-то и страшно!) катастрофа. Может быть и в связи с нашим переломным, и даже, если хотите, потенциально-катастрофическим периодом. <...> Ваша “Палинодия” достаточно показательна для того, чтобы видеть в ней не один только “лирический момент”, но еще показательней и больней Ваша “Собака”. О ней я не хочу и не могу говорить с Вами». «Я резко перешла ... в стан Ваших врагов <...> Беседовали мы тут с Г.И. Чулковым и оттого, что он тоже с Вами — ожесточение против Вас усилилось» (Письма К.М. Колобовой от 16 ноября, 8 декабря 1927 г. и от 23 марта 1928 г. (РАИ оп. 3)). Этот эпизод в кн. Л.В. Ивановой *Воспоминания. Книга об отце*, Париж 1990, с. 176–177 значительно смягчен. Ср., однако: Селиванов В.В. *Вяч.И. Иванов и Н.Я. Марр в жизни и творческой судьбе К.М. Колобовой* (ч. 1) // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира, 5 (СПб. 2006), с. 508. Иной была реакция на павийский цикл другого ученика по Бакинскому университету В.А. Мануйлова: «Особенно благодарен Вам за Ваши последние стихи. Я чувствую сердцем, — как все это дорого мне, как все это важно и никакого изменения (измены? Как думает Ксения) не вижу, не могу увидеть. Много раз перечитывал Ваше письмо к Ксении — оно многое мне сказало и обрадовало до слез — значит, Вы впереди» (РАИ, оп. 3).

3. Вольпе Цезарь Самойлович (1904–1941) — литературовед, один из бакинских учеников Вяч. Иванова.

85. Д.В. Иванову

22 января 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Утром занимался с одним кончающим медиком — диктовал ему перевод немецкой работы о селезенке. Эти переводы для пишущих диссертации будут — сказал ректор — мне отде-

льно оплачены. <...> Написал письмо Оттокару. Исповедовался у францисканцев, *padri minori*¹, a *S. Maria di Canepi Nuova*. <...>

1. Минориты, или меньшие братья (*ит.*).

86. Д.В. Иванову

25 января 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

Получил, наконец, — две твои открытки, *caro Scugnizzo*, — *grazie!*¹ — и «Пулю Времен». Ну, если «Пуля Времен»² издается, все, значит, *all right*. Конечно, газета (подобно всем эмигрантским изданиям) содержит *a good deal of rubbish and nonsense*³. Утки летают стаями. <...> Каламбурные выпады на католические миссии в стране Папуасов принадлежат перу какого-нибудь фанатика, вроде о. Булгакова⁴. <...> все же приятно отметить не ослабевающую и в тяжелых условиях изгнания (в «3-ей Москве» — не слишком ли это претенциозно?) энергию почтенной группы публицистов. <...> Кроме титанического рева (который теперь, впрочем, поутих) доносится ко мне из подземелья неугомонное пискливое пение чего-то вроде деревянных колес. Чтобы исследовать, каких грешников колесуют в этом *inferno*⁵, я спустился туда, подобно Данту, и открыл, что звук издает машина для бокса. Ничего не может быть глупее из изобретенных человеком предметов, чем этот автоматический кожаный кулак, вращающийся по кругу, который бьет кулаками, и он отдает в руку удар с равной силой. Стоит перед ним дурак и дерется с ним пока не надоест. Совсем как кот, играющий со своим хвостом.

В.

1. «Милый плутишка (озорник), спасибо!» (*ит.*); см. прим. 1 к письму № 41.

2. См. прим. 1 к письму № 4.

3. «добрую долю хлама и чепухи» (*англ.*).

4. См. прим. 8 к письму № 54.

5. ад, преисподняя (*ит.*).

87. Л.В. Ивановой

1 февраля 1928. Павия — Рим

<...> Мило мне слышать что Респиги с тобой хорошо работает. О твоей работе я думаю вот что:

Если я, композитор, осуществляю религиозный замысел и все, без слов, понимают мою музыку как религиозную, то она и есть *религиозная*. А если у меня религиозный замысел, и моя музыка ему соответствует, по *моему* чувству, но другими не зачисляется в разряд религиозной по своим формам, — это значит что моя музыка — *мистическая*.

Я тебе не посоветую разоблачать свой замысел, т.е. сообщать подразумеваемый текст своей темы. Пусть это будет казаться «искусством для искусства». Тем лучше. И дай Бог, чтобы больше было такого искусства, которое вдохновлено созерцанием и переживанием *rerum divinarum*¹, — сверхчувственной реальности тайн Божиих, — но идет в мир *senza paramenti liturgici*²; такое искусство именно и есть *Ars Mystica*. Только не найдешь его нигде, и в прошлом могли встретить его разве у Баха и иногда у Бетховена. Но ему принадлежит будущее, если только искусство вообще не осуетилось, не обмирщилось и не оскудело духом окончательно, — чего да не будет, как ни обмирщился и ни откололся от Бога наш век.

Поэтому, с особенною духовною молитвенностью (скрытую под маской чистой музыки, не *musica sacra*), разработай все тихо таинственное, что касается Зачатия.

Да!

1. божественных вещей (*лат.*).

2. «без литургического облачения» (*ит.*).

88. Д.В. Иванову

7 февраля 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

*I am very busy this last time, my dear old chap!*¹ Я должен поправлять кипы тетрадок с нем<е>скими и англ<ий>скими переводами и французский текст заготавливаемых для среды *conférences*. Последняя из них интересна по сюжету: описание жизни в *Collegio*

Borromeo воспитанника *Contardo Ferrini*², впоследствии известного ученого, проф<ессора> в здешнем унив<ерситете> по римскому праву. Этот человек был *un santo*³ и его хотят со временем беатифицировать. Любопытна борьба святого мальчика с товарищами, не дававшими ему покоя своими издевательствами и его кроткая победа над ними. <...>

1. «Я очень занят в последнее время, дорогой старина» (англ.).
2. Контрадо Феррини, см. прим. 2 к письму № 68.
3. святой (ит.).

89. Д.В. Иванову

10 февраля 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> ...принесли мне за вечерним уроком радио-телеграмму из «Красной Нови» — журнал такой есть у большевиков — из Москвы: «разрешите напечатать ваши новые стихотворения». Послал Фламинго экспресс с запросом, что, по мнению ее и Ликота, делать. <...>

90. Д.В. Иванову

18 февраля 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Я решил не отвечать в Красную Новь на их телеграмму с оплаченным ответом до получения категорического решения Фламинго, которая лучше меня знает, как поступать с Хаткой. А Фламинго меня за нос водит, задерживает, не умеет ответить скоро, добыть себе от *Lo Gatto*¹ журнал (кот<орый> мог быть выдан его женой в его отсутствие). Поэтому я волнуюсь. <...>

1. Ло Гатто Этторе, см. прим. 8 к письму № 32.

91. Д.В. Иванову

22 февраля 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> В хатке опять пайки (на масло, яйца, вермишель, одежду).

92. Д.В. Иванову

23 февраля 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Ольга Ив<ановна> <...> переводит Чехова¹, у него приведены выдержки из церковных молитв, я должен объяснить некоторые слова церковнославянские, трудно переводимые на итальянский, и сделаю это сегодня². <...>

Вчера спорил со студентами защищая суд присяжных (*giurati*), которых скоро заменят здесь судьями (*giudici*). И этому все сочувствуют. Как времена переменяются! В мое время в суд присяжных верили как в святыню. Правда, потом присяжные стали везде и всегда оправдывать заведомо виновных преступников. Но в мое время говорить против присяжных считалось безнравственным. Скажи это Фламинго.

1. Синьорелли Ольга Ивановна (урожд. Ресневич, 1883–1973). О ней см.: *Переписка Вяч. Иванова и Ольги Ресневич-Синьорелли* / Публ. Э. Гаретто // РИА III, с. 457–495.

2. См.: РИА III, с. 463 и 464, сн. 3; перевод акафиста Вяч. Ивановым с русского на итал. язык см. на с. 455.

93. Л.В. Ивановой

1 марта 1928. Павия — Рим

Стравинский написал Эдипа-царя: вот куда загнул! <...>

Деловое:

1 марта '28

Лиденька, слушай: около 7-го марта ты получишь открытку-*espresso* от весьма симпатичной (как она мне показалась) молодой синьорины *Antonietta Capelli*¹ (*dottoressa*), которая будет в Риме на 2 дня, остановится у каких-то *suore*² и назначит тебе *appuntamento*³: то ли к тебе придет в назначенный день и час, то ли тебя к себе зовет; я дал ей твой адрес, думая, что ты с твоими связями (напр. о. Шиффер⁴) сможешь быть полезна ее делу. А дело вот какое.

Являются третьего дня утром ко мне целым караваном, почтеннейшая и очаровательная старушка англичанка — монахиня мать Изабелла⁵ (о которой, как о своем друге, уже говорила мне синьора Грициотти, — Женни Рудольфовна⁶ с мужем ходят к ней в монастырь упражняться в английском разговоре) в сопровождении молодой послушницы и какого-то *giovinetto*⁷, вроде при-

служника, и упомянутая синьорина Капелли, которая, быв мне представлена монахиней, излагает мне следующее. Как на ее, синьорины Антониетты, вилле близ Генуи (*villa Maria, a Campomorone, Genova*) так и в других местах устраиваются учеными священниками, при ее участии в качестве организаторши всего дела, курсы с дискуссионными беседами для разных групп слушателей, как-то: для профессоров и интеллектуальной *élite* вообще (мужчин), для протестантов (мужчины и женщины всегда разделены), для других исповеданий, для образованных женщин и проч. Этот курс и беседы не сопровождаются никакими религиозными *pratiques*⁸ и имеют совершенно свободный и светский характер, цель же, которую они преследуют, — распространять правильные представления о католичестве, разъяснять его сущность и учение, отвечать апологетически на философские и научные возражения и сомнения, вовсе не настаивая на обращении неверующих. При этом делу не дается публичная огласка, для того чтобы можно было приглашать по доверию только лиц заведомо известных и рекомендованных. Приглашенные приезжают в одну из вилл, где происходят эти беседы, и пользуются безденежно (они могут потом, если хотят, сделать добровольную *offerta*⁹ на предприятие) гостеприимством устроителей в течение недели или десяти дней, смотря по тому, сколько времени продолжится предлагаемый для выслушания и дискуссии курс. Докладчики — ученые и имеющие светский опыт священники.

Villa Maria привлекательна и красотой местоположения. В мае такие курсы, именно для образованных женщин, будут читаться близ Рима, в вилле в *Castel Gandolfo*. (Кстати, ты сама могла бы, если захочешь, туда поехать). Меня просили указать лиц из протестантов и православных, которые бы могли быть приглашены; но я никого не имею в виду. <...> Я на месте Фламинго непременно поехал бы в *Castel Gandolfo*: любопытно и приятно, и никто в душу не полезет непрошено. Разговор исключительно интеллектуальный, безличный; философия же, положенная в основу апологетики, — неотомизм. *Dixi*¹⁰. <...>

1. Лицо не идентифицированное.
2. монахинь (*um.*).
3. свидание (*um.*).
4. Лицо не идентифицированное.
5. Лицо не идентифицированное.

6. Жена Бенвенуто Грициотти (*см. прим. 13 и 15 к письму № 14*).
7. юноши (*um.*).
8. обрядами (*фр.*).
9. пожертвование (*um.*).
10. Я сказал; необходимое сказано (*лат.*).

94. Д.В. Иванову

4 марта 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> ...получил письмо из Цюриха (помнишь ко мне в Павию приезжали в своем автомобиле цюрихские журналисты?) — с литературными и лекционными предложениями, на которые не знаю что отвечать, не имея подле себя действительного тайного советника Фламинго¹. <...>

1. Т.е. О.А. Шор; *см. прим. 6 к письму № 7*.

95. Д.В. Иванову

22 марта 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

Мы занесены снегом. Квадрат двора весь белый. Ветви елок в саду перед моим окном гнутся под тяжестью снега. <...> К нам приехал из *Istituto S. Francesco в Allassio* от ректора теолог, проповедник, и вчера была отличная красноречивая проповедь 17 ч., а сегодня обедня. Это *preparazio*<ne> *per la Pasqua*¹. <...>

1. «предуготовления к Пасхе» (*um.*).

96. Д.В. Иванову

25 марта 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

Праздник Благовещения

<...> Вчера я дружил с нашим приезжим проповедником *p. Brunello* <?>¹. Он вчера исповедовал желающих студентов, а сегодня все очень трогательно причащались. Проповедник всех пленил красноречием, и со всеми, кажется, сдружил<ся>. <...>

1. Лицо не идентифицированное.

97. Д.В. Иванову

27 марта 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Я потрясен добротой и *umiltà*¹ кардинала, и для меня это хороший знак, что верный служитель Божией Матери в день Благовещения тебя навещил. Какие вести получил он из Америки, не догадываюсь и терпеливо жду, когда все разъяснится. Нужно кард<инала> помнить в молитвах. Здесь большая тайна Божия — во взаимной молитве. <...>

1. скромностью (*um.*).

98. Д.В. Иванову

18 апреля 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> Студенты католики смеются над моим «другом» *Evola*¹, которого в журнале «*Studium*» очень забавно разругали. Он успел выпустить целую книгу о том, что фашизм — языческая римская империя — должен поэтому преследовать церковь. А этому барину только того и нужно, чтобы о нем говорили. Мне он стал окончательно противен. <...>

1. Эвола Джулио Чезаре Андреа (*Evola Julius*, 1898–1974) — итальянский мыслитель, художник и писатель-эзотерик, автор «Доктрины Пробуждения», «Герметической Традиции», «Метафизики пола», «Мистерии Грааля», «Феноменологии абсолютного индивидуума» и др. работ. В библиотеке Иванова хранится кн. J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1927 (с посвящением).

99. Д.В. Иванову

20 апреля 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

Милый котенок, вчера был у нас пасхальный проповедник *p. Brunello* <?>, и я был приглашен ректором завтракать с ним и гостем. И велись интересные разговоры, в которых мои собеседники показали себя с совсем неожиданной (но очень симпатичной) стороны. <...> Получил интересную книжку проф. Синьорелли, которую он нам уже излагал. <...>

100. Д.В. Иванову

21 апреля 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

il Natale di Roma

Поздравляю вас, Дмитрий Вячеславич, родной, со днем рождения сего примечательного города, который так много значит в нашей судьбе. Сейчас иду к обедне в *Collegio* — ректору лучше, а учиться сегодня студенты ни за что не хотят. <...>

101. Д.В. Иванову

24 апреля 1928. Павия — Рим (санаторий), открытка

<...> ...у меня нет новостей. Работаю над несчастным Достоевским, завалывшимся слишком долго <...>

102. Л.В. Ивановой

23 мая 1928. Павия — Рим

<...> От Штейнера¹ (*Dr. Herbert Steiner, Seestrasse 203, Zürich 2*) имел письмецо, что он будет в Павии накануне Троицына дня, т.е. 26 мая, если устроится его двухнедельная (до 6 июня) поездка во Флоренцию к друзьям. Я очень обрадовался возможности с ним лично увидеться и послал ему *espresso*, что его жду. Теперь ожидаю от него подтверждения. Ибо поездка еще не была окончательно решена. — Кстати, его друга зовут *Dr. Bodmer*². — Статья обо мне и переводы идут в июльский № *Neue Schweizer Rundschau*³ <...>

1. Штейнер Герберт (*Dr. Steiner Herbert*, 1892–1966) — австрийский писатель и издатель, друг семьи Ивановых; один из основателей швейцарского журнала «*Corona*».

2. Бодмер Мартин (*Bodmer Martin*, 1899–1971) — один из основателей и соредкторов швейцарского журнала «*Corona*» (Издательство *von R. Oldenbourg, München-Berlin-Zürich*), выходившего в 1930-е гг. Подробнее см.: Wachtel M. *Указ. соч.*, с. 29–48, 77–218; См. также: Вахтель М. *Вяч. Иванов и журнал «Hochland»* // *Europa Orientalis*, XXI/2 (2002), с. 61–72.

3. Эти публикации не выявлены. В 1931 г. в журнале появились публика-

ции: Steiner H. *Zu Wjatscheslaw Iwanows Werken* // *Neue Schweizer Rundschau*, 2 (February, Zürich 1931), pp. 112–22; «Aus der Tragödie Tantalos» / Transl. by Henry von Heiseler // *Ibid.*, pp. 123–34, 135–43).

103. Л.В. Ивановой

26 мая 1928. Павия — Рим.

<...> В 6 1/2 был у францисканцев, а в 7 ч. в *Croce Bianca*, куда сейчас же пришел и *Herbert Steiner*. Мы напильсь чаю у *Demetrio*. После чего я показал ему собор, мост и *S. Michele*; он искусственно чувствует, и очень одобрил нашего *Bramante* и наш мост, а от *S. Michele* остался в восторге. На завтрак он остаться не мог — уехал в 12.40 — но нам дали бутылку вина, сыра и *due uova al burro*¹ для него. Мы осмотрели, разумеется, *l'Almo Collegio*, которое произвело на него явно впечатление. — Кажется, у меня развивается *il campanilismo*²? — Говорили о литературных делах, но это нас с тобой мало интересует. Так как № обо мне выйдет 2 июля, уже поздновато устраивать летом лекции. Отложили это дело до осени. <...> Ему приходилось очень трудно. Он, австриец по рождению, потерял деньги и доходы с маленького имения в Форрарльберге, после войны (благодаря обесцененью денег). Теперь он швейцарский гражданин. Музык<альная> жизнь в Цюрихе слаба. Однако в близлежащем Винтертуре есть меценаты, устраивающие там концерты и новой музыки. И к этим меценатам есть доступ через Бодмеров. Бодмер, друг Штейнера и несколько мой также, что он почти было приехал этой зимой ко мне в Павию с молодой женой. Бодмеры богаты и у них целый палаццо в Цюрихе. <...> Помимо делового разговора, я был интервьюируем о разном теоретическом, напр<имер> о мифе. <...>

1. «яичницу из двух яиц» (*um.*).
2. «местный патриотизм» (*um.*).

104. Л.В. Ивановой

2 июня 1928. Павия — Рим

<...> Экзамены (оба) были торжественные: каждый раз президент (подестà) открывал их речью о необходимости, именно

для итальянцев, изучать европейские языки, и присутствовал вместе с проректором в течение 3 1/2 часов, пока каждый экзамен длился. И остался весьма доволен «серьезностью преподавания» и пр. Лучшие англичане объясняли шекспировские монологи и разные другие классические отрывки по-английски, лучшие немцы Шиллера по-немецки. <...>

105. Л.В. Ивановой

6 июня 1928. Павия — Рим

<...> А пока мои ретивые «выученики» <...> продолжают, хотя и немного, учиться, а *un laureando*¹ насел на меня с немецкими статьями о лечении туберкулеза френикотомией, которые я должен ему для его диссертации объяснять (к пользе, конечно, для моей медицинской осведомленности, но ко вреду для моего досуга).

А между тем прежде чем ехать в Абетину я хочу отослать в Цюрих свой переработанный тут до неузнаваемости этюд о Дост<оевском>. Он должен быть в редакции «*Neue Schweizer Rundschau*» к 12 июня, п<отому> ч<то> идет в июльской книжке. И по этому поводу, в дополнение к только что отосланному письму, скажи Фл<аминго>, чтобы она известила меня *espresso*², если запрещает давать этюд в Цюрих. Я хочу его послать послезавтра. Почему запретить может, Фл<аминго> уже знает из письма. Кстати, Вайбель³ спрашивал в том же своем письме, о какой *Revue* идет речь. Но Шт<ейнер> на письмо до сих пор не отвечал. Я просил фрейбуржцев дать что-нибудь мое в Цюрих, они молчали долго и потом ответили тем проблематическим письмом. Понятно, дав отрывок в цюрихский журнал, я нравственно обязуюсь как можно скорее отослать в Фрейб<ург> остальное. Но они-то не торопятся вовсе ни с чем, и остального перевода мне так и не доставили. <...>

1. «один дипломник» (*um.*).
2. спешно (*um.*).
3. Вайбель Йозеф Фридрих (*Waibel, J.*) — владелец издательства во Фрейбурге. См. о нем: IV, 763. см. также: Wachtel M. *Указ. соч.*, с. 88–91.

106. Л.В. Ивановой

17 июня 1928. Павия — Рим

<...> От Вайбеля ни слуху ни духу, Дост<оевского> посылать в Цюрих все же не решаюсь, успокой Флам<инго>, кот<орая> заинтересована очевидно вредить Цюриху и моей славе. <...>

107. Л.В. Ивановой

20 июня 1928. Павия — Рим, открытка

Причины, по которым я медлю в *Collegio*, суть следующие. Чтение статей (немецких) о френикотомии при туберкулезе мы с *Buro*¹, который пишет об этом докт<орскую> диссертацию, сегодня кончили. Но <радж>оньера, который должен мне дать денег, сегодня нет. А к тому еще случилось, что у ректора оказалась заинтересовавшая меня новая немецкая книга о греческом романе с религиозно-исторической точки зрения, которую я у него взял и прочел. Ректор должен был написать о ней ученую рецензию в *Athenaeum*, филологический журнал при здешнем университете; но это дело для него оказалось нелегким, п<отому> ч<то> он гебраист, но не эллинист. И вот он, переговорив с редактором, проф. Фраккаро², предложил написать эту рецензию мне, на основании моих разговоров о книге. Однако рецензия должна быть готова сейчас же, и т. к. дело меня заинтересовало, я решил написать ее завтра и послезавтра, и собираюсь, следовательно, ехать в *субботу утром* <...>. Незлобивые цюрихцы не обиделись (на Вайбеля, впрочем, как будто да!). Мои публикации отложены до сентября. Они раздобыли мои книжки и переведут чтонибудь другое, чтобы не тревожить Вайбеля (от которого, всем приличиям вопреки, нет ни звука). Можно бы известить Евс<ея> Дав<идовича>,³ что дело оставлено в виду явного нежелания Вайбеля. <...>

1. Лицо не идентифицированное.

2. Фраккаро Плинио (*Fraccaro*, 1983–1959) — профессор древней истории Павийского университета, с 1927 г. редактор журнала «*Athenaeum*».

3. Им. в виду Е.Д. Шор.

108. Л.В. Ивановой

21 июня 1928. Павия — Рим, открытка

*Solstitium*¹

Становится все сомнительнее, чтобы немецкая филологическая книга, набитая на каждой странице ученостью и которую нужно пережевать *всю*, со всеми *примечаниями* и намеками, — книга враждебная мне (но скрыто) по духу, — позволила себя так легко ликвидировать в смысле готовой ответственной (и очень, п<отому> ч<то> я здесь *homo novus*²) рецензии в 4 печатных страницы, чтобы я представил ее завтра, и в субботу выехал. Кажется, мне суждено еще задержаться — до понедельника. <...>

1. День солнцеворота (*лат.*).2. «человек новый» (*лат.*).

109. Л.В. Ивановой

24 июня 1928. Павия — Рим

Lydia dear, my purring darling, что за канитель! *Che impiccio!*¹ Навязал я себе на шею мельничный жернов! Книга ученого немца — *una selva selvaggia*². Не продерешься сквозь дебри. Написал — разумеется, по-немецки — п<отому> ч<то> легче, — нечто далеко превышающее нормальные размеры рецензий. И все нужное. Возьмет ли редактор такую элукубрацию, — вопрос. Рассчитывал на каноника Нашимбене³ (ректора), который сидит и выстукивает на машинке *свою* рецензию об издании новонайденных папирусных фрагментов греческой библии, рассчитывал, что он и мою мгновенно отпечатает на языке Данта. Не тут-то было! Он по горло занят и говорит, что немецкий текст разбирает не без труда. Я же, несчастный, должен и по-итальянски изложить все свои глубокие соображения, и вдобавок поневоле сжимая выражения! *Che bolgia!*⁴ Впрочем, завтра я все-же его съэксплуатирую. <...> Т.е. я приезжаю только в *Среду*. <...>

1. Дорогая Лидия, милая мурлыка (*англ.*)... что за помеха (*ит.*).2. дикий лес (*ит.*), цитата из 1 кантики «Ада» Данте.3. Нашимбене Ринальдо (*Nascimbene Rinaldo*, 1883–1958) — священник,

с 1928 по 1939 г. ректор Колледжо Борромео: преподавал латинский, древнегреческий, а также древнееврейский и др. семитские языки. См. о нем: Roncalli M. *Giuseppe de Luca e Venceslao Ivanov* // *Europa Orientalis*, XXI/2 (2002), с. 23, прим. 13.

4. Один из 10 провалов в восьмом круге дантовского «Ада»; в переносном смысле шумное место, где царит беспорядок, «суший ад».

110. Л.В. и Д.В. Ивановым

26 августа 1928. Рим? — Давос

<...> Работаю пока мало, но думаю и задумываю много. С сентября ритм жизни, если Бог даст и я найду внутреннее спокойствие (в зависимости от известий от вас), изменится радикально, п<отому> ч<то> многое призывает меня в библиотеки теперь закрытые. <...>

111. Л.В. Ивановой

16 ноября 1928. Павия — Рим

Милая Лидия, мы были вчера уже недалеко от Генуи, когда, завидев меня в поезде, вошла в мое купе, чтобы меня приветствовать, та молодая особа, о которой я писал тебе прошлый год, что она хочет познакомиться с тобой в Риме, надеясь, что ты привлечешь каких-нибудь еретиков или схизматиков на устраиваемые ею апологетические курсы о католичестве. <...> В Риме будет она через несколько дней и очень желает на этот раз свести с тобою знакомство, которое, прибавлю, тебе не будет неприятно, п. ч. она умна и серьезна и пылает апостольским рвением. Мы вчера в вагоне много говорили с ней — об истеризме, ясновидении, раздвоении личности, одержаниях и пр., п<отому> ч<то> она доктор медицины, и именно по психиатрии работала много и теоретически, и практически. <...> В Павии знали меня и носильщик, и извозчик ожидавшей веттуры. Ректор пришел ко мне вместе пить кофе, и в тот же вечер визитировали меня несколько студентов из прошлогодних новеньких. Сегодня я знакомился со всеми новыми <...>. И все очень милы и воспитаны. <...> Ректор обедает в рефектории вместе, как делал д<он> Рибольди, т. ч. центральный стол занят нами двумя. Анъезе¹ перешла из демо-

нического состояния в ангельское. Был в унив<ерситете>, чтобы видеть Ваккари и Фраккаро², но их там не застал, а видел Беоннио (гений!), кот<орый> рассказал мне о его знакомстве с тобой. В Исландии он все же был и путешествие уже описал и рассказал в Географ<ическом> Обществе; выйдет скоро отдельной книжкой. Подарил свои новые 2 публикации. Ибо гений. Спрашивал, не знаю ли я средневековые трактаты о земледелии и земледельческой магии, но я ничего об этом не знал. В старорусской лит<ературе> таких нет. Велел ему искать в книгах о полевых и лесных культурах. <...>

1. *Agnese Boggioni* (1888–1977), в 1926–29 экономка в *Colleggio Borromeo*.

2. См. прим. 2 к письму № 17 и прим. 2 к письму № 107.

112. Д.В. Иванову

6 декабря 1928. Павия — Давос (санаторий)

<...> Мне хорошо. Мы с ректором стали приятели. У нас был в воскресенье большой праздник. А именно, празднование *S. Carlo* было перенесено на этот день, п<отому> ч<то> 4 ноября в Павии никого не было. В 7 1/2 ч. была очередная обедня, а в 10 ч. приехал *il principe Borromeo e la principessa*¹, и тогда послали автомобиль за епископом павийским, и его встречали клерики с крестом. Тут до обедни *podestà* представил меня в салоне патрону нашего *Collegio (principe)*, епископу и княгине. Патрон маленький черненький старичок, весьма добродушный, простой и обходительный. Супруга его, большая, седая, строгая, вся в черном, очень умная; она сейчас же со мной заговорила, и потом еще разговаривала при осмотре гостями всего *Collegio*. Разговоры велись и о моей семье, и о России. Она высказала умную мысль, что у большевиков главная и первая цель именно борьба против религии; я заметил, что об этом говорил еще Достоевский, но ему тогда не поверили. При прощании княгиня слегка пригласила меня к ним, когда я буду в Милане; и ректор потом сообщал мне, что она мною очень заинтересовалась и говорила с ним обо мне. Однако, я остановился на приеме приехавших во 2-ом входном салоне. Тут же *il rettore magnifico*² сообщил мне, чтобы я был спокоен насчет предоставленного мне *incarico*; что он формирует две группы для русского языка в университете: одну из профессоров

и *ufficiali superiori*³, другую — студенческую, и когда все наладится, известит меня; а на будущий год, говорит, Вы будете преподавать (как я обещал) сербский язык. Тут же был префект Павия с женой (который еще в позапрошлый год аккуратно приходил на мои лекции в университете) и — *last not least*⁴ — любезнейший монсиньор Гальбиати⁵, префект Амброзианской библиотеки в Милане, филолог, занимающий место прежде занимаемое кардиналом Ратти, ныне папою Пием XI. Затем началась обедня епископская. Церковь была чудесно убрана тропическими растениями, цветами и коврами; на алтаре был прекраснейший *pallio*⁶ XVI века, нам принадлежащий, а епископский трон был принесен из *S. Michele*. Студенты превосходно играли классическую музыку. Монсиньор Гальбиати читал *elogio*⁷ *di S. Carlo* — серьезный исторический очерк, без излишних цветов красноречия. После обедни епископ уехал, также и ректор университета. Остальные осматривали *Collegio* и сад. <...> А во вторник вечером ректор позвал меня в профессорскую маленькую компанию своих ближайших приятелей, собравшуюся в 10 часов в *sala del cammino* выпить вина и поздравить *don Nascimbene* (кстати, он, в качестве каноника, «монсиньор») с ректорством. Здесь *Fraccaro* опять и настойчиво просил меня дать в его «*Atheneum*» (где была уже напечатана одна моя рецензия) обещанное исследование (*sopra i cigni*⁸ — разумеется, в греческой мифологии). Кстати, сообщу *come mi canzonò*⁹: «отчего, говорит, вы сильно подстригли волосы? и вы заразились модой *delle maschiette?* <sic!>¹⁰» Вот тебе, пушистый, мои анекдоты. <...>

1. Князь Борromeо и княгиня (*um.*), имеется в виду *Giberto VII Borromeo Arese* (1859–1941), в 1909–1941 попечитель колледжа, и его супруга *Rosanna Borromeo Arese* (1867–1931).

2. «ректор университета» (*um.*).

3. «работников из администрации» (*um.*).

4. «последний, но не менее важный» (*англ.*).

5. Гальбиати Джованни (*Galbiati*, 1881–1966).

6. Палий (лат. *pallium*, ит. *pallio*) — широкая белая лента, украшенная крестами; надевалась на шею. В Католической церкви латинского обряда — знак митрополичьего достоинства.

7. похвальное слово (*um.*).

8. лебедях (*um.*). Эта работа Вяч. Иванова не была завершена.

9. как он меня осмеивал (*um.*).

10. молодых людей (*um.*).

113. Л.В. Ивановой

7 декабря 1928. Павия — Рим, открытка

Ликот милый, сходи ты или Фламинго в воскресенье в русскую церковь и, если возможно, купите там для меня славянскую Псалтырь.

Также мне нужны будут к весне для лекции книжки, принадлежащие Валли¹, и еще остающиеся у меня (в *Alma Bocca*): *Macchioro*², *Misteri orfici*, и его же — *S. Paolo*. <...>

1. Лицо не идентифицированное.

2. Маккиоро Витторио (*Macchioro V.*, 1880–?) — историк, культуролог, исследователь мифологии (см.: *Macchioro V. Studi intorno all'orfismo*, Florence, 1930; *Macchioro V. Die Villa der Mysterien in Pompei*, Neapel, Verlag Richter, б.г. и др.). В библиотеке Иванова сохранились его книги: *Macchioro V. Zagreus. Studi sull'orfismo*. Gius, Bari, Laterza & Figli, 1920. *Macchioro V. Orfismo e paolinismo. Studi e polemiche*, Casa Editrice Cultura Moderna, Montevarchi, 1922.

114. Л.В. Ивановой

8 декабря 1928. Павия — Рим

<...> ...по газетам, в родной хатке дым идет коромыслом: конфликт Сталина с Ворошиловым и армией, что-то приближающееся к голодовкам, а то и к голоду, погромы и невесть что еще; во всяком случае, тяжелый кризис. <...>

115. Л.В. Ивановой

16 марта 1929. Павия — Давос

<...> У нас в понед<ельник>, вторник и среду проповедовал отец иезуит *Gazzana*¹, с которым мы потом вкусно ужинали и, отпустив его, делали симпозион: ответственность в таком направлении *degli esercizi spirituali*² лежит всецело на милом *Nascimbene*. Но в среду пригласил он отдельного исповедника (своего духовн<ого> отца) павийского канонника, о котором сказал, что он *un uomo santo*³; и я решил исповедаться у него, со всеми. Чтò и произошло в 5 часов в среду, когда ты в цюрихском отельчике заснул. Старичок этот действительно оказался доброты, чуткости

и духовности исключительной и произвел на меня глубочайшее впечатление. Только, я думал, он будет строг, а он оказался еще более добрым, чем другие, и дал мне *indulgentium plenariam*⁴. И студенты все к нему пошли, а к иезуиту, кажется, никто не пошел; последний имеет круглое детское лицо и очень гладко и мил, но духовности не видно. Меня он за что-то, впрочем, ректору весьма хвалил, а в проповедях затрагивал проблемы глубокие. В четверг же, когда ты исповедовалась и причащалась в Цюрихе, у нас было общее причастие и торжественная месса, которую служил *p. Gazzaniga*⁵, и церковь, в цветах и растениях и коврах была очаровательна и музыка была, наша студенческая, весьма приятная; и все было очень светло и празднично. Но тут же я получил траурное печатное извещение из *Collegio Greco* о кончине моего милого и незабвенного духовного отца *Dom Ephrem de Brunier*⁶, который умер 9 марта и был отпеваем по греческому обряду в *S. Lorenzo dei Morti*, «*la chiesa di S. Atanasio essendo chiusa*»⁷. <...> Мои занятия в *Collegio* собственно кончаются сегодня, и я собирался в начале той недели ехать в Рим, но в унив<ерситете> мне поднесли к подписи обращение *Magnificus*⁸ а к профессорам не делать, как обычно, «*abuso di vacanze*»⁸ и, по возможности, продолжать лекции. Так что я не знаю, когда в унив<ерситете> освобожусь. Назначил офицерам последнюю лекцию на среду. <...>

1. Лицо не идентифицированное.
2. «духовных упражнений».
3. «человек святой».
4. полная индульгенция, дарующая полное снятие наказания за грехи (*lat.*).
5. Лицо не идентифицированное.
6. См. прим. 1 к письму № 75.
7. «так как церковь св. Афанасия была закрыта» (*ит.*).
8. злоупотребление каникулами (*ит.*).

116. Л.В. Ивановой

25 апреля 1929. Павия — Рим

<...> У меня ничего существенно нового. В Ахинею¹ только вставлена глава, излагающая один эпизод из поры Володарева отрочества (т. к. ни Фл<аминго>, ни ты мне его подсказать не хо-

тели, пришлось самому его выдумать). <...> Фламинге, которая меня, эмпирического, и знать больше не хочет, скажи, что Юша спрашивает, не может ли он быть ей полезным в деле опубликования ее открытия (о коем я его известил многозначительно, но крайне таинственно, присовокупив, что его легко могут украсть). Скажи также Апантетическому, что напрасно сообщать мне, много ли она приводит из меня поэтических цитат, ибо все равно я *переводить их не буду*, пусть О<льга> И<вановна> переводит, как умеет, только, чтобы смысл был цел и чтобы различалось между музами и мухами. <...>

1. Так на шутовском семейном языке именовалась «Повесть о Светомире».

117. Л.В. Ивановой

27 апреля 1929. Павия — Рим, открытка

<...> Ты, Ликот, имеешь счастье жить вместе с розовокрылою птицею Памяти, и это не спроста случилось. Упомянутая птица, таинственного и священного происхождения, имеет чудесную силу будить в избранных душах своею близостью Память, как неиссякаемый и чистейший источник творчества. Если ты из ее песен или просто из розовых отблесков первоначального рая, оставшихся на ее крылышках, научишься *вспоминать*, то не хватит в Европе и Америке нотной бумаги, чтобы записать те «звоны, что всплывают глухо из Летейских омутов души»¹. Самая лучшая «тема» для композитора, как и поэта, — припомнить, что видела и слышала душа давно — совсем давно, совсем, совсем давно... «И звуков небес заменить не могли ей скучные песни земли»², как я с моими слушателями читаем в унив<ерситете> на русских уроках. <...>

1. Вяч. Иванов цитирует строки из последней строфы своего стихотворения «Мемнон» (III, 490).

2. Вяч. Иванов цитирует строки из стихотворения Лермонтова «Ангел» (1831).

118. Л.В. Ивановой

27 апреля 1929. Павия — Рим

<...> Если концерт сразу не хочет развернуться, это, скорее всего, хороший знак: значит, что-то существенно новое наружу просится. А тебе так много нужно рассказать музыкой о своем внутреннем мире. Два примера: 1) ты и тиран; 2) твоё *conversion*¹, как музыкальная поэма — от прежнего пассивного отчаяния, через ряд внутренних событий и перипетий, ко Христу и *Notre Dame des Victoires*, к *Solemes*² и лурдскому хору³. <...>

Передай Розовокрылому, с апантетическим уверением, мой почтительный, но решительный отказ читать ее «предисловие» в рукописи и обсуждать его⁴: оставляю себе удовольствие прочесть его по выходе книжки (в каковой выход плохо верю). <...>

1. обращение (*фр.*).

2. Очевидно, имеется в виду храм Нотр-Дам-де-Виктуар (*Notre-Dame-des-Victoires*) в старой части Лилля (Франция).

3. См. прим. 7 к письму № 42.

4. Имеется в виду пространный очерк о М. Гершензоне и Вяч. Иванове, открывающие итальянское издание «Переписки из двух углов».

119. Л.В. Ивановой

22 мая 1929. Павия — Рим

<...> Хотел бы я быть в Риме и пойти на *Piazza S. Pietro* в *Corpus Domini*¹, и присутствовать на историческом событии первого выхода папы от плена, и посмотреть как он будет, держа Св. Дары, стоять коленапреклоненный на носилках; советую вам добыть билеты для входа на *Piazza S. Pietro*. В Троицын день я получил от *Nashimbene*² в подарок его старый breviарий (он купил себе новый) — толстый золотобрезный том со всеми службами и псалмами для употребления священников — и с надписью из Евангелия: «*Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo qui in coelis est; ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine Meo, ibi sum in medio eorum*»³. И еще псалтирь полатыни с надписью: «Сеявшие в слезах, пожнут в радости. Они шли и плакали сея семена, а вернутся ликуя, неся свои снопы»⁴. Кстати, нет ли возможности купить церковно-славянский Новый

Завет с Псалтырью, или одни Псалмы *церк<овно>-славянские, дешево* в русской церкви? Из Библ<ейского> Общества ответили, что у них нет.

Я был бы очень рад если бы О<льга> И<вановна> дала Дон Рибольди на просмотр не только вводную статью, но и самый перевод «Переписки из двух углов». Кто-нибудь — хороший стилист и человек понимающий тонкие вещи и философский язык — напр., *Borgese* в Милане⁵ — должен сделать это. Но профессионал дорожит временем, небрежен или капризен или злонамерен. А Рибольди и стилист, и понимает, и делает это *con amore*⁶.

Штейнер⁷ говорил *конфиденциально* (это секрет!) об основываемой Бодмером (миллионером) новой *revue*, коей редактором будет сам <?> Штейнер, при ближайшем участии *Paul Valéry*⁸ и *Benedetto Croce*⁹, и просил у меня для этой *revue* «Границы Искусства» (в переводе Евсея Давидовича). Первый № выйдет в декабре. Также и новых статей, напр<имер> о Пушкине. Платят 10 *Mark* за маленькую страницу. Он хотел бы от меня 50–60 страниц в год. Журнал ежемесеичный, по 80 страниц. А для № «*N<eue> Schweizer Rundschau*» обо мне, где будет статья Нессельштрауса¹⁰ и фрагмент «Тантала» — непременно *das Dostojewski Fragment*. И они прямо обижаются, что Юша¹¹ манускрипта так и не высылают. Умоляет написать ему, и хотел бы сам писать, чтобы познакомиться и уверить, что издатели именно желают предварительно публика<ции?> в *revues* и без этого неохотно берут новые книги. Но беда в том, что я даже адреса Юши не знаю. Знаю только, что он теперь во Фрейбурге. Фламинго, помогите! Но о новой *revue* ни гу-гу!

Рыков¹² больше не президент республики и Совнаркома — и это должно быть мне невыгодно по делу пенсии. <...>

1. Праздник Тела Господня.

2. См. прим. 1 к письму № 105.

3. Мф 18, 19–20 («...если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного. Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»). Книга *Breviarum Romanum*, Roma, Typis Polyglotis, MCMXIV в черном кожаном переплете с золотым обрезом находится в библиотеке РАИ. После фрагмента дарственной надписи, процитированного Ивановым, следует подпись *R.N.* и дата: *Pentecoste del 1929*.

4. *Предшествовало зачеркнутое*: «*Qui seminant in lacrimis, in exsultatione (sic!) metent*».

5. Джузеппе Антонио Борджезе (*Borgese*, 1882–1952), писатель, литературный критик и журналист.

6. с любовью (*um.*).

7. Имеется в виду Герберт Штейнер, *см. прим. 1 к письму № 102.*

8. Валери Поль (*Valéry P.*, 1871–1945) — французский поэт, эссеист, критик.

9. Бенедетто Кроче (*Croce*, 1866–1952) — итальянский философ и политический деятель.

10. Нессельштраус Бенно (*Nesselstraus*, 1894–?, псевдоним: Б. Лессен) — переводчик.

11. Имеется в виду Е.Д. Шор, *см. прим. 8 к письму № 28.*

12. Рыков Алексей Иванович (1881–1938) — советский партийный и государственный деятель, председатель Совета Народных Комиссаров СССР в 1924 г. Потерял пост главы правительства в мае 1929 г.; публично отказался от своих взглядов на ноябрьском Пленуме ЦК.

120. Д.В. Иванову

25 мая 1929. Павия — Давос (санаторий Альбула), открытка

<...> У меня был накануне Троицына дня (*Pentecôte*) Штейнер из Цюриха, у нас завтракал и звал сотрудничать в новый большой журнал, где он будет редактором, обещая платить хорошо. <...>

121. Л.В. Ивановой и О.А. Шор

31 мая 1929. Павия — Рим

<...> 9-го июня у нас в *Collegio — commemorazione di Contardo Ferrini*¹ (знаменитого историка римского и византийского права, бывшего воспитанника *Collegio*, а потом проф. Павийского унив<ерситета>, и, сверх того, человека *en odeur de sainteté*², коего канонизация предстоит). Об устройстве этого празднества мы с ректором много говорили и спорили. По моему совету сделан слепок с бюста Феррини, находящегося в университете. Ректору *действительно* хочется, чтобы я присутствовал и на *commemorazione* и на званом обеде в воскр<есенье> вечером, где он хотел бы познакомить меня с *padre Gemelli*³. Одним словом, противиться ему в этом не тактично. <...>

1. День памяти Контардо Феррини, *см. прим. 2 к письму № 68.*

2. С явными признаками святости (*фр.*).

3. *См. прим. 3 к письму № 83.*

122. Л.В. Ивановой и О.А. Шор.

6 июня 1929. Павия — Рим

<...> Не успел окончить из-за ректора, с коим мы штудировали вместе письмо папы — после которого все возможно (в смысле разрыва). Великолепно. Чисто средневековый тон (в конце), и некто больно высечен. <...>

123. Л.В. Ивановой и О.А. Шор

10 июня 1929. Павия — Рим

Вчера было прекрасное торжество, а вечером обед на 8 человек, сопровождавшийся интимным симпозионом до 12. Получил хорошую английскую книгу (*Rose, Mythology*¹) под условием, что напишу на нее рецензию, что намерен сделать в Риме. Жду Вашего *сигнала*, без коего ехать не смею. На завтра приглашен обедать к Грициотти². Авось успею до Вашего вызова дописать последние странички ахинеической тетрадки (милой). <...> Штейнер сегодня утром не явился, его намерение опять быть в Павии было лишь условно. <...>

1. *Rose Herbert Jennings, A Handbook of Greek Mythology, 1929.*

2. *См. прим. 13 к письму № 14.*

124. Л.В. Ивановой и О.А. Шор.

24 июня 1929. Павия — Рим. Открытка

<...> ...прими в соображение, что беседы с Фл<аминго> тоже *un travail sérieux, quoique délectable*¹. Сейчас она отправляет на почте еще раз переписанный (и, конечно, исправленный) перевод «Прометея». Получил пресловутый «фрагмент» и к тому же всю 2-ую часть «Достоевского». Рукопись засижена, как мухами, домыслами Юши, которые приходится отмывать. Все же Юшка — душка. Был я в хатке, у посла и послыцы, которые принимали меня как Маниловы и одарили папиросами русскими и обещали писать обо мне в Москву, чтобы поддержать мои хлопоты о продлении командировки и о пенсии. <...>

1. работа серьезная, хоть и приятная (*фр.*).

125. Д.В. Иванову

9 ноября 1929. Павия — Давос (санаторий Альбула)

<...> ...14-го празднуют в Москве, в Акад<емии> Художественных Наук, 30-летие литературной деятельности моего милого Юрия Верховского¹, о чем я официально извещен, но поздно, так что теперь уже не успею послать ему оду, для прочтения на его юбилей, и придется просто отправить телеграмму — думаю, полатыни! А то как же еще выразить торжественность? Мне в *Collegio* хорошо. <...> Меня встретили на подъезде студенты большою группой, и ректор меня ждал и пришел ко мне в комнату с коньяком. Но я потерял, от римской инфлуенцы почти совсем голос. Студентов еще мало и занятия не сразу начнутся ни здесь ни в университете. <...>

1. Верховский Юрий Никандрович (1878–1956) — поэт, историк литературы, переводчик, был связан с Вяч. Ивановым узами тесной дружбы, нашедшей отражение в стихотворных посланиях друг другу.

126. Л.В. Ивановой и О. Шор

27 ноября 1929. Павия — Рим, открытка

<...> Веду деятельную переписку с Юшей, кот<оры>й читает в унив<ерситете> обо мне доклад (теория искусства). <...>

127. Л.В. Ивановой

1 декабря 1929. Павия — Рим

<...> Жду ваших размышлений об отношениях моих с Хаткой.
<...>

128. Л.В. Ивановой и О. Шор

15 декабря 1929. Павия — Рим, открытка

<...> В саду сажаются деревья (здесь капля моего меда)¹. В четверг была у нас профессорская пирушка. В первый раз был

зван в *Collegio* маститый проф<ессор> римского права *Arnò*². Как он увидел меня, влюбился! И, неожиданно для всех, встал и обратился с речью ко мне. Я, разумеется, благодарил его. Тогда он обнял меня через стол — мы сидели *vis-à-vis* — и стал многократно целовать! Не подумайте, что под влиянием Бахуса — ибо он почти вовсе не пил вина. Не буду излагать его панегирик, но он на всех произвел впечатление искренности. Чем объясняется это? М<ожет> б<ыть>, тем, что он *catholique fervent*³ и мог слышать о моем «благочестии» — от кого? от *Vaccari*, который также ко мне очень благоволил? Получил я также похвалу за «*Herrlicher Anfang*!»⁴ с благодарностями. Речь идет о «Гоголе и Аристофане», наконец переведенном для «*Corona*»⁵. Первый № выходит в апреле. Зелинский не пишет о своей болезни ничего, кроме того, что живот его исполосован. Его зять, приговоренный к Соловкам, пока в Кеми⁶. Написал бы я Каффи, который, конечно, глубоко огорчен смертью матери, — но как об этом писать без вполне достоверных данных? <...>

Надежды на увеличение заказа по Гете обмануты. Очевидно, Р<оза> М<оисеевна>⁷ ошиблась, написав о «Фаусте» вместо «Прометей». Ибо Габричевский⁸ (*ради Бога, имя и отчество, имя и отчество*) пишет мне любезное письмо только о «Прометее».

1. Неточная цитата из басни «Орел и Пчела» (1813) И.А. Крылова (1769–1844). У Крылова: «Но утешаюсь тем, на наши смотря соты, / Что в них и моего хоть капля меду есть».

2. Арно (*Arnò Carlo*, 1868–1953) — с 1927 г. профессор римского права в Павии.

3. «ревностный католик» (*фр.*).

4. «Великолепное начало!» (*нем.*).

5. Статья «Гоголь и Аристофан» появилась в журн. только в 1933 г. (*Corona*, September 1933).

6. Имеется в виду академик В.Н. Бенешевич (1874–1943). В Кеми находился Кемский пересыльный пункт Соловецкого лагеря.

7. Имеется в виду Р.М. Шор (ум. 1930), мать О.А. Шор.

8. Габричевский Александр Григорьевич (1891–1968) — историк и теоретик культуры, переводчик, художник. В 1920-е гг. — как и Вяч. Иванов — действительный член ГАХН. В 1929 г. Вяч. Иванов получил предложение переводить Гете (одним из редакторов двухтомного юбилейного издания Гете и был Габричевский). См. об этом: *Два письма А.Г. Габричевского В.И. Иванову // Россия и Италия. Русская эмиграция в Италии в XX веке*. М.: Наука, 2003, с. 302–308.

129. Л.В. Ивановой и О. Шор

18 декабря 1929. Павия — Рим, открытка

<...> Я вкушаю «покой» вакационного времени, т.е. работаю для Габричевского, Юши и Цюриха. До 13 января в *Collegio* остаются только Нашимбене, студент Феррари и я; первые два дня праздника (т.е. день *Natale* и *S. Stefano*) служебный персонал будет распущен, и герас должно будет искать *fuori*¹. Очень я рад паузе, позволяющей безмятежно делать свои дела. <...> Фл<аминго> делается средневековым схоластиком; а я читаю св. Фомы «*Summa contra Gentiles*»² (не смешивать с большою «*Summa Theologica*»). Маринетти³ просто чепуха, а Пиранделло⁴ («Лазарь») — элемент злостный. Елка в хатке запрещена под угрозой тюрьмы. Москву чистят, разрушая церкви и монастыри. Все актеры мобилизованы для антирелигиозных представлений на Рождество. <...>

1. обед (*фр.*) ... вне <колледжо> (*ит.*).

2. Имеется в виду Фома Аквинский (*Thomas Aquinas*, 1225/1226–1274) — средневековый теолог и философ. «*Summa contra gentiles*» («Сумма против язычников», 1259–1264) и «*Summa Theologiae*» («Сумма теологии», 1265–1273) — главные труды Фомы Аквината.

3. Маринетти Филиппо Томазо (*Marinetti*, 1876–1944) — итальянский поэт и писатель, основоположник, вождь и теоретик футуризма.

4. Пиранделло Луиджи (*Pirandello*, 1867–1936) — итальянский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1934); «Лазарь» — одна из пьес Пиранделло (1929).

130. Л.В. Ивановой и О. Шор

22 декабря 1929. Павия — Рим

<...> Справляю текущие дела и корреспонденцию до усталости. Габричевскому посылаю разные варианты и объяснения на запросы о «принципах» моего перевода, а, в частности, о «каталектике». Вот какой ученый в стихах и досужий народ! Нессельштраус<у> отсылаю обратно его действительно хороший (*schön*, как говорит Штейнер) перевод статьи «*Gogol und Aristophanes*». <...> Мечтаю скорее добраться до Гете. <...>

131. Л.В. Ивановой

29 января 1930. Павия — Венеция <?>

<...> Читаем с Фл<аминго> корректуру «Р<усской> Идеи». <...>

132. Д.В. Иванову

23 марта 1930. Павия — Альбула (санаторий).

<...> Благодарю тебя за поздравление в письмеце милым, и за подарочки дорогие. Альбом старинной росписи церкви св. Георгия в *Runjung* — прелесть, и очень замечательная вещь. Я знаю, что ты думал, как полезны эти картины для моей Ахинеи: и ты не ошибся. И не только история св. Георгия, но и все другое — очень вдохновительно и мифологическими деталями изображенных легенд, и стилем. Сердечное тебе спасибо. Новый Завет итальянский такой почтенной старины и приятен, и практически полезен: жаль, конечно, что перевод и примечания сделаны еретиками (в то время переводы Св. Писания на новые языки могли быть только протестантскими) и что комментатор ругает в примечаниях «папистов» на чем свет стоит. <...>

133. Л.В. Ивановой и О.А. Шор

29 марта 1930. Павия — Рим

<...> По сообщению Юши, Гуссерль ему пишет о «Р<усской> Идеи»: «*sehr belehrend*»¹, — и это будто бы высший у него комплимент. <...>

1. «очень поучительно», «очень назидательно» (*нем.*).

134. Л.В. Ивановой и О.А. Шор

28 апреля 1930. Павия — Рим

<...> Зелинский интересуется беременностью Дидоны от Энея. Поэтому, Фламинго, если Вы с своей стороны таким делам

(т.е. исследованиям мифа) сочувствуете, поищите итальян<ский> перевод *Heroides (Eroine)* Овидия¹ — это воображаем<ые> письма героинь к героям — и под «Дидоной» найдите и выпишите *несколько строк* только, «где она пугает Энея перспективой, что она может оказаться беременной» (последние слова — точная выписка из письма Зелинского², хорошо знающего по опыту, что значит такая перспектива). <...>

Читали ли о самоубийстве Маяковского³? И о посвящении кн. Волконск<ого>⁴ в *S. Clemente*.

1. «*Heroides*» — сборник посланий римского поэта *Публия Овидия Назона* (43 до н.э. — 17 н.э.).

2. См.: *Письмо Ф. Зелинского к Вяч. Иванову от 17 марта 1930* // Русско-итальянский архив П. Salerno, 2002, с. 235. Зелинский Фаддей Францевич (1859–1944) — выдающийся специалист по классической древности, доктор *honoris causa* ряда университетов Европы. Ср. прим. 2 к письму № 2.

3. Маяковский покончил собой 14 апреля 1930 г.

4. Кн. Волконский Александр Михайлович (1866–1934) — католический священник, публицист. Имеется в виду его рукоположение во священники.

135. Д.В. Иванову

9 июня 1930. Павия? — (санаторий)

<...> ...Фламинго требует исправленного «*articoletto*»¹ (не смешивать с «артикулюсом»), а там Зибеку «Достоевского» представлять, а там Юше еще другие статьи, а там в университете отчет, а там билеты и программы к экзаменам составлять, а там самые экзамены <...>, а там студенты с подготовками к экзамену и с диссертациями, — да еще часок в саду с ректором ежедневно. <...> Сегодня пришла статья обо мне («*Wenceslas Iwanow*»), *sehr «schmeichelhaft»*² (как ты говоришь) из журнала «*Kunstwort*»³ за июнь. Если у вас есть «*Kunstwort*», взгляни. Христос и Божия Матерь и св. Тереза с нами. Да!

Вышеописанный. <...>

1. статейка (*um.*). Имеется в виду пространная статья О.А. Шор, посвященная М. Гершензону и Вяч. Иванову, предназначенная открыть итальянское издание «Переписки из двух углов».

2. «очень лестно» / «очень льстит» (*нем.*).

3. Heiseler Bernt von. *Wenceslas Iwanow* // *Der Kunstwort*, 9 (1943), S. 199–200.

136. Д.В. Иванову

8 июля 1930. Павия — (санаторий)

<...> Мое положение в *Collegio* несколько изменилось (формально, а не по существу): я считаю так сказать служащим в *Collegio* с 1 ноября по 31 июля и соответственно оплачиваюсь (следовательно, за 9 месяцев в году), без обязательства жить в *Collegio* после экзаменов; за август же, сентябрь и октябрь жалованья не получаю и в *Collegio* не живу. <...> ...я чувствую себя приятнее теперь, ибо живу в *Collegio* по праву, хотя и без всяких обязанностей. <...>

137. Д.В. Иванову

15 июля 1930. ? — (санаторий)

Радостный душка, милый мальчик, *my lovely son*¹, Христос и Божия Матерь с тобою, и св. Тереза. Имею великую радость и честь поздравить милого с достижением высокаторжественного первого (по гражданским и естественным законам) совершеннолетия, после коего «милый мальчик» — *boy* — только ласкательное наименование, собственно не соответствующее достоинству и героизму молодого человека. Да, *iuvenis ornatissime*², вам 18 лет! «Это звучит гордо»³, как сказал Максим Горький (правда, по другому поводу). Милый, желаю тебе больше, чем самому себе всего, что желанно. Прежде всего, скорого и полного выздоровления, наипаче всего благодати Божией, духа силы и крепости и мудрости и великой радости в Духе Святом, которою человек столько же осчастливлывается, сколько святится: чем счастливее, тем святее, и чем святее, тем счастливее... И все же мне немного грустно, что этот день нельзя провести вместе, а только вместе душевно. Но свидание, Бог даст, не за горами. <...>

1. «Мой любимый сын» (*англ.*). Ср. семейный анекдот: когда Дм. Иванов начал писать по-английски, в одном из писем он вместо «*Your loving son*» («Твой любящий сын») поставил «*Your lovely son*» («Твой прелестный сын»).

2. Здесь: «юноша прекраснейший» (*лат.*).

3. Ср. реплику Сатина из пьесы Горького «На дне»: «Человек! Это — великолепно! Это звучит... гордо!».

138. Д.В. Иванову

20 октября 1930. Ноли — ?

<...> Поздравляю тебя также с дебютом во фр<анцузском> сонете, который я вообще склонен довольно высоко оценивать. В нем есть настоящее благозвучие и настоящая форма стиха (очень трудно объяснить, что это такое, — «стих», который есть по внутренней форме «стих», — чего я не нахожу никогда, напр<имер>, у Андрея Белого!). Твое давнее сильное впечатление от *Bellay* (которое само по себе делает тебе большую честь) и новые впечатления от стиха *P. Valéry* — дали тебе нужный импульс. <...> Недостатков в технике все же много. Нельзя рекомендовать (хотя и слишком порицать не следует) форму сонета по схеме *abba* || *baab*. Нет, лучше: *abba, abba*. Нехорошо, что терцеты связаны с *quatrain*¹ общей рифмой: это безвкусное изобилие запрещается. Я хочу сказать, что напрасно, закончив в *quatrain* рифмою *gag*, ты начинаешь терцеты с *pélerinage*, которому в них будет соответствовать (самая строка: *et des espoirs amis observe le passage* — очень приятна и оригинальна) *passage*. Оно же и монотонно. Строить терцеты по схеме *abc* — *bac* есть итальянизм слишком архаический; если уже подражать в этом Ронсару², то нужно писать его старинным языком. Одним словом, этот итальянизм (сам по себе очаровательный) идет против духа французской формы. Рифмы *secrets, sacrés, attrait, apprêt* есть полурифмы; сонет хочет рифм чистых и строгих. С другой стороны, сонет твой *est obscur*³; с большим трудом удается мне проникнуть в него и воссоздать в себе внутренний мир его, очень значительный (в этом отношении уже не нужно следовать за *Valéry*). *Ce que tu décris comme état d'âme est profond et émouvant; mais la forme d'expression n'est pas déterminée au point de ne plus laisser l'ombre d'un doute à l'égard de la justesse de l'interprétation trouvée sous tous les rapports. Toutefois, quelque gênante que soit cette obscurité relative, elle est de beaucoup préférable à la clarté qui appauvrit le contenu en tant que monde à soi complexe et riche en échos intérieurs*⁴. В целом стихотворение музыкально, внутренне стройно, душевно благоустроено, и — что важнее всего — поэзия. Тебе будет казаться противоречием (но это не противоречие, п<отому> ч<то> раньше сказанное относится к логике стиля, а то, что я теперь говорю — к музыке лиризма), если я заявлю, что оно это милое и существенно поэтическое стихотворение — прозрачно в целом, в своей прелестной *sérénité*⁵, как гармонический вздох — *soupir harmonieux*.

Дать выражение душевной *гармонии* вообще самое трудное — но и самое существенное — в лирике, особенно при условии вызвать ощущение и того, что преодолено, чтобы достичь этой гармонии. И тебе удалось труднейшее. <...>

1. катрены (*фр.*); сонет Д.В. Иванова, о котором идет речь в этом письме, не выявлен.
2. Ронсар Пьер, де (*Ronsard, Pierre de, 1524–1585*) — французский поэт эпохи Возрождения.
3. темен (*фр.*).
4. Что ты описываешь как состояние души — глубоко, и трогает. Но определенность формы не доведена до степени, не оставляющей тени сомнения относительно верности суждения во всех отношениях. Тем не менее, некоторое беспокойство при этом относительно затемнения гораздо предпочтительнее ясности, которая обедняет содержание, поскольку мир как таковой сложен и богат внутренними отзвуками (*фр.*).
5. спокойствию, прозрачности (*фр.*).

139. Д.В. Иванову

5 февраля 1931. Павия — Альбула (санаторий)

<...> Книжка с моим *Dostojewski-Fragment, Tantalos-Fragment* и статьей Штейнера обо мне (длинной) и заметкой *Bernt Heiseler*¹ о «Тантале» выйдет в феврале и будет выслана тебе. Из *Vigile* мне пишут много приятного о моей *Lettre à Ch. Du Bos*² — там образовал<ся> кружок искренних друзей, к которым принадлежат *Mauriac*³ и *Maritain*. Переводчица «Переписки из двух углов», Елена Александровна Извольская⁴, написала мне также очень трогательное письмо, которое я перешлю Лидии, с благодарностью за «свет, который хлынул на нас», т.е. русских присоединившихся к католичеству, ругаемых соотечественниками и боявшихся, не изменили ли они России, — из моего письма, где я говорю что это и есть истинная верность России⁵. Сегодня получил я очень почетное приглашение прочесть в октябре в Арещо лекцию в Петрарковой Академии о Петrarке: отказаться очень не хочется, и ректор не советует, а между тем не знаю, что я сумел бы сказать. (Приглашение обусловлено, конечно, тем, что я переводил на русский язык сонеты Петрарки, а кто на меня им указал — не знаю: может быть, их член Папини⁶, но судя по орфографии адреса «*Venceslas Ivanov*» — скорее французы..?). Очень занят про-

веркой франц<узского> перевода Переписки, кот<орая> должна выйти 28 февраля в IV-й книжке «*Vigile*». <...>

1. Заметка Б. фон Гейзелера (Хайзелера) (*Bernt von Heiseler*, 1907–1969) о Тантале нам неизвестна.

2. Дю Бос Шарль (*Du Bos*, 1882–1939) — французский литературный критик и переводчик. Опубликовал «Переписку из двух углов» в журнале «*Vigile*» (№ 4, 1930) и попросил Вяч. Иванова высказать отношение к своему тексту. См. «Письмо к Дю Босу» от 15 октября 1930 г. (III, 418–432).

3. Мориак Франсуа (*Mauriac*, 1885–1970) — французский писатель, член Французской академии.

4. Елена Александровна Извольская (1896–1975) — писательница, журналист и переводчик, в 1923 приняла католичество византийского обряда. Перевела на франц. язык «Переписку из двух углов» М. Гершензона и Вяч. Иванова (*Ivanov V. et Gerschenson M. Correspondance d'un coin à l'autre / Précédée d'une introduction de Gabriel Marcel et suivi d'une lettre de V. Ivanov à Ch Du Bos. Traduction du russe par Hélène Isvolsky et Ch. Du Bos. Ed. Roberto A'Congrèa. P. 1931*).

5. Ср. письмо от 26 января 1931 г. (РАИ, оп.3), в котором Е.А. Извольская пишет: «У меня было чувство, что неожиданно хлынул великий свет, там, где раньше мы ... шли вперед, работали и боролись в потемках» (РИА III, с. 540).

6. Дж. Папини (*Papini*, 1881–1956), итальянский писатель и культурный деятель, посвятил Вяч. Иванову несколько страниц в своей кн. «*Santi e Poeti*», Firenze 1948, pp. 246–247. О его отношениях с поэтом см. Roncalli M. *Giuseppe de Luca e Venceslao Ivanov* // *Europa Orientalis*, XXI/2 (2002), p. 39 и др.; РИА III, по указателю. Из последних работ о нем см. Ridolfi R. *Vita di Giovanni Papini*, Roma 1987; Di Biase C. *Giovanni Papini. L'anima intera*. Napoli 1999.

140. Л.В. Ивановой

14 марта 1931. Павия — Рим

Золотая Радость, пишу, как видишь, Лазуриком, за который приношу самую прочувствованную и восхищенную благодарность. Симпатичный зверь, лапислазуривый, которого, правда, я побаиваюсь — с такими важными нужно обращаться осторожно, — но все-же с ним так сдружился уже, что мы делаем вместе Вергилия всю неделю! И нужно признать, что с ним легче ложатся на бумагу мысли. Но вот он стал как будто мазать и кляксить, чего в первое время не делал, и с этими важными господами никогда не знаешь, не обиделся ли он на что, не нарушил ли я со своей стороны какой этикет. <...>

Опять боязнь за Оттокара², который впал в «апатию» и все забывает... Бог даст, м<ожет> б<ыть> рассосется мозговое кровоизлияние. Говорят — и Фл<аминго> тоже — что такие рецидивы проходят? Меня очень интересует почти уже готовый «Вергилий», а «*Vigile*» все еще не присылают. Мы под впечатлением смерти скульптора Вильдта (*accademico d'Italia*)³, который должен был завтракать у нас вместе с *Ugo Ojetti*⁴, но слег и был помещен в *appartamento del principe*⁵, а на другой день свезен в Милан к семье: теперь он умер от *polmonite*⁶, не выдержал, м<ожет> б<ыть>, и потому, что за 25 дней раньше потерял жену и был очень потрясен, он был немного моложе меня. Он выбрался из низов, из скульптурных подмастерьев, я не видел его скульптур и не знаю его таланта.

*Galopin*⁷ безмолвствует, но мне кажется — это значит, что он деятелен; нужно, должно быть послать ему денег. Я тоже забросил переписку, увлекаясь моим Вергилием (маленьким, но густым). <...>

1. Имеется в виду статья «Историософия Вергилия».

2. См. прим. 1 к письму № 8.

3. *Wildt Adolfo* (1868–1931) — скульптор.

4. Ойетти Уго (*Ojetti*, 1871–1946) — итальянский поэт и писатель, основатель литературного журнала «*Pegaso*» (1929–1933), выходившего во Флоренции.

5. квартиру князя (*um.*).

6. воспаления легких (*um.*).

7. Шутливое прозвище, данное Ивановым сыну.

141. Д.В. Иванову

1 апреля 1931. Павия — Энгельберг

<...> Прошу извинить мне долгое молчание — из-за «Вергилия» («*Vergils Historiosophie*»), которую только сегодня отослал Штейнеру для «*Corona*». <...> Не замечаешь ли ты по почерку, что я пишу «лазуриком»? Под сим приятным и поэтическим, хотя и загадочным, наименованием был мне К<ошкой> И<ванов>ой¹ сначала возвешен, а потом и материально выслан — как «*omag-gio*»² — ко дню «*S. Venceslao*» — прелестный, как будто сделанный из камня лапис-лазури, драгоценный и совершенно удачный сти-

логограф — я ведь стилографов очень боялся, п<отому> ч<то> все прежние мои знакомства с ними кончались скорым — и не по моей вине, как мне кажется, — разрывом. Но с Лазуриком мы тесно сдружились, он чрезвычайно облегчает мне работу, подсказывает выражения и мгновенно закрепляет их, и сочувствует всем моим графическим склонностям и капризам. Он-то и написал «Вергилия». Но он не простой, а очень высокого рода. Фамильный герб его: *OMEGA AUM*³. И это звучит очень таинственно: «омега», да еще, в омеге, индийский священный звук *ôm* (*aum*)!.. На то, впрочем, он и Лазурик. <...> Прислана «*Vigile*» (10 экз<емпляров>) с моей *Lettre à Ch. Du Bos*, т.е. манифестом моим к большевикам и к *profughi*⁴ (одновременно). <...>

1. Т.е. Лидией Ивановой. См. прим. 7 к письму № 10.
2. Подарок (*um.*).
3. «Aum» вписано внутрь Ω.
4. беженцам, эмигрантам (*um.*).

142. Л.В. Ивановой

1 мая 1931. Павия — Рим

<...> Диме высылают деньги за Вергилия, которого я уже читал в корректуре (14 *pagine fitte*¹ — настоящий *essay*, кот<орый> мне кажется *élégant et bien nourri*² (много цитат из Верг<илия> и Данта) и претендует сказать нечто новое). <...> Мы опять с Фл<аминго> боимся, что *Carabba*³ рукопись потерял и оттого молчит. <...>

1. компактных страниц (*um.*).
2. изысканным и много дающим (*фр.*).
3. *Carabba* (Карабба) — издательство, принадлежавшее Рокко (1854–1924) и его сыну Джузеппе (1880–1955) Карабба, существовало до 1950 г.

143. Л.В. Ивановой

17 июня 1931. Павия — Рим

<...> Штейнер, кот<орый> разумеется очень тебя приветствует, приехал в пятницу, а уехал в понедельник, — был моим *ospite* в *Gambarana*¹; в результате больше, чем прежде, сближение

с *Corona*, так сказать постоянное сотрудничество; условлено, что они авансируют ближайшим образом по 300 шв<ейцарских> фр. в июле, августе и сентябре (страница прозы оплачивается в 25 шв<ейцарских> фр. = 20 марок); ново то, что просят не литературных *essais*, вроде Вергилия, Гоголя и пр., но прежде всего мифросозерцательных статей о духовных проблемах современности (в широком смысле) и также летучих заметок. Особенно же хотят поэзии, почему условлено, что они дадут всего «Человека», которого я хочу передать белым стихом, который не труднее, даже легче прозы, и кот<орый>, кажется, в этой одежде будет очень величав и ясно-значителен². Посмотрим. Потом он очень соблазняет дать им, за повышенную плату (чтобы заработать тысячи две марок сразу) 1-ую книгу Ахинеи, и мне кажется, что это хорошо, п<отому> ч<то> в немецкой одежде она будет почти столь же недоступна и неизвестна русским, как если бы лежала в ящике моего письменного стола, и кроме того будущая публикация будет уже благодаря форме, абсолютной новинкой³. Прибавь еще, что им нужны *фрагменты*, а не целое, а именно одна 1-ая книга их лучше всего устраивает, но отнюдь не исключает и продолжения у них же. Я разрешил Штейнеру переговорить об этом с Метнером⁴, кот<орый> понимает мои стихи и худож<ественные> намерения и владеет нем<ецким> языком, м<ожет> б<ыть>, лучше других, ничего не смыслящих в старом стиле. Друг Нашимбене, идеалист, однако — и это можно было угадать — против первого опубликования моей поэмы, о кот<орой> почему-то высокого мнения, по-немецки — ему кажется это профанацией, а деньги он презирает столько же, сколько я их жажду, как кислорода для нашей подводной лодки, путешествующей под полярными льдами. <...> Кюфферле⁵ (это очень конфиденциально) хотел пересмотреть перевод Ольги Ив<ановны>⁶ и выпустить его в приличном виде: дурная форма *зарезет* все предприятие. Поэтому я хочу иметь спозаранку *bozze*⁷ от Караббы, чтобы передать их *тайно* Кюфферле. Его поправки сойдут за мои. Но боюсь, что Карабба вдруг так заспешит, что это станет невозможным; или случится все на вакациях, — и что книга будет зарезана. Ибо перевод ее неприличен. <...>

Папини написал мне чудесное письмо о «Переписке». Чего мне стоило написать в *Accademia Petrarca* письмо с полуотказом, но в то же время найдена и на половину обработана тема о Петrarке (*Visione del lauro nella poesia del Petrarca*⁸), но ехать в Арещо на конгресс не хочу.

1. гостем (*um.*) в <гостинице> *Gambarana*.
2. Этот проект был осуществлен лишь частично, см. Wachtel M. *I. Ivanov. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*. Mainz, 1995, S. 275–282.
3. Это авторское переложение увидело свет только в публ. Wachtel M. *I. Ivanov. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*, S. 283–300.
4. Метнер Эмилий Карлович (1872–1936) — писатель, философ, искусствовед, публицист. Переписка Э.К. Метнера с Ивановым опубл. (с рядом неточностей) в журнале «Вопросы литературы», 2–3 (1994), публ. В. Сапова.
5. Кюфферле Ринальдо (*Küfferle Rinaldo*, 1903–1955) — поэт, писатель, переводчик. Переписка Иванова с Р. Кюфферле опубл.: РИА I. Trento, 1997, с. 563–602 (публ. Д. Руффоло).
6. Имеется в виду Синьорелли Ольга Ивановна, см. прим. 1 к письму № 92.
7. корректура (*um.*).
8. «Видение лавра в поэзии Петрарки» (*um.*).

144. Д.В. Иванову

28 июня 1931. Павия — Энгельберг

<...> Авансируют же меня, *cher Monsieur*, — несмотря на то, что ими уже приобретены и оплачены статьи «*Vom Igorlied*»¹ и «*Gogol und Aristophanes*», — вследствие заказов на а) стихи, б) маленькое введение к фрагменту из «Бориса Годунова» в переводе покойного *Heiseler*² — о Пушкине, как *representative man*³ русской культуры, в) статьи о «Границах Искусства» и «*Du Bist*»⁴ и г) разные мысли и короткие заметки, б<ыть> м<ожет> автобиографические (!), имеющие отношение к проблеме переживаемого современностью духовного кризиса. *Tout cela* (особенно же первый и последний пункт) *est un peu vague; mais les choses les plus vagues deviennent bien tangibles, si elles sont susceptibles d'être cotisées en argent, — et vice-versa! Le fait est que je m'adonne pour le moment (c. à d., depuis le départ de Steiner) avec pas mal d'entrain à un travail assez singulier: je refonds en vers allemands, sans rimes, la première partie de mon grand poème «L'Homme»*⁵. Это только опыт, но то, что выходит, мне кажется недурно. Ритмы меняются и создают музыкальные ансамбли. Перевод ли это? Если да, то на такой «перевод» никто не имеет права, кроме самого автора. Нет, это пересказ. И при этом все темное и слишком «таинственное» в оригинале становится

ясным и удобопонятным, не теряя, где нужно, хорошей таинственности. *Enfin, on verra*⁶. Если это выйдет, *вся* поэма (состоящая из 54 отдельных стихотворений) будет напечатана в *Corona*. Итак, *dear Sir*, не смешивайте меня окончательно с Иваном Александровичем Хлестаковым. — Приезжал ко мне из Милана молодой сотрудник «*Corriere della Sera*»⁷, *Rinaldo Küfferle*, итальянец, живший до 14 лет в России и отлично владеющий русским языком. Он забрал все мои стихи, переводит их превосходно стихами и будет писать обо мне и читать осенью лекцию. Папини прислал восхищенное письмо по поводу публикации в «*Vigile*». А в *Accademia Petrarca* <*sic!*> я послал отказ приехать на съезд петраркистов в *Arezzo*, обещав, если потребуется, письменное сообщение: хотел написать о «*Visione del lauro nella poesia del Petrarca*», но если не будут настаивать, то не напишу. Им хотелось бы иметь представителя России на съезде, чтобы демонстрировать всемирную славу Петрарки. <...>

1. «Слово о полку Игореве» (*нем.*)
2. Имеется в виду Генри фон Гейзелер (Хайзелер, *Henry von Heiseler*, 1875–1928), см. о нем РИА III, с. 303, прим. 2.
3. представителе (*англ.*).
4. «Ты еси» (*нем.*).
5. Все это... немного расплывчато, но самые неопределенные вещи делаются достаточно реальными, когда оцениваются денежно — и наоборот! Сейчас, то есть с отъезда Штейнера, я с увлечением отдаю достаточно своеобразному делу: перелагаю в немецкий стих, без рифмы, первую часть моей большой поэмы «Человек».
6. «Словом, поживем — увидим!» (*фр.*).
7. Одна из крупнейших итальянских газет, издаваемая в Милане.

145. Л.В. Ивановой

15 июля 1931. Павия — Рим

<...> Была ли ты у кардинала: я так и не собрался прислать «*Vigile*», да и не нужно. Сообщаю тебе, что в то время как мы читаем *bozze* «Переписки», полученные от *Carabba*, *Charles Du Bos* «*m'annonce la bonne nouvelle*»¹, что «Переписка» выходит отдельной книгой в Париже в издательстве «*Correa*» (который дает 10% с экземпляра) с предисловием («*belle et profonde préface*») Габриель Марселя², который, по словам *Du Bos*, восхищается Перепиской,

написал уже о ней рецензию в майской книжке «*Nouvelle Revue Française*» и, по оценке того же *Du Bos*, самый значительный *métaphysicien*³ нашего времени во Франции. Итак, «Переписка» выходит книгой в Италии и во Франции. «Достоевский» же (не помню, писал ли об этом) взят у *Siebeck-Mohr*⁴ в Тюбингене и у *Vompiani*⁵ в Милане (который также хотел бы издать книгу еще в этом году, нужно только доставить ему копию немецкого текста для перевода, которую никак не могу достать от Юши и Зибек). Каффи же работает над «Дионисом». Вот так мобилизация! Сегодня получил просьбу о сотрудничестве от журнала, которого никогда и не выдывал — «*Die litterarische Welt*»⁶, — впрочем очень почтенного: первое предложение совсем со стороны, т.е. без посредства уже существующих литературных знакомств. Как тебе понравится прилагаемая статья милого Кюфферле, с которой меня сегодня все поздравляют, потому что «*Corriere della Sera*» очень читается и уважается». Сюрпризом будет тебе упоминание о тебе (*gentil pensiero del mio interviewer ed interprete*⁷). <...>

1. «возвещает мне благою весть» (фр.).

2. «превосходным и глубоким» (фр.), слова из письма Дю Боса от 8 июля 1931 // РИА III, с. 518. Марсель Габриэль Оноре (1889–1973) — французский философ-экзистенциалист, критик, драматург, один «из самых задушевных» друзей поэта (Иванова Л. *Воспоминания*, с. 179). Импульсом к возникновению дружбы послужила «Переписка из двух углов», вышедшая на немецком языке и сподвигшая Марселя к написанию предисловия к франц. изданию (см. главу «Габриэль Марсель читает Вячеслава Иванова» // Визгин В.П. *На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия*, М., Языки славянской культуры, 2004).

3. метафизик (фр.).

4. Зибек Пауль (*Siebeck Paul*, 1880–1936) — немецкий издатель, один из руководителей издательства *J. C. B. Mohr* в 1920–1936 гг. (Тюбинген), напечатавший книги Иванова «*Die Russische Idee*» (1930) и книгу о Достоевском: *Iwanow W. Dostojewskij: Tragödie — Mythos — Mystik / Autorisierte Übersetzung von A. Kresling. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932.*

5. Крупнейшее итальянское издательство, основанное в 1929 г. в Милане; специализируется на выпуске книг по литературе и культуре.

6. Имеется в виду «*Die litterarische Welt*» — обозрение литературной и культурной жизни Германии, издававшееся немецким публицистом, кино-критиком и киносценаристом Вилли Хаасом (*Willy Haas*) в 1925–33 гг.

7. учтивость моего интервьюера и переводчика (um). В газ. «*Corriere della Sera*», 1931, 15 июля, № 167 опубликована статья Кюфферле «*Un poeta russo ospite dell'Italia*».

146. Д.В. Иванову

27 июля 1931. Павия — Энгельберг

<...> Я занят как сумасшедший. *Bozze* Переписки и *Articolletto*¹ берут из-за разных перемен массу времени. К тому же я обещал Голенищеву-Кутузову написать ему предисловие к его первому сборнику стихов, и он прислал мне рукопись, которую задерживать нельзя. А тут еще большая католическая *Monatschrift* «*Hochland*»² просит у меня статью о Петрарке, которую я обязался по-итальянски послать в *Accademia Petrarca* <sic!> в Арrezzo: я, конечно, благодарил редактора (*Dr. Muth*)³ за любезнейшее письмо и согласился. Вообще я опять, на старости лет, втянут в действующую литературу. Только что получил «*Sonetti Religiosi*» Антонина Аниле⁴, бывшего министра нар<одного> просв<ещения> и теперь, кажется, сенатора: нужно ответ писать. <...>

1. См. прим. 5 к письму № 128.

2. О взаимоотношениях Вяч. Иванова с католическим журналом «*Hochland*» см.: Вахтель М. *Вяч. Иванов и журнал «Hochland»* // *Europa Orientalis*, XXI/2 (2002), с. 61–72.

3. Мут Карл (*Muth*, 1867–1944) — основал журнал «*Hochland*», важнейшее католическое периодическое издание XX в., в 1903 г. Журнал выходил до 1941 г.; был закрыт нацистами. См. подробнее: Вахтель М. *Вяч. Иванов и журнал «Hochland»*, с. 61–66; *Wachtel M. V. Ivanov. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass. Mainz, 1995.*

4. Аниле Антонино (*Anile Antonino*, 1869–1943) — в 1922 г. министр народного просвещения; депутат парламента.

147. Д.В. Иванову

27 октября 1931. Ноли—Энгельберг, открытка

<...> Сижу зарытый по уши <значок «кошачьи уши»> в корректуру «Достоевского» который почти весь набран. И поэтому прошу тебя *мгновенно* выслать мне сюда твой оттиск «*Neue Schweizer Rundschau*», где помещены статья Штейнера, «*Dostojewski-Fragment*» и отрывок из «Тантала». В этом «*D<ostojewski>-Fragment*» есть важное место, не вошедшее в мои рукописи и потому не набранное: его необходимо немедленно вставить в корректуру.

А из Павии оттиска не достанешь, он в моих бумагах. Поэтому обращаюсь к тебе в спешном порядке, п<отому> ч<то> печатанье книги гонят изо всех сил, чтобы она вышла к декабрю. <...>

148. Д.В. и Л.В. Ивановым

9 ноября 1931. Павия — Энгельберг

<...> Фл<аминго> <...> саможертвовалась, уходя день и ночь в мою работу, и самым действенным и творческим своим сотрудничеством очень много способствовала приведению «Дост<оевско>го» в надлежащий вид, ибо в нем были вскрыты ужасы логической и стилистической «грязи» и путаницы. <...>

Оттиск из «Rundschau» я получил от Юши. Сказки Киршвенга¹ мне чрезвычайно понравились, — очень, очень хорошо (кое-какие критики, конечно, есть, но не в этом дело) — книжка меня усладила.

Ольга Ив<ановна>² переслала почти что ругательное письмо Караббы, который говорит, что в корректуре ему прислали новый текст и что он несет через это огромные издержки, при машинном наборе, и что этого можно было избежать, исправив текст в рукописи (в чем он, конечно, прав, но что было, увы, неосуществимо по тысяче причин, из коих главная — фатальная женщина, Ольга Ивановна). Я написал ей, что с своей стороны отказываюсь от гонорара, если Карабба книгу не задержит (как он грозит и, видимо, осуществляет) и могу найти без труда другого издателя, кот<орый> выкупит книгу и с ним расплатится. Ответа от спиритальной <так!> дамы — нет..., б<ыть> м<ожет>, она уже в Берлине у Марии³. <...>

1. Киршвенг Йоханнес (*Kirschweg*, 1900–1951) — католический священник, писатель. См. о нем РИА III, с. 396.

2. Синьорелли, см. прим. 1 к письму № 92.

3. Имеется в виду старшая дочь О. Синьорелли Мария (1908–1992).

149. Д.В. и Л.В. Ивановым

5 декабря 1931. Павия — Энгельберг

<...> Только что получил веселую открыточку от тебя, Дима, и 3 №№ твоей «Revue». Очень обрадован. Мне огромная радость видеть твои *Sonnets Grisons*¹ напечатанными. Их можно так и сяк критиковать, но одного нельзя отрицать, в чем однако все дело: это безусловно — поэзия, и притом еще оригинальная, своя, подлинная. Это то, что сказал мне, прочтя мою рукопись, Влад<имир> Соловьев. «Poetae nascuntur»: *poeta natus es*². <...> Я завален корректурами Зибек³ и Караббы⁴. 11-го в четверг, в 14 1/2 ч. читаю лекцию о Петрарке и лавре в *Circolo Manzoni*, здесь в Павии.

1. Четыре сонета Д.В. Иванова под названием *Sonnets Grisons* (I. «*La neige de l'hiver redescend sur le monde...*», II: «*Le crépuscule frais, presque froid, d'un automne...*», III. *Pluvieux jour d'hiver, possesseur de ces bois...*», IV. «*Ce pâle bleu d'en-haute, immobile et glacé...*») появились в швейцарском журнале *Davoser revue*, November 1931, S. 34–35. В РАИ хранится также неосуществленный проект книги Д.В. Иванова «*Jean Neuvécelle. Dix sonnets et chansons. Aracoeli MCMLII*».

2. «Поэтами рождаются»: ты родился поэтом (лат.).

3. Имеется в виду Пауль Зибек — см. прим. 4 к письму № 145.

4. См. прим. 3 к письму № 142.

150. Д.В. и Л.В. Ивановым

9 января 1932. Павия — Энгельберг

<...> *Gabriel Marcel* (настоящий!) был в *Menaggio* на озере Комо, откуда я получил его письмецо с сожалением, что не может заехать в Павию, будучи так близко. Я ответил ему некоторым увещанием преодолеть пространство и быть моим гостем в Павии, но все это осталось «платоническим». <...>

151. Д.В. и Л.В. Ивановым

22 февраля 1932. Павия — Энгельберг

Поздравляю душек с рождением *Chief-Cat*'a¹, все негодаство которого обнаружилось из его молчания, не имеющего достаточ-

ных оправданий в плодах творчества, ибо вот уже два месяца как сие последнее подобно бесплодной смоковнице. Между тем внешнее существование пушистого *fanullone*² в этом году усладительно облегчено гениальной выдумкою розового стряпчего, переместившего мои уроки русского языка так, что вторая группа следует за первой, которая кончает в 6 1/4, что обязывает меня путешествовать в университет не 4 раза в неделю на часовую лекцию, как прежде, а 2 раза на двухчасовую, причём эти два дня (вторник и пятница) освобождены от занятий в *Collegio*: благодеяние неописуемое, и визиты в университет более не усталость и спешка, а вполне сносная и спокойная прогулка. <...> Ольга Ивановна мне пишет о «*Correspondance d'un coin à l'autre*»³: «Все, кто читали книгу, в восторге от нее. Один мой знакомый, восторженный антропософ⁴, советовал эту книгу в Дорнахе и просил меня послать вам приложенный каталог, и если вас интересует какая либо из этих книг, пишите, и она вам будет выслана бесплатно». Приложен каталог всех сочинений Штейнера⁵ (теперь все его секретные «курсы» напечатаны) и других антропософических изданий. Вскоре получил одну антропософическую драму «Низвержение Антихриста»⁶ ... Вы уже поняли, что мы с Фл<аминго> находим здесь собственно необыкновенным: интуицию Донны Славы в «Пуле Времени», описавшей в корреспонденции из Дорнаха, как Ольга Ивановна танцует там «Переписку», — чистое ясновидение. <...>

1. «Большого кота», одно из семейных прозвищ Иванова.

2. бездельника (*um.*).

3. «Переписка из двух углов» (*фр.*).

4. Ср. ниже письмо № 155.

5. Имеется в виду Рудольф Штейнер (*Steiner*, 1861—1925) — немецкий философ, создатель антропософии.

6. Речь идет о книге известного швейцарского писателя и антропософа Альберта Штеффена (1884—1963): Steffen A. *Der Sturz des Antichrist*, Dramatische Skizze in drei Akten, Dornach, 1928.

152. Л.В. Ивановой

20 апреля 1932 <год установлен по содержанию>. Павия — Рим

<...> Мартин Бубер написал мне очень сердечное письмо о Достоевском и о нашей встрече с ним во взглядах на миф. Кончается письмо поклонами «уважаемому ректору (т.е. *Don Riboldi*)»,

la cui nobile ospitalità non dimenticheremo mai» (cioé il Buber e sua moglie¹ — перевожу с немецкого на итальянский, для сообщения через тебя *Don Leopoldo* — он же *Giuseppe-Maria* — которого с своей стороны горячо приветствую). <...>

1. «благородного гостеприимства которого мы <то есть Бубер и его жена> никогда не забудем» (*um.*). Из письма Бубера к Иванову от 18 апреля 1932, см. с. 330 наст. изд.

153. Л.В. Ивановой

27 апреля 1932. Павия — Рим?

<...> Прилагаю открыточку Медтнера¹ Эмилия Карловича (*Huttenstrasse 66, pension Alexandra, Zurigo*), в силу которой прошу тебя *немедленно* выслать ему в заказном письме статьи о Николае Медтнере, с несколькими ласковыми строками. <...> Приезжал некий молодой *professore di liceo* в Меране и теолог (не могущий стать *sacerdote*², потому что женат), по фамилии *Bendascioli*³, пишущий о теологии и хорошо знающий Папини, «*Frontespizio*»⁴ и *Don De Luca*⁵, — с клерикальными слухами и *pettegoli*⁶, болтун. Он уверяет, смеючись, что *Don De Luca* отзывается обо мне как о не совсем ортодоксальном католике с вольными мистическими мыслями⁷... Сам он принадлежит к брешианской «*Margelliana*» (катол<ическое> издательство и *cénacle*)⁸. <...> Не забудь узнать у Ольги, как мне добыть обещанные антропософические книжки. А что Карабба не выпускает *Corrispondenza*, я не иначе себе объясняю как интригами Ольги, мстящей за мои перемены в ее переводе.

Совсем было забыл упомянуть, что пришла первая книга «*Vigile*» за 1932 с моим этюдом «*La Vision du Laurier dans la poésie de Pétrarque*». Помнишь, как ты в Давосе над ним трудилась? Потому что ты душка умная и тебя любят и уважают. <...>

1. Так в тексте.

2. Священником (*um.*).

3. Лицо не идентифицированное.

4. «*Frontespizio*» католический литературный журнал, выходил во Флоренции с 1929 по 1940 г.

5. Дж. Де Лука (1898—1962) — богослов и мыслитель, о его отношениях с поэтом см. Roncalli M. *Giuseppe de Luca e Venceslao Ivanov* // *Europa Orientalis*, XXI/2 (2002), с. 19—59; РИА III, с. 39—40.

6. сплетнями (*um.*).

7. Это свидетельство не было безосновательным. См. Roncalli M. *Giuseppe de Luca e Venceslao Ivanov*, с. 31–33.

8. сообщество (*фр.*). Об издательстве «*Margelliana*» см. прежде всего Roncalli M. *Giuseppe de Luca e Venceslao Ivanov*, р. 26, прим. 21.

154. Д.В. Иванову

28 апреля 1932. Павия — Энгельберг

<...> Пришла I книжка «*Vigile*» за 1932 с моим этюдом «*La Vision du Laurier dans la poésie de Pétrarque*». В переводе, к сожалению, кое-что напутали. <...>

Получил я очень милое письмо от *Martin Buber*^a, по поводу «Достоевского», и ответил ему в *Brixen (Bressanone)*¹, откуда он по дальности пути хотел бы, да не мог проехать в Павию.

У тебя ли стихи *Valéry*? Надеюсь, да, — очень дорожу этой очень дорогой по цене книжкой — и не нахожу ее, не потеряй: собственно, я тебе ее в *Engelberg* не хотел выдать, но по крайней мере береги ее. <...>

1. Бриксен (*Brixen*, ит. название — Брессанон) — курорт в горнолыжном регионе Австрии.

155. Д.В. Иванову

15 июля 1932. Павия — Энгельберг

<...> Сейчас приезжает ко мне *Signor Marco Spaini*¹, директор *Casino* в *San-Remo*, апостол антропософии, который вследствие знакомства с Ольгой Ивановной Синьорелли узнал «Переписку из Двух Углов» и прислал мне большое количество антропософических книг, письма о желании со мною познакомиться и огромный ящик с целым садом ривьерских роз. <...>

1. Поэт посвятил Марко Спаини 2 стихотворения — «Дикий колос» и «Велисарий-слепец» (см. также III, с. 856–7).

156. Д.В. Иванову

22 июля 1932. Павия — Энгельберг

<...> Получил из *San Remo* приглашение прочесть там зимой публичную лекцию, что весьма лестно.

157. Д.В. Иванову

27 октября 1932. Больцано — Энгельберг, открытка

<...> Вчера отослал в Цюрих из Ахинеи, увы, очень мало, а именно главы V–XI включительно (кончая твоею фразой: «*sie überlegten es sich hin und her und beschlossen hinzugehen, gebe es was es wolle*»¹). <...>

1. «думали-думали и решили пойти, во что бы то ни стало» (*нем.*).

158. Л.В. Ивановой

16 ноября 1932. Павия — Рим

<...> Позавчера, в понедельник, Фл<аминго> сообщила мне утром, что в квестуре ей официально заявили следующее: так как Хатка отменила для итальянцев, живущих в России, разрешение на постоянное жительство, то и Италия ответила тем же, так что она, Фламинго, и я, *professore Ivanov*, должны через год возобновить через министерство разрешение на жительство в Италии; и о том, что мы о сем предупреждены, с нас берется подписка. Это сообщение, разумеется, относится и к тебе — и, кстати сказать, по-видимому, разрушает мечту Димы о постоянной визе на въезд в Италию. Практически, кажется, это не многое меняет в нашем положении, п<отому> ч<то> итальянцы, кажется, не намерены ежегодно взыскивать с нас плату за визу на въезд *nel regno*¹. Но психологически это так меня затронуло, что мне самому захотелось принять итальянскую *cittadinanza*²; ведь Италия в моей жизни, в самом деле, *la seconda patria*³, и теперь меня великодушно приютила, — вот уже сколько лет я фактически здешний. Об этом я сказал тотчас же Нашимбене, не в виде решения, но в виде предположения, которому он очень обрадовался. Я прибавил, что

вероятно *il principe (e senatore) Borromeo* сумеет представить меня так, чтобы были избегнуты по возможности длинные формальности. Нашимбене сказал: «знаете, я напишу лучше об этом *Starace*»⁴ (секретарь партии и первое лицо в ней после главы правительства), который с ним теперь хорош и которому я также был однажды представлен. И напишу, говорит *Nascimbene*, что Вашу просьбу поддержат и *principe*, и здешние власти, которые Вас хорошо знают.

Так как ты приняла то же решение, то мы затеем дело совместно (о Диме же, который не в Италии, упоминать не будем). Конечно, нужно будет добиться, чтобы с нас не требовали никаких бумаг (ни *certificato penale*, ни *certificato di svincolo*⁵ в особенности) и считались с фактом, что у меня никаких бумаг о себе, кроме советского паспорта, нет, а у тебя есть только *acte de naissance*⁶ <...>. Что же до Иоланды⁷, то она 1) не знает специфически русских отношений, 2) она пригодится, б<ыть> м<ожет>, но впоследствии, а не сразу, ибо нужно попытаться почуду для непосредственного получения *cittadinanza* в экстренном порядке. По сему *pazienza*⁸ на несколько дней. <...>

В *Collegio*, за день до моего приезда, был Муссолини и всех у нас очаровал. Жаль, что меня не было при этом. Вчера был у меня один писатель из Милана (*A. Pellegrini*)⁹, присланный *Du Bos*'ом, для разговоров о религии. Любопытно, что он еще до *Du Bos* читал и моего «Тантала» по-немецки (в рукописи) и все что было уже тогда напечатано из моего по-немецки.

1. в королевство (*um.*).
2. гражданство (*um.*).
3. вторая родина (*um.*).
4. Стараче (*Starace*) Акиле (1889–1945) — итальянский политический деятель. В 1924 г. избран депутатом парламента. С 1926 г. вице-генеральный секретарь Национальной фашистской партии.
5. «свидетельство об отсутствии судимости и свидетельство об отсутствии задолженности» (*um.*).
6. свидетельство о рождении (*фр.*).
7. Лицо не идентифицированное.
8. терпение (*um.*).
9. Пеллегрини Алессандро (*Pellegrini*, 1897–1985) — итальянский писатель и журналист, видный германист, инициатор создания ивановского выпуска «*Il Convegno*» (см.: *Il Convegno. Rivista di letteratura e di arte*, 8–12 [25 Dicembre 1933 — 25 Gennaio 1934]).

159. Д.В. Иванову

2 декабря 1932. Павия — Энгельберг

<...> Здесь вызывали меня и Фламинго в квестуру и велели подписать бумагу, что мы получили уведомление о том, что через год должны выехать из Италии: мера, принимаемая итальянским правительством против советских граждан в ответ на подобную же меру, принятую советским правительством против итальянцев, живущих в России. Фактически это значит, что к ноябрю 1933 г. нам нужно выхлопотать из *министерства* разрешение на дальнейшее пребывание в Италии. Ликот не видит в этом ничего нового, но это не так. Спрашивается, возможно ли при таком положении русских подданных заручиться для сына постоянною визой на въезд в Италию? Мне кажется, это логически исключается. Здесь никто не может дать совета, и одна надежда — это протекция через Синьорелли в министерствах, — дело, о котором просил Лидию навести справки и предпринять *démarches*¹. Я же не знаю даже, ни кому писать прошение, ни как его мотивировать, ибо сам, в силу подписанной мною бумаги, терпим в Италии лишь до ноября 1933 года. Все это настраивает меня так, что я сам готов вместе с Лидией просить итальянского гражданства; но и это дело сложное, которое нельзя начинать без протекции (здесь она окажется в смысле, по крайней мере, поддержки ходоатайства), и я запросил предварительных сведений и советов у Оттокара, который проделал сам эту историю, но все не имею от него ответа. <...>

1. Демарш (*фр.*).

160. Л.В. Ивановой

17 декабря 1932. Павия — Рим

<...> Идти по линии наибольшего сопротивления было всегда мне свойственно и в поэзии, и в прозе — такова была моя «планида», мой внутренний фатум, — хорошо ли это было (т.е. потому ли именно и выходило многое и оригинальным и глубоким) или плохо, не знаю (есть завершители и есть зачинатели, может быть — это признак зачинателя?), знаю только, что и в моих чи-

тателях и ценителях я встречал — очевидно, в соответствии с этим моим роковым свойством — также наибольшее сопротивление, что делало меня в глазах критиков и публики «трудным писателем», «поэтом для немногих», «поэтом для поэтов» (как говорил Валерий Брюсов) и т.д. Спрашиваю себя: ужели эта моя особенность передалась в силу роковой наследственности и тебе, т.е. твоему *Micio, quando questi fa le fusa, leccandosi ogni tanto i baffi*¹, т.е. предается творчеству, о зеленоглазый Пассакальщик? <...> Мне же, по-видимому предстоит, б<ыть> м<ожет>, в карнавальном периоде, еще поездка в *S. Remo*, ибо я пропечатан в числе участников ихних *Lunedì letterari*² (тема конференции обозначена нелепо: «*l'Orientamento*» — *senz'altro!* — нужно было прибавить «*dello spirito moderno*»³), и это объявление очень взволновало наших студентов, им приятно, глупым. <...>

1. «коту, который, мурлыча, время от времени облизывает усы» (*um.*).
2. Литературных понедельников (*um.*).
3. Направление (ну, конечно!) ... «современного духа».

161. Д.В. Иванову

28 декабря 1932. Павия — Энгельберг

<...> Получено лестнейшее письмо от *Pastonchi*¹, директора *dei Lunedì Letterari di S. Remo*. Лекция назначена на 10 апреля (понеделник на Страстной), чтобы дать мне возможность говорить о серьезном и, если угодно, религиозном. Это во всех отношениях мне удобно. При этом *postscriptum (last not least!)*: «*Quale compenso per la conferenza il Comitato offre lire due mila, e naturalmente la piena ospitalità per tutti quei giorni Ella vorrà onorar S. Remo della Sua presenza*»². <...>

1. Пастонки Франческо (*Pastonchi Francesco*, 1874—1953) — поэт и критик, профессор итальянского языка и литературы в Туринском университете, член королевской Итальянской Академии.
2. постскриптум (последнее, но не менее важное!) (*англ.*): «В качестве вознаграждения за доклад Комитет предложил две тысячи лир и также гостеприимство на тот срок, каковым Вы сочтете возможность оказать честь Сан Ремо своим присутствием» (*um.*).

162. Л.В. Ивановой

11 января 1933. Павия — Рим

<...> Я же предался медитациям о гуманизме вообще и о псевдо-гуманизме берлинского Мюраи Мерилизафилологических *articles*¹, имя коему Вилаговиц², — когда (вчера это случилось) пришла ко мне длинная и прекрасная статья нашего *ex-alunno*³ Данте Морандо (ныне *professore di filosofia nel Liceo Rosminiano a Domodossola*) под заглавием «*La Russia nel pensiero di Venceslao Ivanov*»⁴ (о «*Russische Idee*» в «*Rivista Rosminiana*» (*fasc. III dell'anno 1932, pp. 215—222*)). <...>

1. статей (*фр., um.*).
2. «Мюр и Мерилиз» — крупнейший галантерейный магазин в Москве, в советское время — ЦУМ. Ульрих фон Вилаговиц-Мёллендорф (1848—1931) — крупнейший немецкий ученый, историк античности, общественный деятель, переводчик.
3. Бывший воспитанник (*um.*).
4. преподавателя философии в розминьянском лицее в Домодоссоло (*um.*); о Данте Морандо см. прим. 3 к письму № 20.

163. Л.В. Ивановой

25 февраля 1933. Павия — Рим

<...> Птица свиритит: «скоро ваше рождение, Пуффи, во вторник день вашего рождения», а мне это чрезвычайно утешительным быть не может по причинам достаточно очевидным, но это теребит во мне сентиментальные струны и заставляет желать всяких «фр-фр» и прочего пуха, когда мне, писателю серьезному, теперь вовсе не до того, ибо я «оркеструю» свой серьезный (но не без *scherzi*) «*Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*»¹, уже взятый «Короною» с обещанием прислать за него деньги незамедлительно и отдельно от прочих счетов, тогда как в *San Remo* уже должен я был выслать и свою фотографию... Одним словом, такая паника, что и о «Хохланде» не думаю, не взирая на его оповещение публике о скором (!!!) напечатании моего «Вилаговица» и на угрозы самого старика Мута, директора сей *rivista*,² приехать из *Soprabolzano* через Рим в Павию, с дочерью, для личного со мною знакомства в конце марта или начале апреля... <...>

1. (...шутки). «Размышления об установках современного духа» (*um.*).
2. журнал (*um.*).

164. Д.В. Иванову

25 февраля 1933. Павия — Энгельберг

<...> А что и как было на *Trübsee*¹, и каковы счета по получении 300 фр. из Женевы, и как все теперь, и получили ли вы уже обещанные 200 фр. из Цюриха — о том ничего не знаю. Я в панике — строчу «*il Discorso sopra gli orientamenti dello spirito moderno*» — а «Виламовица» в «*Hochland*» уже возвестили, и *Prof. Muth*, директор «*Hochland*'а», обещает приехать ко мне со своею дочерью из *Soprabolzano* через Рим в конце марта или начале апреля, и в *San Remo* уже послана моя фотография <...>

1. Горное озеро в районе Энгельберга — одного из старейших горных курортов, расположенных в центральной части Швейцарии, недалеко от Люцерны.

165. Л.В. Ивановой

11 июля 1933. Павия — Рим

<...> Из-за текущих работ и необходимости увидаться с *Pellegrini* (редактором специального № «*Convegno*»¹, мне посвящаемого в ноябре), который теперь в Лондоне, я думаю, может быть, всю первую часть августа — или только числа до 10 — оставаться в Павии. <...>

1. Вяч. Иванову был посвящен следующий номер журнала: *Il Convegno. Rivista di letteratura e di arte*, 8–12 (25 Dicembre 1933 — 25 Gennaio 1934).

166. Д.В. Иванову

12 июля 1933. Павия — Энгельберг

Дима, сынок любезный! Спасибо за две главки из Ахинеи. Сообщаю знатную новость: я нашел для Ахинеи идеального переводчика, вполне усвоившего себе ее тон, ритм и народность. Теперь я могу передать ему все дело, которое у меня почти не двигалось. Много у меня и без того забот. Тем более, что в остальной части Ахинеи ничего не нужно ни изменять ни расширять.

Угадай, кто этот переводчик? Ты ревнуешь?.. «Кто б он был?» Да ты же сам, поэтов сынок! Теперь ты испугался навалившейся на плечи работы. Ничего не поделаешь. Молодым стариков нужно водить, а иногда и на плечах носить, как *pius Aeneas*¹. <...>

1. Благочестивый Эней (*лат.*).

167. Д.В. Иванову

24 июля 1933. Павия — Энгельберг

<...> Поздравляю именинами *Vogel's*¹. Вышел август <овский> № «*Corona*», со статьей о Гоголе, и начинается сей № со слова *VOGEL*. Птица сейчас тут же и вас ритуально приветствует, благодаря за поздравление. <...>

1. Птицы (*нем.*); имеется в виду О.А. Шор.

168. Л.В. Ивановой

20–21 августа 1933. Павия — Рим

<...> надежда выслать из Павии статью о гуманизме и Виламовице, приставаниями по поводу которой «*Hochland*» меня пилит, как пророка Исаию, деревянную пилой.

Вышел «*Gogol und Aristophanes*» в «*Corona*». «*Il mito di Edipo*»¹ последняя часть санремовской лекции — во «*Frontespizio*». Для специального № «*Convegno*», мне посвящаемого, мобилизованы разные лица, м<жду> пр<очим> Зелинский и Степун²; я обещал написать Александру Пеллегрини, редактору этого №, ответное письмо на его «*Considerazioni sopra la Corrispondenza da un angolo all'altro*».

Изучаю *aux moments perdus* по Птицыной книжке³ (чтобы не быть глупее ее) египетские иероглифы — вещь нехитрая <...>. Посему можешь поклониться от меня Слону перед *Maria Minerva*⁴.

1. Миф об Эдипе (*ит.*).

2. Степун Федор Августович (1884–1965) — философ, писатель, мемуарист, друг Иванова с 1910-х гг.; в 1926–1937 гг. — профессор социологии и

Дрезденском политехникуме. Степуну посвящено стихотворение «Демоны маскарада» (1914, впервые: Северные Записки. 1915. Май-Июнь).

3. В свободные моменты (*фр.*).

4. Недалеко от Пантеона на площади перед церковью *S. Maria sopra Minerva* находится мраморный слон, поддерживающий египетский обелиск VI в. до н.э. Слон был задуман Дж.Л. Бернини и изваян Э. Феррата в 1667 г.

169. Л.В. Ивановой

Без даты. 1933? (без начала). Павия

<...> Зелинский написал обо мне Пеллегрини: «*è la migliore anima del mondo*»¹. Я необычайно польщен: никто никогда еще не хвалил мою бедную. А сколько ее ругали! <...>

1. «он лучшая душа в мире» (*ит.*).

170. Д.В. Иванову

23 мая 1934. Павия — Энгельберг

<...> Здесь тихо, солнечно и красиво. Сочиняю комментарий к стихотворениям Боратынского и Тютчева, которые для Луны¹ перевел: хочу заслужить его благоволение. <...> Вилаговиц давным-давно послан и Фуксом получен. <...>

1. Имеется в виду Герберт Штейнер, см. прим. 1 к письму № 102.

171. Л.В. Ивановой

5 июня 1934. Павия — Рим, открытка

<...> Не понимаю, получил ли *Caputi*¹ номер «*Convegno*»: его адрес был дан мною в ряду адресов, по которым книга должна была быть разослана с моими визит<ными> карточками из *редакции*. Если не получил, — значит, и многие не получили. Был у меня опять дука Галларати Скотти и книгу свою («*Vita di Fogazzaro*»)² подарил и к себе звал. <...>

1. Капути Джузеппе (*Caputi Giuseppe*) — писатель и журналист; семья *Caputi* — соседи Ивановых по одному из пансионеров на виа Аврора. Его дочь

была подругой Лидии Ивановой; Капути писал статьи и короткие новеллы, которые дарил Иванову.

2. Галларати-Скотти, Томмазо (*Gallaratti Scotti*, 1878–1966) — поэт, писатель, политик. См. его книгу: *Gallarati Scotti, T. La vita di Antonio Fogazzaro*, Milano, Baldini & Castoldi, 1920.

172. Д.В. Иванову

3 июля 1934. Павия — Энгельберг

<...> У меня *sconvolgimento*¹ — университетская реформа: преподавание языков в обоих *Collegio* отменяется, в университете сосредоточивается и усиливается (делаясь обязательным предметом); мне предлагают оставаться еще в *Collegio*, но это — любезность; я расстаюсь с *Collegio*, который отпускает меня с некоторой наградой; возможно, что поселимся с К.И. и Птицей² в Риме, но все это еще не окончательно выяснено. <...>

1. потрясение (*ит.*).

2. Т.е. с Л.В. Ивановой и О.А. Шор.

173. Л.В. Ивановой

14 августа 1934. Павия — Читерна

<...> Мы на *Corso Mazzini 28 presso Guardamagna*, и я весьма доволен своей комнатой, и трамвай под окном меня не беспокоит и как-то увеселяет своим глухим грохотаньем — видно, я очень горожанин. Вещи и книги все уже почти уложены с помощью *Carlo*. Пока все слава Богу. Фл<аминго> очень замучивалась в эти дни с перевозкою и укладкою, но веселая. <...> Я счастлив тем, что со вчерашнего дня могу забыть о ящиках и архиве, читать и думать. <...>

174. Л.В. и Д.В. Ивановым

11 августа <1939>¹. Рим — *Macugnaga*, открытка

<...> *Fr. Tommassini*² прислал рукопись статьи «*Nel Labirinto*», с подробным изложением моей «*Anima*» и большими из нее вы-

держками³. Я перестал было сам ее понимать, но он терпеливо и нежно распутал клубок, и внес свет в мои потемки. Я отделал когда-то намеченный перевод Гетевского стихотворения «*Dauer im Wechsel*»⁴, доволен им и хочу закончить им статью о поэзии, которую ждут для «юбилейной» 70-ой книжки «С<овременных> З<аписок>»⁵. А за 69-ую удостоился похвал в «Возрождении»⁶, кот<орые> детинушка сильно отчеркнул синим карандашом. <...>

1. Датируется на основании упоминания 69 номера «Современных записок», вышедших в 1939 г.

2. Ансельмо М. Томмазини (*Tommasini A.M.*), монах-францисканец, в миру *Ugo Tommasini* (1876–1946). В библиотеке Вяч. Иванова хранятся книги: Frate A.M. Tommasini, *La fiamma e la cenere*. Meditazioni. Società Editrice Dante Alighieri, Milano, 1937 (с посвящением); Frate A.M. Tommasini, *Francesco e Chiara*. Estratto del n. 4/1940 della rivista «Frate Francesco», Anonima Editrice Laziale, Roma 1940; Frate A.M. Tommasini, *Animus e anima*. Estratto dalla «Rivista di filosofia neo-scolastica». Università del Sacro Cuore, 1/1940. Milano, 1941; Frate A.M. Tommasini, *Il Cristianesimo e la personalità umana*. Scuola Litteorica. 2–5/1940. Roma, 1940 (с посвящением: «*All'illustre amico Venceslao Ivanov con devoto affetto. Roma 25.2.1941*»); Tommasini U. *Le vie del sole*. Favole, Edizioni d'Arte Fauno, Roma; Tommasini fra Anselmo, O. F. M. *Irish saints in Italy*, London 1937 (с посвящением: «*All'illustre e caro prof. Venceslao Ivanov in segno di devota amicizia. Roma, 28 sett. 1937. Fr. A. M. Tommasini O. F. M.*»).

3. Эта статья Томмазини не выявлена.

4. Стихотворение Гете «*Dauer im Wechsel*» (1801) — «Постоянное в изменчивом». Стихотворение переводилось для собр. соч. Гете, в котором, однако, напечатано не было. Иванов заканчивает им статью «Мысли о поэзии» (1938 — III, с. 671–2), посланную в «Современные записки» в 1939 гт., где она не появилась из-за закрытия журнала.

5. «Современные записки» — литературный журнал русской эмиграции, выходящий в 1920–1940 г. в Париже, прекратил существование во время оккупации Парижа. 70-й выпуск журнала оказался последним; «Мысли о поэзии» в него не вошли.

6. «Возрождение» — газета русской эмиграции, выходящая в Париже с 1925 по 1940 г. Вяч. Иванову посвящен следующий пассаж рецензии Ю. Мандельштама: «Стихи Ходасевича вынесены как бы за скобки поэтического отдела. Весь он на этот раз скорее бледноват, несмотря на присутствие в нем Вячеслава Иванова. Прославленный мастер вообще наряду со стихами высокого напряжения иногда пишет глубокомысленные, но все же риторические или антологические вещи. Именно таков «Восход солнца». Зато «Вечерняя звезда» — прекрасна, особенно ее живая и глубокая последняя строфа: Словно приснилось лицо Милой моей вдалеке; Словно кольца на руке Верное ищет кольцо». Мандельштам Ю. «Современные записки», № 69-й // Возрождение, 4195 (4 авг. 1939), с. 9.

175. Л.В. Ивановой

12 февраля 1941. Рим—Кальяри

<...> *Oggi un mio caro allievo dell'Orientale mi portò la sua tesi sopra VI. Soloviev con la dedica del futuro libro al suo «illustre maestro che ha compiuto quindici lustri (vale a dire: quinquenni) di vita e quindici anni dopo la sua professione cattolica» (tutto questo in elegante latino)¹. Don de Luca ha combinato con Cecchi² la pubblicazione dei «Sonetti Romani» in «Civiltà» con mio ritrattino — disegno di Bartoli³, il quale m'aveva visitato con lui per questo scopo; ma il disegno non esiste ancora, come non esiste neppure la mia traduzione letterale, solennemente promessa, di codesta poesia. Viene da me il vice-rettore del Collegium Damascenum — un prete belga — per verificare la sua traduzione di certi documenti sul diritto canonico dell'antica Russia: questo è un incarico dell'Istituto Orientale (a pagamento). Si lavora con maggior assiduità⁴. <...>*

1. Имеется в виду Иван Мастыляк. Его диссертация в сокращенном виде увидела свет: J. Mastyl'ak. *Fuitne Vladimirus Soloviev catholicus?* Romae 1942. На отд. л. печатное посвящение: *Illustrissimo / Prof. Doct. VENCESLAO IVANOV / V. Soloviev familiari / ac / discipulo / D.D.* На экз. в РАИ также рукописное посвящение на титульном листе: «Дорогому учителю — о. Иванъ Мастылякъ Редемптористъ. 7. VI. 1942 г.

2. Э. Чекки (*Cecchi E.*, 1884–1966) — искусствовед и писатель.

3. Скорее всего, имеется в виду художник и писатель *Amerigo Bartoli* (1890–1971).

4. «Сегодня мой ученик из Восточного Института принес свою диссертацию о Вл. Соловьеве, на его будущей книге будет посвящение “славному учителю, которому исполнилось 15 пятилетий, и 15 лет его исповеданию католической веры” (все это на элегантно латыни). Дон де Лука с Чекки задумал публикацию “Римских сонетов” в журнале “Чивильта”, с моим портретом, рисунком Бартоли; последний посетил меня вместе с Де Лукой в этой связи. Но пока что нет ни рисунка, ни литературного перевода сонета, которые я торжественно обещал. Приходит ко мне вице-ректор *Collegium Damascenum*, бельгийский священник, чтобы проверить сделанный им перевод ряда документов о каноническом праве в древней Руси, это в счет моих обязанностей в Восточном институте (за деньги). Работаю с большим прилежанием» (*um.*). Проект публикации «Римских сонетов» не был осуществлен.



IV
ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ В РИМЕ

ЕЩЕ РАЗ ОБ «ОБРАЩЕНИИ» ВЯЧ. ИВАНОВА
В КАТОЛИЧЕСТВО:
ФОРМУЛА ПРИСОЕДИНЕНИЯ ИЛИ ФОРМУЛА ОТРЕЧЕНИЯ?

Вновь обратиться к этому вопросу, причем именно в такой постановке проблемы, нас вынуждает недавно сделанное открытие в Римском архиве Иванова. Речь идет о документе Священной Канцелярии (*Sanctum Officium*), датированном непосредственно днем его присоединения к Католической церкви и представляющем в несколько ином свете известные нам события:

Да будет известно всем, что Вячеслав Иванов, доктор наук, профессор <филологии?>, российской национальности, рожденный, как он заявил, 16/28 дня месяца февраля 1866 и в своем возрасте шестидесяти лет отрекся от ересей и заблуждений греко-русской Церкви вместе со всеми и отдельными другими какими-либо ересями и заблуждениями, тем или иным образом противоречащими С<вятой> Католической и Апостольской Римской Церкви, в 17 день месяца марта 1926 года в присутствии П<реподобного> О<тца> Владимира Абрикосова, делегированного П<реподобным> О<тцом> Г<осподином> Генеральным Комиссаром С<вященной> Канцелярии, вследствие чего он [т.е. Иванов — А.Ю.] был освобожден им [т.е. Абрикосовым — А.Ю.] в принятой Церковью форме от приговора отлучения, под который он [т.е. Иванов — А.Ю.] из-за этого подпадал, и он примирен со Святой Римской Церковью с предписанием ему спасительных актов покаяния.

В присутствии свидетелей
Преп<одобного> Дэмиана Ф. Фокса
Преп<одобного> Оскара Френсиса Лёри
В подтверждение чего и т.д. Дано в Риме в помещении
С<вященной> Канцелярии в 17 день месяца марта 1926 года.
Луиджи Каstellано
Верховной Священной Конгрегации Священной Канцелярии нотариий¹.

Перед нами стандартная формула принятия в общение с Католической церковью, напечатанная типографским способом на

бланке Священной Канцелярии с предусмотренными пропусками в тексте, куда вносятся необходимые данные о конвертите, священнике, принимающем его обращение через отречение, а также подписи свидетелей. Документ заверен подписью высшего чиновника этой римской конгрегации и тисненой печатью Священной Канцелярии.

Таким образом, мы получаем документальное свидетельство, вносящее ощутимый диссонанс в сложившийся исторический нарратив об исключительном использовании В.И. Ивановым при принятии католичества соловьевской формулы из книги «*La Russie et l'Église universelle*» («Россия и Вселенская Церковь», 1887)².

Но, прежде чем изложить какие-либо соображения по этому поводу, следуя исторической реконструкции А.Б. Шишкина³, вновь проследим события тех мартовских дней.

Итак, 14 марта 1926 г. В.И. Иванов подал в Конгрегацию Восточных церквей обращение с просьбой разрешить ему «соединиться с католической церковью по византийско-русскому обряду» и принять исповедание веры по формуле Соловьева⁴. Из этого документа мы узнаем о первоначальных намерениях Вяч. Иванова в совершении чина присоединения: он испрашивает разрешение (*autorizzazione*) Конгрегации Восточных церквей «совершить свое исповедание веры после двукратного произнесения Символа веры — по-гречески или по-старославянски и на латыни в соответствии с прилагаемой формулой присоединения, составленной Соловьевым и торжественно провозглашенной в Ватиканской базилике в праздник воспоминания Первого Вселенского собора в Никее»⁵. Для совершения обряда В.И. Иванов избрал о. Владимира Абрикосова, московского католического священника византийского обряда, высланного из СССР в 1922 г. и проживавшего тогда в Риме. Конгрегация сочла, что принять решение не может и, признавая себя в данном вопросе неправомочной, передала его в Конгрегацию Священной Канцелярии (*S. Ufficio или S. Officium*), которая в то время считалась высшим ведомством Римской курии. О решении Священной Канцелярии мы узнаем из последней записи на документе. Она санкционировала использование «необычной формулы» (*formula insolita*), о чем Абрикосов извещал Конгрегацию Восточных церквей уже задним числом, 20 марта. «Таким образом, соловьевская формула была признана действительной и самодостаточной», — логично заключает А.Б. Шишкин⁶.

В свете нынешней находки становится очевидным, что прежняя логика рассуждений нуждается в существенной корректировке. Эта корректировка состоит в том, что соловьевская формула в случае Иванова «была признана действительной и самодостаточной» *sub conditione*. А это *conditio* в непреложных терминах Священной Канцелярии того времени означало обязательное отречение от ересей и заблуждений, присущих некаатолической Церкви или церковной общине, к которой ранее принадлежал конвертит. Зачем это было нужно? Для того, как гласит текст стереотипного документа Священной Канцелярии, чтобы освободить новообращенного от уже католического приговора отлучения, под который тот автоматически подпадал из-за ранее исповедуемых им ересей и заблуждений.

Очевидно, выработка этого *conditio* и составляла скрытую драматургию того захватывающего эпизода, который передает нам непосредственный участник и свидетель этих событий, дочь поэта Лидия Иванова:

Как бы то ни было, прелаты [Конгрегации Восточных церквей — А.Ю.] заявили, что формула Соловьева не годится, если не получится особого разрешения *Sant'Ufficio*... Вячеслав и отец Абрикосов побежали что есть мочи через всю площадь в приемную *Sant'Ufficio*. Отчаянный ветер раздирает сутану отца Абрикосова и плащ Вячеслава. Сверху ливень. Нужно спешить, чтобы не пропустить часа, назначенного для обедни. В Уффиции Вячеслав был встречен равнодушными и пугливыми бюрократами. Дело становилось драматичным. Площадь перебегалась не раз. Каким-то образом все в последнюю минуту уладилось, служба состоялась, и Вячеслав стал католиком, чему очень радовался⁷.

Можно легко себе представить оторопь «равнодушных и пугливых бюрократов» из, пожалуй, самого чинного и ультраконсервативного ведомства тогдашней Римской курии при виде этой довольно экстравагантной парочки, что-то втолковывавшей им про совершенно не известного ватиканским чиновникам, но, тем не менее, великого русского мыслителя и его уникальную формулу «кафолического православия». В существовавшем до сих пор нарративе о переходе Вяч. Иванова в католичество счастливый исход этих объяснений с ватиканскими чиновниками предстает неким чудом: «каким-то образом все в последнюю минуту уладилось», по словам Лидии Ивановой. Действительно, в то время Римская курия крайне отрицательно относилась ко всем формам

свободного перехода из некатолических общин в Католическую церковь, а также ко всякого рода нерегламентированным контактам католиков с некаталиками. Собственно, два года оставалось от времени описываемых событий до выхода в свет энциклики папы Пия XI «*Mortalium animos*» (1928), рассматривавшей проблему христианского единства «только в том духе, чтобы отпавшие вернулись в лоно единственной истинной Церкви Христовой [т.е. Католической церкви — А.Ю.], которую они, к несчастью, некогда оставили»⁸. В этой же энциклике строго осуждалось участие католиков в экуменическом движении (некатолических съездах), поскольку экуменическое движение «основывается на ложном мнении, будто все религии являются более или менее хорошими и достойными похвалы»⁹. Нет сомнения в том, что среди «всех религий» подразумевалась и «православная религия», или как тогда говорили на официальном языке Католической церкви «так называемая православная Церковь», или «диссидентская (т.е. несогласная с нами) Церковь». С римской точки зрения «православной религии» не усваивались сколь-нибудь существенные ереси, но заблуждения — несомненно.

В целом, по мнению Пия XI, экуменический подход ведет к «удалению от истинной веры» и впадению «шаг за шагом в натурализм и атеизм». Конечно же, трудно представить Вяч. Иванова сторонником формировавшегося тогда экуменического движения, равно как и адекватно спроецировать церковные взгляды В.С. Соловьева на экуменические модели XX в. В этом смысле прекраснотушный лозунг «Соловьев — пророк экуменизма» — остается романтической утопией прошлого. Но это сюжет — для другого разговора. Нас в данном случае интересует прежде всего официальный подход Католической церкви того времени к проблемам межконфессионального общения и, как следствие, к процедуре перехода из некатолических христианских Церквей и общин в Католическую церковь. В случаях обращения православных, т.е. «схизматиков» и «диссидентов», крещение которых считалось действительным, *abjuratio*, т.е. отречение от ошибочных взглядов, было обязательной практикой. Сам чин *abjuratio* излагался в Римском понтификале¹⁰ и корректировался некоторыми документами Священной Канцелярии. В отношении русских православных «диссидентов», а также протестантов Священная Канцелярия одобряла новые формулы в 1925, 1933 и 1936 г. Поскольку полномочия на предоставления *abjuratio* были даны ис-

ключительно епископам, то местный епископ, которому попадалось такое дело об обращении, мог самостоятельно предписывать более краткую формулу отречения. Однако в любом случае это считалось и именовалось *abjuratio*. Таков был формально и случай Вяч. Иванова. Таким образом очевидно, что Священная Канцелярия пошла на некоторый компромисс, дав возможность Вяч. Иванову совершить перед о. В. Абрикосовым чин присоединения, используя «необычную» соловьевскую формулу, предварительно заручившись формально необходимым принятием у Иванова его отречения. Вопрос состоит в том, совершал ли Иванов чин отречения или был достигнут новый компромисс, при котором необходимо было вмешательство некоего третьего лица? Но об этом поговорим далее.

Обратим внимание на сам текст формулы присоединения к Католической церкви, который приводит Вяч. Иванов в поданном 14 марта прошении в Конгрегацию Восточных церквей. Основная часть этого текста полностью воспроизводит на итальянском языке оригинал из «*La Russie et l'Église universelle*»¹¹. Однако в нем есть одно примечательное добавление: Иванов присоединяет имя своего небесного патрона — св. Вячеслава (*S. Venceslao Martire*) к соловьевскому перечню восточных отцов, которые признавали «апостола Петра, живущего в своих преемниках... верховным судьей в деле религии»¹². Вторая часть этой формулы — необходимая корректировка, которая задает окончательную конкретику приносимого Ивановым исповедания католической веры: «Признаю все догматы и все определения Римской Церкви, и в этой истинной вере, которую добровольно исповедую, желаю с помощью Божией пребывать до последнего мгновения своей жизни. Да будет так»¹³. Публикатор этого документа, А.Б. Шишкин, в текстологическом комментарии отмечает, что этот абзац «написан несколько иным почерком, видимо, он был приписан отдельно». Соответственно можно предположить, что это прибавление, придающее соловьевской формуле необходимую в практических целях строгость и определенность, была добавлена о. В. Абрикосовым, несомненно участвовавшим в разработке данного документа.

Итак, новооткрытый документ в Архиве Иванова не разрешает окончательно проблему, связанную с использованием поэтом при переходе в католичество «необычной» формулы Соловьева, но он ставит эту проблему несколько в ином ключе. При этом

возникают следующие вопросы, ожидающие своего возможного разрешения:

1. Как относился сам Вяч. Иванов к документу, выданному 17 марта Священной Канцелярией о его отречении «от ересей и заблуждений греко-русской Церкви вместе со всеми и отдельными другими какими-либо ересями и заблуждениями, противоречащими Святой Католической и Апостольской Римской Церкви»? Понятно, что непосредственного ответа на этот вопрос мы никогда не получим, однако позволим себе совершить некоторое смысловое исследование. Вяч. Иванов в акте присоединения действовал, следуя логике церковных воззрений В.С. Соловьева, для которого «каждая из двух Церквей [т.е. Православная и Католическая — А.Ю.] уже есть Вселенская Церковь, но не в отдельности своей от другой, — в единстве с нею»¹⁴. Восточная церковь, утверждал Соловьев, «никогда не определяла и не преподавала верующим как обязательный для их верования догмат какую-либо доктрину, противоположную католическому учению»¹⁵. Догматы Православной церкви, считал он далее, «сводятся к определениям вселенских соборов и вследствие этого они являются совершенно православными и католическими догматами, а учение богословов, находящееся в противоречии с католичеством, не являются догматами веры, определенными нашей Церковью»¹⁶. Таким образом, по мнению Соловьева, православные соединены с католичеством тем, что они сами признают «как абсолютную и неизменную истину, тогда как заблуждения, которые нас отделяют от католического единства, являются на самом деле только мнениями не утвержденными никаким высшим авторитетом, даже в глазах авторов и виновников этих мнений»¹⁷. На основании этих аргументов Соловьев делает принципиально важный вывод: «...наша схизма существует для нас только *de facto*, но ни сколько *de jure*». В основу будущего соединения, полагал Соловьев, должно будет положено следующее принципиальное условие: «Различия между частными мнениями наших богословов, которые могут быть ошибочными, антикатолическими и еретическими, и верой Восточной Церкви в своем целом остающейся православной и католической»¹⁸. Как известно, большую часть богословских суждений, которые могут быть сочтены «ошибочными, антикатолическими и еретическими» Соловьев относил к наследию синодального периода в истории Русской церкви, а сам Синод он именовал «лжецерковным учреждением, ... осно-

ванным на раболепстве и материальном интересе и действующим путем обмана и насилия»¹⁹. Следовательно, программа восстановления подлинно вселенской традиции в Русской церкви по Соловьеву формулировалась следующим образом: через преодоление антикатолического и антиканонического наследия петровского Синода — к возвращению к подлинно вселенскому исповеданию восточных отцов Церкви, адекватно запечатленному в предании Кафолической церкви, которая хранит верность Риму. Этому плану по сути и следовал Вяч. Иванов. Без этих соображений апелляция Иванова к синодальной Русской православной церкви оказывается анахронической и некорректной. Собственно формула Соловьева из «*La Russie et l'Église universelle*», имеющая безусловно символическое значение как *credo* вселенского православного, начинается со своего рода *abjuratio*: «Как член истинной и досточтимой восточной православной или греко-русской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не чрез посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей своих...». Исходя из этого положения, можно прийти к выводу о том, что зафиксированное в документе Священной Канцелярии формальное отречение Иванова от «ересей и заблуждений» не противоречит смыслу соловьевской формулы, отвергавшей «ошибочные, антикатолические и еретические» мнения русских богословов синодального периода. Конечно, возможны разночтения между тем, что понимал под этими заблуждениями Вяч. Иванов, и тем, что считали таковыми чиновники Римской курии. Однако открывающееся на первый взгляд разительное противоречие между содержанием документа Священной Канцелярии и смыслом соловьевской формулы может быть снято при более глубоком анализе символики самого акта перехода Вяч. Иванова. Поэтому для самого поэта это событие в полноте своего смысла было актом соединения, а прочитанная формула — формулой присоединения²⁰. Допускать в наши рассуждения какие-либо подозрения о ведении Вяч. Ивановым «двойной игры» с ватиканскими чиновниками абсолютно неосновательно, ибо это в корне противоречит всему тому, что мы знаем по различным источникам о строгости поэта в делах веры. Следовательно, выработка компромисса в этом особом случае происходила в ходе аппаратных маневров внутри ватиканских ведомств. Это заключение ставит перед нами следующий вопрос:

2. Как произошло разрешение той драматической коллизии,

которую нам описывает Л.В. Иванова, и каким образом было получено дозволение от Священной Канцелярии на использование «необычной» формулы Соловьева? Конечно, в поисках решения этого вопроса не исключены дальнейшие находки в соответствующих ватиканских архивах. Решающим, конечно же, могло бы стать свидетельство о. Владимира Абрикосова. Однако, разрозненные бумаги из личного архива Абрикосова, хранившиеся некогда в архиве *Foyer Oriental Chrétien (Bruxelles)* и бесследно исчезнувшие к настоящему времени, никак не освещают этот эпизод. О существовании других собраний материалов из личного архива Абрикосова нам не известно.

Тем не менее, встает вопрос о возможном вмешательстве в эту ситуацию достаточно авторитетного лица, по протекции которого Священная Канцелярия решилась на авторизацию «необычной» формулы Соловьева. Кандидатом номер один на данную роль с полным правом может быть выдвинут французский священник-иезуит Мишель д'Эрбиньи (1880—1957). В 1922 г. папа Пий XI назначил о. М. д'Эрбиньи президентом Папского Восточного института, в 1924 г. французский иезуит стал в центре всех инициатив по организации католической миссии среди русской эмиграции, к концу того же 1923 г. он был назначен советником конгрегации по делам Восточных Церквей. Наконец, в июне 1925 г., когда была создана Папская комиссия *Pro Russia*, о. М. д'Эрбиньи стал ее «особым консультантом», а по сути — реальным главой. К моменту совершения Вяч. Ивановым акта присоединения к Католической церкви о. М. д'Эрбиньи стоял на пороге судьбоносных перемен в своей жизни: ему предстояло тайно принять епископский сан 26 марта в Берлине и затем направиться в советскую Россию для радикального преобразования там структур Католической церкви. Однако о. М. д'Эрбиньи интересен нам еще и тем, что именно благодаря ему церковные взгляды Соловьева стали впервые широко известны на Западе. Произошло это открытие в вышедшей в свет в 1911 г. книге д'Эрбиньи «*Un Newman russe: Vladimir Soloviev (1853—1900)*». Эта блестяще написанная монография выдержала несколько французских изданий, была переведена на английский, хорватский, немецкий и итальянский языки, а в 1912 г. удостоена премии Французской Академии. Примечательность ее концепции (как то видно из самого названия) состояла в том, что Соловьев предлагался западному читателю в качестве «нового Ньюмана»²¹, то есть, по мысли д'Эрбиньи — патриарха

будущих русских конвертитов в католичество. С подачи французского иезуита Соловьев становился практикующим католиком и «крестным отцом» зарождавшейся Русской католической церкви византийского обряда. Даже сам факт «присоединения» Соловьева к католичеству французский исследователь воспроизводил по-своему. Д'Эрбиньи ставил заметный акцент на факте «перехода» Соловьева из православия в католичество, хотя и не утверждал, что русский мыслитель при этом отрекался от православной веры. Согласно д'Эрбиньи, Соловьев прочитал при этом не исповедание веры Тридентского собора, а свою собственную формулу, выведенную в «*La Russie et l'Église universelle*». Эту юридическую вольность совершенного перехода д'Эрбиньи объяснял якобы секретными полномочиями, которые Соловьев получил на свой шаг из Рима. По инициативе М. д'Эрбиньи и впоследствии при его мощной церковной поддержке образ «Соловьева — русского Ньюмана» стал программным элементом в пропаганде миссии восточного обряда среди русской эмиграции. Самого Вяч. Иванова д'Эрбиньи считал «учеником великого Владимира Соловьева»²², хотя общий контекст их взаимоотношений еще не достаточно ясен. Однако очевидна потенциальная заинтересованность о. М. д'Эрбиньи в практическом продвижении в эти годы на материале русской эмиграции модели «Соловьев — русский Ньюман», а также в возможном применении на практике соловьевской формулы, которая, по мнению французского иезуита, прошла через апробацию самого русского философа. Мог ли о. М. д'Эрбиньи непосредственно участвовать в событиях 17 марта? Потенциально — да. То, что мы знаем о нем в эти дни, не исключает его пребывания в Риме: документы, дающие ему чрезвычайные полномочия для миссии в России, датированы 10-м и 11-м марта и даны в Риме, а советскую визу французский иезуит получил только 27 марта в Париже. Гипотетически это делает возможным не только его косвенное, но и прямое участие в истории присоединения Вяч. Иванова к Католической церкви. Кстати, возможным доказательством этого является и подпись чиновника на записи от 20 марта, которая задним числом санкционировала употребление Ивановым «необычной формулы». Этот чиновник Карло Марготти — секретарь Комиссии *Pro Russia*, т.е. непосредственный член «команды» д'Эрбиньи²³. В связи с этим необходимо также отметить, что все документы, поданные В.И. Ивановым в Конгрегацию Восточных Церквей, проходили

непосредственно через Комиссию *Pro Russia* как подразделение этой конгрегации. Об этом свидетельствует штамп — *Commissione per la Russia*.

3. Вопрос датировок. Обращение Вяч. Иванова в Конгрегацию Восточных церквей помечено 14 марта 1926 г. Это воскресенье, что, соответственно, не является присутственным днем в церковных учреждениях. Предположим, что это обращение было подано в понедельник 15 марта. При этом, принимая во внимание крайнюю неповоротливость ватиканской бюрократии, податель этого обращения каким-то образом надеялся на его рассмотрение и вынесение положительного решения в кратчайший срок, т.е. к 17 марта, в день перенесения мощей св. Вячеслава по юлианскому календарю (4 марта), на который было заказано о. В. Абрикосовым служение литургии на алтаре св. Вячеслава в Соборе св. Петра. Остается предположить, что существовала предварительная договоренность с каким-то влиятельным лицом в одном из ведомств Римской курии (что нас отсылает к проблеме, поставленной в предыдущем пункте). 17 марта (среда) датирован документ Священной Канцелярии о присоединении Вяч. Иванова по установленной форме, а 18 марта (четверг), т.е. после свершившего присоединения поэта, согласно записи на обращении, поданном Ивановым 14 марта, Конгрегация Восточных церквей дает отрицательный ответ и направляет этот документ в вышестоящую Конгрегацию Священной Канцелярии²⁴. 20 марта, согласно записи на том же обращении Иванова в Конгрегацию Восточных церквей «о. Абрикосов уведомляет, что Св. Канцелярия предоставила полномочия для принятия отречения (*l'abiura*) от г-на Иванова с необычной (*insolita*) формулой»²⁵. Принимая во внимание все особенности функционирования бюрократической машины Римской курии, такая рассогласованность в действиях ее ведомств все же показательна, что еще раз свидетельствует о том, что акт церковного присоединения Вяч. Иванова является уникальным для того времени случаем, требующим внимания будущих исследователей.

Примечания

¹ Латинский оригинал:

Cunctis notum sit Venceslaum Ivanov litterarum doctorem, prof<essorem> ph.?, nationis Rossicae natum, ut dixit, d<ie> 16/26 m<ensis> Februarii 1866 aetatisque

suae annorum sexaginta abiurasse haereses et errores Ecclesiae graeco-rossicae una cum omnibus et singulis aliis haeresibus et erroribus quomodolibet S<anctae> Catholicae et Apostolicae Romanae Ecclesiae contrariis, die 17 mensis Martii anni 1926 coram R<everendissimo> P<atre> Wladimiro Abrikosoff delegato a R<everendissimo> P<atre> D<omino> Commissario Generali S<ancti> Officii, proindeque fuisse ab eo in forma Ecclesiae consueta absolutum a sententia excommunicationis propterea incurta et S<anctae> R<omanae> E<ccllesiae> reconciliatum iniunctis ei poenitentis salutaribus.

Praesentibus testibus

Rev<erendus> Damian F. Fox

Rev<erendus> Oscar Francis Leurie

In quorum fidem etc. Datum Romae ex aedibus S<ancti> Officii> die 17 mensis Martii anni 1926

Aloisius Castellano

Supremae S<acrae> C<ongregationis> S<ancti> Off<icii> notarius

(Русский перевод сделан при любезном участии М.И. Афанасьевой и И.В. Лупандина).

² См. с. 735–736 наст. изд.

³ Шишкин А.Б. *Россия и Вселенская церковь в формуле Соловьева и Вяч. Иванова* // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. Материалы Международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г. Томск-М. 2003, с. 160.

⁴ РИА I, с. 560. Далее цитируется по публикации: *Из римского архива Вячеслава Иванова* // Русско-итальянский архив I. Trento, 1997, с. 560–562.

⁵ О последнем событии мы не обладаем никакими документальными свидетельствами. Скорее всего, имеется в виду некий акт, совершенный во время церковного празднования 1600-летия Никейского собора в 1925 г. в Риме.

⁶ Шишкин А.Б. *Россия и Вселенская церковь в формуле Соловьева и Вяч. Иванова* // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. Материалы Международной научной конференции 9–11 сентября 2002 г. Томск-М. 2003, с. 160.

⁷ Иванова Л.В. *Воспоминания. Книга об отце*, М. 1992, с. 197.

⁸ *Православие и католичество. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия*. М. 2005, с. 177.

⁹ Там же, с. 169.

¹⁰ Богослужбная книга, содержащая обряды, которые могли совершать только епископы.

¹¹ РИА I, с. 561.

¹² Перечень восточных отцов Церкви, к авторитету которых апеллирует Соловьев в своем исповедании вселенской веры, в контексте его книги ясно отсылает к приведенной им в самом начале текста характеристике защитников «вселенского церковного управления против посягательств цезарепапизма и стремлений национального партикуляризма».

¹³ *«Io riconosco tutti i dogmi e tutte le definizioni della Chiesa Romana, ed in*

questa vera fede, che professo liberamente, voglio con aiuto di Dio rimanere fino all'ultimo attimo della mia vita. E così sia» (ит.). (Там же.)

¹⁴ Соловьев В.С. *Собрание сочинений*, т. IV, Брюссель 1966, с. 109.

¹⁵ Соловьев В.С. *Собрание сочинений*, т. XI, Брюссель 1969, с. 381.

¹⁶ Там же, с. 383.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Соловьев В.С. *Собрание сочинений*, т. XI, Брюссель 1966, с. 385.

¹⁹ Соловьев В.С. *Собрание сочинений*, т. XI, Брюссель 1966, с. 107.

²⁰ Как известно, Вяч. Иванов крайне скупко комментировал свое присоединение к Католической церкви. Показательно, что в тех немногих свидетельствах, которыми мы обладаем, сам Иванов говорит исключительно о соединении/присоединении, а не об обращении с отречением: «*unirsi alla Chiesa cattolica*» — «присоединиться к Католической церкви» (обращение в Конгрегацию Восточных церквей от 14.03.1926), «*la formule d'adhésion*» — «формула присоединения» (письмо к Ш. дю Босу от 15.10.1930).

²¹ Ньюман Джон Генри (1801–1890) — английский богослов, философ и писатель. Один из лидеров реформационного Оксфордского движения в Англиканской церкви, в 1845 г. перешел в католичество, в 1847 г. рукоположен во священники и вступил в монашескую конгрегацию ораторианцев. В 1879 г. папа Лев XIII возвел Ньюмана в достоинство кардинала.

²² Как о том, по крайней мере, гласит посвящение Иванову на отгиске статьи Д' Эрбиньи «*L'Unité dans le Christ*»: «*Au disciple du grand Vladimir Soloviev. En religieux hommage d'amour pour la Russie?*]. M. d'Herbigny. 5. 03. <19>25» (РАИ).

²³ Carlo Margotti (1891–1951) — священник с 1915, епископ с 1930 года. Секретарь Комиссии *Pro Russia* до 1930 года. После размолвки с д' Эрбиньи — удален со своего поста и направлен в качестве апостольского делегата в Афины и Стамбул.

²⁴ РИА I, с. 562.

²⁵ Там же.

Винченцо Поджи, SJ

ИВАНОВ В РИМЕ* (1934–1949)

*Памяти Дм. Вяч. Иванова (1912–2003),
с сыновним почтением сохранившего
и создавшего архив Вяч. Иванова в Риме*

ИЗ ПЕРЕПИСКИ ИВАНОВА С ФРАНКОМ

Вячеслав Иванов оставил работу в Колледжо Борромео в городе Павия в 1934 г. по причине наступления предельного возраста для преподавательской деятельности. В нем, как в преподавателе «весьма известном», заинтересовался Флорентийский университет. Однако просьба о его назначении, поданная министерству образования, не была удовлетворена. В ответе министерства образования говорится, что прошение не может быть удовлетворено по причине пожилого возраста кандидата, но хорошо известно, что настоящая причина отказа была иной. Об этом писал Иванов своему другу Семену Людвиговичу Франку, 3 июня 1947 г.: «Приглашение во Флорентийский университет не было утверждено министерством, потому что мне было-де уже под 70 лет — предельный возраст, — а на самом деле потому, что я не был записан в фашистскую партию». Иванов, живущий вместе с дочерью, должен был искать себе работу, источник заработка. В течение пятнадцати лет, прошедших с увольнения из Колледжо в Павии до самой смерти, Иванов продолжал работать. Его переписка помогает восстановить деятельность в Риме, которой он занимался в течение последнего периода.

В одном из писем, написанном по-русски и отправленном из Рима в Лондон Семену Людвиговичу Франку, 18 мая 1947 г.,

* Poggi V., SJ. *Ivanov a Roma* (1934–1949) // *Europa Orientalis* XXI/1 (2002), p. 95–140. Перевод с итальянского, немецкого, французского и итальянского Мариш Печерской и Андрея Коваля.



Вячеслав Иванов упоминал работу, которая занимала его в это время.

В Восточном Институте, где я был и доньше считаю себя профессором церковно-славянского языка, и в Руссикуме, где я преподавал, сначала в их аудиториях, а потом у себя на дому, историю русской литературы, пишутся и защищаются докторские диссертации о Соловьеве, Бердяеве, Булгакове, Карсавине¹, там и Ваше имя [т.е. Франка] хорошо известно и произносится с глубоким уважением. Показательно, что это изучение направляется не только на богословие и философские доктрины, но стремится проникнуть в мистическое богочувствование православных и в религиозную психологию народа (было мне любопытно, например, читать с нерусскими студентами народные «духовные стихи»)².

ПРЕПОДАВАНИЕ В ВОСТОЧНОМ ИНСТИТУТЕ, В РУССИКУМЕ И НА ДОМУ

Архив Иванова позволяет понять, с какой серьезностью Вячеслав Иванов подходил к своим обязанностям преподавателя церковно-славянского языка. В архиве мы видим различные учебные пособия по обучению церковно-славянскому языку. Приводим их в хронологическом порядке по дате издания, добавляя шифр библиотеки Восточного института.

С. Миропольский, *Краткая грамматика церковно-славянского языка нового периода*. Курс элементарный. Изд.13-е, СПб. 1904 [366–2–104].

А. Преображенский, *Краткая грамматика нового церковно-славянского языка нового периода*, изд. 10-е, М. 1908 [366–2–187].

М. Григорьевский, *Сокращенная грамматика церковно-славянского языка (нового периода)*, Изд. 9-е, Киев 1914 [366–2–104]. От этого последнего, пропавшего из библиотеки Папского Восточного Института, к сожалению, в Архиве Иванова осталась только обложка.

В записке, сохранившейся в архиве Иванова, есть другие учебные пособия, которые он отметил, найдя их в библиотеке института.

Ф.И. Буслаев, *Учебник русской грамматики, сближенной с церковно-славянской*, М. 1874 [366–2–88].

Vaclav Vondrák, *Kirchenslavische Chrestomatie*, Göttingen 1910 [384–2–17].

Vaclav Vondrák, *Altkirchenslavische Grammatik*, 2. Auflage, Berlin 1912 [366–2–86].

С. Миропольский, *Краткая грамматика церковно-славянского языка нового периода*, изд. 15-е, СПб. 1912 [366–2–104].

А.С. Павлов, *Практический курс краткой грамматики церковно-славянского языка нового периода*, изд. 7-е, Сергиев Посад 1915 [366–2–106].

Е.Ф. Карский, *Грамматика древнего церковно-славянского языка*, Warszawa 1916 [366–2–102].

Кроме сбора материалов для подготовки курса и рекомендации слушателям учебников по обучению церковно-славянскому языку, Иванов писал заметки для себя, составляя схемы лекций, на которые он каждый раз хотел приходиться полностью подготовленным и педагогически вооруженным. Следы таких записей видны в рукописных документах из архива, касающихся грамматики церковно-славянского языка. Там же находится, на отдельных листках и в полной версии, отпечатанная на гектографе брошюра объемом в сорок страниц, в которой один из студентов, подписавшийся О.С., напечатал записанные лекции по церковно-славянскому языку профессора Иванова. Можно определить с достаточно высокой вероятностью, что подпись О.С. принадлежит князю Сергею Николаевичу Оболенскому (1909–1992), выросшему в Ясной Поляне, имении Льва Толстого, которому он приходился правнуком. Позже, выйдя из бенедиктинского ордена и став священником, он преподавал с 1974 г. по 1992 г. русский язык и литературу в Восточном институте. Из регистрационных записей Руссикума и Восточного института следует, что Оболенский прибыл в Руссикум в 1936 г. и записался на курсы Восточного института, сначала как вольнослушатель в течение 1937–1938 академического года, а в 1941–1943 гг. как студент. Сергей Оболенский посещал курс Иванова в 1937–1938 гг. и составил это пособие перед летними экзаменами 1938 г., под названием *Paradigmata praeicipua linguae palaeoslavicae secundum lectiones professoris V.I. Ivanov in Collegio Russico anno academico 1937–1938 habitas*. Ad instar manuscripti edidit S.O. Russicum, Romae 1938 («Важнейшие образцы старославянского языка по лекциям профессора В.И. Иванова, читавшимся в коллегии “Руссикум” в 1937–1938 академическом году»).

Редакция лекций на латинском языке точно передает их содержание и замечания профессора Иванова, который, имея

классическое образование, полученное в Московском университете на курсе Павла Гавриловича Виноградова и в Берлинском университете на курсах Теодора Моммзена и Отто Хиршфельда, без затруднений изъяснялся как устно, так и письменно на латинском языке, что было принято тогда в папских институтах.

В своей истории Руссикума³ Константин Саймон пишет, что Густав Веттер, воспитанник Руссикума, ставший впоследствии иезуитом, будущий ректор Руссикума и специалист по советскому диалектическому материализму, вспоминал, что Иванов строго разделял церковно-славянский и древне-славянский языки, объясняя, что второй был основан на первом. И призывал изучать оба языка. Саймон утверждает также, что Иванов начал читать курс церковно-славянского языка в Руссикуме 11 февраля 1936 г., и его лекции проходили регулярно по вторникам⁴. Его занятия посещали почти все студенты Руссикума.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Кроме упоминания о преподавании церковно-славянского языка, Иванов сообщает Семену Франку о том, что он также преподает в Восточном институте, в Руссикуме и у себя на дому русскую литературу, подразумевая широкое понятие литературы, включающее в себя работы по богословию, философии и народной религиозной психологии, дабы помочь студентам «проникнуть в мистическое богочувствование православных [русских]»⁵.

Константин Саймон также отмечает, что Иванов в 1937 г. рассказал в ПВИ о своем переходе в Католическую церковь⁶. (Этот рассказ мы приводим в приложении). Саймон также упоминает серию лекций Иванова о Достоевском в Руссикуме в 1939–1940 гг., в ходе которых, среди прочего, Иванов подчеркивал, что направления в русской мысли в XIX в. отражаются в двух произведениях Достоевского — «Бедные люди» и «Преступление и наказание»⁷. Уже упоминавшийся Густав Веттер вспоминает впечатление, вынесенное с лекции Иванова, который объяснял символизм словами Гете: *alles vergänglich ist nur ein Gleichnis* — «все преходящее только притча, подобие». Веттер добавляет, что Иванов настаивал на необходимости подняться *a realibus ad realiora*⁸. На семинаре, который Иванов проводил у себя дома, на улице Леона Баттиста Альбери, 5, Веттер прочитал доклад о результатах своих исследований о «матери сырой земле» в русском фольклоре,

указывая на впечатляющие параллели с византийскими литургическими книгами. Тогда Иванов «расцеловал меня и сказал, что счастлив, что преподавание курса истории русской философии поручено именно мне. Он меня благословил на подвиг занятия русской философией»⁹.

ИВАНОВ И ДИССЕРТАЦИИ В ВОСТОЧНОМ ИНСТИТУТЕ

Иванов разворачивает свою академическую деятельность в Папском Восточном институте (далее ПВИ) во всех областях, касающихся русских исследований. Письмо, сохраненное в архиве, указывает на интерес Иванова к одной из диссертаций, защищенной в ПВИ прежде образования Руссикума, когда Иванов жил еще на улице Куаттро Фонтане, а не на улице Монте Тарпео. ПВИ располагался тогда на площади делла Пилота, находясь в структуре Папского Библиейского института. Вот почтовая открытка, датированная 2 июля 1925 г. и адресованная «Его превосходительству проф. Вячеславу Иванову, ул. Куаттро Фонтане, 172, этаж 3, Рим».

Hochverehrter Professor,

Höflich darf ich Sie einladen, um Montag 6 Juli um 10 Uhr zu assistieren bei meinen publiquen Doktoralexamen mit defensio Dissertationis in der Aula Magna des Institut Oriental in Piazza Pilotta¹⁰. Ich rechne ganz sicher darauf dass Sie mir diese Ehre nicht entsagen werden. Ich hoffe Sie da bald also wieder zu sehen, bevor ich abreise nach Holland für einige Ferien. Recht herzliche Grüsse an Ihr Fräulein Tochter und Sohn.

Ihr ergeben Svjaščennik D. [Fëdor] Strotmann.

Глубокоуважаемый господин профессор,

Имею честь пригласить Вас в понедельник, 6 июля, к 10 часам, присутствовать на моем публичном экзамене на степень доктора с защитой диссертации (*defensio Dissertationis*) в Большом Зале (*Aula Magna*) Восточного Института на пьядца Пилотта. Я вполне рассчитываю на то, что Вы не откажете мне в этой чести. Я также надеюсь вскорости снова увидеть Вас там, прежде чем уехать в Голландию на каникулы. Самые сердечные поздравления Вашей дочери и сыну.

Преданный Вам священник (*Svjaščennik*) Д. [Федор] Стротманн.

Молодой голландский священник, написавший эту открытку на немецком языке, звался Яном в крещении, совершенном в Лейдене в 1900 г. Затем, будучи уже студентом ПВИ, под именем Федор он принял в Риме византийский обряд. Интересуясь русским

языком, он познакомился с поэтом с улицы Куаттро Фонтане и его семьей. После защиты докторской диссертации, на которую он приглашает Иванова, *De Spiritu sancto et sanctificatione ex operibus S. Cyrilli Alexandriae episcopi* («О Духе Святом и освящении по трудам св. епископа Кирилла Александрийского»), он был направлен в Прагу для работы среди русских изгнанников. В 29 лет он скоропостижно умирает, по самой вероятной версии, задохнувшись угарным газом, к общему огромному горю¹¹.

Докторские диссертации, защищенные в Восточном институте, о которых Иванов упоминает в письме к Семену Людвиговичу Франку, были написаны о Соловьеве, Булгакове и Карсавине. 19 июня 1941 г. отцом редemptористом Иваном Мастыляком была защищена диссертация *Fuitque Vladimirus Solov'ev Catholicus? Inquisitio in eius vitam et personam* («Владимир Соловьев тоже был католиком? Исследование его жизни и личности»), об учителе Иванова, Владимире Соловьеве. Руководитель докторской работы, о. Бернард Шульцце, SJ, опубликовал с июня 1944 г. по апрель 1945 г. в «*Civiltà Cattolica*» портреты русских религиозных мыслителей, в том числе Соловьева и Иванова, эти очерки затем собраны в общий сборник под названием *Pensatori russi di fronte a Cristo* («Русские мыслители перед ликом Христа»), вышедший в 1947 и 1949 гг.¹², а также на немецком языке: *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum* («Русские мыслители. Их позиция по отношению ко Христу, Церкви и папству»)¹³.

После образования Руссикума в 1929 г. Иванов часто беседовал по-русски с отцом Станиславом Тышкевичем, SJ, который оставил интересную информацию о поэте и о его отношениях с Соловьевым, в статье, написанной через год после смерти Иванова. Действительно, Тышкевич не только знал о письме, отправленном Ивановым 14 марта 1926 г. в Конгрегацию Восточных Церквей (впоследствии полностью опубликованном Андреем Шишкиным¹⁴), в котором Иванов изъявил желание принять католичество, произнося формулу, предлагаемую Соловьевым в *La Russie et l'Eglise universelle* («Россия и Вселенская Церковь»)¹⁵. Тышкевич знал также, от самого Иванова, о разговорах между Соловьевым и Ивановым, произошедших за несколько дней до смерти Соловьева. Тышкевич пишет:

Notre penseur Ivanov avait longuement causé avec Solov'ev quelques jours encore avant la mort du grand philosophe. Solov'ev, il est vrai, vers la

fin de sa vie ne comptait plus sur une rencontre des Églises orientales avec Rome; sur ce point il était découragé, il avait rencontré trop d'étroitesse d'esprit et de coeur. Mais jamais il n'avait abandonné son idéal: la pleine réalisation de la pravoslavie orthodoxe par l'union avec l'Église universelle¹⁶.

Наш мыслитель Иванов долго беседовал с Соловьевым за несколько дней до смерти великого философа. Действительно, к концу своей жизни Соловьев уже не рассчитывал на встречу Восточных Церквей с Римом. В этом отношении он разочаровался, ему приходилось встречать слишком много ограниченности ума и сердца. Но он никогда не отказался от своего идеала: полное осуществление ортодоксального православия (*pravoslavie orthodoxe*) посредством единения со Вселенской Церковью.

Иванов упоминает докторские работы о других русских мыслителях, защищенные в Папском Восточном институте; среди этих мыслителей есть и Сергей Николаевич Булгаков. Насколько нам известно, первая работа в ПВИ, в названии которой упоминается имя Булгакова, — это *Maternitas divina Mariae in Sergio Nikolaevič Bulgakov* («Божественное материнство Марии у Сергея Николаевича Булгакова»), защищена испанским священником Антонио Лехиса 30 марта 1953 г., когда Иванова уже 4 года как не было на свете. Написавший диссертацию студент был зачислен в ПВИ в 1949 г., так что говорить об этой работе Иванов не мог. Возможно, это другая работа, защищенная Антонином Салайкой 12 июня 1930 г., *Doctrina theologica Orientis separati, praesertim russicae, de Christi redemptione* («Богословское учение отделившего Востока, особенно русского, об искуплении Христовом»). Автор работы перевел ее на чешский язык и опубликовал в Праге в 1936 г., в серии Велеградской академии, отдавая дань уважения ПВИ в посвящении Библиотеке Института. Возможно, Иванов отметил частые отсылки к богословию искупления Булгакова в этой работе.

L'exposé de Bulgakov sur la redemption du Christ est fondé sur ses suppositions philosophiques et théologiques de la relation du monde créé avec les idées divines... Selon Bulgakov il y a une relation entre la création, l'incarnation et la rédemption... La rédemption, à l'intérieur du mystère de l'incarnation, est aussi immanente dans la création. Admettre quelque occasionalisme, c. à. d. unir l'incarnation exclusivement au péché d'Adam, n'est pas à sa place... Dans le fondement du dogme de la rédemption se trouve donc l'identification du Fils de Dieu avec le genre humain, de ma-

nière que le Christ a porté les péchés, lesquels il a en réalité acceptés, mais sans avoir connu le péché... La mort du Christ, qui était vraie comme sa nature humaine, on doit la considérer comme l'acte suprême de son obéissance et de son abaissement... Il est donc évident que S. Bulgakov considère l'abaissement du Fils incarné comme une réelle diminution de la nature divine, qui renonce volontairement à ses qualités et à son droit divins pour accepter en réalité qualités et droit humains¹⁷.

Булгаковское изложение мыслей о Христовом искуплении основано на его философских и богословских предпосылках о связи тварного мира с Божественными идеями... По Булгакову, существует связь между творением, воплощением и искуплением... В контексте тайны воплощения искупление также имманентно присутствует в творении. Допускать некий окказионализм, то есть объединять воплощение исключительно с грехом Адама, неуместно... В таком случае в основе догмата об искуплении лежит отождествление Сына Божия с родом человеческим, причем таким образом, что Христос взял на себя грехи, которые он в действительности принял, но Сам греха не познал... Смерть Христа, которая была подлинной, как и Его человеческая природа, следует считать высшим актом Его послушания и смирения... Поэтому вполне очевидно, что С. Булгаков считает смирение воплощенного Сына действительным умалением Божественной природы, которая добровольно отказывается от Своих Божественных свойств и прав, чтобы на деле принять человеческие свойства и права.

Он мог быть знаком также с другой работой этого автора, посвященной исключительно Сергею Булгакову и опубликованной в 1937 г.¹⁸.

Иванов упоминает также работу, посвященную Льву Платоновичу Карсавину. Речь может идти не о чем ином, как о докторской диссертации Густава Андреаса Веттера, SJ (1911–1991), защищенной 27 ноября 1941 г., ее тема *L.P. Karsawins Metaphysik der All-Einheit* («Карсавинская метафизика всеединства»). Через два года Веттер публикует выдержки из нее — *L. P. Karsawins Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild der göttlichen Dreifaltigkeit*. Roma («Карсавинская онтология триединства. Структура тварного бытия как образ триединства Божия». Рим, ПВИ 1943).

В Архиве Иванова находится письмо, написанное Веттером по-русски, в котором он подписывается на русский манер, как Андрей Веттер, ректор Руссикума. Письмо, датированное

19 апреля 1949 г., содержит пасхальные поздравления Иванову, и отправлено примерно за три месяца до смерти поэта, скончавшегося 16 июля того же года. К письму ректора свои поздравления приписали также два его собрата, профессора Тышкевич и Шульце, первый на русском, второй на немецком языке.

В Архиве Иванова находится и другой документ, относящийся к докторским и дипломным работам в ПВИ, которыми интересовался Иванов: это брошюра в 54 машинописных страницы, под названием *Il principe Sergio Nikolaevi Trubeckoj e il suo sistema dell'idealismo concreto* («Князь Сергей Николаевич Трубецкой и его система конкретного идеализма»), датированная 3 марта 1949 г., место издания — Гроттаферрата (Рим), автор не указан. Речь идет об одном из членов семьи княжеского рода Трубецких, брата Евгения и отца лингвиста-новатора Николая Сергеевича Трубецкого, бывшего членом Пражского кружка. Иванов, безусловно, интересовался этим другом Соловьева, которому о Шульце посвящает очерк в *Русских мыслителях*. Мы пытались определить автора среди студентов ПВИ, происходящих из Гроттаферрата, но безрезультатно.

От библейской лексики к лексике Общества Иисуса

Чтобы дополнить обзор деятельности Иванова в последние годы, вернемся к письму, в котором Иванов описывает ее своему другу Семену Людвиговичу Франку.

Прибавлю еще, в дополнение к вышесказанному о моей преподавательской работе, что время от времени приходится мне переводить на церковно-славянский язык какой-нибудь латинский текст, и я же составил (главным образом по Решу) объяснительные примечания и введения к русскому переводу (перепечатанному с синодального издания) Деяний и Посланий Апостольских и Иоаннова Откровения¹⁹.

Как видно, Иванов отмечает, что его деятельность в эти годы посвящена распространению Библии на благо его народа. Я считаю, что важное подспорье для понимания этих слов Иванова находится в небольшом собрании писем Иозефа Швайгля к Иванову, сохранных в архиве поэта.

Первое письмо датировано 20 июня 1938 г. Последнее —

26 апреля 1949 г., т.е. за неполных три месяца до смерти Иванова 16 июля 1949 г.

ОТЕЦ ЙОЗЕФ ШВАЙГЛЬ, SJ И ИВАНОВ

Йозеф Швайгель — иезуит, родился во Флаурлинге в австрийском Тироле, недалеко от Инсбрука, 9 ноября 1894 г. В возрасте двадцати лет, 30 июля 1915 г., в середине Первой мировой войны, он вступил в новициат ордена иезуитов. После окончания новициата изучал философию и посещал двухгодичные курсы богословия в коллегии Канизианум, в том же Инсбруке, затем был переведен в Польшу по причине особенного интереса к славянской культуре. Этот интерес документирован в подборке писем, которыми он обменивался с отцом Мишелем д'Эрбиньи и ныне хранящихся в архиве ПВИ. Первое из этих писем относится к 29 октября 1921 г. Швайгель был рукоположен во священника в Кракове 4 июня 1923 г. В скором времени, 14 сентября того же года, папа Пий XI вверил заботам Общества Иисуса Папский Восточный институт. Отец Швайгель, проявлявший интерес к славянскому христианству, приехал, чтобы прослушать курсы в институте с 1923/1924 по 1926/1927 академический год²⁰. В 1925 г. его имя появилось в публикациях Института *Orientalia Christiana*, это статья, озаглавленная *Soviet-Familie. Hauptcharakterzüge der Soviet-Ehe und Familien-Gesetzgebung* («Советская семья. Основные характерные черты советского брачного и семейного законодательства»)²¹. Через год, в 1926 г., он опубликовал еще две статьи этой же серии — *In der russischen Emigration* («В русской эмиграции»)²² и *Das Soviet-Ehe-Projekt* («Советский проект брака»)²³ и провел вместе с собратом Жозефом Леди, SJ, один месяц в России, останавливаясь в Москве, Одессе и Ленинграде. Мечта открыть семинарию, возникшая у иезуита Мишеля д'Эрбиньи, стоявшего во главе ПВИ и ставшего епископом, рухнула в результате неожиданного приказа властей Швайглю и Леди покинуть территорию СССР в течение 24 часов. Товарищ Швайгля по этой поездке, Жозеф Леди, SJ, составил короткий отчет, оставшийся неизданным до 1987 г., когда я опубликовал его на следующий год после смерти о. Леди в качестве посмертного дара памяти его любви к русским людям и к России²⁴. В 1927 г. отец Швайгель начинает преподавать в Папском Восточном институте введение в ориенталистику. В 1928 г. он опубликовал в *Orientalia Christiana* статью *Die Hierarchien der ge-*

trennten Orthodoxie in Sowietrussland. I. Teil: Ihr gegenseitiges Verhältnis («Иерархии отделенного православия в Советской России. Часть I: их взаимоотношения друг с другом»)²⁵, и в *Civiltà Cattolica* три статьи о большевизме: *Sua breve storia* («Его краткая история»)²⁶, *Sua ideologia* («Его идеология»)²⁷, *Sua vita politica ed economica* («Его политическая и экономическая жизнь»)²⁸. Через год, в 1929 г., он опубликовал вторую часть уже начатой прежде работы *Die Hierarchien. II. er Teil: Ihre kanonischen Grundlagen* («Иерархии. Часть II: их канонические основания»)²⁹, и собрал все статьи в одну книгу, которая вышла в свет³⁰.

В 1930 г. в Аугсбурге был опубликован на немецком языке небольшой сборник — *Moskau gegen den Vatikan* («Москва против Ватикана»). С 1927 по 1933 год о. Швайгель преподавал пропедтику студентам Восточного института. Почему же он прекратил преподавание? Согласно каталогу 1931 г. Римской провинции Иисуса, Швайгель проживал в Руссикуме, где являлся духовным наставником и библиотекарем. Он также преподавал в ПВИ. Мы знаем, что 15 августа 1932 г. он принес монашеские обеты, что обычно следует за третьим годом испытания, которыми иезуиты заключают свою богословскую и аскетическую подготовку. Однако в *Acta Pontificii Institutii Orientalium Studiorum* («Учебных актах Папского Восточного Института») от 1 сентября 1933 г. было объявлено о временном прекращении курса Швайгля, который должен был поехать в город Дубно в Польшу. При этом уточнялось, что вводный курс будет читать о. Альфонс Раес. В действительности, в каталоге 1934 г. Швайгель больше не фигурировал в списке Руссикума, где духовным наставником вместо него теперь является о. Филипп де Режи́с, SJ. Почему Швайгель был приглашен в Польшу? Пий XI выразил желание, чтобы среди иезуитов были практикующие восточный обряд. Именно в Польшу был открыт новициат для кандидатов в Общество Иисуса, которые принадлежали бы к этому обряду или хотели бы принять его. Французский иезуит о. Филипп де Режи́с являлся наставником послушников восточного обряда. Однако о. де Режи́с из-за своих слишком экуменических идей был вынужден покинуть Польшу³¹ и поменяться местами с о. Швайглем. Австриец был послан в Польшу, а француз отправился в Руссикум в качестве духовного наставника. Но в октябре 1934 г. о. де Режи́с стал ректором Руссикума, и Швайгель возвратился в Руссикум, где он останется на посту духовного наставника до 1957 г.

Обряд восточный, но поверхностный

С переездом в Руссикум в жизни Швайгля появляется новое направление деятельности: он принимает восточный обряд. Его педантичный характер заставил его досконально изучить восточную литургическую традицию. По этому поводу существует немилосердное суждение о нем одного знаменитого ориенталиста. Жан-Батист Шарон, энтузиаст христианского Востока, был рукоположен в византийском обряде, изменил имя на Кирилл Королевский. Королевский неизменно защищал чистоту нового обряда. Он пишет, что Швайгль «такой же, как те, которые подходят к русскому обряду только с миссионерскими целями, и поэтому он никогда не познает ни русскую душу, ни восточную психологию... Австриец и немец до мозга костей, он образован, настойчив, даже упрям, прекрасно знает все мелочи... и делает совершенным образом любую научную работу. Он — восточного обряда, но только поверхностно, материально. И все же, он — лучший из всех»³².

Более благожелательным и юмористичным является отчет, который Королевский пишет об освящении алтаря в храме святого Антония, где община Руссикума будет служить литургию. Освящение происходит 30 октября 1932 г., по византийскому обряду, после тщательного составления церемонии о. Швайглем.

*La cérémonie assez compliquée en elle même et que tous nous voyons pour la première fois, réussit parfaitement, non pas tant grâce aux graphiques et tableaux avec profusion de lignes et de flèches consignés à chacun par l'excellent Père Schweigl, que parce que, après y avoir jeté un coup d'oeil et y avoir compris peu de chose, nous convînmes de faire d'abord la cérémonie et d'étudier les tableaux après*³³.

Обряд, весьма сложный сам по себе, который все мы видели впервые, удался на славу, причем благодаря не столько графикам и таблицам, которые замечательный о. Швайгль испещрил линиями и стрелочками для каждого из участников, сколько тому обстоятельству, что мы, окинув все это взором и мало что в этом поняв, решили сначала совершить этот обряд, а потом уж изучить таблицы.

В 1935 г. в рамках Комиссии по России (*Pro Russia*) в Конгрегации Восточных Церквей была образована специальная секция по публикации литургических книг византийско-славянского обряда. В некрологе Швайгля утверждается, что его попросили участвовать в ее работе и что он оставался ее членом до самой своей

смерти³⁴. Хотя *Annuario Pontificio* за 1931–1964 гг. не упоминает Швайгля среди консультантов данной комиссии, в любом случае документ Конгрегации Восточных Церквей, хранящийся в Архиве Иванова, дает возможность предположить, что Швайгль исполнял *de facto*, если не *de jure*, функции консультанта по византийско-славянской литургии. Документ озаглавлен: *Commissio pro editione librorum liturgicorum (redactio russica)*, см. AAS 27 (1935), стр. 65–67. *Thema: de evangelio liturgico* (напрестольное евангелие) *edendo. Investigations praeviae, mensibus Septembris et Octobris* 1940, P. Jos. Schweigl («Комиссия по изданию литургических книг [русская редакция], см. AAS 27 [1935], с. 65–67. Тема: Об издании напрестольного евангелия. Предварительные исследования, за сентябрь и октябрь 1940 г., о. Йоз. Швайгль»).

Обычно обязанность подготовить *status quaestionis* («состояние вопроса») доверялась *consultore*, т.е. консультанту. И, наконец, согласно ежегоднику Григорианского университета, о. Швайгль приехал в Рим из Польши и поселился опять в Руссикуме, где преподавал основы византийской литургии на богословском факультете Григорианского университета. Его биография также подтверждает, что в эти годы он серьезно занимался византийско-славянской литургией. Действительно, в 1937 г. Швайгль публикует *Revisio librorum liturgicorum byzantino-slavicorum* («Пересмотр византийско-славянских литургических книг»)³⁵. Через два года появилась его статья *De calendariis ecclesiasticis communitatum religiosarum ritus byzantini-slavici proprii* («Церковные календари монашеских общин византийско-славянского обряда»)³⁶. В 1940 г. он опубликовал *De Concilio Vaticano primo et de quaestione liturgiae orientalis* («Первый Ватиканский Собор и вопрос Восточной литургии»)³⁷. В 1941 г. вышел в свет его труд *De Menologio graeco-slavico post annum 1054* («Греко-славянский Минологий после 1054 года»)³⁸. На следующий год еще один труд — *De quibusdam antiquioribus textibus slavici liturgiae S. Basilii Magni in editione romana iterum restitutis* («Некоторые старинные славянские тексты литургии св. Василия Великого, заново восстановленные в римском издании»)³⁹.

Понятно, что интерес к византийско-славянской литургии привел его к лекционарию и потому к славянской Библии. Швайгль изучал историю славянских переводов Библии, сердца славянской литургии. Он опубликовал в 1939 г. статью *La Bibbia slava del 1751 (1756). Contributo alla storia della traduzione*⁴⁰ («Славянская

Библия 1751 (1756) года. Вклад в историю перевода»). Через несколько лет, в ходе работы со своим собратом свящ. Тышкевичем над комментариями к Четвероевангелию на русском языке, Швайгль публикует труд *De textu recepto slavico evangelii liturgici* («Текстус реценптус славянского литургического евангелия»)⁴¹.

ИВАНОВ И НОВЫЙ ЗАВЕТ

В 1945 г. Швайгль рецензировал в *Biblica* первую часть Нового Завета, т.е. четыре Евангелия с экзегетическими комментариями, изданными на русском языке Ватиканской типографией в 1944 г. «при сотрудничестве Папской Русской коллегии»⁴². Библиографический справочник сочинений иезуитов приписывает иезуитам Йозефу Швайглю и Станиславу Тышкевичу, живущим в Руссикуме, подготовку этого комментированного издания⁴³. В конце рецензии Швайгль анонсирует публикацию остальных текстов Нового Завета в том же издательстве, заверяя, что они находятся в стадии подготовки. Он упоминает Иванова как ответственного за русское издание комментариев к Деяниям апостолов, к Посланиям апостолов и Апокалипсису, на основе синодального издания, вышедшего в свет в Петербурге в 1917 г. Иванов готовил также экзегетические примечания, переводя их на русский язык с немецкого католического комментария, изданного в 1936 г. и уже получившего широкое признание.

ИВАНОВ И «АПОСТОЛ»

Полагаю, что досье переписки между Швайглем и Ивановым, хранящееся в Архиве Иванова, может помочь проследить работу по изданию и составлению библейских комментариев, сделанным Ивановым к значительной части Нового Завета.

В почтовой открытке, адресованной Швайглем профессору В. Иванову, ул. Альберти, 5, Рим (район св. Сабы) и датированной 14 апреля 1941 г., тот поздравляет писателя с завершённой работой, сообщает ему, что ее передали в типографию, и говорит о скором прибытии текстов на корректуру. Речь идет, по всей видимости, только о библейском тексте, а не о комментариях.

Rom, 14. April 1941

Sehr verehrter Herr professor!

ХРІТОС БОЖРЄСЄ. – Herzlichen Dank für die Arbeit. Sie ist sehr gut gelungen. Habe sie bereits in die Typographie abgegeben. Kleinere

Zweifel über die Orthographie werde ich Ihnen vorlegen, wenn die erste Druckbogen (Korrektur) kommen.

Mit dem Ausdruck der Ergebenheit

P. Jos. Schweigl.

Рим, 14 апреля 1941 г.

Глубокоуважаемый господин профессор!

ХРІТОС БОЖРЄСЄ. – Сердечное спасибо за работу. Она весьма удалась. Я уже отдал ее в типографию. Небольшие сомнения относительно орфографии я изложу Вам, когда придут первые корректуры.

С выражением преданности

О. Йоз. Швайгль.

Следующее послание, состоящее из конверта и записки, написанной на бланке *Pontificium Collegium Russicum, Via Carlo Cattaneo 2, Roma*, датированное 4 июня 1941 г., говорит о корректуре текстов, но только Нового Завета. Я задаюсь таким вопросом: было ли варшавское издание, о котором в нем говорится, именно изданием Библии на русском языке, подготовленным в Варшаве в 1939 г. пастором Б. Гетце? В таком случае это окончательно подтвердило бы гипотезу, что речь идет опять-таки только о печати библейского текста, а не о комментариях. В библейском издании пастора Гетце нет комментариев.

Rom, 4. Juni 1941

An Herrn Prof. Ivanov.

Mit der Bitte beiliegende Korrekturbogen nachprüfen zu wollen. Es stehen Ihnen zur Verfügung 6–8 Tage. Leider kann ich Ihnen nur ein Exemplar der Warschauer Ausgabe zur Verfügung stellen.

In Hochachtung und Ergebenheit

P. Jos. Schweigl.

Рим, 4 июня 1941 г.

Г-ну проф. Иванову.

С просьбой соизволить просмотреть прилагаемую корректуру. Она будет в Вашем распоряжении в течение 6–8 дней. К сожалению, я могу предоставить в Ваше распоряжение всего один экземпляр варшавского издания.

С глубоким уважением и преданностью

О. Йоз. Швайгль.

Послание от 13 июня 1941 г. представляет собой сопроводительную записку к тексту, с уведомлением о прибытии корректуры.

Rom, 13. Juni 1941

Mit der Bitte um Überprüfung und Verbesserung des beiliegenden Textes.

Die nächsten Korrekturbogen kommen wohl erst nach 8 Tagen.

In Hochachtung und Ergebenheit.

Ergebenst Jos. Schweigl.

Рим, 13 июня 1941 г.

С просьбой просмотреть и исправить прилагаемый текст.

Следующие корректуры придут, видимо, лишь через 8 дней.

С глубоким уважением и преданностью.

Преданный Вам о. Йоз. Швайгль.

В переписке Швайгля — Иванова находится также письмо Иванова, адресованное: *T. R. P. Joseph Schweigl, S. I. Pontificium Collegium Russicum, 2, via Carlo Cattaneo, Roma*. Оно написано на машинке на французском языке с датой и местом: *Rome, le 21 août 1942. 5, via Leonbattista Alberti*. В нем Иванов отвечает на письмо Швайгля, датированное 20 августа 1942 г., но не сохранившееся в досье. Оно свидетельствует о том, что к этому времени Иванов считал экзегетический комментарий (говорится только о *travail d'annotation*) уже близящимся к завершению. Он предусматривал еще 15 дней на исправление уже законченных примечаний к Деяниям апостолов и Посланиям апостолов и месяц для завершения комментариев к Апокалипсису. Согласно этим срокам, работа должна была быть завершена к началу октября 1942 г. Однако комментарии будут опубликованы только в 1946 г. Возможно, Иванов уже имел представление о римской неспешности. Поэтому сохранил копию этого письма в своем архиве. В письме очень важна фраза Иванова, в которой он ясно говорит от первого лица о *travail dont je suis chargé* («порученной мне работе»). Очевидно, эту работу с него требовали.

Rome, le 21 août 1942

Très révérend Père,

Vous avez bien voulu me demander par votre lettre du 20 août où en était le travail d'annotation des Actes, des Epîtres et de l'Apocalypse dont je suis chargé. J'ai l'honneur de vous communiquer par la présente l'état actuel de mes travaux.

Les notes pour l'édition russe des Actes des Apôtres et des Epîtres sont déjà rédigées depuis un certain temps et dactylographiées en trois

exemplaires. Cependant, je voudrais revoir de très près les épreuves afin d'éliminer toute erreur de copie et de compléter le texte sur quelques points de détail. Ce travail de mise au point me demandera environ quinze jours. Je pourrais alors vous en soumettre la rédaction définitive.

Quant à l'Apocalypse, une partie en est déjà dès maintenant achevée. Je compte que l'ensemble des notes pour cet ouvrage ne demandera pas plus d'un mois. Je pense donc pouvoir mener tout travail à bonne fin vers la mi-octobre.

Je vous prie, très révérend Père, de bien vouloir agréer l'hommage de mes sentiments très respectueusement dévoués.

Рим, 12 августа 1942 г.

Преподобный отец,

Вы соизволили спросить меня в своем письме от 20 августа, в каком состоянии находится порученная мне работа по составлению примечаний к Деяниям, к Посланиям и к Откровению. Настоящим письмом имею честь сообщить Вам о нынешнем состоянии моих трудов.

Примечания к русскому изданию Деяний Апостолов и Посланий были составлены уже некоторое время тому назад и отпечатаны на пишущей машинке в трех экземплярах. В настоящее время я хотел бы в кратчайший срок получить корректуры, чтобы устранить все ошибки копирования и дополнить текст в некоторых деталях. Эта работа окончательного редактирования займет у меня около пятнадцати дней. Тогда я смогу передать Вам окончательную редакцию.

Что же касается Откровения, то часть этой работы уже завершена. Я рассчитываю, что вся совокупность примечаний к этой книге потребует не более месяца. Так что полагаю, что смогу довести всю работу до конца к середине октября.

Прошу Вас, преподобный отец: примите уверения в моем глубочайшем уважении и почтении.

Я нашел открытку с изображением церкви св. Антония в Руссикуме, без даты, но отправленную в преддверии пасхальных празднеств, с подписью о. Швайгля, по адресу «Г-ну проф. Иванову, Рим (Авентино), ул. Альберти, 5». Отправитель располагает провести некоторое время в новициате иезуитов в Галлоро и хочет заранее поздравить получателя с Пасхой, а также подготовить его к следующему посланию, спрашивая о том, на каком этапе находится работа. Однако это не может быть письмом (не сохранившимся) от 20 августа 1942 г., на которое Иванов отвечает 21 августа 1942 г.

Sehr geehrter Herr Prof. Ivanov!

Da ich während dieser Tagen in Galloro sein werde so sende ich Ihnen schon heute meinen herzlich. Ostergruss Christus Воскресе! Nach dem Osterfest werde ich mir erlauben, zu fragen, wie weit die Arbeit fortgeschritten ist

*In tiefer Verehrung
ergebenst
Jos. Schwegl.*

Глубокоуважаемый господин проф. Иванов!

Поскольку эти дни я проведу в Галлоро, я уже сегодня посылаю Вам свое сердечное поздравление с Пасхой. Христос воскрес! После Пасхи я позволю себе задать Вам вопрос о том, насколько продвинулась работа.

С глубоким почтением
Преданный Вам
Йоз. Швайгль.

Возможно, это замечание Швайгля, которое я не могу сопоставить ни с одним его письмом, отсылает к библейским комментариям Иванова, которые включают в себя также апостольские послания. Это текст Послания Иакова на греческом, старославянском и латыни.

[Иак V, 10–11]

Ἐπὸδειγμα λάβετε, ἀδελφοί μου, τῆς κακοπαθίας, καὶ τῆς μακροθυμίας τοῦς προφήτας, οἱ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου. Ἴδοὺ, μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείνοντας. Τὴν ὑπομονὴν Ἰωβ ἠκούσατε καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε.

Врѣзѣ прѣимѣте, брѣтѣ моѣ, злострадѣнїѣ ѡ долготерпѣнїѣ прѣбѣкн, ѡже глаголаша ѡименѣмъ гдѣннм. Се блажнмъ терпѣцѣмъ. Терпѣнїѣ ѡвѣле слышаште ѡ кончинѣ гдѣню видѣте...

Exemplum accipite, fratres mei, laboris et patientes prophetas, qui locuti sunt in nomine Domini. Ecce, beatificamus eos qui sustinuerunt sufferentiam Job antistitis, et finem Domini vidistis

(В пример злострадания и долготерпения возьмите, братия мои, пророков, которые говорили именем Господним.

Вот, мы ублажаем тех, которые терпели. Вы слышали о терпении Иова и видели конец оногo от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадательн).

17 марта 1943 г., о. Швайгль послал записку в Руссикум, сохранившуюся в небольшом конверте с адресом: г-ну проф. Иванову.

Он напоминает о корректуре, о Посланиях и о Деяниях Апостолов.

Sehr geehrter Herr Professor Ivanov!

Bitte beiliegende Druckbogen № 21+22 durchprüfen zu wollen, besonders jene Stellen, welche unterstrichen sind. Für die nächsten Vorarbeiten zum Apostol: werden die verglichenen stellen der Apostol) (griech.-slavisch) ziemlich bald nötig werden.

Die Durchsicht des Druckbogen 21+22 sind fällig bis Sonntag abends, spätestens Montag früh.

*Mit dem Ausdruck tiefer Hochachtung
ergebenst
J. Schwegl.*

Глубокоуважаемый господин проф. Иванов!

Пожалуйста, соизвольте просмотреть прилагаемые печатные листы, № 21+22, особенно подчеркнутые места. Что касается дальнейшей предварительной работы по Апостолу: подвергнутые сравнительному анализу места из Апостола (греко-славянские) будут необходимы уже весьма скоро.

Просмотреть печатные листы 21+22 нужно к вечеру воскресенья, самое позднее — к утру понедельника.

С выражением
глубокого уважения,
преданный Вам
Й. Швайгль.

Следующее послание о. Швайгля Иванову датировано 15 мая 1943 г.

Mit der Bitte, die beiliegenden Druckbogen durchsehen zu wollen. Wäre es möglich bis Sonntag abends (spätestens Montag abends)?

Die Arbeit (Vergleich zwischen griechischen-slavischen Text des Heiligen Schrift).

С просьбой: соизвольте просмотреть прилагаемые печатные листы. Возможно ли к воскресному вечеру (самое позднее — к вечеру понедельника)?

Работа (сравнение греческого и славянского текстов Священного Писания).

Возможно, следующая страница говорит о том же и является лишь консультацией для типографии:

Für die Ausgabe des kleiner «Apostol» werden benötigt («Для издания маленького Апостола будут необходимы»):

зачина: ѿз [sic!]; ѿд; тл; па ѿ полд; пн; ѿг; рг; рг; рѣ; рѣд; рѣн,
рла, рла, рин, рѣс, рѣс, рѣа, рѣв, рѣд, т, ѿг, ѿе, ѿк, ѿла, ѿд, ѿд, ѿд,
ѿн, ѿнз, ѿнн, ѿп ѿ полд, ѿс, рле, рлс, рм, рѣ, рѣ, рѣ, рѣ,
вел. побтз: ѿг, ѿв, тѣд ѿ полд, тѣд, тѣд, тѣе, тѣл, тѣл, рѣг, тѣл,
ѿд, тѣв, тѣл ѿ полд, ѿн, тѣл ѿ полд, ѿнз.

Небольшая открытка с грифом *Pontificium Collegium Russicum*, написанная с двух сторон, датирована 16 декабря 1944 г.

Beiliegend übersende ich Herrn Professor ein griech. Tropar (Handschrift. Grottaferrata. jüngerer Datums) zugleich mit der Übersetzung desselben von zwei verschiedenen Autoren. Bitte die Übersetzungen zu überprüfen vielleicht auch wenn nötig, richtig zu stellen. Dieser Tropar sollte approbiert werden für das Officium der heiligen Eucharistie.

Mit den Ausdruck der Ergebenheit, mit den besten Wünschen für Weinachten

verbleibe ich ergebenst
p. J. Schweigl.

В приложении пересылаю Вам, господин профессор, греч. тропарь (рукопись Гроттаферрата, поздняя датировка) вместе с переводом, выполненным двумя различными авторами. Прошу просмотреть переводы и, возможно, по необходимости исправить. Этот Тропарь должен быть утвержден для службы Пресвятой Евхаристии.

С выражением преданности, с наилучшими рождественскими пожеланиями

Остаюсь преданный Вам
о. Й. Швайгль.

Записка Швайгля Иванову, отправленная из Руссикума 26 января 1944 г.

Rom, 26. Januar 1944

Sehr verehrter Herr Professor!

Danke für die Arbeit. Bitte, was halten Sie für richtiger

Смиреномѣдріємъ oder Смиреномѣдріємъ?

Ergebenst P. Jos. Schweigl.

Cfr Ephes. 4, 2; Col 3, 12.

Рим, 26 января 1944 г.

Глубокоуважаемый господин профессор!

Спасибо за работу. Пожалуйста, скажите, что Вы считаете более правильным:

Смиреномѣдріємъ или Смиреномѣдріємъ?

Преданный Вам о. Йоз. Швайгль.

См. Еф 4, 2; Кол 3, 12

Следующее послание приходит через два месяца, 29 марта 1944 г. из Руссикума. Швайгль благодарит, удовлетворенный последней отправкой.

Sehr verehrter Herr Professor!

Mit herzlichem Dank beteilige ich den Empfang der Übersetzung welche mir sehr gut gefällt.

Ergebenst

p. Jos. M. Schweigl.

Глубокоуважаемый господин профессор!

С сердечной благодарностью сообщая о том, что получил перевод, который мне весьма нравится.

Преданный Вам

о. Йоз. М. Швайгль.

На обложке находятся не датированные вопросы Швайгля к Иванову. Но отсылка к датам 1944 г. подтверждает хронологический ряд. Швайгль предлагает следовать примеру ватиканского издания четырех Евангелий на русском языке. Он напоминает, что основной текст также является русским синодальным переводом, опубликованным в Санкт-Петербурге в 1917 г. Комментарии могут быть более или менее развернутыми согласно современным пастырским проблемам.

Was ist besser?

*На нѣднѣнне**

Святѣншен Конгрегацин по делом восточныхъ церквен

Нѣднѣннем

Auf der dritten Seite:

Gedankengang: 1) Der erste Teil des Neuen Testaments (die Evangelien) wurde in derselben Vatikanischen Typographie im Jahre 1944 gedruckt.

* Здесь и далее в церковно-славянском тексте орфография оригинала. — Прим. ред.

2) *Es ist der synodale Text zu Grunde gelegt, doch einige Stellen wurden mehr an den griechischen Text angepasst.*

3) *Die Anmerkungen geben oftmals den Sinn und die Erklärung der Hl. Väter besonders der orientalischen bloss in kurzer Zusammenfassung wieder; jene von besonderer aktueller Bedeutung mehr ausführlich.*

Что лучше?

На иждивение

Священств Конгрегации по делам восточных церквей

Иждивением

На третьей странице:

Ход мысли: 1) Первая часть Нового Завета (Евангелия) была напечатана в той же Ватиканской типографии в 1944 г.

2) В основу положен синодальный текст, однако некоторые места были приближены к греческому тексту.

3) Примечания часто передают смысл и разъяснения свв. Отцов, особенно восточных, в самом сжатом виде; те же, что имеют особо актуальный смысл, более подробны.

ОТНОШЕНИЯ С РИМСКОЙ КУРИЕЙ

16 февраля 1945 г. из Конгрегации Восточных Церквей для Иванова пришло письмо от кардинала секретаря Конгрегации. Привожу его:

Священная конгрегация по делам Восточной Церкви, Рим,
16 февраля 1945 года

Глубокоуважаемый Господин,

В то время как русское издание Апостола (Деяния, Послания, Апокалипсис) находится в печати, я выполняю приятную обязанность поблагодарить Вашу милость за ценное сотрудничество, которое Вы оказали этому делу, редактируя заметки, которые будут почти полностью напечатаны, и, читая которые, можно постичь и красоту языка, и глубину веры и мысли, в нем выраженные.

С чувством искреннего уважения имею удовольствие еще раз подтвердить, что являюсь преданным Вашей милости,

Эжен кардинал Тиссеран

Секретарь

Глубокоуважаемому Господину Антонино Арата архиепископ Сардский

Проф. Вячеславу Иванову, Ассессор

Ул. Джованни Батиста Альберти, 5

Рим.

В том, что касается кардинала Эжена Тиссерана, известного востоковеда и библиотекаря Ватикана, которым он оставался до того момента, как был призван на должность секретаря Конгрегации Восточных Церквей в то время, когда Папа сохранял за собой должность префекта, считаю уместным процитировать другой документ, найденный в Архиве Иванова. Это небольшая записка на французском языке, карандашом, написанная рукой самого Иванова, не датированная, но, возможно, относящаяся к тому же историческому контексту. Она состоит из двух редакций, которые я привожу ниже под буквами а) и б).

a) *Éminence,*

ayant appris par le Rév. Père Joseph Schweigl que la S. Congrégation pour l'Église Orientale a décidé une modification de mes émoluments, je tiens à en remercier Votre Éminence. Et je profite de cette occasion pour vous présenter l'hommage de mon respectueux et constant souvenir.

a) Ваше Высокопреосвященство,

узнав от преп. о. Йозефа Швайгля о том, что Свящ. Конгрегация по делам Восточной Церкви приняла решение об изменении размера моего вознаграждения, я считаю должным поблагодарить за это Ваше Высокопреосвященство. И пользуюсь этим случаем, чтобы выразить уверение в совершенном моем почтении к Вам и в постоянных о Вас воспоминаниях.

b) *Éminence,*

le Rév. Père Schweigl, du Russicum, a annoncé la décision de la S. Congrégation pour l'Église Orientale concernant une augmentation de mes émoluments. Je tiens à vous en exprimer ma reconnaissance et je profite de cette occasion pour présenter à Votre Éminence l'hommage de mon profond respect.

б) Ваше Высокопреосвященство,

Преп. о. Йозеф Швайгль, из Руссикума, сообщил о решении Свящ. Конгрегации по делам Восточной Церкви относительно повышения размера моего вознаграждения. Я считаю должным высказать Вам свою признательность и пользуюсь этим случаем, чтобы выразить Вашему Высокопреосвященству уверение в совершенном моем почтении.

Следующее письмо, написано Швайглем Иванову 16 июля 1945 г. на бланке Руссикума. Работа над библейским текстом подвергается проверке комиссии, обеспечивая ей большую точность.

Даже комментарии были рассмотрены *Zensoren*, на что указывают заметки на полях.

Rom, 16. Juli 1945

Sehr verehrter Herr Professor!

Bevor ich meine Ferien (17/VII–5/VIII) beginne, sende ich Ihnen noch einen herzlichen Gruss. Ihre wertigen Arbeiten zur Herausgabe der Apostelgeschichte, der Briefe und der Geheimen Offenbarung können Sie mit Ruhe vollbringen; denn bis gegen Mitte September wird der Druck suspendiert.

Der Text, die Veränderung des Textes, die Anmerkungen müssen noch einmal revidiert werden. Viele Veränderungen sind nicht vorauszusehen.

Bitte mit den Textänderungen sehr sparsam zu sein; vielleicht unter dem Gesichtspunkt eines lesbaren Textes.

In der Freude, Sie nach den Ferien wiederzusehen verbleibe ich in tiefer Verehrung P. Jos. M. Schweigl.

Рим, 16 июля 1945 г.

Глубокоуважаемый господин профессор!

Прежде чем начнутся мои каникулы (17/VII–5/VIII), шлю Вам еще одно сердечное поздравление. Вы можете спокойно завершить свои ценные работы над изданием истории Апостолов, Посланий и Откровения, поскольку вплоть до середины сентября печатание откладывается.

Текст, изменения в тексте и примечания нужно еще раз пересмотреть. Обилие изменений не предусмотрено.

Прошу Вас быть очень экономным с изменениями в тексте; возможно, с точки зрения *удобочитаемого* текста.

Рад буду повидать Вас снова после каникул.

Остаюсь с глубоким почтением о. Йоз. М. Швайгль.

<В концестраницытемжепочеркомподпись> *F[isic]orlesungen der Zensoren* («Чтения цензоров»).

Следующее письмо Швайгля от 14 октября 1945 г. вновь говорит о проверке и возможных изменениях, выполненных комиссией. Швайгль возносит молитву Богу, подобно тому, как он молился во время работы над изданием комментариев на русском языке для четвероевангелия: он просит об окончании этой работы, чтобы подарить русским на их родном языке текст Нового Завета и комментарии к нему, без ошибок и опечаток. Проверка, однако, идет медленно, и из Апостола вернулись к нему только около срока страниц.

14. Oktober 1945

Sehr geehrter Herr Professor!

Beiliegend stelle ich Ihnen Ihr Manuskript (Verbesserungsvorschläge für den Text der Apostelgeschichte) dankend zurück. Leider kann ich es Ihnen nicht in jenem Zustande zurückgeben als ich es von Ihnen empfangen habe.

Die Textveränderungen welche von der zweiten Kommission angenommen worden sind, sind folgende: 2, 24; 9, 34; 11, 13; 14, 23; 20, 9; 20, 23; 27, 4; 27, 17. Zu den Anmerkungen sollen kommen: 13, 1; 17, 9; 17, 30; 20, 3; 24, 5; 27, 14; 27, 19; 28, 15.

Stellen des Synodalen Textes, welche von dem griechischen Textabweichen, ohne von Kodices gestützt zu sein, wurden auch von der Kommission geprüft: (1, 4; 1, 13; 2, 37; 4, 9; 6, 11; 7, 11; 7, 15; 7, 26; 7, 34; 7, 41; usw. ca 70 Stellen in der Apostelgeschichte).

In diesen Tagen der Hl. Exerzitien werde ich Gott innig die Bitte wiederholen, die ich schon bei der Ausgabe der Evangelien Ihm oft vorgetragen habe, dass wir das hohe Apostolat der Herausgabe des Neuen Testaments in russischer Sprache vollbringen möchten, ohne dabei Gott zu beleidigen.

Leider muss ich mitteilen, dass vom slavischen "Apostol" bloss die Seiten 1–39 zurückgekommen sind, die übrigen fehlen noch.

In tiefer Verehrung und Achtung ergebenst P. Jos. M. Schweigl.

Рим, 16 июля 1945 г.

Глубокоуважаемый господин профессор!

В приложении с благодарностью возвращаю Вам Вашу рукопись (предложения по изменениям в текст Деяний апостолов). К сожалению, не могу вернуть Вам ее в том же состоянии, в котором получил ее от Вас.

Изменения в тексте, принятые двумя комиссиями, следующие: 2, 24; 9, 34; 11, 13; 14, 23; 20, 9; 20, 23; 27, 4; 27, 17. К примечаниям должны отойти: 13, 1; 17, 9; 17, 30; 20, 3; 24, 5; 27, 14; 27, 19; 28, 15. Места синодального текста, отклоняющиеся от греческого текста, не подтверждаясь при этом кодексами, также были проверены комиссией: (1, 4; 1, 13; 2, 37; 4, 9; 6, 11; 7, 11; 7, 15; 7, 26; 7, 34; 7, 41; и т.д., около 70 мест в Деяниях Апостолов).

В эти дни св. Упражнений я внутренне повторяю мольбу Богу, которую я уже часто обращал к Нему при издании Евангелий, чтобы мы смогли завершить высокое апостольство издания Нового Завета на русском языке, не нанеся оскорблений Богу.

К сожалению, должен сообщить Вам, что из славянского «Апостола» возвратились лишь страницы 1–39, остальных пока нет.

С глубоким уважением и почтением
Преданный Вам о. Йоз. М. Швайгль.

Наконец в 1946 г. выходит издание, с комментариями Иванова, *Деяния Святых Апостолов, Послания Святых Апостолов, Откровение святого Иоанна*, Рим, Ватиканская Типография. В предисловии ясно указывается, что русский текст является синодальным переводом 1917 г. за исключением 31 фрагмента, перечисленных в конце издания (стр. 528–530). Кроме того, признается, что русский экзегетический комментарий основывается на *Das Neue Testament übersetzt und erläutert von P. Dr. Konstantin Rösch* O.M. Cap. («Новый Завет, переведенный и разъясненный Константином Решем. O.M.Cap.»), Padeborn, Schöning 1936. Это можно утверждать, сопоставив русские комментарии библейских отрывков с соответствующими комментариями Константина Реша. Как и в ватиканском издании четырех Евангелий 1944 г., имя редактора не упоминается.

10 декабря 1946 г. датировано другое письмо Швайгля, которое заставляет нас сомневаться в том, что дата окончания редактирования будет раньше реального завершения издания. Приходят другие тексты для корректуры и не хватает еще *Errata corrigere* (списка опечаток).

*Pontificio Collegio Russo via Carlo Cattaneo 2, Roma
10. December 1946*

Übersende Herr Professor die gedruckten Bogen 20–26; ich wäre dankbar, wenn Herr Professor diese bereits endgültig gedruckten Seiten 305–416 und die vorausgehenden Bogen durchlesen wollten, um am Schluss des Buches die grössten Fehler (опечатки) anführen zu können. Beiliegend neue korrekturbogen 27–28 mit der Bitte, sie durchsehen zu wollen.

In tiefster Ehrfurcht und Ergebenheit P. Jos. M. Schweigl S.I.

Папская Русская Коллегия, виа Карло Каттанео 2, Рим
10 декабря 1946 г.

Пересылаю Вам, господин профессор, отпечатанные листы 20–26; я был бы благодарен, если бы Вы, господин профессор, соизволили перечестать эти уже окончательно напечатанные страницы 305–416 и предыдущие листы, чтобы можно было в конце книги дать список самых грубых ошибок (опечатки). В приложении новые корректурные листы 27–28, с просьбой: соизвольте их просмотреть.

С глубочайшим почтением и преданностью о. Йоз.
М. Швайгель

В 1947 г. в *Biblica* выходит рецензия Йозефа Швайгля, SJ, на работу Иванова: *In der literarischen Fassung der Anmerkungen, die sich*

oftmals in Form und Inhalt an Rösch, Das Neue Testament, anschliessen, gebührt dem in der russischen Literaturgeschichte wohlbekanntem Prof. Wenceslaus Ivanov ein hervorragendes Verdienst⁴⁴.

«В литературной обработке примечаний, которые зачастую по форме и содержанию восходят к “Новому Завету” Реша, выдающаяся заслуга принадлежит хорошо известному в истории русской литературы проф. Вячеславу Иванову».

РАБОТА ДЛЯ ОБЩЕСТВА ИИСУСА

Русское название ордена иезуитов

Кроме работы над комментариями к Священному Писанию, Иванов в последние годы особым образом сотрудничал с иезуитами, переводя на русский или на церковно-славянский язык различные тексты, представляющие существенные аспекты их духовности, поскольку в 1924 г. по желанию Пия XI была образована восточная ветвь ордена⁴⁵. 20 июня 1938 г. о. Швайгель отправил из Григорианского университета письмо, напечатанное на машинке по-немецки, спрашивая у Иванова, как точно перевести на русский язык формулу монашеских обетов, произносимых иезуитами, и в частности, как перевести на русский латинское выражение *Societas Jesu*, если не «Дружество Иисуса» или, согласно предложению князя Петра Волконского, «Чин имени Иисуса».

20. Juni 1938

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!

Verzeihen Sie meine Störung. Mehr im Auftrage meiner höhern Obern lege ich einen Zweifel vor, der ihre Übersetzung der Gelübdeformel betrifft: Ob nämlich an Stelle “Družestvo Iisusa” (Societas Jesu) der Ausdruck gesetzt werden könne “Čin imeni Iisusa”; die RR. PP. Basilianer nennen ihren Orden im Kirchenslavischen auch “Čin”. Den Ausdruck “Čin imeni Iisusa” empfiehlt zum Beispiel S. E. Fürst Peter Volkonsky.

Andere schlagen vor, den russischen Ausdruck “Orden Iisusa” auch in den Kirchenslavischen Texten zu gebrauchen.

Wieder andere neigen zum Ausdruck “Družina Iisusa”.

Meine Bitte liegt darin, von Ihnen kurz zu erfahren, ob der Ausdruck “Čin imeni Iisusa” gleichwertig oder vielleicht noch besser das Wort “Societas Iesu” wiedergibt als “Družestvo” und “Družina”.

*Im Voraus meinen herzlichsten Dank und mit dem Ausdruck der vorzüglichen Hochachtung
ergebenst P. Jos. Schweigl*

20 июня 1938 г.

Глубокоуважаемый господин профессор Иванов!

Простите за беспокойство. Скорее по поручению своих старших настоятелей я изложу сомнение, касающееся Вашего перевода формулы обетов, а именно: можно ли вместо «Дружество Иисуса» (*Societas Jesu*) перевести это выражение как «Чин имени Иисуса»? Преп. отцы василиане тоже называют свой Орден на церковнославянском «Чин». Выражение «Чин имени Иисуса» рекомендует, например, Е. В. князь Петр Волконский.

Другие предлагают также использовать русское выражение «Орден Иисуса» и в церковнославянских текстах.

Еще одни склоняются к выражению «Дружина Иисуса».

Моя просьба состоит в том, чтобы вкратце узнать у Вас, равноценно ли (а может, даже лучше) передает выражение «Чин имени Иисуса» слова *Societas Jesu*, чем «Дружество» или «Дружина».

Заранее моя сердечная благодарность, и с выражением самого глубокого уважения

Преданный Вам о. Йоз. Швайгль

Монашеские обеты иезуитов

Другое письмо, от 5 августа 1938 г. — одно из многих, написанных от руки старинным письмом, не употребляемом уже более самими немцами. Речь вновь идет о формуле монашеских обетов. Домработница по ошибке выбросила страницы, лежавшие на письменном столе Иванова. Швайгль посылал копию письма и объясняет некоторые специфические выражения иезуитов, как, например, наименование настоятеля, принимающего обеты, как *locum Dei tenens* («замещающий Бога»). Тут очевидна связь с документами, которые находятся в одной из папок Архива Иванова, т.е. с двумя напечатанными черновиками формул первых обетов Общества Иисуса, один из которых, с соответствующими исправлениями, в машинописном виде, хранится в том же Архиве, и в котором латинская формула торжественных обетов имеет частичную версию на русском языке.

Gregoriana, 5. August 1938

Sehr verehrter Herr Prof. Ivanov!

Gerne sende ich Ihnen eine 2. Abschrift der Formeln. Es genügt ja die längere Formel zu übersetzen. Auch bitte ich Sie, sind Sie Ihrem Dienstmädchen wegen dieses kleinen Missgeschickes nicht böse. In

Beantwortung Ihrer Fragen: Litterae Apostolicae Societatis Iesu = sunt documenta Romanorum Pontificum, in quibus Institutum Societatis Iesu, constitutiones, regulae etc. approbantur.

Durch Vergleich mit anderen Texten unseres Institutes kann der Ausdruck locum Dei tenens übersetzt werden mit "beständiger Stellvertreter Gottes" "oder mit" "Vertreter Gottes bei diesem Weiheakt"; es wäre vielleicht am glücklichsten ein Ausdruck, der beiden verbindet. Ist dies nicht möglich, so wählen Sie, bitte, einen Ausdruck und geben den anderen mit Erklärung in die Anmerkung. Die Übersetzung der Formel muss ja ohnehin, bevor sie vom Hochwürdigsten Pater General approbiert wird, von unseren Patres geprüft werden.

Empfangen Sie den Ausdruck unserer Dankbarkeit und tiefer Verherung

Herrn Prof. ergebenst P. Jos. Schweigl

Григориана, 5 августа 1938 г.

Глубокоуважаемый господин профессор Иванов!

Охотно шлю Вам вторую копию Формул. Достаточно перевести более пространную формулу. Прошу Вас также не держать зла на свою горничную из-за этой маленькой неприятности. В ответ на Ваши вопросы: Апостольские послания Общества Иисуса = документы Римских Понтификов, в которых утверждаются Институт Общества Иисуса, Конституции, правила и т.д.

Исходя из сравнения с другими текстами нашего Института, выражение *locum Dei tenens* можно перевести как «постоянный представитель Бога» или как «представляющий Бога в этом акте посвящения»; возможно, самым удачным было бы выражение, объединяющее их оба. Если это невозможно, изберите, пожалуйста, какое-нибудь одно выражение и дайте другие в примечании, с пояснениями. Все равно перевод формулы должен быть проверен нашими отцами, прежде чем его утвердит высокопреподобный отец Генерал.

Примите выражение нашей благодарности и глубокого уважения

Преданный Вам, г-н профессор, о. Йоз. Швайгль.

Почитание Пресвятого Сердца Иисуса

Письмо от 3 октября 1938 г., также написанное архаичным стилем, отправлено из Руссикума. Чтобы понять его, необходимо учитывать проблематику перевода на русский язык формулы иезуитских обетов, включая монашеские. К этой теме обращаются Швайгль и другие корреспонденты Иванова в письмах, храня-

щихся в архиве поэта. Что касается молитвы посвящения Сердцу Иисуса, то существует соответствующая отсылка к *Leonis XIII. Pont. Maximi Acta* («Актам Верховного Понт. Льва XIII»), 19 (1900), стр. 80, где находится пометка на латыни *Ad Sacratissimum Cor Jesu Formula consecrationis recitanda* («Формула посвящения, которую надлежит читать Пресвятому Сердцу Иисуса»). В письме также упоминается о состоянии здоровья Иванова, которое не дает ему возможность покинуть своей комнаты.

Йозеф Швайгль, SJ, стремился показать, что поклонение Св. Сердцу Иисусову, которое было явлено Маргарите Марии Алакок, не противоречит греко-славянскому Востоку, и убеждает Иванова перевести на славянский посвящение Сердцу Иисуса. В своей работе *Num in ritu byzantino officium dulcissimi Jesu aequiparetur pietati SS. Cordis Jesu* («Приравнивается ли в византийском обряде служба сладчайшему Иисусу к почитанию Пресв. Сердца Иисуса») Швайгль пишет:

*Formula consecrationis in linguam slavica versa est a D[omino] W. Ivanov, professore linguae palaeo-slavicae in Pontificio Instituto Orientali*⁴⁶.

Формула посвящения переведена на славянский язык г-ном В. Ивановым, профессором старославянского языка в Папском Восточном Институте.

И дополняет название посвящения Сердцу Иисуса:

Молитва обетная посвящающих себя св. Сердцу Иисусову.

Я нашел в ПВИ машинописный текст:

Канон (с Акафистом) к Иисусу Сладчайшему. *Officium Dulcissimi Jesu cum Acaphisto <sic! — A.K.>*. Русская Церковь Преподобн. Отца Нашего Антония Великого и Преподобн. Матери Нашей Терезии и Младенца Иисуса. Рим 1933.

К этому же, 1933 г., относится документ, хранящийся архиве Конгрегации по делам Восточных Церквей, он содержит тропарь, кондак и богородичен службы св. Сердцу Иисуса.

Иисусу сладчайшему
Тропарь, гл. 6. Иисусе сладчайший, любы неизреченная рекій:
Приидите ко мнѣ вси труждающіися и обремененніи, научитесь

отъ мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ, сподоби насъ, воздающихъ Тебѣ любовь за любовь, творити дѣла достойная умилостивленія, другъ же друга любити нелицемѣрно, молитва-ми Богородицы едине челоуѣколюбче.

Кондакъ, гл. 5. Пламенемъ любви распали к Тебѣ сердца наша Христе Боже, Да тою же разжигаеми, сердцем, мыслию же и душею и всею крѣпостию нашу возлюбимъ Тя, и искреннаго своего яко себе, и повеленія Твоя храняще славимъ Тя всѣхъ благодателя.

Богородичень, гл. 6. Милосердія двери отверзи намъ, благо-словенная Богородице, надбющися на Тя да не погибнемъ, но да избавимся Тобою отъ бѣдъ: Ты бо еси спасеніе рода христи-анскаго⁴⁷.

Другой документ архива Конгрегации по делам Восточных Церквей содержит копию одного послания, отправленного отцу Йозефу Швайглю, SJ 9 января 1936 г.

О. Швайгль, духовный наставник Папской Русской Коллегии, запрашивает в полной форме Святую Восточную Конгрегацию, адресуя свою просьбу Его Высокопреосвященству, Кардиналу Секретарю. В этой просьбе он обстоятельно изложит проблему. Скажите, когда было составлено чинопоследование Пресв. Сердцу в Галиции, кем был утвержден, вошел ли в общее употребление, и т.д. Скажите конкретно, из чего он состоит (тексты, и т.д.). Скажите, что он был принят также в византийско-славянском обряде отцами иезуитами из Дубно, Альбертина, Рима, и т.д. Скажите, что Вы хотите напечатать выдержки из него в Риме. Из чего состоят эти выдержки: процитируйте тексты, как славянские, так и латинские. Какие изменения претерпел текст. Почему Вы хотите его напечатать: для чьего употребления. Потому что возможно напечатать его не в Риме, к примеру, а в Галиции или Польше, где достаточно было бы одобрения местного епископа. Какого одобрения Вы желаете от святой Конгрегации. Помните, что это влечет за собой принципиальное решение и т.д. Это Ваше изложение будет надлежащим образом рассмотрено (например, консультантами), и потом в соответствующее время будет дан ответ. Торопиться не нужно.

Добавлено: о. Швайгль мог бы беспрепятственно просить разрешения от какого-либо ординария.

Alia manu («Другой рукой»): «10 января 1936 г. копия получена преп. о. Швайглем».

(«Предмет: перепечатка чинопоследования Пресв. Сердцу для византийско-славянского обряда»)⁴⁸.

В вышеупомянутом машинописном тексте написана карандашом личность получателя: «о. Й. Швайгль, SJ», а среди страниц брошюры находится небольшое изображение, воспроизводящее молитву посвящения Святейшему Сердцу Иисуса, составленную Львом XIII 25.05.1899 г., и переведенную на русский язык Ивановым.

МОЛИТВА ПОСВЯЩЕНИЯ СЕБЯ СВ. СЕРДЦУ ИИСУСОВУ,
ОДОБРЕННАЯ ПАПОЙ ЛЬВОМ XIII 25. V—1899

О Иисусе сладчайший, человеческого рода Искупителю, милостиво призири на нас, к престолу Твоему с глубоким смирением припадающих. Мы — Твои и хотим быть Твоими. Желая, однако, еще теснее соединиться с Тобою, каждый из нас сегодня посвящает себя добровольно Святейшему Сердцу Твоему. Тебя многие никогда не знали, от Тебя многие отреклись, презрев заповеди Твои; сжался над теми и другими, о, столь благий Иисусе, и привлекли всех к святому Сердцу Твоему. Будь Царем, Господи, не только верных, никогда не оставляющих Тебя, но и блудных сынов, ушедших от Тебя: приведи их скоро в отчий дом, да не погибнут от нищеты и голода. Будь Царем и тех, кого ложные толки ввели в заблуждение, или разногласие увлекло в раскол: приведи их обратно в пристанище истины и к единству в вере, да будет скоро едино стадо и един пастырь. Будь Царем, наконец, и погруженных в закоренелом суеверии язычества и изведи их из мрака во свет и Царство Божие. Даруй Господи, Церкви Твоей прочную и безопасную свободу, даруй всем народам мирное благоустройство, дабы со всех концов вселенной звучало единогласно: Слава Божественному Сердцу, чрез Которое нам дано спасение, слава и честь Ему во веки веков. Аминь.

Швайгль благодарит Иванова за перевод молитвы.

Russicum, 3. Oktober 1938

Sehr verehrter Herr Prof. Ivanov!

Herzlichen Dank für die Zusendung der Übersetzung des Weihegebetes Leo XIII wie auch für Ihrem letzten Brief. Ich empfinde aufrichtiges Beileid, dass Ihre Gesundheit ergriffen ist und sie Ihr Zimmer nicht verlassen können.

Beiliegend erlaube ich mir einigen Zweifel auszusprechen über einige Stellen der Übersetzung der Formula votorum ultimorum.

Falls ich mich nicht hinweisend erklären konnte, bitte, einen Telefonanruf 44, 848; es wird mir dann eine Freude sein, Sie persönlich zu sprechen.

*Empfangen Sie meinen Ausdruck tiefer Hochachtung
ergebenst
Jos. Schweigl S.I.*

Руссикум, 3 октября 1938 г.

Глубокоуважаемый господин проф. Иванов!

Сердечное спасибо за пересылку перевода посвяжительной молитвы Льва XIII, а также за Ваше последнее письмо. Я испытываю искреннюю печаль от того, что Ваше здоровье ухудшилось и Вы не можете покинуть свою комнату.

В приложении позволю себе высказать несколько сомнений относительно некоторых мест перевода Формулы окончательных обетов.

Если я не смогу объясниться достаточно четко, пожалуйста, позвоните по телефону 44, 848; я буду искренне рад лично поговорить с Вами.

Примите выражение моего глубочайшего уважения
Преданный Вам
Йоз. Швайгль S.I.

Возможно, один авторский текст из Архива Иванова поможет связать перевод соответствующего текста на русский с формулой посвящения Пресв. Сердцу Иисуса, о которой просил Швайгль. Это переведенный с русского на итальянский отрывок из рассказа Чехова «Святою ночью». Иероним, паромщик, оплакивает смерть иеродиакона Николая и говорит о том, как он, Николай, читал кондаки Иисусу Сладчайшему и акафист Богородице. Иванов переводит чеховский фрагмент. Возможно, он упражнялся в обратном переводе ввиду просьбы о. Швайгля перевести на церковно-славянский и на русский язык литургические молитвенные латинские тексты, такие как посвящение Пресв. Сердцу и *Officium Dulcissimi Jesu* («Служба Иисусу сладчайшему»), которые особенно интересовали Швайгля. Иванов переводит следующий оригинальный текст Чехова:

“Rallegrati, altezza inascendibile [sic=irraggiungibile] per l'intelletto umano: rallegrati profondità impenetrabile per lo sguardo angelico!” E in un altro brano del medesimo rosario [sic=repertorio]: “rallegrati albero di luce fruttifero, che i fedeli nutrice [sic=nutri, alimenti], rallegrati albero ombriifero, la cui bella chioma molti protegge...” Di luce fruttifero, ombriifero — mormorava. Che parole inventa il sacro vate! Di quanto ingegno il Signore lo ha dotato. Per essere breve, parecchie idee raccoglie e infonde in una sola parola e tutto riesce così proprio, così composto. “Luminare, ai

mortali lucifero” — così è detto nell’Akathistos del Dolce Gesù. Non troverai questa parola né in conversazione, né in libri: donde l’ha tirata fuori? L’ha inventata nel suo proprio intelletto. Ed oltre la politezza e la maestà, signore mio, è d’uopo che proprio ciascuna riga sia variamente adornata, che vi siano in essa adombrati i fiori, il baleno [sic=il fulmine], il vento, il sole ed in genere tutte le cose del mondo visibile. Ed ogni esclamazione bisogna comporla in modo che abbia una bella cadenza e riesca gradita all’orecchio. Nella lauda di S. Nicola dice colui che la compose: “Rallegrati, giglio del germoglio paradisiaco”. Non ha detto semplicemente “giglio del paradiso”, ma “del germoglio paradisiaco” ciò che è più ornato e più dolce suona...⁴⁹.

ВСТРЕЧА С ГЕНЕРАЛЬНЫМ НАСТОЯТЕЛЕМ ЛЕДУХОВСКИМ

Послание отца Швайгля от 29 октября 1938 г., написанное все тем же старонемецким письмом, уже не бывшим в употреблении, вновь приходит из Руссикума. В нем он отвечает утвердительно на просьбу Иванова о встрече с отцом Владимиром Ледуховским, Генералом иезуитов, и обещает сообщить ему после своего возвращения в Рим определенный день и время встречи.

Russicum, 29. Oktober 1938

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!

Teile Ihnen kurz mit, dass der Hochwürdigste Pater General Wl. Ledóchowski Sie sehr gerne empfangen wird. Den Tag kann ich Ihnen jetzt nicht mitteilen, da ich nicht weiss wie lange Paternität ausser Rom sein wird. Hochw. P. Rektor des Russikums wird die Güte haben, Sie unseren Hochw. Pater General vorzustellen.

*Empfangen Sie den Ausdruck meiner tiefen Verehrung ergebenst
p. Josef Schweigl.*

Руссикум, 29 октября 1938 г.

Глубокоуважаемый господин профессор Иванов!

Вкратце сообщаю Вам о том, что Его Высокопреподобие отец Генерал Вл. Ледуховский весьма охотно примет Вас. День я пока что Вам сообщить не могу, потому что не знаю, насколько долго отца не будет в Риме. Высокопреп. о. ректор Руссикума соблаговолит представить Вас нашему Высокопреп. отцу Генералу. Примите выражение моего глубокого уважения.

Преданный Вам
о. Йозеф Швайгель.

ЕЩЕ О МОНАШЕСКИХ ОБЕТАХ ИЕЗУИТОВ

Письмо от 13 января 1939 г., также посланное из Руссикума, но на современном немецком, возвращается к теме русской версии формулы монашеских обетов иезуитов, в частности о латинском выражении *professionem facio et promitto* («приношу обет и обещаю») по поводу которого Швайгель цитирует старый совет данный львовским василианам славистом Дольницким, отождествляемым с Исидором Дольницким (1830–1925).

Russicum, 13. I. 1939

Sehr verehrter Herr Professor!

In der Frage der Übersetzung des Ausdruckes ‘Professionem facio et promitto’ bin ich geneigt, die Übertragung zu wählen, welche der Slavist Dolnitzki (Lemberg) den Patres Basilianern empfohlen hat: “обещаюся и обещаю (обет даю)”: denn professionem facere schliesst in sich “ein sich-weihen, versprechen, opfern”

Was meinen Sie dazu?

Mit den Ausdruck tiefster Hochachtung

ergebenst

Jos. Schweigl.

Руссикум, 13. I. 1939

Глубокоуважаемый господин профессор!

В вопросе о переводе выражения *Professionem facio et promitto* я склоняюсь к тому, чтобы избрать перевод, рекомендованный славистом Дольницким (из Львова) отцам Василианам: «обещаюся и обещаю (обет даю)»: ибо *professionem facere* заключает в себе «посвящение самого себя, обещание, жертвование»

Что Вы об этом думаете?

С выражением глубочайшего уважения

Преданный Вам

Йоз. Швайгель.

Послание от 16 февраля 1939 г., вновь старинным письмом, отправлено из Руссикума и рассказывает о переводе на церковнославянский формулы иезуитских монашеских обетов, о которых уже говорилось ранее в письме от 5 августа 1938 г. и о которых будет еще много раз говориться в переписке между Швайглем и Ивановым.

Russicum, 16. Februar 1939

Sehr verehrter Herr Professor Wl. Ivanov!

Übersende Ihnen einen Abzug der Formula quattuor votorum. Wie

Sie aus der Formula entnehmen können wurde Ihre Redaktion approbiert mit zwei Ausnahmen: 1) Es wurde an Stelle vom всемерное der Ausdruck изрядное gebraucht um auszudrücken, dass es sich um einer spezieller Gehorsam handelt. 2) es wurde für die Übersetzung des Textes: juxta formam vivendi.... Ihre vorausgehende Redaktion gewählt: sie ist vielleicht stilistisch und grammatisch weniger vollkommen, deckt sich aber besser mit Inhalt und Form des lateinischen Originals. Bald werde ich Ihre Güte in Anspruch nehmen, um in kleineren Texten Ihre Approbation mir zuholen, Texte die leicht wiederzugeben sind, weil sie bloss liturgischen nicht aber kanonischen Inhalt haben. Mit dem Ausdruck meiner tiefen Erkenntlichkeit und Verehrung, verbleibe ich Herr Professor

*diener im Christo
Jos. Schweigl.*

Руссикум, 16 февраля 1939

Глубокоуважаемый господин профессор Вл. Иванов!

Пересылаю Вам отрывок из Формулы четырех обетов. Как вы можете заключить из Формулы, Ваша редакция была утверждена за двумя исключениями: 1) Вместо слова «всемерное» для печати было использовано выражение «изрядное», поскольку здесь речь идет об особом послушании. 2) для перевода текста: *juxta formam vivendi...* («по образу жизни...») была избрана Ваша прежняя редакция: возможно, стилистически и грамматически она не совсем совершенна, однако она лучше согласуется с содержанием и формой латинского оригинала. Вскорости я попрошу Вас о любезности передать мне Ваше одобрение небольших текстов; текстов, которые нужно передать легко, поскольку они сугубо литургические и лишены канонического содержания. С выражением глубокой признательности и почтения, остаюсь, господин профессор,

Слуга во Христе
Йоз. Швайгль.

ЛИТАНИИ ИЕЗУИТОВ

Письмо от 21 февраля 1939 г., написанное в том же стиле, что и предыдущее, также приходит из Руссикума. В нем Швайгль просит Иванова исправить перевод на славянский язык литании святым, которую читают каждый день в иезуитских общинах. Иезуиты византийско-славянского обряда, недавно вступившие в новициат, читают ее именно на славянском. В Архиве Иванова я нашел конверт, содержащий текст с двойным названием, на русском и латинском: «Молебен ко всем святым певаемый на всяк

день, *Litaniae Omnium Sanctorum in usu Societatis Jesu ritu orientali. Ad usum Nostorum cum Superiorum permissu*» («Литании всем святым, используемые Обществом Иисуса восточного обряда. Для использования нашими братьями с позволения настоятелей»). Есть также три листа с молитвенными воззваниями, скопированными с древнеславянской рукописи.

Russicum, 21. Februar 1939

Sehr verehrter Prof. Ivanov!

Erlaube mir, Ihnen einen kurzen Text zu übersenden mit der Bitte, ihm zu überprüfen und ihm die richtige Rechtschreibung zu geben. Es handelt sich um ein Moleben omnium Sanctorum ad usum privatum, in dem auch die Heiligen der Gesellschaft erwähnt werden sollen.

In aufrichtiger und tiefer Ergebenheit

p. Jos. Schweigl S.I.

Руссикум, 21 февраля 1939

Глубокоуважаемый господин профессор Иванов!

Позволю себе переслать Вам один краткий текст с просьбой проверить его и дать его в верном правописании. Речь идет об одном молебне всем святым для частного использования, в котором должны упоминаться также святые нашего Общества.

С искренней и глубокой признательностью
о. Йоз. Швайгль S.I.

МОЛИТВЫ ИЕЗУИТОВ

Письмо о. Швайгля Иванову от 29 апреля 1939 г., написанное на машинке *recto et verso* («на обеих сторонах») на бланке Григорианского университета, но с уточнением, что оно отправлено из Руссикума, ул. Карло Каттанео, 2. Он просит у Иванова перевести на церковно-славянский одну молитву из иезуитского молитвенника. Мне кажется, что речь идет о молитве св. Игнатию, основателю Общества Иисуса, о чем говорится в следующем письме Швайгля Иванову. Он предлагает, кроме того, некоторые технические выражения, которыми иезуиты именуют настоятелей различного уровня, отдельного дома, провинции и всего Ордена.

Sehr verehrter Herr Professor Ivanov!

Erlaube mir, mich in einer doppelten Angelegenheit an Sie zu wenden: 1) mit der Bitte, das beliegende Gebet in die slavische Sprache zu übertragen.

2) *Wie sollen die verschiedenen Grade unserer Vorgesetzten in der slavischen Sprache am besten ausgedrückt werden:*

a) *für den Ausdruck: "Praepositus Generalis" ist bereits festgelegt und angenommen "Verchovnyj nastojatel".*

b) *für "Superior domus" wird wohl der Ausdruck "nastojatel doma ili obiteli" zu gebrauchen sei.*

c) *für "Praepositus Provincialis" d.h. Oberer einer Ordensprovinz oder der Ordenshäuser eines Gebietes oder Landes, ist noch den entsprechenden Ausdruck zu finden.*

Es handelt sich auch darum, dass bei der Kommemoration der Obern nicht dreimal derselbe Ausdruck "nastojatel" wiederholt werden müsse.

Mit dem Ausdruck tiefer Hochachtung und Ergebenheit.

P. Jos. Schweigl S.I.

Глубокоуважаемый господин профессор Иванов!

Позволю себе обратиться к вам по двойному поводу: 1) с просьбой перевести прилагаемую молитву на славянский язык.

2) Как нужно наилучшим образом передать на славянском языке различные степени наших настоятелей:

a) Для выражения: *Praepositus Generalis* уже установилось и принято «Верховный настоятель».

b) Для *Superior domus* нужно будет, возможно, использовать выражение «настоятель дома или обители».

в) для *Praepositus Provincialis*, т.е. настоятеля провинции Ордена или домов Ордена той или иной страны либо края, нужно еще найти соответствующее выражение.

Речь здесь о том, что при поминании настоятелей (*Obern*) нельзя трижды повторять одно и то же выражение «настоятель».

С выражением глубокого уважения и преданности.

о. Йоз. Швайгль S.I.

СВЯТЫЕ ИЕЗУИТЫ

Письмо, датированное 6 мая 1939 г., написанное на такой же бумаге, что и предыдущее, *recto et verso* («на обеих сторонах»), также отправлено из Руссикума, виа Карло Каттанео, 2. В нем говорится о том, что воспоминание святых Общества, переведенное на церковно-славянский Ивановым, а возможно, и литания, о которой говорится в предыдущем письме, были приняты иезуитами с удовлетворением. Швайгль делает некоторые замечания касательно технических терминов, таких как «исповедник» и «потрудившихся». Потом он иначе акцентирует молитву св. Игнатия, которой, возможно, посвящалось предыдущее письмо, и молитву

к св. Терезе Младенца Иисуса. В Архиве Иванова мы видим папку с различными молитвами, переведенными или ожидающими перевода на славянский, есть также одна молитва к св. Терезе Младенца Иисуса на славянском, и на итальянском языке на другой стороне.

Russicum, 6. Mai 1939

Sehr verehrte Herr Prof. V. Ivanov!

Mit nicht geringer Freude und Genugtuung teile ich Ihnen mit, dass Ihre Redigierung des Textes für die Kommemoration der Heiligen unserer Gesellschaft grossen Beifall gefunden hat. Der Ausdruck "ispoviednik" wurde jedoch vermieden, da er für unsere Heiligen weniger zutrifft; bevor ich nun den Text vervielfältige, möchte ich Sie noch fragen, ob es nicht besser wäre im Texte: i pročich bogougodnich mužej v Sodružestvie potrudivšichsja i svjaticich liku sopričtennyh" statt "potrudivšichsja" "podvizavšichsja" zu setzen.

Beiliegendes Gebet zum Hl. Ignatius ist schon lange in Übung, aber es bedarf wohl einer Revision. Diese Überprüfung scheint mir dringlicher als die Übersetzung des Gebetes der Hl. Theresia vom Kinde Jesu.

In der Hoffnung, ihre Kräfte und Güte nicht zu stark zu beanspruchen, verbleibe ich in tiefer Hochachtung

ergebenst

P. Jos. Schweigl S.I.

Руссикум, 6 мая 1939 г.

Глубокоуважаемый господин профессор Иванов!

С немалой радостью и удовлетворением сообщаю Вам о том, что Ваша редакция текста поминовения святых нашего Общества была встречена с большим удовольствием. Однако от слова «исповедник» отказались, поскольку оно мало подходит к нашим святым; прежде чем я теперь размножу текст, хотел бы Вас спросить, не лучше ли было бы в текст: «И прочих богоугодных мужей, в Содружестве потрудившихся и святых лику сопричтенных» вместо «потрудившихся» вставить «подвизавшихся».

Прилагаемая молитва св. Игнатию уже давно используется, однако она нуждается в некоторой редакции. Эта правка, как мне кажется, дело более срочное, чем перевод молитвы св. Терезы Младенца Иисуса.

В надежде не слишком обременять Ваши силы и Вашу любезность остаюсь с глубочайшим уважением

преданный Вам

о. Йоз. Швайгль S.I.

Письмо Иванову от Швайгля от 6 июня 1939 г., написанное на

старонемецком, *recto et verso* («на обеих сторонах»), на бланке Григорианского университета, без уточнений, кроме даты. В нем говорится о литании ко всем святым и молитве Сердцу Иисуса на церковно-славянском языке.

6 Juni 1939

Sehr geehrter Herr Professor!

*Überweise Ihnen ein Exemplar der "Supplicatio Omnium Sanctorum", die noch etwa zwei Jahren im voraus erscheinen soll. Die Stellen, welche Sie besonders interessieren werden, sind : auf Seite 2 die Approbatio, auf Seite 8 der Ausdruck *верховный настоятель*, auf Seite 13 die Kommemoratio der Heiligen des Gesellschaft, auf Seite 18 das Tropar zum *Dulcissimum Cor Jesu*, wie die auf Seite 19 und 21 von Ihnen ertragenen Gebete.*

Mit der Bitte die Freundlichkeit zu haben, auf Fehler, welche unterlaufen sind, aufmerksam zu machen, verbleibe ergebenst

Jos. Schwegl S.I.

6 июня 1939 г.

Глубокоуважаемый господин профессор Иванов!

Передаю Вам экземпляр «Молитвы всем святым», которая должна была бы выйти в свет еще два года назад. Места, которые более всего Вас заинтересуют, таковы: на странице 2 «Утверждение», на странице 8 выражение «верховный настоятель», на странице 13 поминовение святых Общества, на странице 18 Тропарь Сладчайшему Сердцу Иисуса, равно как и на страницах 19 и 21 переведенные Вами молитвы.

С дружеской просьбой обратить внимание на ошибки, которые встретятся, остаюсь преданный Вам
о. Йоз. Швайгль S.I.

ТЕРЕЗА ИЗ ЛИЗЬЕ

Послание, датированное 11 октября 1940 г., написано снова старинным письмом, уже не известным современным немцам. Оно написано на бланке Григорианского университета, но с уточнением «Руссикум», *recto et verso* («на обеих сторонах»). Швайгль просит консультации у Иванова по поводу написания на церковно-славянском языке имя Терезы из Лизье, сравнивая различные варианты с примерами из греческих энциклопедий.

Verehrter Herr Professor!

Bitte, welche von den drei Fassungen kann empfohlen werden:

	Θηρεσίη, ἱζῆκε ἐκ Λεξοβίη
ἡ πρῖθενια μάρτερη ἡμῶν	Θηρεσίη, ἱζῆκε ἐκ Λεξοβίη
	Θηρεσίη Λεξοβίικια

*Das lateinische Wort Theresia oder Teresa wird im Griechischen mit Θηρεσία wiedergegeben so im *Εγκυκλοπαιδικον* (1929) und *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία* (1929) ebenso in dem Zeitschrift *Καθολική* 19/IX und 3/X 1940.*

Werde mir erlauben, Sie telephonisch um Ihrer Meinung zu ersuchen.

In tiefer Verehrung und Ergebenheit.

P. Ios. Schwegl.

Уважаемый господин профессор!

Пожалуйста, скажите, какой из трех вариантов можно порекомендовать:

	Θηρεσίη, ἱζῆκε ἐκ Λεξοβίη
ἡ πρῖθενια μάρτερη ἡμῶν	Θηρεσίη, ἱζῆκε ἐκ Λεξοβίη
	Θηρεσίη Λεξοβίικια

Латинское слово Терезия или Тереза передается по-гречески как Θηρεσία: так в *Εγκυκλοπαιδικον* («Энциклопедическом словаре», 1929) и в *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία* («Большой Греческой энциклопедии», 1929), а также в газете *Καθολικ* («Католик»).

19/IX и 3/X 1940.

Позволю себе спросить о Вашем мнении по телефону.

С глубоким почтением и преданностью.

о. Йоз. Швайгль.

Письмо, датированное 6 марта 1941 г., на бланке Григорианского Университета, с уточнением «Руссикум», написано на одной стороне листа современным немецким письмом. Это поздравление в связи с днем св. Вячеслава, в нем упоминается о приложении, к сожалению, не сохранившемся. Разве только речь идет об отдельном листе, с греческим текстом, славянской и латинской версией Иак 5, 10–11, который я привел выше, говоря о комментариях к Новому Завету.

Vor allem meine herzliche Glückwünsche zu ihrem Namenstage.

Gottes Segen für alle Tage Ihres Lebens.

Gleichzeitig mit der Bitte beiliegenden Text nachprüfen zu wollen.

In Ehrfurcht und Hochachtung

P. Schwegl.

Прежде всего мои сердечные пожелания счастья к Вашим именинам.

Благословение Божие на все дни Вашей жизни.

Вместе с тем прошу: соизвольте пересмотреть прилагаемый текст.

С почтением и глубоким уважением

о. Швайгль.

Письмо от 4 апреля 1941 г., на одной странице бланка Григорианского университета Швайгль благодарит за поздравления и просит консультации Иванова по тексту, который не сохранился.

Verehrter Herr Professor Ivanov!

Herzlichen Dank für die dargebotenen Glückwünsche. Bitte den beiliegenden Text nachprüfen zu wollen (Fehler und starke Russizismen).

In tiefer Verehrung.

Ergebenst P. Jos. Schweigl.

Уважаемый господин профессор Иванов!

Сердечное спасибо за отправленные поздравления. Соизвольте просмотреть прилагаемый текст (ошибки и грубые русизмы).

С глубоким почтением

Преданный Вам о. Йоз. Швайгль.

В почтовой открытке, датированной 10 апреля 1941 г. и адресованной г-ну Вячеславу Иванову, профессору, Рим, район С. Сабы, ул. Альберти, 5, предлагают вопросы морфологических и графических уточнений.

Rom, 10. April 1941

Verehrter Herr Professor!

Ich beeile mich, ihnen mitzuteilen, dass ich den Akzent für den Accusativ pluralis des Pronomens Ę́y' auch in anderen Texten gemäss Ihrer Angabe gefunden habe, nämlich Ę́x'. Mit der Bitte um Entschuldigung in tiefer Verehrung und Hochachtung

P. Jos. Schweigl S.I.

Рим, 10 апреля 1941 г.

Уважаемый господин профессор!

Спешу сообщить вам, что я обнаружил ударение в винительном падеже множественного числа местоимения их также согласно Вашему указанию, а именно ихъ. С просьбой простить меня, с глубоким почтением и уважением.

о. Йоз. Швайгль S.I.

Следующим посланием является поручение от бывшего асессора Конгрегации по Восточным Церквям, монс. Антонино Арата, титулярного архиепископа Сардского, нунция в Эстонии и Латвии. Письмо датировано в Руссикуме 19 октября 1941 г.

Rom, 19. Oktober 1941

Mit der herzl. Bitte den Wunsch Seiner Excellenz Mgr. Ant. Arata freundlichst erfüllen zu wollen.

In tiefer Verehrung P. Jos. Schweigl.

Рим, 19 октября 1941 г.

С сердечной просьбой: соизвольте дружески исполнить желание Его Преосвященства монс. Ант. Арата.

С глубоким уважением, о. Йоз. Швайгль.

ПРОСЬБА ОБ ОДОЛЖЕНИИ НА ВРЕМЯ ПЕЧАТНОЙ МАШИНКИ С РУССКИМ ШРИФТОМ

Сообщение из Руссикума от 9 июля 1942 г., с именем получателя, написанным старинным письмом, и основным текстом, написанным новым письмом, говорит только о банальной проблеме: предоставление Иванову на некоторое время пишущей машинки с русским шрифтом, принадлежащей Руссикуму.

Rom, 2. Juli 1942

Verehrter Herr professor!

Hochw. P. Rektor stellt Ihnen die Schreibmaschine (Continental, russisch) vom 10/VII – 10/IX gerne zur Verfügung.

Ergebenst P. Jos. Schweigl

Mit der Bitte um eine kurze "ricevuta".

Рим, 2 июля 1942 г.

Уважаемый господин профессор!

Преподобн. Ректор охотно предоставляет в Ваше распоряжение пишущую машинку («Континенталь», русскую) с 10/VII – 10/IX.

Преданный Вам о. Йоз. Швайгль.

С просьбой вкратце сообщить о получении.

21 декабря 1942 г. в небольшой записке вице-ректор Руссикума посылает Иванову рождественские поздравления:

Свящ. Франческо Экарри, вице-ректор Папской Коллегии Руссикум, от всего сердца поздравляет Вас с Рождеством и Новым Годом.

С самыми искренними пожеланиями Франческо Экарри, SJ.

На то же Рождество 1942 г. прибывают из Руссикума также и поздравления от о. Швайгля, от 23 декабря.

*Die herzlichsten Glückwünsche zum Weihnachtsfest: Gnade, Segen, Schutz und Wohlergehen entbietet Herr Professor aus ganzem Herzen in tiefer Hochachtung
ergebenst P. Jos. Schweigl S.I.*

Самые сердечные поздравления с Рождеством: милости, благословения, защиты и благополучия от всего сердца желает Вам, господин профессор, с глубоким уважением преданный Вам о. Йоз. Швайгль S.I.

ФОРМУЛЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Письмо Швайгля от 10 октября 1945 г. приходит из Руссикума. Оно не написано на бланке, но место и дата в нем уточняется. Оно напечатано на машинке. В этом письме Швайгль благодарит за перевод на славянский язык формул благословения электромотора и печатного станка. К слову об этом последнем письме: я должен отметить наличие в Архиве Иванова трех редакций «Молитвы, глаголемой благословение печатни». Когда речь идет о комментариях, он имеет в виду работу над русским изданием Нового Завета, которую выполнял тогда Иванов. *Pater Philippe* («отец Филипп») — это де Режис, ректор Руссикума.

*Rom, 10. Oktober 1945
Sehr geehrter Herr Professor!
Vor allem danke ich Ihnen für die schöne und gelungene Übersetzung der Weihegebete für die elektrische Maschinen und Druckerei.
Bitte sehen Sie beiliegende Anmerkungen durch (Stil).
Wenn Sie mich Donnerstag oder Freitag empfangen können, so kann ich Ihnen bei dieser Gelegenheit das entgeltige Ergebnis der 2. Revision des Textes und der Anmerkungen mitteilen und noch einige Fragen besprechen.*

Am Sonntag abends beginnen die Herren Alumnen und auch ich unter der Leitung von Hochw. Pater Philippe die heilige acht tägigen Exerzieren.

*Werde Sie heute abends oder morgen telephonisch anrufen.
In tiefer Verehrung und Ergebenheit
P. Jos. M. Schweigl.*

Рим, 10 октября 1945 г.

Глубокоуважаемый господин профессор!

Прежде всего благодарю Вас за отличный и удачный перевод молитвы благословения электромашин и печатни.

Пожалуйста, просмотрите прилагаемые примечания (стиль).

Если Вы можете меня принять в четверг или в пятницу, тогда, пользуясь этой возможностью, я могу передать Вам окончательный результат второй редакции текста и примечаний, а также обсудить еще некоторые вопросы.

В воскресенье вечером господа воспитанники, а также я, начинают под руководством отца Филиппа восьмидневные святы Упражнения.

Сегодня днем или завтра я позвоню Вам по телефону.

С глубоким почтением и преданностью.

о. Йоз. М. Швайгль.

Следующее послание Швайгля, отправленное из Руссикума 4 апреля 1947 г., переслано по случаю. Оно написано старинным письмом. Швайгль предупреждает о скором прибытии текстов для корректуры, хотя и не совсем понятно, означает ли *letzten* («последние») в данном случае более ранние или окончательные варианты, после которых уже не будет других. Яцек (Гиацинт) Пакош, немец, значится в списке диоцезных священников, закончивших Руссикум, с подтверждением того, что его рукоположение состоялось в 1947 г.⁵⁰, отмечен в журналах как «гость» ПВИ.

*Rom, 4. April 1947
Entbiete Herrn Professor jetzt schon fröhliche Ostergrüsse, "Хр. Воскр."*

*Beiliegend die letzten gewünschten Bogen.
Teile mit, dass Herr Pakosch, Ihr Schüler im Kurs im Russicum, zurückgekehrt ist (nach 6. Jahren). Er freut sich, Sie nach Ostern einmal aufsuchen zu dürfen. Er bereitet sich auf die hl. Weihen u. s. w.*

*In tiefer Verehrung
ergebenst
p. Jos. M. Schweigl S.I.*

Рим, 4 апреля 1947 г.

Шлю Вам, господин профессор, уже сейчас искренние поздравления с Пасхой, «Хр. Воскр.»

В приложении последние желанные листы.

Сообщаю, что господин Пакош, Ваш ученик по курсу в Руссикуме, возвратился (спустя 6 лет). Он рад тому, что на Пасху может снова навестить Вас. Он готовится к священным обетам и т.д.

С глубоким уважением
преданный вам
о. Йоз. М. Швайгль S.I.

Короткое послание приходит 27 сентября 1947 г. на почтовой открытке, отправленной 29 сентября 1947 г., из Розето в Аbruцци, где студенты и отцы Руссикума того времени проводили наиболее жаркие недели лета. Адрес: *Signor Professore Vacesl. [sic] Ivanov, Roma, via G.B. Alberti 5, Quart. S. Sava [sic]* («Господину профессору Вачесл.[sic] Иванову, Рим, виа Дж. Б. Альберти 5, кварт. Св. Савы [sic]»).

Rom, 27. September 1947

Sehr verehrter Herr Professor!

Entsende Ihnen von unserer Villa die herzlichsten Grüsse, werde Ihrer werte Namenstag nicht vorübergehen lassen, ohne Ihrer besonders im Gebete zu gedenken. Wir kehren in den ersten Tagen des Oktobers nach Rom zurück; denn werden wir alles besprechen und regeln.

Einstweilen die herzlichsten Grüssen

In tiefster Ergebenheit.

P. Jos. Schweigl.

Рим, 27 сентября 1947 г.

Глубокоуважаемый господин профессор!

Шлю вам с нашей виллы самые сердечные приветствия, Ваши именины я не пропущу, не помянув Вас особо в молитве. В первых числах октября мы возвращаемся в Рим; тогда мы все обсудим и уладим.

А пока что — сердечные приветствия.

С глубочайшей преданностью.

о. Йоз. Швайгль.

НЕПОРОЧНОЕ СЕРДЦЕ ПРИСНОДЕВЫ МАРИИ

В письме, написанном не на бланке и датированном 28 апреля 1947 г., Швайгль предлагает филологическую дилемму относительно старославянского языка и спрашивает, не желает ли Иванов иметь другие копии этой части Нового Завета на русском:

Rom, 28. April 1947

Herr Professor!

Suche eine wörtliche, genaue, slawische Übersetzung des Ausdrucks: Festum Immaculati Cordis Mariae.

Прáздникъ Богородицы ѓ Приснодѣвы Маріи

oder

Прáздникъ Богородицы ѓ Приснодѣвы Маріи, ѓ́ ѓ же непорóчное Сѣрдце, сѣрдѣчь «Ѡмлѣнїе»

oder?

Wünschen Herr Professor einige Exemplare: Deäniä, Poslaniä, Otkro'venie zu erhalten?

In Hochachtung und Ergebenheit

P. Jos. Schweigl S.I.

Рим, 28 апреля 1947 г.

Господин профессор!

Я ишу буквального, точного славянского перевода выражения: *Festum Immaculati Cordis Mariae* («Праздник непорочного Сердца Марии»).

Прáздникъ Богородицы ѓ Приснодѣвы Маріи

или

Прáздникъ Богородицы ѓ Приснодѣвы Маріи, ѓ́ же непорóчное Сѣрдце, сѣрдѣчь «Ѡмлѣнїе»

или?

Желаете ли Вы, господин профессор, получить несколько экземпляров Деяний, Посланий и Откровения?

С глубоким уважением и почтением

о. Йоз. Швайгль S.I.

ЭКЗЕМПЛЯРЫ В ПОДАРОК

Следующее послание написано на простой бумаге, «Рим, 19 мая 1947 года». 9 экземпляров, возможно, являются копиями части Нового Завета, которые просил Иванов в ответ на предыдущее письмо:

Rom, 19. Mai 1947

Sehr geehrter Herr Professor!

Beiliegend die neun erwünschten Exemplare.

Habe den Auftrag, die ganz wörtliche Übersetzung der Weiheformel für russisch sprechende Katholiken lateinischen Ritus herauszugeben. Ich glaube, es ist am besten, wenn Herr Professor selbst die in Frage kommenden Stellen an den Originaltext angleichen; ich habe die betreffenden Stellen an den Originaltext rot, in der russischen Übersetzung leicht mit

Bleistift angedeutet. Erlaube mir in den nächsten Tagen anzufragen, wann ich den Text abholen könnte.

*In tiefer Verehrung und Ergebenheit
P. Jos. M. Schweigl S.I.*

Рим, 19 мая 1947 г.

Глубокоуважаемый господин профессор!
Прилагаю девять желанных экземпляров.

На меня возложено поручение: издать вполне буквальный перевод формул освящения для русскоговорящих католиков латинского обряда. Я полагаю, что будет лучше, если Вы, господин профессор, сами сравните места, о которых идет речь, с оригинальным текстом. Я отметил соответствующие места в оригинальном тексте красным, а русском переводе слегка подчеркнул карандашом. Позвольте мне в ближайшие дни спросить о том, когда я смогу получить текст.

С глубоким почтением и преданностью
о. Йоз. М. Швайгль S.I.

Записка на бланке Руссикума, от 22 ноября 1948 г., написанная архаичным письмом, в ней Швайгль просит русский вариант прилагаемого текста, который не сохранился:

*Rom, 22. November 1948
Sehr verehrter Herr Professor.
Mit der freundlicher Bitte um Übersetzung ins Russische.
In tiefer Ehrfurcht und Ergebenheit
Jos. M. Schweigl.*

Рим, 22 ноября 1948 г.

Глубокоуважаемый господин профессор.
С дружеской просьбой о переводе на русский.
С глубоким почтением и преданностью
Йоз. М. Швайгль.

ПОСЛЕДНЕЕ ПИСЬМО ИВАНОВУ

Последнее письмо Швайгля Иванову отправлено из Руссикума 26 апреля 1949 г., т. е. почти за три месяца до его смерти 16 июля 1949 г.

*Rom, 26. April 1949
Sehr geehrter Herr Professor,
Bitte freundlichst, die blau bezeichneten, in Kleindruck geschrieben, kirchenslavischen Texte durchzusehen und korrigieren zu wollen.*

Beiliegend ein Band aus der Bibliothek des Russikums: Werke des Hl. Ephräms des Syrers.

Mit der Apostelgeschichte in slavischer Sprache kann ich Ihnen für den Augenblick nicht dienen, denn mein Exemplar des N.T. in slavischer Sprache habe ich schon vor mehreren Monaten ausgeliehen und noch nicht zurück bekommen. Könnten Sie die Arbeit in den nächsten Tagen machen?

*In tiefster Ehrfurcht verbleibe ich
Ergebenst. Jos. M. Schweigl.*

Рим, 26 апреля 1949 г.

Глубокоуважаемый господин профессор
Дружеская просьба: соизвольте просмотреть и исправить отмеченные голубым, написанные мелким шрифтом церковно-славянские тексты.

Прилагается том из библиотеки Руссикума: Творения св. Ефрема Сирина.

С Деяниями апостолов на славянском языке в настоящий момент я Вам помочь не могу, поскольку свой экземпляр Нового Завета на славянском языке я уже несколько месяцев назад одолжил почитать и все еще не получил обратно. Могли бы Вы сделать эту работу в ближайшие дни?

С глубочайшим почтением остаюсь
Преданный Вам Йоз. М. Швайгль.

ПИСЬМО ЛИДИИ ИВАНОВОЙ

Последнее письмо из досье, на почтовой открытке, отправленное из городка Эренбург-им-Пустерталь (Больцано), адресовано дочери Иванова, Лидии, родившейся в Париже в 1896 г. и умершей в Риме в 1985 г. Открытка отправлена на вторую годовщину смерти отца⁵¹. Она написана по-русски, кроме адреса получателя и отправителя.

Alla Signorina Ivanov, via Giov. Batt. Alberti 5, S. Saba, Roma (Барышне Ивановой, виа Дж. Б. Альберти 5, св. Савва, Рим)

12-VII-51 Из *Ehrenburg* посылаю Вам сердечный привет и выражаю свое сожаление, что в этом году не могу совершать панихиды на могиле высокоуважаемого проф. Вячеслава. Вероятно, буду здесь до 16 августа включительно. Слуга во Христе

Joseph M. Schweigl Ehrenburg. Posta Chiénes, Val Pusteria, Prov. Bolzano.

Что еще?

Работа, описанная до этого момента, которой с энтузиазмом занимался Иванов в последние годы, кажется непосильной для человека его возраста. Из хронологии его литературных трудов мы знаем, что в последние двадцать лет Иванов занимался помимо всего прочего также большими литературными произведениями, такими, например, как «Человек», «Римский дневник» и «Повесть о Светомире».

Роман о стреле

О «Повести о Светомире» у нас есть сведения из письма, отправленного из Павии 10.06.1930 Бернту фон Гейзелеру, сыну Генри фон Гейзелера, переводчика на немецкий язык «Тантала» Иванова. Он предупреждает, что речь идет об особой конфиденциальности, что позволяет понять, какое значение придавал Иванов этой работе.

*Das Nächstfolgende sage ich im Vertrauen Ihnen allein. Bis auf die letzte Zeit hatte ich nichts in erzählender Prosa geschrieben. Vor anderthalb Jahren habe ich aber ein grosses prosaisches Dichtungswerk, das wenigstens 9 Bücher (libros) — von je 60–70 Druckseiten — umfassen soll, unternommen, wovon nur das erste fertig ist. Da aber dieses Fragment in sich abgeschlossen ist (das ist nämlich eine Erzählung davon, wie der Vater meines eigentlichen Helden zur Oberherrschaft in einem Sagenlande, das symbolisch Russland repräsentiert, gelangt ist) so könnte ich mich eventuell entschliessen, dasselbe in einer würdigen deutschen Wiedergabe als Probestück eines sowohl der Form als dem Inhalt nach absolut neuen, mittelalterlich stilisierten Legendenromans bzw. Heiligenlebens zu veröffentlichen. Reinhold von Walther ist vielleicht der Aufgabe gewachsen, den altertümlich Stil der Erzählung, in die auch mehrere mystische Lieder im volkstümlichen Ton eingeflochten sind, künstlerisch zu erfassen und wieder zugeben. Ich bestehe darauf dass die altertümliche Patina erhalten bleibt, dass die Sprache der Übersetzung von der modernen gar sehr — und nicht minder als im Original — absteht. Die Aufgabe ist umgemein schwer, und praktisch ist der Vorschlag wohl nicht ausführbar... Also — konfidentuell!*⁵²

Нижеследующее я говорю доверительно, лишь Вам одному. До последнего времени я не писал художественной прозы. Однако полтора года тому назад я затеял большое поэтическое произведение в прозе, которое должно состоять по меньшей мере из 9 книг (*libros*) — каждая по 60–70 страниц — из коих сейчас готова

лишь первая. Но поскольку этот фрагмент сам по себе закончен (это, собственно, рассказ о том, как отец моего героя достиг высшей власти в некоей сказочной стране, символически изображающей Россию), то я мог бы, пожалуй, решиться опубликовать его в достойном немецком переводе в качестве образца как по форме, так и по содержанию абсолютно нового, стилизованного под средневековые романы-легенды и жития святых. Райнхольду фон Вальтеру, возможно, по плечу эта задача: художественно постичь и передать старинный стиль повествования, в которое вплетено также некоторое количество мистических песен в народном тоне. Я настаиваю на том, что старинная патина должна остаться, что язык перевода должен отличаться от современного весьма и весьма — причем не меньше чем в оригинале. Эта задача необычайно сложна, и практически такое предложение, пожалуй, неисполнимо... Так что — *конфиденциально!*

В письме из Павии, от 11 июля 1932 г., Иванов спрашивает у редактора журнала «Корона», Герберта Штайнера, может ли он прочитать первые переведенные с русского на немецкий язык страницы «Романа о стреле», находящегося в стадии работы, т.е. «Повести», как Иванов называет это произведение.

Два других документа, хранящиеся в Архиве Иванова, помогают оценить эту работу, над которой Иванов продолжает трудиться вплоть до самой смерти. В письме ректора Руссикума, о. Филиппа де Режиа, SJ, переданном мне Андреем Шишкиным, отправленном Святому Отцу 20 января 1938 г., речь идет именно о «Повести о Светомире царевича», о работе, которую поэту нужно помочь довести до конца.

Святейший Отец,

По зрелом размышлении, я дерзаю представить Вашему святейшеству следующее дело. Речь идет о русском изгнаннике, профессоре Вячеславе Иванове, весьма известной фигуре в русской литературе, о котором известнейший философ Николай Бердяев написал, что «это наиболее знаковая личность русской культуры последнего века, а возможно, и всей русской культуры в целом». *Convegno* посвятил ему целый выпуск. Он обратился в католичество, и пребывает практикующим католиком уже 15 лет. Он является итальянским гражданином уже два года. Преподавал в университете Павии⁵³. Когда ему исполнился 71 год, он переехал в Рим, где живет в данный момент с дочерью на улице Монте Тарпео, 61, в очень скромных условиях. Он бы хотел опубликовать⁵⁴ произведение, в котором в форме повести или

романа он раскрыл бы свою концепцию жизни и религии и которое стало бы его духовным завещанием, проистекающим из автобиографии. Труд, замысливаемый Ивановым, должен иметь большой отклик в истории русской мысли и был бы связан с книгой Владимира Соловьева *La Russie et l'Église universelle* («Россия и Вселенская Церковь»). На данный момент проф. Иванов делает все, чтобы исполнить свое намерение, но, с другой стороны, существует препятствие, из-за которого его осуществление весьма затруднительно, а именно отсутствие длительной и постоянной финансовой поддержки, типа пенсии, что смогло бы освободить его от всей другой работы по переводу и редактированию, которую в настоящий момент он вынужден выполнять для поддержания своего существования. Помощь, которую он искал в различных местах, оказалась незначительной и кратковременной. Осмеливаюсь поэтому представить Вашему Святейшеству свой проект, в убеждении, что речь идет о большом апостольском деле. Я предложил бы предоставить проф. Иванову материальное вспомоществование из «фонда Руссикума», поскольку он уже получает от меня гонорар (30 лир за одну лекцию), как преподаватель славянского языка моим студентам. Преподавательский труд, который он ведет, оправдывал бы эту помощь в виде постоянного пособия, указанного выше. Если есть возможность повысить ежемесячную сумму, получаемую Руссикумом, с 21.250 лир до 22.000 лир, то разница (750 лир), была бы предоставлена проф. Иванову. Я позволю себе со всей простотой и сыновним послушанием представить эту проблему и мои размышления Вашему Святейшеству, принося мои почтительную благодарность за все, что Ваше Святейшество пожелает совершить. Простираюсь ниц, целуя Вашу туфлю.

В Архиве Иванова находится и другой документ, подписанный кардиналом Доменико Мариани, стоявшим во главе Администрации управления финансами Святого Престола, от 7 февраля 1938 г., полученный в ответ на вопрос о. де Режиша в пользу Иванова.

Управление имуществом Св. Престола, № 42532
Преп. о. Филиппу Де Режишу
Ректору Русской Коллегии
Рим

Во время аудиенции 27 января я представил Св. Отцу Вашу просьбу в отношении проф. Вячеслава Иванова, в настоящее время преподавателя славянского языка в Русской Коллегии, с жалованьем 30 лир за лекцию. Его Святейшество, изучив это

дело, пожелал удовлетворить Вашу просьбу, предоставив проф. Иванову фиксированное ежемесячное пособие в указанном размере. Спешу воспользоваться случаем, чтобы подтвердить мое искреннее уважение к Вашему Преподобию,
Ваш преданнейший слуга, Кард. Мариани

В Архиве Иванова есть небольшой автограф, в котором тот благодарит папу Пия XI за меценатство в его пользу. Поэт благодарит папу за проявленную щедрость, потому что таким образом он может посвятить остаток жизни тому, чтобы оставить страдающему русскому народу духовное завещание. Эта записка, которая напоминает об исповедании веры, произнесенном Ивановым в соборе св. Петра в 1926 г. и о его духовном наследии Соловьеву, уже подчеркнутое в известном письме «о двух легких», которое Иванов послал Шарлю дю Босу в 1930 г., было еще одним доказательством почтения, которое Иванов питал к Пию XI. Действительно, как говорит Семен Франк, переход Иванова из православия в католичество подтвердил его глубокий интерес к единству Церкви⁵⁵. И хотя речь идет лишь о небольшой записке, я считаю, что мы должны принимать во внимание чувства, выраженные в ней. Мы знаем, что Папа положительным образом удовлетворил просьбу Иванова о личной аудиенции. Действительно, во введении к «Собранию сочинений» Иванова говорится о том, что аудиенция у Пия XI состоялась в конце весны 1938 г. и добавляется, что она оставила глубокое впечатление в душе поэта⁵⁶.

Святейший Отец,

До меня дошло известие, что Ваше Святейшество удостоило меня ежемесячным пособием, обеспечив мне таким образом возможность посвятить мои последние годы продолжению и заключению работы над обширным трудом, задуманным мною как духовное завещание поэта и христианского мыслителя с намерением воззвать к замутненной и опустошенной душе русского народа, которая *ingemiscit et parturit usque adhuc* («стенает и мучится доньне»: Рим 8, 22), прося ее обрести незапятнанный взгляд на свое истинное положение и судьбу в Церкви Христовой.

Я расцениваю отеческую милость Вашего Святейшества, что невыразимым образом животворит и укрепляет мою душу, как заповедь не медлить, а следовать с еще большим рвением по пути моего досточтимого учителя Владимира Соловьева, чье личное побуждение направило меня к акту исповедания католической веры, совершенному мной двенадцать лет тому назад в базилике

Святого Петра перед алтарем Святого Вячеслава, покровителя моего и всего славянского народа.

Еще глубже я чувствую волнение от великой щедрости, которая делает меня таким счастливым, и еще сильнее горит во мне желание, исполнение которого подкрепило бы мои обеты; желание, чтобы мне было дозволено, в скором времени, простереться у ног Вашего Святейшества, и выразить лично всю благодарность, которую испытывает мое сердце.

С сыновним почтением целую святую Ступню в знак послушания Вашему Святейшеству, ваш смиреннейший и послушнейший сын,

Вячеслав Иванов
Рим, виа ди Монте Тарпео, 61
19 февраля 1938 г.

Оба документа, письмо Филиппа де Режиаса Папе и письмо Иванова с благодарностью Папе дают нам ключ к пониманию труда Иванова, которым он занимался до последнего дня, и который он просил довести до конца в случае своей смерти прежде окончания работы, поручив это Ольге Шор Дешарт. В письме к папе де Режиаса, следуя мысли Автора, *Повесть* описана такими словами:

Это произведение, в котором в форме повести или романа он раскрыл бы свою концепцию жизни и религии и который стал бы его духовным завещанием, проистекающим из его автобиографии. Труд, замысливаемый Ивановым, должен иметь большой отклик в истории русской мысли и был бы связан с трудом Владимира Соловьева *La Russie et l'Église universelle* («Россия и Вселенская Церковь»).

И в ответной записке Папе Иванов говорит, что хотел бы

посвятить мои последние годы продолжению и заключению работы над обширным трудом, задуманным мною как духовное завещание поэта и христианского мыслителя с намерением воззвать к замутненной и опустошенной душе русского народа, которая *ingemiscit et parturit usque adhuc* («стенает и мучится донныне»: Рим 8, 22), прося ее обрести незапятнанный взгляд на свое истинное положение и судьбу в Церкви Христовой.

Эпилог

Папа и Римская Курия в долгу перед Ивановым за ту замечательную литературную работу, которую он исполнил в последние

годы жизни, по завершению комментированного издания Нового Завета на русском языке. Иезуиты также должны быть признательны ему за значительный вклад в деятельность Папского Восточного института и Руссикума, обоих учреждений, вверенных их попечению, а также в том, что касается уточнения и совершенствования отношений Общества Иисуса с Русской Православной церковью. Папа и иезуиты признавали заслуги Иванова и косвенно помогали ему продолжить работу над «Романом о стреле», как называл Иванов «Повесть о Светомире царевиче», труднодоступный герменевтический текст, ключ к которому еще не найден.

В заключение я признаюсь в своем восхищении Димитрием Ивановым, ушедшим от нас 4 июня 2003 г., создавшим и сохранившим с сыновним почтением Архив Иванова, и я благодарен ему за то, что он разрешил мне доступ в этот архив. Данная работа является плодом работы в нем.

В приложении я привожу отчет Сергея Оболенского о выступлении Вячеслава Иванова в Руссикуме в марте 1937 г. Я скопировал его из периодического издания Руссикума, *Заметки II*, 2, март 1937, стр. 3–4.

Примечания

¹ Из богословско-исторических работ, вышедших из стен Папского Восточного института, укажем на сочинения: Schulze B. *Die Schau bei Nikolai Berdiajew*, Roma 1938, 259 S. (Orientalia Christiana Analecta, № 116); Wetter Gustav A. 1) *Karsavins L.P. Ontologie der Dreieinheit. Die Struktur des kreatürlichen Seins als Abbild des göttlichen Dreifaltigkeit* // Orientalia Christiana Periodica, IX/3–4 (1943); 2) *Zum Zeitproblem in der Philosophie des Ostens. Die Theorie der «Allzeitlichkeit» bei L. P. Karsavin* // Scholastic, III/ XX–XXIV (Jahrgang 1949). Значительное внимание сочинениям и идеям В.С. Соловьева, о. С. Булгакова (в частности, вокруг спора о Софии), а также И.С. Хомякова и о. Г. Флоровского уделялось на страницах публикуемого Институтом журнала *Orientalia Christiana Periodica* (издание продолжается).

² Франк В.С. *Переписка С.Л. Франка с В. Ивановым* // Мосты, 10 (1963), с. 357–369, 358–359. Итальянский перевод в статье: V. Poggi. *Oriente Cristiano e due polmoni* // La Cristianizzazione nell'antichità e nel Medioevo / A cura di B. Luiselli, Centro di Storia della Cristianizzazione, LUMSA. Roma (в печати).

³ Simon C. *Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe, II: The First Years: 1929–1939*, Roma 2002, p. 240–244.

⁴ Ibid., p. 243.

⁵ Франк В.С. *Переписка С.Л. Франка с В. Ивановым* // Мосты 10 (1963), с. 357–369, 358–359.

⁶ Simon C. *Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe, II: The First Years: 1929–1939*, Roma 2002, p. 242.

⁷ *Ibid.*, p. 243.

⁸ *Ibid.*, p. 244.

⁹ *Ibid.*, p. 244.

¹⁰ В то время ПВИ входил в структуру Библейского института, что длилось с 1922 по 1926 г., пока он не переехал в собственное помещение, где и находится до сих пор, на площади Санта Мария Маджоре.

¹¹ См. Verhaar J.P. *In memoriam Dr. Feodor Strotmann* // Jahwe Schaphat Een Gedachte over Kristen-eenheid. Rijswijk (Z.-H.). Kruisvaarders van St. Jan 1929, p. VII–XVI.

¹² *Pensatori russi di fronte a Cristo*. Firenze, Mazza, T. I — 1947, t. II–III — 1949.

¹³ *Russische Denker, Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papstum*, Wien, Herder, 1950.

¹⁴ *Archivio italo-russo* / A cura di D. Rizzi e A. Shishkin. Trento: Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche 1997, p. 560–562. Документ, опубликованный А. Шишкиным, хранится в архиве Конгрегации по делам Восточных Церквей, фонд *Commissione per la Russia*, № 378/28.

¹⁵ Возможно, Тышкевич присутствовал на лекции Иванова о его духовном пути, отчет о которой мы приводим в приложении.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1060, nota 11.

¹⁷ Antonín Salajka, *Nauka Východních odloučených theologů zůlástě Ruských o Kristově vykoupení*, Praha, Nákladem vlastním s podporou Akademie Velehradské, 1936. Résumé en français p. 8–9.

¹⁸ Salajka A. *Názory ruského theologa S. N. Bulgakova o Sofii, vtělení a vykoupení Kristově* // Časopis katolického duchovenstva, 1937.

¹⁹ Франк В.С. *Перениска С.Л. Франка с В. Ивановым* // Мосты 10 (1963), с. 357–369, 358–359.

²⁰ Как это следует из журналов Секретариата ПВИ.

²¹ *Orientalia Christiana* 4 (1925), p. 169–1982.

²² *Orientalia Christiana* 5 (1926), p. 292–295.

²³ *Orientalia Christiana* 6 (1926), p. 269–286.

²⁴ Poggi V. *Joseph Ledit, S.I. (1894–1986), Journal d'une mission en Russie (1926)* // *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987), p. 5–40. Впоследствии статья была переведена на итальянский — «Joseph Ledit, S.I. (1898–1986), Diario russo (1926)» и опубликована в книге: V. Poggi, *Per la storia del Pontificio Istituto Orientale*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2000, p. 257–286.

²⁵ *Orientalia Christiana* 13, 1 (1928), p. 5–76.

²⁶ *Civiltà cattolica* a. 79 I, p. 117–128.

²⁷ *Civiltà cattolica* a. 79 I, p. 289–302.

²⁸ *Civiltà cattolica* a. 79 I, p. 481–496.

²⁹ *Orientalia Christiana* 14, 3 (1929), p. 281–357.

³⁰ Schweigl J. *Der Bolschewismus aus dem italienischen übertragen von Fr. Ritter von Lama*, Augsburg, Haas & Graebner, 1929.

³¹ Poggi V. *Le travail futur d'après Philippe de Régis (1897–1955)* // *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992), p. 5–25, об этом p. 10.

³² Korolevskij. *Le Russicum*, p. 3–4 / Archivio del Russicum.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Pontificia Universitas Gregoriana. Liber Annualis* 1965, p. 113–114.

³⁵ *Periodica de re morali, canonica et liturgica* 26 (1937), p. 361–386.

³⁶ *Periodica de re morali, canonica et liturgica* 27 (1938), p. 191–202.

³⁷ *Gregorianum* 21 (1940), p. 3–16.

³⁸ *Periodica de re morali, canonica et liturgica* 30 (1941), p. 221–228

³⁹ *Periodica de re morali, canonica et liturgica* 31 (1942), p. 155–163.

⁴⁰ *Biblica* 18 (1939), p. 51–93.

⁴¹ *Biblica* 23 (1943), p. 289–303.

⁴² *Biblica* 26 (1945), p. 145–147.

⁴³ *Index Bibliographicus Societatis Iesu* / Collegit et edidit Iesus Juambelz, S.I., vol. 4 (1940–1950), Romae, Borgo S. Spirito 5, 1953, № 18606, p. 656.

⁴⁴ Die erste katholische Ausgabe der Apostelgeschichte, Apostelbriefe und Offenbarung in russischer sprache // *Biblica* 28 (1947), p. 289–290.

⁴⁵ *Memorabilia Societatis Iesu* II (1923–1926), p. 174–175; *Acta Romana Societatis Iesu* VI (1928–1931), p. 896–899.

⁴⁶ *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 28 (1939), p. 72–85 (№ 21, p. 80).

⁴⁷ Архив Конгрегации по делам Восточных Церквей, 200/1933.

⁴⁸ *Ibid.*, 200/1933.

⁴⁹ Можно не без пользы сравнить его с итальянским переводом Альфредо Полледро в издании: Anton Čechov, *Tutti i racconti*, Milano, V.U.R., 1975, V, p. 45.

Оригинал:

«Радуйся, высоту, неудобовосходимая человеческими помыслы; радуйся, глубину, неудобозримая и ангельскими очима!» В другом месте того же акафиста сказано: «Радуйся, древо светлоплодовитое, от него же питаются вернии; радуйся, древо благосеннолиственное, им же покрываются мнози!» — Древо светлоплодовитое... древо благосеннолиственное... — пробормотал он. — Найдет же такие слова! Даст же господь такую способность! Для краткости много слов и мыслей пригонит в одно слово и как это у него всё выходит плавно и обстоятельно! «Светоподательна светильника сущим...» — сказано в акафисте к Иисусу Сладчайшему. Светоподательна! Слова такого нет ни в разговоре, ни в книгах, а ведь придумал же его, нашел в уме своем! Кроме плавности и велеречия, сударь, нужно еще, чтоб каждая строчечка изукрашена была всячески, чтоб тут и цветы были, и молния, и ветер, и солнце, и все предметы мира видимого. И всякое восклицание нужно так составить, чтоб оно было гладенько и для уха вольготней. «Радуйся, крине райскаго прозябения!» — сказано в акафисте Николаю Чудотворцу. Не сказано просто «крине райский», а «крине райскаго прозябения!» Так глаже и для уха сладко... (Чехов А.П. *Собрание сочинений*, т. 4, Москва 1955, с. 203).

⁵⁰ С. Simon, *Russicum*, Appendix II, p. 275.

⁵¹ См. некролог в т. IV, 704–712.

⁵² Vjačeslav Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass* / Hg. von M. Wachtel. Mainz, Liber Verlag, 1995, p. 229–230.

⁵³ *В рукописи: Padova* (Падуя).

⁵⁴ *В рукописи: dare alla pubblicità*.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Дешарт О. *Введение* // Иванов В. *Собрание сочинений*, т. I, с. 197–198.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВИЧ ИВАНОВ О СВОЕМ ПРИСОЕДИНЕНИИ К КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Этот отчет о докладе Вяч. Ив. Иванова, сделанном на мартовском собрании русских католиков в Риме, не претендует на полноту, но дает то, что одному из присутствующих удалось записать во время доклада и отчасти дополнить по памяти. Принципом записывавшего было: записать по возможности то, что относилось к личному религиозному опыту В.И. и опустить (по необходимости) то, что относилось к его объективной оценке католичества и православия.

Вячеслав Иванович Иванов был воспитан матерью, воспитан религиозно. Каждый день, еще ребенком, он прочитывал вместе с матерью по главе из Евангелия, потом к этому чтению прибавлялось по главе из Апостола. Читали мистически, с художественным любованием, и лик Христа внедрялся в душу ребенка. Для В.И. ясность, определенность личности Христа — опыт с раннего детства. «А потом, — говорит В.И., — на 16-м году, как это тогда было нормально, я потерял веру, но Христа забыть я не мог».

За этим периодом юношеского неверия следует период некоторой свободной религиозности (отчасти под влиянием славянофильства): его В.И. характеризует как период «мистического настроения». Это мистическое настроение возымело решающую силу благодаря встрече с В. Соловьевым. Соловьеву понравились литературные опыты В.И. Учение Соловьева — гуманизм эстетический и мистический — нравились В. И-у пока только эстетически. Но Соловьев был убежден, что В.И. пойдет дальше, что он на этом не остановится.

И вот уже после смерти Соловьева, но как бы под его влиянием, В.И. едет в Киев и там говееет и причащается, — значит, уже признает себя членом Церкви. Начинается период «вкоренения в почву Церкви», и тут вопрос о соединении Церквей становится перед ним.

Незадолго до смерти Соловьева В.И. спросил его: «Что вы не занимаетесь соединением церквей, или теперь не время?» — «Да, — ответил Соловьев, — теперь не время». Соловьев не отошел от Церкви, как некоторые предполагают, — он был настолько честен, что если бы он отошел, то написал бы опровержение на свое «Россия и Вс. Церковь».

ВОПРОС О ЕДИНОЙ ЦЕРКВИ. «Я, — говорит В.И., — взял понятие о Церкви, к которой присоединился, всерьез: если я член Церкви, то она мое настоящее отечество. Вне Церкви здесь мы не имеем града. Церковь одна, значит все остальное — не Церковь — есть не отечество». Но В.И. гуманист, и для него европейская духовная культура тоже отечество (В.И. приводит примеры: ему дороги Франциск Ассизский, Данте...). «Мне говорили: это другой мир, область ваших умственных интересов, ведь и славянофилы говорили: Страна святых чудес. Но если Церковь принять всерьез, то она есть отечество и небесное, и земное. Церковь должна быть всеобъемлющей».

КОНЦЕПЦИЯ ЦЕРКВИ НА ВОСТОКЕ. Для византийцев отношение Церкви к миру и культуре следующее: есть у тебя земное, есть небесное. Церковь есть небесное. Если ты достаточно желаешь святости, достаточно религиозен, — иди в монастырь; если же ты остаешься в миру, то мы (в монастыре) будем за тебя молиться, вот как мы за царя молимся. Помни, все-таки, что ты христианин, и соблюдай, сколько можешь, закон Божий. В Византии искусство или отделено от Церкви, или же недостаточно человекомно (монофизитство церковного искусства). Благодаря отпятиванию мира, Церковь на Востоке не всеобъемлюща. Церковь *только* томление по небу, а земное остается вне Церкви. Результат: раздвоение, отсутствие динамизма, жизни, личности; и искусство, если и существует, то только по мере потребностей канонических. Так было в Византии, это же перешло и в Россию.

Но в чем тут ошибка? Томление по небу не есть ошибка, каноническое употребление искусства — тоже. Ошибка восточной церкви в том, что она свою частичную истину выдавала за цельную. Европа, христианский мир, состоит по воле Провидения из востока и запада, так было еще в классическом греко-римском мире. И греческий мир и римский мир в едином античном мире представляли из себя два принципа, друг друга дополняющих. После церковного раскола нет живого общения, и Европа дышит одним легким. Надо, чтобы оба принципа воссоединились, и тогда и статизм и канонизм Византии будет дополнен динамизмом и гуманизмом запада.

В момент раскола Византия провозгласила себя самодовлею-

щим началом. В этом же смысле греки воспитали и Россию. Схизматизм есть воля к разделению, часть за целое.

ТЕОКРАТИЯ. Церковь, небесное отечество человека, имеет не *только* Божественную, а *Богочеловеческую* структуру. Но вне католичества больше нет единой теандрической теократии. Церковь должна быть не только *orans* («молящейся»), но и *militans* («воинствующей») — Церковь должна собою проникнуть всю жизнь, и социальный вопрос, и искусство, и культуру, — все...

«Этим критериям отвечает Римская Церковь, и, в результате присоединения к ней, я истинный православный», — так закончил свой доклад Вячеслав Иванович Иванов.

С.О. <= Сергей Оболенский>.

АНДРЕЙ КОВАЛЬ

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ И ОБЩЕСТВО ИИСУСА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

*Посох взял, развеселился
И в далёкий Рим пошёл*

Осип Мандельштам

Сотрудничество Вячеслава Иванова с Обществом Иисуса в Римский период жизни поэта оказалось длительным. Можно утверждать, что целых пятнадцать лет, с 1934 г. по 1949 г., прошли для Иванова под знаком этого сотрудничества. Но насколько плодотворным оно было? Расхожее мнение склонно признавать лишь два творческих успеха поэта за годы его жизни в Риме: «Римские сонеты» (1924) и «Римский дневник» (1943–1944). Об остальной деятельности Иванова за этот период обычно высказываются весьма сдержанно, например так:

Последние тридцать лет жизни — время отходит. спада творческой активности И. <...> И. стоял в стороне от всех обществ.-полит. начинаний рус. эмиграции, он ничего не печатал в эмигрантских изданиях (до 1936), и позже его имя появлялось там эпизодически (напротив, переводы Иванова публиковали советские изд-ва) <...> он <...> преподаёт языки в ватиканских уч. заведениях¹.

О том, что стоит за последней строкой этого осторожного высказывания, как раз и пойдёт речь в настоящей статье. Ведь во главе «ватиканских уч. заведений», упомянутых в ней, стояли иезуиты, а деятельность Иванова в этих «заведениях» отнюдь не сводилась к одному лишь преподаванию. Иными словами, оценку «трудов и дней» поэта за последние пятнадцать лет его жизни можно и нужно уточнить. Правда, настоящая статья ни в коей мере не притязает на то, чтобы раскрыть эту тему во всей её полноте. Цель в данном случае иная: поставить проблему, которая напрямую, кажется, ещё не ставилась.



Благодаря воспоминаниям родных и близких Иванова, а также статье Винченцо Поджи, SJ, опубликовавшего не известные доселе документы из архива поэта², можно попытаться проследить основные этапы этого сотрудничества. Хронологическая канва, в которой отмечены события жизни Иванова, так или иначе связанные с его деятельностью на благо Общества Иисуса (и шире: Католической Церкви), а также некоторые сопутствующие «внешние» обстоятельства, получается примерно такой.

I. ПРИМЕРНАЯ ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА СОТРУДНИЧЕСТВА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА С ОБЩЕСТВОМ ИИСУСА

1924

28 августа. Иванов эмигрирует из СССР. Засвидетельствованы его слова, сказанные при отъезде: «Я еду в Рим, чтобы жить там и умереть»³. Семья Иванова поселяется в Риме, на виа делле Кваттро Фонтане.

Осень — начало зимы. Иванов пишет «Римские сонеты».

По желанию Папы Пия XI основана «восточная миссия» Общества Иисуса в Альбертине (ныне Белоруссия). Это событие можно считать отдалённым началом будущего сотрудничества Иванова с иезуитами.

1926

14 марта. Иванов подаёт в Конгрегацию Восточных церквей обращение с просьбой разрешить ему «соединиться с католической церковью по византийско-русскому обряду» и принять исповедание веры по формуле Соловьева.

17 марта. Иванов принимает католичество⁴.

Осень. Иванов занимает должность профессора новых языков и литератур в Колледжо Борромео в Павии по приглашению ректора, священника Л. Рибольди (не принадлежавшего к Обществу Иисуса).

1929

Основана Русская Коллегия («Руссикум») в Риме, вверенная попечению Общества Иисуса. В дальнейшем «Руссикум» станет одним из двух главных центров деятельности Иванова.

1934

Иванов «по возрасту» оставил работу в Колледжо Борромео в Павии и возвратился в Рим.

Октябрь. Ректором «Руссикума» стал священник Ф. де Режи, SJ, который пригласит поэта на профессорскую должность и будет оказывать ему помощь и покровительство. Священник Й. Швайгль, SJ, в дальнейшем постоянный сотрудник и даже духовник Иванова, возвратился в «Руссикум», где он останется на посту духовного наставника до 1957 г.

«Как только Вячеслав переехал в Рим, его пригласили преподавать молодым священникам и семинаристам в “Руссикум”»⁵.

1935

В рамках Комиссии по России (*Pro Russia*) в Конгрегации Восточных Церквей была образована отдельная секция по публикации литургических книг византийско-славянского обряда. К этой работе будет привлечён Иванов.

1936

11 февраля. Иванов начинает читать курс церковнославянского языка в «Руссикуме».

Март. Иванов с семьёй переезжает в квартиру на Монте Тарпео.

1937

Март. Выступление Иванова на собрании русских католиков в Риме. Иванов формулирует ставшую широко известной метафору, назвав Католическую и Православную Церкви «двумя лёгкими».

1938

20 января. Письмо ректора «Руссикума» Ф. де Режи, SJ, Папе Пию XI. Де Режи сообщает о работе Иванова над «Повестью о Светомире царевиче» и просит Папу оказать финансовую поддержку поэту.

7 февраля. Ответное письмо кардинала Д. Мариани, главы Администрации управления финансами Святого Престола, с сообщением о том, что Святой Престол решил удовлетворить просьбу де Режи.

19 февраля. Иванов пишет благодарственное письмо Папе.

20 июня. Письмо Швайгля Иванову с просьбой дать консуль-

тацию относительно оптимального русского перевода названия *Societas Iesu* («Общество Иисуса»).

Выходит в свет (по-латински) учебное пособие С.Н. Оболенского «Важнейшие образцы старославянского языка по лекциям профессора В.И. Иванова, читавшимся в коллегии “Руссикум” в 1937–1938 академическом году» (Рим, 1938).

Работа Иванова над переводами монашеских обетов Общества Иисуса.

Иванов переводит на русский язык посвятельную молитву Пресвятому Сердцу Иисусову, утверждённую Папой Львом XIII.

Иванов встречается с В. Ледуховским, SJ, «вселенским чиновником» (Генеральным настоятелем) Общества Иисуса.

1939

Иванов переводит на церковнославянский язык монашеские обеты Общества Иисуса, редактирует перевод литаний и молитв святым Общества Иисуса.

Конец года. Переезд семьи Иванова на виа Леон Баттиста Альберти.

1941

Конец июня. От свящ. В. Яворки, SJ, бывшего ректора «Руссикума», Иванов получает заказ на написание введений и комментариев к новому русскоязычному изданию Деяний Апостолов, Посланий и Откровения.

Иванов редактирует перевод молитвы св. Терезы из Лизьё (Малой).

1944

Иванов пишет стихотворный цикл «Римский дневник».

Выходит в свет первая часть Нового Завета, т.е. Четвероевангелие с экзегетическими комментариями Й. Швайгля, SJ, и С. Тышкевича, SJ, изданными на русском языке Ватиканской типографией «при сотрудничестве Папской Русской коллегии». Некоторое участие в этой работе принимал, очевидно, и Иванов.

По просьбе Швайгля Иванов редактирует переводы греческого Тропаря.

1945

16 февраля. Иванов получает письмо от кардинала Э. Тиссе-

рана, который благодарит поэта за работу над русским изданием Нового Завета.

Иванов переводит формулы благословения электромашин и печатни.

1946

Опубликованы «Деяния свв. Апостолов, Послания, Откровения Иоанна Богослова» (Рим, *Typographia Vaticana*, 1946). Авторство введений и комментариев Иванова в издании не указано.

1947

Иванов редактирует переводы формул благословения для русскоязычных католиков восточного обряда.

Выходит в свет первый том сборника очерков свящ. Б. Шульце, SJ, «Русские мыслители перед ликом Христа» (Флоренция), с очерком об Иванове.

1948

Начало работы Иванова над введением и комментариями к Псалтири на церковнославянском и русском языках.

1949

Иванов редактирует несколько текстов на церковнославянском языке.

16 июля. Смерть Вячеслава Иванова. «По его желанию, за несколько дней до конца пришёл к нему священник для исповеди и причастия. Это был его любимый, совсем простой и, казалось, наивный — но глубоко духовный отец Швейгель <sic! — А.К.> из Руссикума, который его регулярно посещал и до этого»⁶.

1950

Издана Псалтирь на церковнославянском и русском языках с введением и комментариями Иванова.

* * *

Эти скупые хронологические заметки, разумеется, не притязают на полноту. Здесь выписаны лишь те сведения, что известны на сегодняшний день, да и то не все. Однако они вызывают интерес и поддаются некоторому обобщению и осмыслению.

Прежде всего, вполне очевидно, что сотрудничество Иванова с Обществом Иисуса было разносторонним. Вот что пишет об этом дочь поэта:

Лекции в Восточном Институте давали повод читать священные тексты, возвращаться к любимому церковнославянскому языку — что было и плодотворно для никогда не забываемого «Светомира». К тому же, уже в 1936 году, ректор Руссикума поручил Вячеславу написать вступление и примечания к новому изданию Деяний Апостолов и Иоаннова Откровения⁷. В 1948 году он добавил ещё предисловие и примечания к Псалтири. Вячеслав с радостью предавался этой благочестивой работе и, кроме того, помогал своему другу и духовнику, отцу Иосифу Швейгелю <sic! — А.К.>, править корректуры. К Вячеславу обращались также, когда требовались на славянском языке составление или переводы ответственных текстов — молитв, монашеских обетов, официальных церковных документов⁸.

Как видим, все перечисленные виды деятельности Иванова были в той или иной мере, напрямую или косвенно, связаны именно с иезуитами — даже его собственное творчество (вспомним о денежном пособии, выхлопотанном для Иванова Ф. де Режиом, и о значении преподавания церковнославянского языка для работы над «Повестью о царевице Светомире»). Итак, перечислим ещё раз: преподавательская деятельность в Папском Восточном институте и «Руссикуме» (обоими этими учебными заведениями руководили иезуиты); работа над введениями и комментариями к Новому Завету и Псалтири, также заказанная и руководимая иезуитами; наконец, для иезуитов же делались переводы на церковнославянский и русский языки текстов весьма различного содержания: от молитв до благословения типографской машины. Сам поэт говорил об этом в своём письме С.Л. Франку от 28.05.1947 г.:

Прибавлю ещё в дополнение к вышесказанному о моей преподавательской работе, что время от времени приходится мне переводить на церковно-славянский язык какой-нибудь латинский текст...⁹

Именно к этой категории относятся переводы монашеских обетов, приносимых иезуитами на разных этапах их жизни и деятельности в Ордене. Над этими переводами Иванов работал в 1937–1938 гг. На них-то мы сейчас и сосредоточимся.

II. ПЕРЕВОДЫ ФОРМУЛ МОНАШЕСКИХ ОБЕТОВ ОБЩЕСТВА ИИСУСА

Иезуиты приносят публичные обеты дважды. Первые называются «простыми» (*Vota simplicia*); их приносят после новициата те послушники, которые решают стать членами Общества. Вторые называются «окончательными» (*Vota ultima*), или «торжественными» (*sollemnia*).

Важность текста обетов для Ордена очевидна. Их веками проносили и ежегодно продолжают произносить на разных континентах, в разных странах, на разных языках. Вот это последнее обстоятельство и станет предметом нашего рассмотрения.

Казалось бы, можно было ограничиться утверждённым латинским текстом. Однако уже в Конституциях Общества Иисуса (XVI в.), где как раз и содержатся сами тексты обетов, предусмотрена возможность того, что приносящий обеты не знает латински и соответственно не может осознать, что именно он говорит в столь важный для него момент. Поэтому тексты обетов могут быть переведены на местные языки:

Если кто-то из них не знает латинского (а такими вполне могут быть хозяйственные коадьюторы), текст обета нужно перевести на местный язык. И пусть они зачитают его, либо кто-то другой зачитает за них, а они пусть повторяют¹⁰.

Напомним, что Конституции Общества Иисуса, изначально написанные св. Игнатием Лойолой по-испански, вскорости были переведены на латинский язык, причём именно латинский перевод, в XIX веке подвергшийся редактуре, стал считаться официальным их текстом. Так вот, со временем, уже в XX веке, Конституции начали переводить и на современные местные языки. Особенно широко эта практика распространилась после II Ватиканского Собора (в частности, в 2008 г. был завершён русский перевод Конституций¹¹). А значит, переводу стали подлежать (и подлежат до сих пор) и тексты монашеских обетов.

Но тогда, в 1938 г., римские иезуиты, сотрудники Папского Восточного Института, заручившись сотрудничеством такого знатока церковно- и старославянского языков, каким был Вячеслав Иванов, обращаются к нему с просьбой перевести тексты обетов на церковнославянский. Почему же на церковнославянский, а не на русский?

Это вопрос принципиально важный. Ранее Иванов уже делал переводы, в основном богослужебных текстов, и переводил он

именно на церковнославянский. Как видно из писем Швайгля, его переводы снискали горячее одобрение иезуитов восточного обряда, служивших Литургию по-церковнославянски¹². Именно язык богослужения и определил язык ивановских переводов литургических текстов с латинского.

Конечно, тексты обетов к литургическим не отнести (напомним, что они входят в Конституции Общества Иисуса). И всё же они обладают неким особым статусом; к тому же после них принесший обеты должен участвовать в богослужении и причаститься. Поэтому их можно, пожалуй, назвать «паралитургическими». Отсюда-то и проистекает решение иезуитов переводить их именно на церковнославянский.

Со своей задачей Иванов, разумеется, справился, притом посвоему блестяще. Мы располагаем текстами его переводов простых и окончательных обетов. Представляется интересным проанализировать эти переводы, сопоставив их с латинским оригиналом и с современными русскими версиями¹³. Начнём с текста окончательных обетов (в Конституциях он предшествует тексту простых обетов).

II. 1. ОКОНЧАТЕЛЬНЫЕ ОБЕТЫ

Окончательные, или торжественные, обеты иезуиты приносят после многолетних проверок и испытаний. Эти обеты знаменуют полное и окончательное включение иезуита в состав Общества Иисуса, то есть в ту его часть, которая именуется *Societas professa*, «Общество профессов». Профессы — это иезуиты, принесшие четыре обета: бедности, целомудрия и послушания, а также особого послушания Папе Римскому в том, что касается миссий (плюс отдельное обещание заниматься образованием детей и юношества).

Итак, вот латинский оригинал текста окончательных обетов:

Ego N. professionem facio, et promitto omnipotenti Deo, coram Eius Virgine Matre, et universa caelesti Curia ac omnibus circumstantibus, et tibi, Patri Reverendo N. Praeposito Generali Societatis Jesu, locum Dei tenenti, et successoribus tuis; vel, tibi, Reverendo Patri N., vice Praepositi Generalis Societatis Jesu et successorum eius locum Dei tenenti; perpetuam paupertatem, castitatem et oboedientiam; et, secundum eam, peculiarem curam circa puerorum eruditionem; iuxta formam vivendi in Litteris Apostolicis Societatis Jesu et in eius Constitutionibus contentam.

Insuper promitto specialem oboedientiam Summo Pontifici circa missiones; prout in eisdem Litteris Apostolicis et Constitutionibus continetur.

Romae, vel alibi, tali die, mense et anno et in tali ecclesia¹⁴.

Перевод Иванова:

Азь *имярекъ* обътъ даю Всемогущему Богу, предъ лицемъ Пресвятыя Богородицы и Приснодѣвы Маріи и всего собора небеснаго и всѣхъ здѣ окрестъ стоящихъ, и Тебѣ объщаюся, яко намѣстнику Божию, высокопреподобный отче *имярекъ*, чиноначальниче вселенскій Содружества Иисусова, такожде и преемникомъ твоимъ (*аще ли же мѣстоблюстителю клянется*: высокопреподобный отче *имярекъ*, мѣстоблюстителю вселенскаго чиноначальника Содружества Иисусова и преемниковъ его) нищету и цѣломудріе и послушаніе выну соблюдатьи; и во исполненіе послушанія наипаче о юныхъ наученіи пещися; и во всемъ правило и образъ житія, якоже въ писаніяхъ апостольскихъ Содружества Иисусова и въ уставѣ онаго начертана суть, держати.

Ктому нарочито Верховному Первосвященнику повинень есмь со посланники духовными подвизатися на просвѣщеніе языковъ.

Во градѣ Римѣ (*или же индѣ*), въ лѣто отъ рождества по плоти Бога Слова ____, мѣсяца ____, въ день ____, въ церкви ____.

Современный русский перевод:

Я (*имярек*) приношу обет и пред ликом Приснодевы Богоматери, перед всею небесною Свитой и всеми присутствующими обещаю Всемогущему Богу, а также тебе, достопочтенному отцу (*имярек*), Генеральному настоятелю Общества Иисуса, замещающему Бога, и преемникам твоим (или: тебе, достопочтенному отцу (*имярек*), представителю Генерального настоятеля Общества Иисуса и его преемников, замещающему Бога), — постоянную бедность, целомудрие и послушание; и, соответственно этому, — особую заботу о просвещении детей, согласно образу жизни, содержащемуся в Апостольских посланиях Общества Иисуса и в его Конституциях.

Кроме того, обещаю выказывать особое послушание Верховному Понтифику в том, что касается миссий, как это изложено в тех же Апостольских посланиях и Конституциях.

Рим (или иное место), в такой-то день, месяц и год, в такой-то церкви¹⁵.

Теперь можно проанализировать переводческую стратегию и тактику, принятую Ивановым, сравнивая его перевод и с оригиналом, и с современной русской версией.

1. *Professionem facio, et promitto / обѣтъ даю ... и... обещаюся / «приношу обет и ... обещаю».*

Перевод этого выражения отдельно обсуждался в письме Швайгля Иванову от 13 января 1939 г.¹⁶ Тогда Швайгль, ссылаясь на мнение «львовского слависта» Дольницкого, предложил такой вариант: «обещаюся и обещаю (обет даю)». Как видим, Иванов этот вариант усовершенствовал, разбив синтагму на две части, разнесённые по разным местам (такое же решение было принято и в современном русском переводе).

2. *Coram Eius Virgine Matre / «предъ лицемъ Пресвятыя Богородицы и Приснодѣвы Маріи» / «пред ликом Приснодевы Богоматери».*

Здесь Иванов намеренно расширяет довольно простое латинское выражение, добавляя слова «Пресвятыя Богородицы», в оригинале отсутствующие. Видимо, в данном случае соображения «церковного благозвучия» возобладали над требованиями точности перевода. Подобные примеры ещё встретятся нам в дальнейшем.

3. *Caelestis curia / соборъ небесный / «небесная Свита».*

Латинское слово *curia* почти неизбежно вызывает ассоциацию с Римской курией или с монаршим двором; видимо, поэтому Иванов избирает вариант, предполагающий не «мирские», а церковные коннотации.

4. *Locum Dei tenenti / намѣстнику Божію / «замещающему Бога».*

Проблема перевода этого латинского выражения обсуждается в письме Швайгля Иванову от 5 августа 1938 г.¹⁷ Тогда Швайгль предлагал два варианта: «постоянный представитель Бога» (*beständiger Stellvertreter Gottes*) или «представляющий Бога в этом акте посвящения» (*Vertreter Gottes bei diesem Weiheakt*). Логика Швайгля ясна: он хочет, чтобы русский вариант подчёркивал как постоянную власть Генерального настоятеля Общества Иисуса, так и его власть, распространяющуюся именно на данное принятие обетов. Иванов останавливается на слове *намѣстник*, подчёркивая оба аспекта власти Генерального настоятеля или делегированного им лица.

5. *Praeposito Generali Societatis Jesu / чиновначальниче вселенскій Содружества Иисусова / «Генеральному настоятелю Общества Иисуса».*

Здесь двойная проблема: подбор славянских эквивалентов двух кардинально важных для иезуитов понятий, обозначающих и сам Орден, и его главу. Оба эти термина обсуждались в переписке Иванова с Швайглем.

а) Как видно из письма Швайгля Иванову от 20 июня 1938 г.¹⁸, Иванов поначалу предложил для латинского выражения *Societas Jesu* вариант «Дружество Иисуса». Швайгль высказывает другие предложения: «Чин имени Иисуса» (по рекомендации князя П.М. Волконского), «Орден Иисуса» и «Дружина Иисуса». Видимо, именно в силу авторитета Волконского и отцов-василиан Швайгль пытается посоветовать Иванову вариант «Чин». Однако поэт принимает иное решение. Видимо, слово «Чин» не устраивало его в силу своей многозначности: в частности, в литургической практике «чин» обозначает текст богослужения. Чтобы не казалось, будто выражение «Чин имени Иисуса» отсылает к какому-то литургическому тексту, Иванов выбирает иной вариант: «Содружество Иисусово», отказавшись от своего прежнего предложения: «Дружество». В самом деле, «дружество» может ведь означать и дружеские отношения, тогда как «содружество» отсылает, несомненно, к общности людей. Отказался он и от словечка «имени», безнадежно испорченного советским словоупотреблением.

б) Другая проблема — именование главы Ордена, *Praepositus Generalis*. Перевод этого выражения Швайгль обсуждает в письме Иванову от 29 апреля 1939 г.: «Для выражения: “*Praepositus Generalis*” уже установилось и принято “Верховный настоятель”»¹⁹. Однако мы видим, что в переводе формулы обетов Иванов прибегает к иному, куда более высокопарному выражению: «чиноначальниче вселенскій». Хотя впоследствии от этого выражения, видимо, решено было отказаться.

6. *Perpetuam paupertatem, castitatem et oboedientiam / нищету и цѣломудріе и послушаніе выну соблюдати / «постоянную бедность, целомудрие и послушание».*

Иванов не случайно отказывается от прилагательного *perpetuam* и переводит его наречием: *выну*. Лат. *perpetuus* означает в данном контексте, вообще говоря, «пожизненный». Это слово точнее обычного его перевода («постоянный»), но по разным со-

ображениям оно неприемлемо. Что же касается слова «вечный», то оно поднимает серьёзные богословские проблемы, вдаваться в которые здесь едва ли уместно. И надо сказать, что решение Иванова представляется удачным: изменив конструкцию оригинала, он добавляет глагол *соблюдати* и переносит «длительность» действия обетов в наречие *выну*: «постоянно», «всегда».

Кроме того, обратим внимание на ещё одну особенность латинской синтагмы *perpetuam paupertatem* («постоянную бедность»). Это словосочетание строится на аллитерации, т. е. на намеренном параллелизме звуков *p-r-p-t* и *p-p-r-t-t*, что едва ли возможно передать в каком бы то ни было переводе.

7. *Iuxta formam vivendi in Litteris Apostolicis Societatis Jesu et in eius Constitutionibus contentam / и во всем правило и образъ житія, якоже въ писаніяхъ апостольскихъ Содружества Иисусова и въ уставъ онаго начертана суть, держати* / «согласно образу жизни, содержащемуся в Апостольских посланиях Общества Иисуса и в его Конституциях».

Здесь перед нами сразу несколько проблем.

а) *iuxta formam vivendi*. Это выражение Швайгль обсуждает в письме Иванову от 16 февраля 1939 г.: «...для перевода текста: *juxta formam vivendi*... была избрана Ваша прежняя редакция: возможно, стилистически и грамматически она не совсем совершенна, однако она лучше согласуется с содержанием и формой латинского оригинала»²⁰.

Видимо, это следует понимать так, что по обсуждении иезуиты остановились именно на такой формулировке: *правило и образъ житія ... держати*. Хотя здесь Иванов снова решительно меняет грамматическую конструкцию оригинала, вводя глагол (*держати*) и передавая латинское слово *forma* двучленной синтагмой: *правило и образъ*.

б) *Litteris Apostolicis*. В письме от 5 августа 1938 г.²¹ Швайгль отвечает на вопрос Иванова, который, видимо, не вполне ясно представлял себе, что такое *Litterae Apostolicae Societatis Jesu*. Швайгль разъясняет, переходя при этом на латинский: это «документы Римских Понтификов, в которых утверждаются Институт Общества Иисуса, Конституции, правила и т.д.». Для перевода этого слова Иванов использует вариант *писанія апостольские*. Но не сбивает ли такой вариант с толку?

в) *Constitutionibus / въ уставъ* / «в Конституциях». Иванов предпочитает слово *уставъ* термину «Конституции», которое по-

русски, да ещё и во множественном числе, звучит в самом деле странно²². По-церковнославянски же оно попросту непредставимо. Однако подобное решение возможно лишь на небольшом отрезке текста. Если бы Иванову довелось переводить Конституции целиком, он столкнулся бы с такими контекстами, где без множественного числа не обойтись²³. Переводчикам эта проблема хорошо знакома: «макроконтекст» определяет собою «микрконтекст», а никак не наоборот; особенно же это касается тех случаев, когда необходимо выработать единообразную терминологию (а случай Иванова именно таков). Конечно, слово *уставъ* (а не, скажем, «правило») можно считать эквивалентом латинского *Constitutiones*; но в других контекстах оно не подошло бы. Таким образом, можно сказать, что в данном случае Иванов принял решение, верное тактически, но не стратегически.

8. *Insuper promitto specialem oboedientiam Summo Pontifici circa missiones; prout in eisdem Litteris Apostolicis et Constitutionibus continetur / Ктому нарочито Верховному Первосвященнику повинень есмь со посланники духовными подвизатися на просвѣщеніе языковъ / «Кроме того, обещаю выказывать особое послушание Верховному Понтифику в том, что касается миссий, как это изложено в тех же Апостольских посланиях и Конституциях».*

В этом пассаже есть несколько переводческих вольностей.

а) Лат. *promitto* («обещаю») Иванов значительно усиливает: *повинень есмь*, т. е. «обязан».

б) Яркий пример «вольности»: в переводе лат. *circa missiones* («относительно миссий») слово «миссия» Иванову кажется категорически неуместным. Он изобретает длинное, торжественное описательное выражение: *со посланники духовными подвизатися на просвѣщеніе языковъ*.

в) Наконец, самый яркий пример «вольности». Лат. фразу *prout in eisdem Litteris Apostolicis et Constitutionibus continetur* («согласно тому, что содержится в тех же Апостольских посланиях и Конституциях») Иванов попросту опускает. О причинах этого остаётся только гадать.

9. *Anno / въ лѣто отъ рождества по плоти Бога Слова / («в ... год»).*

Как видим, простое «бюрократическое» *anno* («в год») Иванов заменяет опять же пространным и торжественным выражением *въ лѣто отъ рождества по плоти Бога Слова*.

* * *

Подведём некоторые итоги нашего анализа. Проблемы, с которыми встретился Иванов при переводе текстов окончательных обетов — прежде всего проблемы терминологические. Он пытается решать их, исходя из «микрконтекста» и данных ему советов. Но в основном Иванова заботит, видимо, «церковное благозвучие», которого он успешно добивается. Поначалу он достаточно строго держится оригинала, однако в заключительной части соображения «благозвучия» берут верх, и поэт допускает три вольности, для *строого* перевода недопустимые: 1) чтобы избежать латинизма, вводит длинное описательное выражение для слова «миссия»; 2) пропускает целую фразу, причём содержательно важную: «согласно тому, что содержится в тех же Апостольских посланиях и Конституциях». А ведь в этой оговорке речь идёт о том, что иезуит обещает повиноваться Папе не слепо, а именно так, как определяется в основополагающих документах Ордена! У Иванова же получается, что он даже не обещает, а *обязан* повиноваться, и притом совершенно *безоговорочно*. 3) бюрократическое «в год» заменяет богословски содержательным уточнением: *въ льто отъ рождества по плоти Бога Слова*.

II. 2. ПРОСТЫЕ ОБЕТЫ

Простые обеты (*Vota simplicia*) иезуиты приносят по завершении новициата. Простых обетов, в отличие от окончательных, три: бедность, целомудрие и послушание (плюс отдельное обещание заниматься образованием детей и юношества).

Вот латинский оригинал текста простых обетов:

Omnipotens sempiterne Deus, Ego N., licet undecumque divino tuo conspectu indignissimus, fretus tamen pietate ac misericordia tua infinita, et impulsus Tibi serviendi desiderio, voveo coram sacratissima Virgine Maria, et Curia tua caelesti universa, divinae Maiestati tuae paupertatem, castitatem et oboedientiam perpetuam in Societate Iesu; et promitto eandem Societatem me ingressurum, ut vitam in ea perpetuo degam, omnia intelligendo iuxta ipsius Societatis Constitutiones. A tua ergo immensa bonitate et clementia per Iesu Christi sanguinem peto suppliciter ut hoc holocaustum in odorem suavitatis admittere digneris; et, ut largitus es ad hoc desiderandum et offerendum, sic etiam ad explendum, gratiam uberem largiaris. Romae, vel alibi, tali die, mense et anno²⁴.

Перевод Вячеслава Иванова:

Боже всемогущий и вѣчный, аз ѿмѣкъ, ѿче нѣсмь никакже достѣннъ тебѣ предстѣти, ѡбѣче оуповѣа на неисчѣтныа щедрѣты твоѣ и на благостѣннѣ твоѣ милѣнцѣю наиз и тебѣ поладжити вохочѣвѣхъ, предъ лицемъ пресвѣтѣа бѣцы и принодѣи мѣри и всегѣ собора небѣснаго божественномѣ величествѣю твоемѣ даю ѡбѣты нищеты и целомудрѣа и поладшѣнѣа, во еже бынѣ еблѣтити ѿ и блжстѣи непрестѣннѣ въ содрѣжествѣ ииѣовѣ емѣже и сопричлѣнѣна ѡбѣщѣаю, да ѡнагѣ ѡбщникѣ во вѣд днѣ живѣтѣа моегѣ превѣдѣ. вѣд же глаголемаа гнѣ рѣзѣмѣа, ѿкоже въ оустѣвѣ содрѣжествѣа ииѣова препѣдана сѣтъ. тѣмѣхъ оубо прилѣжнѣ молѣу благоудѣробѣи и милосѣрдѣю твоѣ безмѣрное, крѣве радн гдѣашегѣ ииѣа хрѣста, оубѣднѣ прѣимнѣ жѣртѣвѣ сѣю въ конѣ благоухѣнѣа дѣхѣвнаго, и ѿкоже сѣмѣ еи жѣланѣи мнѣ въ сѣрдѣце вложнѣа, да ѡбѣты сѣа прѣимѣ, тѣкоже и да свершѣ ѿ, благоудѣть мнѣ ѡбѣнѣнѣи ниисполнѣ, ѿкѣ благоговѣнѣнѣ еи во вѣкнѣ вѣкѣвѣхъ. ѿмѣнѣ.

Въ градѣ _____
Въ мѣсто _____ мѣсѣца _____ днѣ _____

[Concordat com textu ab A.R.P.N. Generali

VI. Ledóchowski die 23. Augusti 1938 approbato («Соответствует тексту, утверждённому Его Высокопреподобием отцом нашим Генералом Вл. Ледуховским 23 августа 1938 г.»).

Assistens Assistentiae Slavicae («Ассистент Славянской ассистенции»)]

Наконец, современный русский перевод:

Всемогущий вековечный Боже! Хотя я (*имярек*) во всех отношениях недостойн Твоего Божественного лицезрения, однако же, уповая на бесконечную Твою благодать и милосердие, движимый желанием служить Тебе, пред ликом Пресвятой Девы Марии, перед всей Твоей небесною Свитой даю Твоему Божественному Величеству обет постоянной бедности, целомудрия и послушания в Обществе Иисуса. Обещаю также вступить в это Общество, чтобы провести в нём всю свою жизнь, понимая всё согласно Конституциям этого Общества. Посему через Кровь Иисуса Христа смиренно прошу Твою безмерную доброту и мягкосердечие, дабы Ты соблагОВОЛИЛ принять эту жертву всеожожения во сладостное благоухание; и, как ранее Ты щедро да-

ровал мне желать этой жертвы и принести её, так же даруй мне изобильную милость исполнить её.

Рим (или иное место), в такой-то день, месяц и год²⁵.

* * *

Прделаем теперь анализ перевода Иванова. При этом следует отметить, что мы располагаем рукописной страничкой из архива поэта (к сожалению, никак не датированной) с переводом текста простых обетов на церковнославянский язык. Этот документ отражает один из этапов работы Иванова над текстом: некоторые слова или фразы вычеркнуты, поверх вписаны другие варианты, вошедшие в окончательную редакцию. Все эти места будут отмечаться в ходе нашего анализа.

1. *Omnipotens sempiterne Deus* / Божѣ всемогущій и вѣчный / «Всемогущий вековечный Боже».

Как видим, Иванов меняет порядок слов — очевидно, исходя из того соображения, что прилагательные в латинском языке регулярно стоят *после* определяемого слова. Иначе говоря, он пытается передать инверсию латинского оригинала. Кроме того, прилагательное *sempiternus* он переводит вѣчный, хотя это слово соответствует скорее латинскому *aeternus*, тогда как для *sempiternus* лучше подошло бы «вековечный».

2. *Pietate ac misericordia tua infinita* / на неисчѣтныа щедрѣты твоѣ и на благостыню твоѣ милующю насъ (вариант: на благостыню твоѣ всещедрю милующю насъ) / «уповая на бесконечную Твою благодать и милосердие».

Проблема перевода этой синтагмы в том, что в ней рядом стоят два латинских слова: *pietas* и *misericordia*. Как видим, Иванов, прекрасно сознавая эту проблему, избрал путь расширяющего истолкования, чтобы подчеркнуть различие между этими понятиями. *Pietas* превращается у него в щедрѣты, а *misericordia* — в длинное описательное выражение благостыню твоѣ милующю насъ.

3. *Et impulsus Tibi serviendi desiderio* / и чегѣ послужити вохотѣвъ (отвергнутый вариант: и сердца возгорѣнемъ подвигнутъ да послужити) / «движимый желанием служить Тебе».

Поучительно видеть, как Иванов поначалу (по инерции от предыдущей синтагмы?) решает «расширить» простое слово *desiderium* («желание»), в описательное выражение сердца возгорѣние, но потом отказывается от этого решения в пользу лаконичного

(может быть, слишком) варианта, пропустив даже слово «подвигнутый» (*impulsus*).

4. *Voveo coram sacratissima Virgine Maria, et Curia tua caelestis universa, divinae Maiestati tuae paupertatem, castitatem et oboedientiam perpetuam in Societate Iesu* / предъ лицемъ пресвѣтѣа бѣы и прснодѣбы мѣри и всегѣ собора небеснаго божѣственномъ величествѣю твоѣмъ даю обѣты нищеты (отвергнутый вариант: нестѣжаниа) и цѣломудрѣа и послѣшаниа, во еже вынѣ свѣтити ѿ и блгостѣ непрестанноу въ дрѣжествѣ (вариант: содрѣжествѣ) твоѣ / «пред ликом Пресвятой Девы Марии, перед всей Твоей небесною Свитой даю Твоему Божественному Величеству обет постоянной бедности, целомудрия и послушания в Обществе Иисуса».

a) *sacratissima Virgine Maria* / пресвѣтѣа бѣы и прснодѣбы мѣри / «Пресвятой Девы Марии». Как и в переводе текста окончательных обетов, Иванов добавляет именование «Богородица», отсутствующее в латинском оригинале.

б) *paupertatem* / нищеты (отвергнутый вариант: нестѣжаниа) / «бедности». Можно предположить, что при передаче латинского *paupertas* Иванов сначала склонялся в пользу «нестяжания», однако в конце концов отказался от этого варианта. Вероятно, его смутила совершенно неуместная ассоциация этого слова с «нестяжателями», противниками Иосифа Волоцкого. Поэтому он отказался от «нестяжания» в пользу «нищеты».

в) *Societate Iesu* / дрѣжествѣ (вариант: содрѣжествѣ) Иисусове / «Обществе Иисуса». Эта проблема уже обсуждалась выше, при анализе перевода текста окончательных обетов.

5. *Ut vitam in ea perpetuo degam* / да ѡнагѣ ѡбщникъ во все дни живота моего преждѣ / «чтобы провести в нём всю свою жизнь».

Снова Иванов прибегает к «расширительному» переводу-истолкованию, желая передать идею «пожизненности», заключѣнную в наречии *perpetuo* (эта проблема обсуждалась выше, при анализе перевода текста окончательных обетов), и принадлежность к Обществу Иисуса, подчеркнутую выразительным словом *общникъ*, отсутствующим в оригинале.

6. *Omnia intelligendo iuxta ipsius Societatis Constitutiones* / все же глаголемаа ице разумѣа, такоже въ оутѣвѣ дрѣжества (вариант: содрѣжества) твоѣа преподана сътъ / «понимая всё согласно Конституциям этого Общества».

Опять пример «расширительного» перевода: *omnia* («всѣ») получает уточнение (все же глаголемаа); добавляется выражение

пятнадцать лет сотрудничества с иезуитами. В настоящей статье был подробно рассмотрен лишь один аспект этого сотрудничества: переводы монашеских обетов. Однако и этот небольшой по объёму труд способен подвести к некоторым умозаключениям общего свойства. Попробуем их сформулировать.

Итак, Иванов подходил к текстам обетов Общества Иисуса как к «паралитургическим». Он переводил с одного богослужебного «вселенского» языка (латинского) на другой богослужебный «вселенский» (церковнославянский). Такое переводческое решение вполне объяснимо и понятно. Иезуитам, принявшим византийско-славянский обряд, даже в голову прийти не могло, что нужно переводить эти тексты на какой-нибудь из современных славянских языков. На какой именно? На русский? На польский? На лужицкий? Да и зачем, если Литургия служится по-церковнославянской? Ведь и в Латинской Церкви богослужения проходят на сакральном латинском языке...

Другое дело — переводы Библии «для чтения». Здесь Иванов и его сотрудники-иезуиты довольствовались «Синодальным» переводом, ограничиваясь мелкими исправлениями текста, цель которых заключалась в приведении перевода в ближайшее соответствие греческому тексту Библии. В основном же Иванову в этом деле отводилась роль составителя компиляторских комментариев, основанных на немецком издании францисканца К. Рёша. Задача для будущих исследователей — проанализировать эти комментарии (отметим, что имя Иванова даже не было указано в ватиканском издании Деяний Апостолов, Посланий и Откровения).

Понадобился опыт II Ватиканского Собора, чтобы Католическая Церковь сделала решительный шаг к обновлению своей литургической практики. После этого стало возможным служить Мессу и по-латински, и по-итальянски, и по-табасарански, и даже по-русски... Другой стороной этого обновления стало появление многочисленных переводов Библии на современные языки. Сейчас этот процесс уже не остановить и не повернуть вспять. Но тогда, в 1934—1949 г., об этом ещё не могло быть и речи. Так что Иванов мог переводить тексты обетов только на церковнославянский.

Хорошо известно, как преданно любил и как глубоко знал Вячеслав Иванов церковнославянский язык. Преподавать его было для поэта не обузой, а источником вдохновения. Дочь поэта,

Лидия Вячеславовна, говоря о том, что преподавание церковнославянского языка в Риме было для Иванова серьёзным подспорьем в работе над «Повестью о царевице Светомире», тем самым не только косвенно свидетельствует о связи творчества поэта с его деятельностью для Общества Иисуса, но и в известном смысле указывает на саму природу этого творчества. Ведь сам Вячеслав Иванов определил русский язык как «двуипостасный», насквозь пронизанный церковнославянской, то есть, в понимании поэта — эллинской стихией:

Язык, стяжавший столь благодатный удел при самом рождении, был вторично облагодатствован в своём младенчестве таинственным крещением в животворящих струях языка церковнославянского. Они частично претворили его плоть и духовно преобразили его душу, его «внутреннюю форму». И вот он уже не просто дар Божий нам, но как бы дар Божий сугубо и вдвойне, — преисполненный и приумноженный. Церковно-славянская речь стала под перстами боговдохновенных ваятелей души славянской, свв. Кирилла и Мефодия, живым слепком «божественной эллинской речи», образ и подобие которой внедрили в своё изваяние приснопамятные Просветители²⁷.

Эту «двуипостасность» русского языка поэт и пытался использовать в своём последнем, незавершённом произведении: в «Повести о царевице Светомире».

* * *

Возвратимся, однако, к переводам текстов обетов. Хотя Иванов переводил их не на русский язык, большинство проблем, с которыми ему довелось столкнуться, остались бы теми же самыми, привелось ему переводить на русский.

Это, прежде всего, выработка терминологии, призванной адекватно передать основные понятия лексикона Общества Иисуса. Это касается, например, названия самого Ордена, его главы и т.п. Именно этой стороне дела посвящена большая часть опубликованной в настоящем издании переписки Иванова со Швайглем. Термины, предложенные Ивановым, не устоялись, да и не могли устояться (о причинах этого будет сказано чуть ниже). Хотя о том, что из употребления исчезли такие замечательные слова, как «Содружество» или «общник», можно только пожалеть...

Такая тонкая вещь, как стилистика переводов, всецело опре-

деляется исходным решением Иванова: передать «церковное благозвучие». Об отступлениях от строгого перевода достаточно говорилось выше. Их, впрочем, не так уж и много. А в целом переводы Иванова, разумеется, «красивее» любых переводов на современный русский язык: ведь в них так отчётливо видна «позолота времён». А в сознании каждого русскоязычного человека живёт представление о том, что с церковными текстами на церковнославянском никакому современному переводу не сравниться.

И всё же времена меняются. Эта банальнейшая мысль начинает играть новыми красками, когда читаешь переписку Иванова с римскими иезуитами за самые страшные годы: 1939–1945. Создаётся такое впечатление, что эти люди попросту не заметили, какая буря пронеслась в эти годы над всем миром. Кажется, будто в зданиях Папского Восточного Института и «Руссикума», как и в квартире Иванова на виа Леон Батиста Альберти, время попросту застыло. Иванов занят работой над комментариями к Новому Завету, спорадическими переводами текстов для иезуитов, преподаванием и собственным творчеством; в письмах о Швайгля нет ни слова о трагических событиях, в которые вовлечена большая часть человечества.

Разумеется, такое впечатление не просто односторонне, но и в корне неверно. Не напрасно же после освобождения Рима от фашистской оккупации поэт писал:

Рассказать — так не поверишь,
Коль войны не пережил,
Коль обычной мерой меряешь
Могуту душевных сил. —

Все, чего мы натерпелись,
Как под тонкий перезвон,
Что ни день, каноны пелись
Безыменных похорон.

А волчицей взрыв, сирена
Гонит в сумрак погребов.
Голосит: приспела смена
Уготованных гробов.
(«Римский дневник», 27. 10. 1944).

Что пришлось пережить и самому Вячеславу Иванову (к слову сказать, внимательно следившему за всеми новостями о событиях

в мире), и его родным и близким — хорошо известно по разным источникам. Нет, бедствия войны их отнюдь не миновали. «История» непрощено и бесцеремонно вторгалась в тихий уголок на Авентинском холме.

Тихий уголок... Невольно вспоминается «Переписка из двух углов», которую В.И. Иванов и М.О. Гершензон вели летом 1920 г. Тогда это были в буквальном смысле два угла одной и той же комнаты в Москве; в Риме же «углы», в которых жили и трудились Вячеслав Иванов и Йозеф Швайгль, находились в разных зданиях. Видимо, бывают такие времена, когда культурное строительство вынуждено забиваться «в угол», оставляя широкие пространства площадей, экранов и дисплеев разнообразным «нестроениям». Однако это соотношение всё же оказывается временным, преходящим. В этом и заключается ещё один важный урок, который можно извлечь из изучения материалов из архива Вячеслава Иванова, имеющих отношение к его сотрудничеству с Обществом Иисуса.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Иванов В.И. *Родное и вселенское*, М., «Республика», 1994
 Иванова Л.В. *Воспоминания. Книга об отце*, М., РИК «Культура», 1992
 Св. Игнатий Лойола, *Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов)* / Пер. со староисп. и староитал. А.Н. Коваля. М., Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2002
 Св. Игнатий Лойола, *Духовные упражнения*. Рус. пер. в сопоставлении с исп. оригиналом / Miguel Arranz, SJ, Рим, Руссикум, 1999
 Св. Игнатий Лойола, *Духовные упражнения. Духовный дневник* / Пер. с исп. и лат. А.Н. Коваля. М., ИФТИ св. Фомы Аквинского, 2006
КОИ: Конституции Общества Иисуса и их Дополнительные нормы / Пер. с исп. и лат. А.Н. Коваля (в печати)
 Котрелёв Н.В. *Иванов В.И.* // Русские писатели 1800–1917. Биографический словарь, т. 2 (Г-К), М., Большая Российская Энциклопедия, 1992
 Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. *Семантика и ритм молитвы* // Вопросы языкознания, 3 (1993), с. 45–51
 Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. *Значение текста как внутренний образ* // Вопросы психологии, 3 (1997), с. 79–91
 Поджи В., SJ. *Иванов в Риме (1934–1949)* / Пер. с итал., нем., франц. и лат. М. Печерской и А. Коваля // Символ, 53–54 (2008), с. 643–702.
 Торшилов Д.О. *Гесперийская метрика* // Гесперийские речения. Подгот.

- текста, статья, комм. Д.Б. Шабельников, Д.О. Торшилов. СПб., «Алетейя», 2000
- Юдин А.В. *Еще раз об «обращении» Вяч. Иванова в католичество: формула присоединения или формула «отречения»? // Символ*, 53–54 (2008), с. 631–642.
- Constitutiones Societatis Iesu a Congregatione Generali XXXIV approbatae et Normae Complementariae ab eadem Congregatione approbatae. Romae, apud Curiam Praepositi Generalis Societatis Iesu*, 1995
- Munitiz J., SJ. *A Greek “Anima Christi” Prayer // Eastern Churches Review*, 6 (1974), p. 170–180.

Примечания

- ¹ Котрелёв, с. 376, стлб. 2.
- ² Поджи (см. наст. изд., с. 643–702).
- ³ Цит. по: Иванова, с. 125.
- ⁴ Подробно об этом см.: Иванова, с. 195–198 (глава «Символ веры»); Юдин (наст. изд., с. 631–642).
- ⁵ Иванова, с. 248.
- ⁶ Цит. по: Иванова, с. 296.
- ⁷ Здесь Лидия Вячеславовна, вероятно, допускает хронологическую неточность: поэт стал заниматься этой работой с 1941 г. по предложению В. Яворки, SJ.
- ⁸ Иванова, с. 249.
- ⁹ Цит. по: Иванова, с. 249.
- ¹⁰ КОИ [538], пер. А.Н. Коваля.
- ¹¹ КОИ.
- ¹² См., в частности, о молитве посвящения Пресвятому Сердцу Иисуса: Поджи (наст. изд., с. 643–702).
- ¹³ Русский перевод Конституций Общества Иисуса был закончен до того, как переводчик получил возможность ознакомиться с переводами текстов обетов, сделанными Вячеславом Ивановым. Тем интереснее оказалась задача сравнения переводов на церковнославянский, выполненных семьдесят лет назад, с современными русскими версиями.
- ¹⁴ [527]; цит. по: *Constitutiones Societatis Iesu...*, p. 190–191.
- ¹⁵ КОИ [527], пер. А.Н. Коваля.
- ¹⁶ Поджи (см. наст. изд., с. 677).
- ¹⁷ Поджи (см. наст. изд., с. 671).
- ¹⁸ Поджи (см. наст. изд., с. 670).
- ¹⁹ Поджи (см. наст. изд., с. 680).
- ²⁰ Поджи (см. наст. изд., с. 678).
- ²¹ Поджи (см. наст. изд., с. 671).
- ²² Хотя в иноязычных заимствованиях подобное происходит нередко. Вспомним хотя бы современные русские слова «рельсы», «бутсы» и даже

«баксы», восходящие ко множественному числу английских слов *rails, boots, bucks*; сталкиваясь с необходимостью образовать единственное число от этих слов, русскоязычный человек вынужден метаться между разными вариантами («рельс(а?)», «бутс(а?)», «один бакс»), которые диктует ему логика его родного языка; однако все эти варианты *единственного* числа всё равно восходят ко *множественному*.

²³ В этих текстах слово «конституция» в единственном числе означает то, что мы назвали бы «статьёй конституции». Вот несколько характерных тому примеров. КОИ [399]: «Когда Генеральный настоятель или Общество берут на себя ответственность за какой-либо университет, возникающее вследствие этого обязательство читать общепринятые предметы не будет противоречить смыслу *настоящей конституции...*»; КОИ [136]: «...кроме *Конституций более общих и кратких*, пригодных для соблюдения в доме (а при случае и для показа за его стенами), *каковым Конституциям* надлежит быть более практичными, нужно нам составить эти Разъяснения и Замечания, которые, обладая тою же силой, что и *другие Конституции...*». А вот пример из «метатекста» («Автобиография» св. Игнатия Лойолы): «В большинстве это были видения, посетившие его в подтверждение *той или иной конституции*» (цит. по: Св. Игнатий Лойола, с. 140). Иными словами, «Конституции Общества Иисуса» (*Constitutiones Societatis Iesu*) — это действительно собрание отдельных «*конституций*».

²⁴ [540]; цит. по: *Constitutiones Societatis Iesu...*, p. 194–195.

²⁵ КОИ [540], пер. А.Н. Коваля.

²⁶ Поджи (см. наст. изд., с. 696–697).

²⁷ «Наш язык» (1918); цит. по: Иванов, с. 396–397.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В архиве Вячеслава Иванова хранится текст литании, озаглавленной «Песнь молитвенного предстояния». Мы публикуем текст «Песни» (ранее, видимо, не публиковавшийся) в надежде на то, что исследователи творчества Вячеслава Иванова заинтересуются ею.

ПЕСНЬ МОЛИТВЕННОГО ПРЕДСТОЯНИЯ

«Приход к Богу есть ненависть к себе и любовь к Господу Христу. Песнь молитвенного предстояния есть правило молитвенного умирания. Каждое слово его должно отзываться в сердце и в безвидности ума.

<НА УТРО>

Господи, Ты — Единая Истина,
Господи, Ты — Единая святыня,

- Господи, Ты — Единое блаженство,
 Господи, Ты — Единая правда,
 5 Господи, Ты — Единая жертва за наши грехи,
 Господи, Ты — Единое сияние в нашей тьме,
 Господи, Ты — Единая наша Жизнь.
- Алчу и жажду, Господи, Твоей святости!
 Алчу и жажду, Господи, Твоего мира!
 10 Алчу и жажду, Господи, Твоей чистоты!
 Алчу и жажду, Господи, Твоей Истины!
 Алчу и жажду, Господи, Твоего Царствия!
 Алчу и жажду, Господи, Твоего Света!
 Алчу и жажду, Господи, Твоей премудрости!
 15 Алчу и жажду, Господи, Твоей благодати!
 Алчу и жажду, Господи, Твоей воли!
 Алчу и жажду, Господи, Твоего Духа!
 Алчу и жажду, Господи, Твоей Жизни!
 Алчу и жажду, Господи, Твоей Милости!
- 20 Господи, Господи, водами Твоими небесными
 напои меня,
 Господи, Господи, пищею Твоею нетленною
 напитай меня,
 Господи, Господи, Словом Твоим научи меня,
 Господи, Господи, силою Твоею укрепи меня,
 Господи, Господи, милостью Твоею возрасти меня,
 25 Господи, Господи, Духом Твоим созижди меня,
 Господи, Господи, нищего прими меня во Царствие
 Твое.
- Отрекаюсь, Господи, от суеты моей,
 Отрекаюсь, Господи, от лукавства моего,
 Отрекаюсь, Господи, от лености моей,
 30 Отрекаюсь, Господи, от косности моей,
 Отрекаюсь, Господи, от гордыни моей,
 Отрекаюсь, Господи, от тщеславия моего,
 Отрекаюсь, Господи, от маловерия моего,
 Отрекаюсь, Господи, от малодушия моего,
 35 Отрекаюсь, Господи, от нечистоты моей,
 Отрекаюсь, Господи, от всех страхов моих,
 Отрекаюсь, Господи, от всех внушений дьявольских,
 Отрекаюсь, Господи, от всех похотей мира сего!

- Господи, Господи, подыми меня,
 40 Господи, Господи, уврачуй меня,
 Господи, Господи, обнови меня,
 Господи, Господи, озари меня,
 Господи, Господи, освяти меня,
 Господи, Господи, даруй мне умереть в Тебе,
 45 Господи, Господи, даруй мне воскреснуть в Тебе.

НА ДЕНЬ

- Господи, да будет этот день — благодарением Тебе,
 Господи, да будет этот день — послушанием Тебе,
 Господи, да будет этот день — служением Тебе,
 Господи, да будет этот день — славословием Тебе,
 50 Господи, да будет этот день во благодати Твоей,
 Господи, да будет вся моя жизнь во благодати Твоей,
 Господи, да будет последняя минута моя во благодати
 Твоей святой.

НА НОЧЬ

- Господи, да будет эта ночь — покоем в Тебе,
 55 Господи, да будет эта ночь — молитвою к Тебе,
 Господи, да будет эта ночь — укреплением в Тебе,
 Господи, да будет эта ночь — благодарением Тебя,
 Господи, да будет эта ночь во благодати Твоей,
 Господи, да будет вся жизнь моя во благодати Твоей,
 60 Господи, да будет последняя минута моя во благодати
 Твоей святой.
- Господи, Господи, ничто меня не радует —
 только Твой Свет,
 Господи, Господи, ничто меня не радует —
 только любовь Твоя,
 Господи, Господи, ничто меня не радует —
 только прощение Твое,
 Господи, Господи, ничто меня не радует —
 только упокоение в Тебе,
 65 Господи, Господи, ничто меня не радует —
 только молитва к Тебе,
 Господи, Господи, ничто меня не радует —
 только надежда на Тебя,
 Господи, Господи, ничто меня не радует —
 только любовь к Тебе.

Господи, Господи, даруй мне, чтоб я был,
как молитва к Тебе идущая,
Господи, Господи, даруй мне, чтоб я был,
как песнь Тебе звучащая,
70 Господи, Господи, даруй мне, чтоб я был,
как вздох к Тебе устремляющийся,
Господи, Господи, даруй мне, чтоб я был,
как покаяние Тебе принесенное,
Господи, Господи, даруй мне, чтоб я был,
как сердце тебе открытое,
Господи, Господи, даруй мне, чтоб я был,
как жизнь в Тебе успокоившаяся,
Господи, Господи, даруй мне, чтоб я был,
как создание Твое, Тебя нашедшее.

75 Аминь.
Помоги мне, Господи!

* * *

Поскольку рукопись с текстом «Песни» не датирована, остаётся только гадать о том, когда она была создана и каковы прямые или косвенные источники этой молитвы. Ограничимся поэтому лишь самым поверхностным её рассмотрением.

«Песнь» Вячеслава Иванова состоит из девяти строф, приуроченных к разным временам суток («На утро¹», строфы 1–5; «На день», строфа 6; «На ночь», строфы 7–9). Строфы двух разновидностей, по 7 и по 12 стихов; те, что начинаются с прямого молитвенного обращения («Господи» или «Господи, Господи») содержат по семь стихов; две «длинные» строфы по 12 стихов начинаются с личных форм глагола, выражающих духовное состояние молящегося («Алчу и жажду», строфа 2) и его волевое решение («Отрекаюсь», строфа 4).

По композиции «Песнь» строго симметрична: 4 строфы «на утро» — 1 строфа «на день» — 4 строфы «на ночь».

Ритмика молитвы определяется анафорами, то есть повторами начальных отрезков стиха каждой строфы, создающими завораживающий рисунок. Говоря конкретнее:

Строфа 1: «Господи, Ты — Единая...» (7 строк)
Строфа 2: «Алчу и жажду, Господи, Твоей...» (12 строк)
Строфа 3: «Господи, Господи ... Твоими...» (7 строк)

Строфа 4: «Отрекаюсь, Господи, от...» (12 строк)
Строфа 5: «Господи, Господи + глагол в повелительном наклонении...» (7 строк)
Строфа 6: «Господи, да будет этот день ... вся моя жизнь ... последняя минута ...» (7 строк)
Строфа 7: «Господи, да будет эта ночь ... вся жизнь моя ... последняя минута ...» (7 строк)
Строфа 8: «Господи, Господи, ничто меня не радует ...» (7 строк)
Строфа 9: «Господи, Господи, даруй мне, чтоб я был, как...» (7 строк)

Что касается метрики «Песни», то можно сказать, что основной структурной единицей в ней выступает не стихотворная стопа, а целое *слово*; поэтому стих «Песни» можно назвать «лексическим» или «синтаксическим» (такой термин предложил Д.О. Торшилов, исследовавший совсем иной материал²). В самом деле, стихи «Песни» строго определяются, во-первых, выписанными выше анафорами, а во-вторых, числом слов. Автор «Песни» тяготеет к одинаковому количеству слов в каждом стихе, хотя допускает и исключения. Таковы, например, стихи 5–7 строфы 1; зато все стихи (8–19) 2-й строфы содержат ровно по шесть слов. Дальнейший анализ метрических особенностей «Песни» читатель может произвести самостоятельно.

ЛАТИНСКАЯ МОЛИТВА «ДУША ХРИСТОВА»

В качестве одного из возможных источников «Песни» Вячеслава Иванова укажем на одну латинскую молитву, хорошо известную в Обществе Иисуса (как, впрочем, и за его пределами) в силу того, что его основатель, св. Игнатий Лойола, особо любил и ценил именно эту молитву. В «Духовных упражнениях» Игнатия она должна была занять своё место среди бесед первой Недели³, но была бы также весьма подходящей и для третьей Недели (издатели «Духовных упражнений» традиционно помещают её либо в начале, либо в конце основного текста⁴).

Автор этой молитвы неизвестен. Впервые она засвидетельствована в XIV столетии, причём сразу в южной Германии и южной Испании, что свидетельствует о её широкой популярности. Сравнительный анализ, произведённый Дж. Мунитцем, SJ, показывает, что латинский текст молитвы возник в результате сложного посредничества: восходя к сирийскому оригиналу, автором которого был Иоанн Далйатский (VIII в.), он, через несколько переводов на греческий, в том числе и одного стихотворного, в конце концов переводится на латинский⁵.

Anima Christi, sanctifica me.	Душа Христова, освяти меня.
Corpus Christi, salva me.	Тело Христово, спаси меня.
Sanguis Christi, inebria me.	Кровь Христова, напои меня.
Aqua lateris Christi, lava me.	Вода ребра Христова, омой меня,
5 Passio Christi, conforta me.	Страсти Христовы, укрепите меня.
O bone Jesu, exaudi me.	О благий Иисусе, услыши меня:
Intra tua vulnera absconde me.	В язвах Твоих сокрой меня.
Ne permittas me separari a te.	Не дай мне отлучиться от Тебя.
Ab hoste maligno defende me.	От коварного врага защити меня.
10 In hora mortis meae voca me,	В час смерти моей призови меня,
Et jube me venire ad te,	И повели мне придти к Тебе,
Ut cum Sanctis tuis laudem te	Дабы со святыми Твоими восхва- лять Тебя
In saecula saeculorum.	Во веки веков.
Amen.	Аминь.

Первую часть можно рассматривать как медитацию о Христе распятом; каждая из её строк сосредоточивается на отдельной детали — душе, теле, крови, воде, ранах от копья и гвоздей; завершающие стихи представляют собой молитву о единении со Христом после смерти⁶.

Anima Christi написана каталектическими хореическими диметрами, т.е. стихами из четырёх ударных единиц; первые три из них отделены друг от друга одним или двумя (или, в первой строке, тремя) слогами, а четвёртый акцент падает на последний слог. Семь строк совпадают по акцентуации и по числу слогов; с ними вперемешку идут другие, которым предшествует анакруза (префикс) из одного (*Ab hoste maligno defende me*) или двух слогов (*Aqua lateris Christi lava me... Ne permittas me separar(i) a te... Ut cum Sanctis tuis laudem te*). Вся молитва «опирается» на рифму: *me* и *te* («меня» и «Тебя»).

* * *

Можно отметить определённые черты сходства между двумя приведёнными выше молитвами. Прежде всего, общими являются некоторые темы: мольба о том, чтобы Господь совершил над молящимся опре-

делённые действия (стихи 1–11 *Anima Christi* и строфы 3, 5, 9 «Песни»); тема посмертной участи (стихи 1–11 *Anima Christi* и стихи 6–7 строфы 5 «Песни»). Обращает на себя внимание и повторение личных и притяжательных местоимений («меня», «Тебя», «моего», «Твоего»), вынесенных в конец стиха и часто образующих рифмовку (ср. *me* и *te* в *Anima Christi* и строфы 3–7 «Песни»). Наконец, сама ритмика «Песни», хотя и строящаяся в основном на количестве *слов*, а не стоп, местами близко напоминает размер, которым написана *Anima Christi*: см., напр., строфы 1, 2, 5 и 6 «Песни».

Из этого, разумеется, вовсе не следует, что *Anima Christi* послужила непосредственным источником «Песни». Здесь всего лишь высказывается предварительная гипотеза о некоем *косвенном* влиянии на «Песнь» той молитвы, которую Вячеслав Иванов просто не мог не знать. Дальнейшее изучение вопроса об источниках «Песни молитвенного предстояния» — дело будущего; оно и предлагается здесь вниманию исследователей творчества русского поэта, учёного, филолога и переводчика. То же можно сказать и о самой теме настоящей статьи: о сотрудничестве Вячеслава Иванова с Обществом Иисуса.

Примечания

¹ Этот подзаголовок в рукописи отсутствует, но напрашивается сам собою.

² См.: Торшилов, с. 86–88.

³ См.: Св. Игнатий Лойола (2006), [53] (с. 57–59).

⁴ См., напр.: Св. Игнатий Лойола (1999), с. 166.

⁵ См. об этом: Munitiz. Случай св. Игнатия Лойолы ещё более осложняется тем обстоятельством, что он мог впервые познакомиться с этой молитвой в переводе на испанский. Но для нашей темы это не столь уж важно.

⁶ О различных аспектах учения молитвы «Душа Христова» см.: Мусхелишвили, Шрейдер (1993); Мусхелишвили, Шрейдер (1997).



АЛЕКСЕЙ ЮДИН

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ И ФИЛИПП ДЕ РЕЖИС:

КАТОЛИЧЕСКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ И ПРАВОСЛАВНЫЙ КАТОЛИК

Попытка такого рода исторического сопоставления представляется совершенно естественной — эти два человека непосредственно общались друг с другом и были сотрудниками в самом непосредственном смысле слова. Но, пожалуй, самое важное то, что и тот, и другой задали и осуществили уникальное для своего времени расширение конфессионального сознания. Это расширение как предельно возможное в исторических реалиях приближение к универсальному замыслу христианства было осуществлено обоими в рамках католичества, но при этом было неизбежно сопряжено с преодолением исторически сложившихся (или навязанных?) типов церковно-культурного (т.е. конфессионального) сознания — «латинского» и «православного». Для каждого это был свой путь — «с Востока на Запад» для В.И. Иванова и «с Запада на Восток» для священника-иезуита Ф. де Режиcа. При этом они, несомненно, достигли практически одной точки, или, по крайней мере, оказались в предельной близости друг к другу, взобравшись на холм по двум различным его склонам. Задача настоящей работы — показать, что вынесенные в заглавие определения «кафолический православный» и «православный католик» вовсе не элементы бинарных игр и не экуменические каламбуры, но действительные символы универсального христианства, учитывающие различные векторы в стремлении постичь самоценный характер «иног» наследия как при движении «с Востока на Запад», так и на встречном направлении «с Запада на Восток».

Прежде всего, для адекватного понимания поставленной нами задачи необходимо попытаться понять позицию Иванова-католика в достаточно сложном историческом контексте той эпохи. Очевидно, что сам акт присоединения В.И. Иванова к Католической церкви 17 марта 1926 г. по своему характеру был событием экстраординарным для церковной практики того времени, но для самого русского мыслителя и поэта имел программный характер¹.

Прежде чем обратиться к основному сюжету нашего небольшого исследования, сделаем еще одно небольшое отступление и вкратце напомним о сути церковных воззрений В.С. Соловьева и о том месте, которое занимала в их эволюции его церковных воззрений знаменитая формула, актуализированная в свою очередь В.И. Ивановым в 1926 г.

Соловьев был твердым противником соединения церковью через механическое административное подчинение христианского Востока Риму. Он также решительно восставал против тенденций (часто проявляющихся в деятельности латинских миссионеров на Востоке), подавляющих религиозно-культурное достояние восточных христиан: «Величайший вред для дела церковного происходит, когда это соединение подменяется латинизацией восточных христиан. Восточная Церковь [...] есть существенно-необходимая, неотъемлемая часть в полноте Вселенской Церкви. Православный Восток никогда не может быть обращен в латинство, ибо в таком случае Церковь Вселенская превратилась бы в Церковь латинскую, и само христианство потеряло бы свое особое значение в человеческой истории»².

В своих дальнейших размышлениях, основанных на изучении истории церкви, творений отцов церкви и деяний соборов, Соловьев все более убеждался, что неотъемлемой, существенно важной чертой реального существования Вселенской церкви является служение Римских епископов, преемников апостола Петра. Христианский Рим, эту, по его словам, «чудотворную икону вселенского православия», Соловьев почитал «центром христианского единства, законным и традиционным, вокруг которого должны объединиться все истинно-верующие»³. Кульминационным моментом в развитии экклезиологических воззрений Соловьева на природу Вселенской церкви стала его знаменитая формула из сочинения *La Russie et l'Église universelle (Россия и Вселенская Церковь, 1887)*: «Как член истинной и досточтимой восточной православной или греко-российской Церкви, говорящей не устами антиканонического синода и не чрез посредство чиновников светской власти, но голосом великих Отцов и Учителей своих, я признаю верховным судьей в деле религии того, кого признавали таковым святой Ириней, святой Дионисий Великий, святой Афанасий Великий, святой Иоанн Златоуст, святой Кирилл, святой Флавиан, блаженный Феодорит, святой Максим Исповедник, святой Феодор Студит, святой Игнатий и т.д., — а именно апос-

тола Петра, живущего в своих преемниках и не напрасно слышавшего слова Господа “ты Петр, и на этом камне Я создам Церковь мою. — Утверди братьев твоих. — Паси овец моих, паси агнцев моих”⁴. В этой формуле ясно выражен соловьевский «алгоритм» восстановления исторической реальности Вселенской церкви: полнота единства может быть достигнута только тогда, когда утверждение своей приверженности восточной христианской традиции соединится с признанием особого служения Римского епископа. При этом, как утверждал Соловьев еще ранее: «для нас дело не в том, чтобы защищать наши права, а принять отеческую любовь». В то же время эта формула открыто декларировала размежевание с антикатолическими тенденциями в Русской церкви, которые, по мнению Соловьева, противоречат подлинно православному традиции Востока и являются порождением негативно-го опыта церковно-государственной политики «византизма» в русском православии. На практике следование этому пути должно было неизбежно привести к формальному воссоединению с Католической церковью при сохранении своего родного обряда и церковной традиции, очищенной от антикатолических, т.е. лжебогословских воззрений. В этом смысле биографически неожиданный акт «присоединения к католицизму», совершенный Владимиром Соловьевым 18 февраля 1896 г. в домовую часовню о. Н. Толстого, представляется необходимым логическим завершением теоретических построений Соловьева и его жизненного пути как христианина. Однако для самого В.С. Соловьева «исповедание католической веры» уже не было конструктивной частью некой всеобщей программы, какой ранее была его «всемирная теократия», а скорее актом сугубо личным. Эту индивидуализацию «акта присоединения», с учетом тех профетических функций, которые Соловьев, по всей видимости, усваивал себе, отмечает и Людольф Мюллер, немецкий исследователь и переводчик русского мыслителя. Л. Мюллер полагает, что Соловьев «признал себя членом двух церквей, которые были разделены друг с другом уже почти тысячелетней схизмой и противоречащими друг другу учениями. <...> Он предвосхитил для себя лично объединение разделенных церквей»⁵. Однако этот синтетический «православно-кафолический» подход Соловьева не долго оставался частной привилегией его собственного мировоззрения. Вскоре «православно-кафолический» лозунг был поднят на щит первыми церковными общинами русских католиков византийского обряда.

Однако, если полагаться на свидетельство присутствовавших при акте «присоединения» Соловьева лиц, русский философ не воспользовался своей формулой при совершении этой процедуры⁶. Принимая это во внимание, можно с уверенностью назвать символизм поступка Вячеслава Иванова поистине революционным (при этом мы понимаем символизм в собственно ивановских категориях — *ad realibus a realiora*).

По свидетельству самого В.И. Иванова, Соловьев лично оказал решающее влияние на христианское «обращение» мэтра русского дионисийства и на дальнейшее становление его церковных взглядов. Став католиком, Иванов позиционировал себя прежде всего как продолжатель дела, начатого Соловьевым и развитого его последователями из числа русских католиков византийского обряда «православно-кафолической» традиции⁷. В обращении, поданном Вяч. Ивановым в римскую Конгрегацию Восточных церквей 14 марта 1926 г., он заявляет о своем желании «соединиться с Католической церковью следуя византийско-русскому обряду»⁸. Далее следует принципиально важное условие: Иванов указывает, что «поскольку он испытал радость личного духовного руководства со стороны Владимира Соловьева», то он «просит разрешения Св. Конгрегации совершить свое исповедание веры после двукратного произнесения Символа веры — по-гречески или по-старославянски и по-латыни — в соответствии с предлагаемой формулой присоединения, составленной Соловьевым...»⁹. Учеником Соловьева декларирует себя Иванов в благодарственном письме, направленном Папе Пию XI 19 февраля 1938 г.: «Я расцениваю отеческую милость Вашего Святейшества, что невыразимым образом животворит и укрепляет мою душу, как заповедь не медлить, а следовать с еще большим рвением по пути моего досточтимого учителя Владимира Соловьева, чье личное побуждение направило меня к акту исповедания католической веры, совершенному мной двенадцать лет тому назад ... в базилике Святого Петра перед алтарем Святого Вячеслава, покровителя моего и всего славянского народа»¹⁰.

В самом «акте присоединения», точнее, в символически значимой формуле В.С. Соловьева В.И. Иванов явным образом моделировал свое особое видение взаимоотношений Православной и Католической церквей¹¹. Что, несомненно, обнаруживает преемственность его церковных воззрений не только по отношению к наследию самого Соловьева, но и к практической программе

экзарха русских католиков византийского обряда священника Л. Федорова и его последователей. В этой связи в отношении самого В.И. Иванова вполне корректно употребить термин «кафолический православный», отсылающий нас к самоназванию первых русских католиков византийского обряда, духовных последователей В.С. Соловьева. Из крайне редких высказываний В.И. Иванова на церковные темы, можно привести в подтверждение его идентификации как «кафолического православного» следующую фразу из письма С.Л. Франку: «Сознает ли католичество свою “ущербность” в сравнении с Востоком? Латинство, разумеется, знает, что оно только часть, а не целое; католичество же не имеет ни основания, ни права признавать себя ущербным, ибо оно говорит свое “Да” всему положительному на Востоке и включает в свою полноту весь Восток»¹².

Однако, в то время основное направление церковной политики в католическом мире в вопросе обращения православных не благоприветствовало столь свободной интерпретации «православно-кафолической» идентичности. В связи с этим возникает проблема не только в осмыслении ивановского акта 17 марта 1926 г., но и в раскрытии дальнейшего пути Иванова-католика, а также в понимании его позиции в тогдашних католических кругах. Эта позиция на первый взгляд характеризовалась заметной отчужденностью В.И. Иванова от весьма оживленной деятельности русской католической среды 1930–1940 гг. Действительно, мы не видим имени русского поэта ни на страницах различных русских католических изданий того времени, ни в списке лиц, участвовавших в сколь-нибудь значительном событии в рамках «русского католического апостолата». Не в меньшей мере показательно и отношение Вяч. Иванова к переходу в католичество своих детей — Лидии и Димитрия. Это отношение можно охарактеризовать словами осторожность, и даже предосторожность. Как известно, по свидетельствам самих Л.В. и Д.В. Ивановых к подобному решению они пришли совершенно самостоятельно, и их поступок носил также индивидуальный характер¹³. И в том, и в другом случае сам В.И. Иванов проявляет полную отрешенность, которая первоначально даже болезненно ранит сыновние чувства Димитрия. Впоследствии сам Д.В. Иванов истолковывает подобное отношение отца так: «Мой отец пишет [...], как он счастлив, что мы все трое теперь объединились. Обсуждений не было, но было много радости. Он не потому запрещал мне переход в ка-

толичество, что не хотел этого. Он не хотел, чтобы я действовал под влиянием госпожи Мьюр или даже монсеньера Леписье¹⁴. Он хотел, чтобы это было мое решение»¹⁵.

В целом В.И. Иванов явно избегает публичного измерения своего перехода в католичество, хотя теоретически, будь на то его согласие, он мог бы легко занять место «патриарха русского католичества». Однако статус мэтра, столь желанный Иванову «башенного периода», был совершенно чужд ему в «католический период» жизни. Можно сказать, что в стратегии своего культурного поведения Иванов преобразился из дионисийски-эзотерического «гуру» в своего рода римского «старца», посвятившего себя тихим трудам и немногим ученикам. Стоит ли лишний раз говорить, что в этой метаморфозе не было ничего общего с имиджевыми технологиями и PR-стратегиями, столь милыми сердцу наших современников. Это была глубокая и качественная перемена, ставшая плодом напряженных духовных поисков и органической зрелости природы поэта и мыслителя.

Редчайшее свидетельство об академическом «старчестве» Иванова римского периода нам оставил священник-иезуит, философ и историк Густав Веттер, учившийся у русского поэта и мыслителя в Руссикуме:

«Иванов часто бывал в Руссикуме. Помню, как в первые годы моего пребывания в семинарии Иванов читал доклад о символизме, и этот доклад произвел на меня очень большое впечатление. Мне запомнились цитированные им строки Гёте «*alles vergängliche ist nur ein Gleichniss*» («все преходящее только притча, подобие»). Доклад остался у меня надолго в памяти. Сильное впечатление осталось у меня от рассказа Иванова об одном из главных принципов символизма — восхождении *ad realibus a realiora* — от реального к более реальному. Эти два принципа мне врезались в душу. Символизм в моем личном мышлении стал играть очень важную роль... На домашнем семинаре на виа Леон-Баттиста Альберти у Вячеслава Иванова я читал доклад об идее Матери Сырой Земли и параллели ее в русских литургических текстах. Иванову так пришелся мой доклад по сердцу, что он расцеловал меня и сказал, что счастлив, что преподавание курса истории русской философии поручено именно мне. Он меня благословил на подвиг занятия русской философией»¹⁶.

Пытаясь оценить церковно-культурные воззрения В.И. Иванова в «католический период» его жизни, т.е. после совершенного

им в 1926 г. присоединения, можно вполне согласиться с выводами С.С. Аверинцева: «Позднее (т.е. после 1926 г. — А.Ю.) мысль и поэзия Вяч. Иванова, отражая настроение сделанного шага, весьма далеки от какого бы то ни было негативизма по отношению к православной традиции. В его переписке с Семеном Франком (уже в 1947 г., т.е. в самом конце жизни поэта) мы видим наряду с защитой роли Рима в современном мире отголоски отнюдь не отброшенных поэтом славянофильских воззрений. А в стихах 2 февраля 1944 г. мы встречаем поэтическое сопоставление католического и православного народного благочестия, проведенное так, что чаша весов отнюдь не спешит склониться в пользу католического Запада.

... Здесь креста поднять на плечи
Так покорно не умеют,
Как пред Богом наши свечи
На Востоке пламенеют¹⁷.

Вместе с тем эти справедливые суждения не должны, хотя бы и непреднамеренно, вести при попытке целостной оценки к размытию вероисповедной идентичности Иванова-католика. О его католической «укорененности» свидетельствует не только многолетняя регулярная практика в католических приходах: византийском — св. Антония при Руссикуме и латинском — св. Саввы на Малом Авентине, но и однозначные, хотя и крайне немногочисленные декларации в частной переписке. Например, тому же С.Л. Франку Иванов пишет 28 мая 1947 г.: «Да, должно признать, что греки, вопреки голосу святых отцов, забыли слова “Ты Петр” и сошли с церковной магистрали и что католическая Церковь состоит из двух половин: латинской церкви и греческой, которая невелика количественно, но необходима духовно, потому что, упреждая ход истории, уже осуществляет полноту Церкви вселенской»¹⁸.

Но как бы ни оценивать церковные воззрения Иванова-католика с точки зрения официальной позиции Католической Церкви того времени, в последние 13 лет своей жизни он был неразрывно связан с «цитаделью» русского католического апостолатата — Папской коллегией Руссикум. Но что, или, вернее, кто привел В.И. Иванова в это церковное учебное заведение, предназначенное для подготовки католических священников-мис-

сионеров «на русской ниве»? Из биографии В.И. Иванова мы знаем, сколь трудным был для него период 1935–36 гг. Завершение почти идилического времени, связанного с преподаванием в Колледжо Борромео в Павии (1926–34), неудача с получением постоянной должности профессора во Флорентийском университете, в результате — вынужденный переезд в Рим и столь тягостная для почти 70-летнего человека неопределенность в будущем. Именно в это время на жизненном горизонте Иванова появляется священник-иезуит Филипп де Режис, с 1934 г. занимавшего пост ректора Папской коллегии Руссикум¹⁹. Именно свящ. Ф. де Режис был центральной, а может быть, и единственной фигурой в кругах «русского католического апостолатата», осознававшей масштаб личности В.И. Иванова и пытавшейся интегрировать его в научную и образовательную деятельность русских институтов Католической церкви в Риме. В первую очередь по предложению ректора Руссикума В.И. Иванов был назначен профессором старославянского языка и русской литературы в этой русской католической семинарии, а затем — профессором старославянской грамматики в Папском Восточном институте. О деятельном, поистине трогательном участии свящ. Ф. де Режиса в судьбе Иванова свидетельствует переписка 1935–1939 гг., хранящаяся в архиве Исследовательского центра «Вячеслав Иванов» в Риме, а также опубликованные свящ. Винченцо Поджи, SJ материалы, в том числе найденные в римских церковных архивах²⁰. Вот лишь несколько примечательных отрывков из переписки де Режиса — Иванова. 18 октября критического 1936 г. ректор Руссикума пишет «безместному» поэту: «Глубокоуважаемый Вячеслав Иванович! Я в отчаянии, что я только несколько дней т.[ому] н.[азад] узнал, что Вы еще в Риме. Я был уверен[,] и все здесь были уверены, что Вы уже летом переселись в Падую. Не знаю[,] откуда распространилось такое мнение... Мы начнем завтра собрания (беседы) для русских. Надеюсь, что Вы сделаете нам честь посещать наши скромные собрания [...]» 10 января того же года де Режис пишет Иванову, сокрушаясь о превратностях его «трудоустройства» в Риме: «Странно, как это трудно устроить что-то прочного для Вас. Но не теряйте надежды, мы не забываем Вас». 23 июля 1937 г., когда основные хлопоты с определением В.И. Иванова в Руссикум остались позади, Ф. де Режис направляет следующую весточку: «Посылаю Вам обещанную мною Вам на время каникул пишущую машинку. Счастливая машинка! Она думала служить

бедным... дуракам[,] какими мы являемся, а она будет служить великому поэту и философу!»²¹.

Именно о. Ф. де Режиc, понимая грандиозность замысла по сути главного труда жизни русского литератора и философа — *Повести о Светомире Царевиче* и одновременно трезво оценивая материальные возможности Иванова для его осуществления, обращается к Папе Пию XI с ходатайством о назначении академическому «старцу» постоянной пенсии. Для нашего рассмотрения принципиально важно, что в своем прошении от 20 января 1938 г. о. Ф. де Режиc представляет Папе В.И. Иванова именно как продолжателя дела Соловьева: «Он [Иванов — А.Ю.] хотел бы опубликовать произведение, в котором в форме повести или романа он раскрыл бы свою концепцию жизни и религии и которое стало бы его духовным завещанием, проистекающим из автобиографии. Труд, замышляемый Ивановым, должен иметь большой отклик в истории русской мысли и был бы связан с книгой Владимира Соловьева «*La Russie et l'Église universelle*»²². После выделения пенсии Иванов направляет Папе уже цитировавшееся нами благодарственное письмо, подтверждая в нем верность соловьевским заветам в собственном церковном и философско-литературном творчестве. Конечно, в подобного рода текстах со стороны «выдающегося новообращенного»²³ не могла прозвучать самоидентификация как «кафолического православного», однако принимая во внимание отмеченную нами особенность церковного мировоззрения Иванова-католика, она явно подразумевалась.

Именно благотворное «вторжение» свящ. Ф. де Режиc в жизнь В.И. Иванова позволило последнему не только относительно благополучно существовать в Риме, но творчески реализовывать себя в преподавании и, в конце концов, осуществить величественный замысел «Повести о Светомире Царевиче». В дальнейшем при посредничестве другого иезуита, профессора литургики в Руссикуме Йозефа Швайгля Иванов был привлечен к деятельности Комиссии по славянским литургическим книгам, учрежденной в 1931 г. при Конгрегации Восточных церквей. В рамках этого проекта в 1941–45 гг. В.И. Иванов составил введение и примечания к Деяниям и Посланиям Апостолов, а также к Откровению св. Иоанна, а в 1948–49 гг. — введение и комментарий к изданию Псалтири на старославянском и русском языках²⁴. В то же время плодами сотрудничества В.И. Иванова с Руссикумом и с «Восточной миссией» иезуитов стало авторство

русского поэта в переводе на церковнославянский язык некоторых католических молитв и богослужебных текстов. В связи с этим представляется не лишним привести следующие строки из уже упоминавшейся нами статьи современного исследователя, священника-иезуита Винченцо Поджи: «Определенно Папа и Римская Курия в долгу перед Ивановым за ту замечательную литературную работу, которую он исполнил в последние годы жизни, по завершению комментированного издания Нового Завета на русском языке. Иезуиты также должны быть признательны ему за значительный вклад в деятельность Папского Восточного института и Руссикума, обеих институций, вверенных их попечению, а также в том, что касается уточнения и совершенствования отношений Общества Иисуса с Русской Православной Церковью. В качестве возмещения, Папа и иезуиты признавали заслуги Иванова и косвенно помогали ему прилагать дарования утонченного писателя, продолжая работу над «Романом о стреле», как называл Иванов «Повесть о Светомире царевиче», и стимулировали его самого в создании герменевтического инструментария, который способствовал бы автобиографическому и символическому пониманию»²⁵.

Теперь же, в свете отмеченных нами воззрений В.И. Иванова на специфику православно-католических отношений, интересно проанализировать «миссионерскую программу» свящ. Ф. де Режиc. Не останавливаясь подробно на удивительном жизненном пути французского иезуита, посвятившего себя целиком служению России и ее рассеянными по всему миру детям, приведем лишь ту примечательную характеристику, которую дает ему признанный специалист по истории Руссикума священник-иезуит Константин Саймон: «Как и у большинства выдающихся мыслителей, его идеи и его духовность созревали и становились более зрелыми со временем. Он начинал как миссионер-энтузиаст, стремившийся убеждать и обращать. Только со временем он открыл новые пути и перспективы, в конце концов, превратившись в пророка современного экуменизма»²⁶.

Каковы эти новые пути и перспективы, мы увидим далее, а пока лишь обратимся к самому началу церковного пути французского иезуита, когда в 1920 г. он писал генералу Общества Иисуса Владимиру Ледуховскому: «...Я обращаюсь к Вам как к своему отцу, чтобы рассказать о страстном желании, которое Наш Господь вложил в мою душу, желании миссии и особенно еванге-

лизации России. Происходя из семьи святого Франсуа Режиса, я желаю следовать путем великого апостола, которому я посвятил свое призвание. С детства я мечтал вести смиренную жизнь миссионера. Сейчас мне кажется, что Бог просит меня о большем — посвятить себя русской миссии, если Общество сочтет подходящим поручить мне это...»²⁷. Этому призванию, выраженному здесь со всем пылом миссионера-неофита, о. Ф. де Режис оставался верен до конца своих дней. Однако, сколь разительную перемену претерпело его понимание и практическое воплощение «миссии» и «евангелизации России». «Лишь значительно позднее, — отмечает в этой связи К. Саймон, — полностью осознав их собственную тысячелетнюю традицию христианства, де Режис смог понять, сколь болезненно звучат для русских православных слова миссия и миссионер»²⁸.

Действительно, перемены в подходе о. Ф. де Режиса к проблеме «миссии» среди православных происходили постепенно, и не в последнюю очередь под влиянием непосредственных контактов в различных благотворительных инициативах, организованных французским иезуитом. При этом, как свидетельствует лично знавший о. Ф. де Режиса священник-иезуит Алексей Стричек: «В ходе всей этой благотворительной деятельности о. Филипп всегда воздерживался от каких-либо проявлений бесчестного прозелитизма, связанного с нарушением свободы каждой человеческой души. По отношению к православным он проявлял поистине братскую любовь»²⁹.

Своеобразной декларацией новых возможностей в подходе к православию в рамках русского католического апостолата стала статья *L'Église Catholique et la Russie*, опубликованная о. Ф. де Режисом в 1950 г. в бельгийском журнале *Nouvelle Revue Théologique*³⁰. В этой статье ветеран «русской миссии» прежде всего ратовал за позитивную переоценку русского православия в Советском Союзе со стороны католического Запада. В то время, когда Россия преимущественно воспринималась в католическом мире как цитадель атеистического коммунизма и «империя зла», а официальные отношения между русским православием и Католической церковью были враждебными или несуществующими, де Режис призывал смотреть на русский (т.е. советский) народ не как на хищника, готового сокрушить своих соседей, но скорее как первую жертву коммунизма. И в качестве такового его не следовало жестоко судить. Католики, считал де Режис, должны стремиться

к сотрудничеству с православными и не пытаться «обращать» их. «Для Ф. де Режиса Православная Церковь была истинной Церковью, не какой-то высохшей и увядшей ветвью, но сосудом благодати. Де Режис считал, что борьба за единство христиан продолжается. Она не может быть завершена без православных. Существования или церковной разрядки не достаточно. Плодотворный диалог должен вести к сотрудничеству, взаимному уважению и единству веры во Христа»³¹.

Но еще больший интерес для нашего анализа представляет своеобразное «духовное завещание» свящ. Ф. де Режиса, написанное им в 1954 г., т.е. на исходе жизни, и получившее программное название *Le travail future (Предстоящая работа)*. Данный документ, составленный французским иезуитом, видится творческим развитием церковных взглядов на православно-католические отношения в парадигме Соловьев-Федоров-Иванов. Не претендуя на какой-либо разбор этого пространного текста, приведем лишь отдельные выдержки из него:

«Действительно, велико может быть искушение, в тот день, когда Россия откроется, ринуться на это бескрайнее поле апостольской деятельности и счесть его целиной, подлежащей освоению. Тогда возгорится желание «обратить» этот народ. Святые души ... очевидно сочтут своей задачей проповедовать универсальность Церкви, они будут настаивать на одном вопросе, для них единственно важном, — о примате Папы... Они будут повторять, что вне Католической церкви нет спасения. Они будут организовывать приходы или группы, предназначенные служить центрами распространения этой истины. Конечно, они обретут некоторый успех, однако ограниченный и весьма скромный... С другой стороны, не менее очевидно, что деятельность подобного рода породит крайне враждебную реакцию в православной среде. Православное духовенство почувствует угрозу, оно будет говорить о верности исповеданию своих отцов, о святом Православии, о России. Оно ополчится на «волков в овечьей шкуре» и будет естественно услышано большей частью верующих. И снова Католическая Церковь станет в глазах русского народа сеющим разлад чужаком, душехватом, природным врагом национальной веры. Вот вам вырытый ров, еще более глубокий, чем прежде, между двумя частями христианства, некогда едиными, ров, который следовало бы засыпать, чтобы вновь привести эти части к единству веры, не натравливая их друг на друга. Останется

сомнение, что никогда не удастся засыпать психологическую и эмоциональную пропасть, теперь уже раздраженную вплоть до тошноты многочисленными совершенными и вновь повторяющимися проступками.

...Насколько я бы осудил и счел фатальным труд *прозелитизма*, ставящий своей целью единственно и прежде всего распространение католической религии и привлечение новых сторонников, настолько я хотел бы видеть наших священников ревностно посвященными делу *евангелизации*, т.е. тому делу, которое забывает о собственных конфессиональных интересах, думает только о душах, их возрастанию во Христе, их совершенству в любви...

С этой целью может быть предложен только один метод: братское и бескорыстное сотрудничество с Русской православной церковью в деле воспитания и образования ее народа. Русская Церковь может исполнить эту задачу без нас и даже против нас, если решит, что мы хотим конкурировать с ней и стремимся отгеснить ее от ее чад. Но если наше смирение, чистота нашего рвения и наше уважительное и дружественное отношение убедят ее, что у нас нет по отношению к ней никаких враждебных или коварных намерений, то весьма возможно, что вместо того, чтобы опасаться нашей помощи, она ее примет и выберет с признательностью. Представить доказательства нашей искренности — вот наша задача...»³².

Итак, перед нами искреннее и необычайно смелое для своего времени свидетельство, которое в выбранной нами системе смысловых координат может быть представлено как духовное завещание «православного католика». И это завещание оказалось действительно пророческим в реалиях современной России, что в полной мере подтверждает драматический опыт православно-католических отношений последнего времени.

В этой связи церковное мировоззрение «кафолического православия» и «православного католичества», запечатленное соответственно в наследии В.И. Иванова и свящ. Ф. де Режиса, без всякой принудительной схематизации и банальной романтизации нуждается в творческом переосмыслении и дальнейшем развитии. Это развитие может быть описано с помощью оригинальной метафоры процесса соединения церковей, предложенной В.С. Соловьевым А.А. Кирееву в письме 1883 г.: «Я же разумею соединение, так сказать, химическое, при котором обыкновенно происходит нечто весьма отличное от прежнего состояния соеди-

нившихся элементов. [...] Не во власти химика изменить свойства того или другого тела, но он может поставить различные тела в такие условия, при которых они удобно соединяются и производят новое тело, обладающее искомыми качествами. Кой-что по части этой химии можем и мы сделать с Божией помощью». В применении к нашему случаю этот химический синтез может предполагать лишь длительный взаимообмен, нацеленный на взаимное обогащение, понимание и сближение церковных традиций и культур.

Благодарю А.Б. Шишкина за дружескую поддержку, ценные материалы и советы, предоставленные при подготовке этой статьи.

Примечания

¹ Подробному разбору этого события, а также изложению проблем, возникающих в связи с недавними находками в римском Архиве Иванова (РАИ), нами посвящено отдельное исследование (см. с. 631–642 наст. изд.).

² Соловьев В.С. *Собрание сочинений В.С. Соловьева*, Брюссель 1969, т. XI, с. V.

³ Соловьев В.С. *Письма*, Брюссель 1966, с. 199 (рус. пер. с. 221).

⁴ Соловьев В.С. *Собрание сочинений В.С. Соловьева*, Брюссель 1969, т. XI, с. 173.

⁵ Мюллер Л. *Вл. Соловьев и католицизм* // Мюллер Л. *Понять Россию: историко-культурные исследования*. М. 2000, с. 328.

⁶ Китеж, 8–12 (1927), с. 42–46. Переизд.: Символ, 38 (1997), с. 165–167.

⁷ Сам термин «православно-кафолический» был взят русскими восточными католиками из арсенала мысли В.С. Соловьева. В письме к кн. Е.Г. Волконской Соловьев говорит об ответе, который он дал на вопрос о вероисповедании в анкете всероссийской переписи 1896–1897 гг.: «В графе об исповедании я написал: “православно-кафолического” — разбери квар- тальный». Но это шутивное замечание Соловьева оказалось в буквальном смысле пророческим для русских католиков, которые несколько прямолинейно восприняли этот «завет» великого русского мыслителя как собственную программу действий.

⁸ *Из римского архива Вячеслава Иванова* // Русско-итальянский архив I. Trento, 1997, с. 560.

⁹ Там же.

¹⁰ Poggi V. *Ivanov a Roma (1934–1949)* // Вячеслав Иванов между Св. Писанием и поэзией (Europa Orientalis XXI/1 [2002]). Salerno 2002, p. 136 (рус. пер. с. 695–696 наст. изд.).

¹¹ Примечательно, что в крайне скупых комментариях самого В.И. Ива-

нова к совершенному им 17 марта шагу (например, в известном письме к Ш. Дю Босу 1930 г.) нет не только никаких истолкований соловьевской формулы, но даже не проясняется, что это за «формула присоединения»: «Произнося [...] Символ Веры и формулу присоединения, я впервые почувствовал себя православным в полном смысле слова...» (*Собрание сочинений*. Брюссель 1971–87, т. III, с. 429).

¹² Письмо В.И. Иванова С.Л. Франку от 18 мая 1947 г. // *Мосты*, 10 (1963), с. 361 (с. 444 наст. изд.).

¹³ См. Иванова Л.В. *Воспоминания: Книга об отце*, М. 1992, с. 202–208; Обер Р., Гфеллер У. *Беседы с Дмитрием Вячеславовичем Ивановым*, СПб. 1999, с. 72–83.

¹⁴ Католические знакомые семьи Ивановых.

¹⁵ Обер Р., Гфеллер У. *Беседы с Дмитрием Вячеславовичем Ивановым*, СПб. 1999, с. 83.

¹⁶ *У него были противники, но не было врагов. Отец Густав Андрей Веттер (1911–1991)* // *Русская мысль*, 3939 (24.07.1992), с. 13.

¹⁷ Аверинцев С.С. *Иванов Вячеслав Иванович*. Полный текст статьи, написанной для Католической энциклопедии. *См. наст. изд.*, с. 9–20.

¹⁸ *Мосты*, 10 (1963), с. 362.

¹⁹ Филипп де Режис (1897–1955) пробыл на этом посту до 1940 г., повторно был ректором Руссикума в 1945–1947 гг. О Ф. де Режисе см.: Poggi V. *Per la storia del Pontificio Istituto Orientale. Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente Cristiano* (Orientalia Christiana Analecta 263), Roma 2000; Simon C. *Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe 2: The First Years, 1929–1939*. Roma 2002.

²⁰ Poggi V. *Ivanov a Roma (1934–1949)* // Вячеслав Иванов между Св. Писанием и поэзией (Europa Orientalis XXI/1 [2002]). Salerno 2002, p. 95–140 (рус. пер. см. с. 643–702 наст. изд.).

²¹ Римский архив Вячеслава Иванова (Исследовательский центр «Вячеслав Иванов», Рим). Оп. 3, № 193, л. 1, 6, 10.

²² Poggi V. *Ivanov a Roma (1934–1949)* // Вячеслав Иванов между Св. Писанием и поэзией (Europa Orientalis XXI/1 [2002]). Salerno 2002, p. 135 (рус. пер. см. с. 693–694 наст. изд.).

²³ *Illustre convertito* (ит.) — примечательный эпитет, который употребил в отношении В.И. Иванова Папа Иоанн Павел II в обращении к участникам международного симпозиума «Вячеслав Иванов и культура его времени» (28.05.1983) см. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/may/documents/hf_jp-ii_spe_19830528_ivanov-cultura_it.html

²⁴ Эта экзегетическо-филологическая работа В.И. Иванова впервые получила достойную оценку в обстоятельной статье А. Архипова *Вячеслав Иванов — комментатор Нового Завета. Предварительные соображения* // Вячеслав Иванов между Св. Писанием и поэзией (Europa Orientalis XXI/1 [2002]). Salerno 2002, p. 39–94.

²⁵ Poggi V. *Ivanov a Roma (1934–1949)* // Вячеслав Иванов между Св. Писанием и поэзией (Europa Orientalis XXI/1 [2002]). Salerno 2002, p. 138 (рус. пер. см. с. 696–697 наст. изд.).

²⁶ Simon C. *Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe 2: The First Years, 1929–1939*, Roma 2002, p. 168.

²⁷ *Ibid.*, p. 151.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Un College jesuite pour les russes Saint-Georges: De Constantinople à Meudon. 1921–1992*, Meudon 1993, p. 159.

³⁰ *Nouvelle Revue Théologique* (1950), p. 39–52. Примечательно, что эта статья получила резко критическую оценку польского священника-иезуита Станислава Тышкевича (оппонента о. Ф. де Режиса в Руссикуме), и в то же время была одобрительно встречена двумя другими иезуитами — бельгийцем Альфонсом Раесом и русским Иваном Кологривовым.

³¹ Simon C. *Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe 2: The First Years, 1929–1939*, Roma 2002, p. 169.

³² Poggi V., SJ. *Per la storia del Pontificio Istituto Orientale. Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente Cristiano* (Orientalia Christiana Analecta 263), Roma 2000, p. 413–415, 418.



МАРИАНО ХОСЕ СЕДАНО СЪЕРРА, СМФ

**ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ
И СВЯТОЙ ХУАН ДЕ ЛА КРУС
ОТЗВУКИ ЗОЛОТОГО ВЕКА ИСПАНИИ
В РУССКОМ СЕРЕБРЯНОМ ВЕКЕ**

1. ВВЕДЕНИЕ

В океане самых многообразных интересов и занятий «великолепного» Вячеслава Иванова присутствие Хуана де ла Круса¹ и его трудов почти незаметно и ограничивается, насколько мне известно, двумя стихотворениями, самое значительное из которых — из цикла «Римский дневник 1944 года». Настоящая работа² — не более чем попытка анализа этого стихотворения, в котором я постарался, с одной стороны, выделить главные темы творчества Иванова, а с другой — понять, что внес крупнейший представитель Золотого века испанской мистики в творчество русского мыслителя в римский период его жизни. Сравнение с другим автором русского Серебряного века — Дмитрием Мережковским, который также, и не столь эпизодически, интересовался наследием Хуана де ла Круса, может помочь сопоставить столь различные подходы к мистическому опыту, сильно зависящие от представлений и ожиданий каждого из авторов, словесно выраженных или невыраженных.

2. ИНТЕРЕС К МИСТИКЕ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ

С началом XX в. возрождается интерес к испанской мистике, который существовал на самой заре Золотого века русской литературы. Но если тогда этот интерес носил характер более интеллектуально-художественный, то теперь, на рубеже веков, мы видим, что возникает совершенно иной подход к этому явлению. Начинается поиск творческих архетипов, новых путей, основанных именно на опыте и способных открыть иные горизонты и человеческому знанию, и литературному творчеству. Протагонистами этого возрождения становятся, с одной стороны, авторы, связанные с кругами русского символизма, с другой — некоторые представители религиозно-философского движения.

Как показал В. Багно, так называемые русские «декаденты» начала XX в. называли себя «самозародившимися мистиками»; иными словами, мистиками, не принадлежащими ни к какой церковной традиции³. Все они без исключения отмечают витальность, чувственность и даже эротизм испанской мистики, особенно святой Терезы де Хесус⁴. Эти черты в сочетании с известными стереотипами восприятия Испании, столь хорошо известными русским испанистам, объясняют, почему наследие святых Терезы де Хесус и Хуана де ла Круса так притягивали авторов, которые оставались в стороне от церковной традиции в поисках новых и универсально значимых религиозных и творческих путей. Вместе с тем они позволяют понять, почему такая форма мистики была отвергнута русскими православными авторами и традиционалистами⁵.

Говоря об интересе символистов к испанской мистике, мы почти всегда имеем в виду личность и труды святой Терезы Авильской. О святом Хуане де ла Крус упоминаний почти нет. На самом деле, его присутствие, по сравнению со святой из Авилы, незначительно и носит эпизодический характер. Она почти полностью затмевает его. Конечно, есть и исключения. Пользуясь исследованиями современных российских испанистов⁶, я все же отыскал в широчайшей панораме русской литературы кон. XIX — нач. XX в. несколько случаев обращения к трудам святого Хуана де ла Круса.

Первый такой случай — это перевод «Песни духовной», сделанный Николаем Сергеевичем Арсеньевым, который был знаком с наследием испанского мистика не только понаслышке. Некоторые строфы Песни появляются в статье Арсеньева, озаглавленной «Мистицизм и лирика» (1917)⁷.

Второй — стихотворение Вячеслава Иванова, на котором мы и остановим свое внимание. А третий — книга одного из больших писателей русского Серебряного века, друга и собеседника Вяч. Иванова Д.С. Мережковского «Испанские мистики», завершенная в 1940 г. и увидевшая свет лишь в 1988 г. в Брюсселе⁸.

3. ВОСПРИЯТИЕ СВЯТОГО ХУАНА ДЕ ЛА КРУСА
ВЯЧ. ИВАНОВЫМ И Д.С. МЕРЕЖКОВСКИМ

3.1. Образ святого Хуана де ла Круса у Мережковского и Гиппиус

Зинаида Гиппиус и Дмитрий Мережковский были современниками, собеседниками и друзьями Иванова по его знаменитой пе-

тербургской «башне». Впоследствии, в эмиграции, они гостили у него в Риме.

Мережковский и его жена были глубоко убеждены, что человечество движется к постепенному изживанию христианских конфессий, которые исключают инакомыслящих. Мало-помалу будет создаваться так называемое «Третье Царство» — царство Духа, преодолевающее все видимые структуры, все четкие определения и находящее свое воплощение в единой вселенской церкви. В этом процессе эволюции чета Мережковских придавала исключительное и совершенно особое значение испанским мистикам. Некоторые отличительные черты их духовной миссии Зинаида Гиппиус описывает в своем дневнике, который она озаглавила «Выбор»⁹. Одной из основных и постоянно возвращающихся ее тем является тема неизбежности и неотвратимости человеческого страдания и концепция двух миров — «этого» и «иного», то есть двух реальностей, сосуществующих друг с другом. Оба автора видят доказательство этого сосуществования в том, что в жизни обоих святых блаженство любви достигло их в этой жизни, а не после смерти. Для поэтессы-символистки жизнь святой Терезы — лучший пример:

«Я заметила, — пишет святая Тереза, — что каждый раз, когда я прохожу большое страдание, в душе моей безмерно усиливается любовь к моему Спасителю. Страдание усиливает счастье любви. Оттого я и люблю страдание».

«Победа над миром страдания, над страданием, — заключает Гиппиус, — действительно совершилась во Христе. Побеждающее оружие найдено, и всякий может, если захочет (полюбить — поверить), взять его в руки и, обратившись (лицом к страданию) — спастись. Оружие найдено не в этом мире, не здесь: здесь его нет. Оно принесено из второго мира, однако, сейчас же вспомним, что говорим мы “здесь”, “там”, “первый мир”, “второй”, только потому, что говорить и мыслить можем лишь в представлениях пространства и времени; если же соединение обоих миров лежит вне этих категорий, то все “здесь” и “там”, “теперь” и “потом” — отпадают; и понятным делается, что миллионы последователей Христа, наиболее близких, как святая Тереза, Серафим Саровский, Jean de la Croix и другие, все разные и все схожие воистину находились уже “там”, будучи еще “здесь”. Они вкусили райское вечное блаженство. *Здесь* им дается все на *здесь* пролегающем пути: победа над всяким страданием, — новое, несравнимое счастье любви и света»¹⁰.

Вероятно, не случайно, что за день до своей смерти Мережковский, находясь в Париже, посетил церковь святой Терезы. На протяжении Серебряного века русской культуры интерес к самой Терезе де Хесус и ее трудам не перестает возрастать. Плодом его становится уже упомянутая нами книга Мережковского. Ее основная идея — в том, что испанским мистикам принадлежит особая миссия в созидании вселенской церкви Духа, в лоне которой благодать и близость с Богом достигнут, наконец, уровня брачного союза души с Богом, богосупружества.

По сути, речь идет о религии Второго пришествия, когда должна, наконец, стать действительностью религия Трех — Отца, Сына и Святого Духа. А пока мы живем в эпоху религии Двух — Отца и Сына¹¹. Только тогда наступит подлинный экстаз и совершится брачный союз с Богом. Такого рода опыт существовал в человечестве с самой древности. Мы находим его и в начале истории христианства. Благодаря Дионисию Ареопагиту, который, весьма вероятно, был посвящен в элевсинские мистерии, Хуан де ла Крус приобщился этому религиозному опыту. Его мистические переживания сходны с переживаниями святой Терезы. Оба, независимо друг от друга, говорят о богосупружестве: «Приди, приди, я жажду Тебя, умираю и не могу умереть», — молит святая Тереза своего возлюбленного Христа. В этом заключается величайшее значение наследия обоих мистиков. Через пятнадцать веков забвения они вновь возродили призвание человечества к единению с Богом столь глубокому и тесному, что выразить его возможно только в образах брачного союза. После них о нем вновь было забыто, «но люди вспомнят о нем позже»¹².

Для нашего автора богосупружество представляет собой внутреннее единение Божественной сущности с человеческой. Каждый человек каким-то образом преображается в Бога, хотя ни тот, ни Другой не меняют своей природы. Святая Тереза и святой Хуан де ла Крус лично пережили опыт богосупружества, которое представляет собой нечто не только исключительно духовное, но и плотское, ведь оно — высшее проявление человечества в человеке; человек же есть душа и тело вместе. Своим мистическим опытом Тереза и Хуан свидетельствуют, что не тело и не дух по отдельности делают нас человеческими существами; но глубокое и сокровенное единство тела и духа. И Тереза, и Хуан пережили на опыте это телесно-духовное единство человека в Боге «с большей силой, чем кто бы то ни было за все двадцать веков христианства»¹³.

Очевидно, что для распространения подобных истин нужно выйти за пределы видимых форм христианства, за пределы Церкви, и устремиться к единой всемирной церкви Духа. Это требует серьезнейших реформ в существующей Церкви, подобных тем, которые проделали в свое время святая Тереза и святой Хуан де ла Крус. Они приступили к реформам внутри Церкви, ведомые и направляемые своим мистическим опытом, как и Лютер, Кальвин и другие реформаторы, считает Мережковский:

«Всемирная грядущая церковь, церковь плоти святой и Духа Святого приведет человека к преобразению, воскресению. Для достижения этой возвышающей истины необходима реформа ныне существующей Церкви. Это понимали святая Тереза и святой Иоанн Креста, каждый по-своему»¹⁴.

Великая заслуга святого Хуана де ла Круса, по мнению Мережковского, состоит в том, что он напомнил человечеству идею богосупружества и вместе со святой Терезой не только дал прообраз будущего Третьего Царства, Царства Святого Духа, но и заронил его семена. В книге уделяется большое внимание реформаторским трудам обоих мистиков внутри ордена кармелитов и гонениям, которым они подверглись из-за сопротивления этим реформам в Церкви. В своей книге Мережковский настойчиво утверждает сходство между реформами ордена кармелитов и реформой Лютера и Кальвина¹⁵, что со всех точек зрения является жестоким заблуждением, которое принять невозможно. Для того, чтобы обосновать такого рода утверждения, наш автор часто использует цитаты, взятые вне контекста, искажает суть текстов и интерпретирует их так, что они оказываются диаметрально противоположны смыслу, вложенному в них обоими мистиками. Это касается не только конкретных цитат, но и глубочайшего смысла самих текстов.

Наконец, из-за многократного повторения тезисов и идей автора и нескольких прекрасных с литературной точки зрения страниц, читатель все больше чувствует, что Мережковский попросту использует мистический опыт и труды Хуана де ла Круса для утверждения своих идей. Мне кажется очень точным комментарием, который предлагает Багно в конце одного из своих исследований, посвященных восприятию Терезы Авильской в России: «Мережковский выявляет три воли Святой Терезы, проявившиеся в ее реформах: воля к совершенству, воля к действию, воля к экстазу. Как известно, все мы проговариваемся, когда пишем о

том, что нам дорого. Мережковский — не исключение. То гармоничное триединство воли, которое он реконструирует, в котором он исповедуется и которое он нам завещает, это и есть тот итог. С которым русский религиозный ренессанс обращается к грядущим поколениям и в котором не последнее место занимала мистическая жажда Святой Терезы быть понятой и услышанной»¹⁶.

Жаль, что начинание Мережковских оказалось бесплодным. Впрочем, возводя все здание на предположениях, так сильно искаженных в самых основах, вряд ли они могли избежать неудачи.

Одним из главных пробелов наших авторов является тот факт, что они не были знакомы с трудами испанских мистиков на их родном языке. Только из-за одного этого возможности подлинного глубокого понимания были с самого начала ограничены. Ни Гиппиус, ни Мережковский не пытались перевести не только большие произведения святой Терезы и святого Хуана де ла Круса, но даже самые значимые стихи последнего, чтобы дать читателям возможность самим встать лицом к лицу перед великими мистическими вопросами.

Кроме того, очевидно, что во многих своих утверждениях чета Гиппиус — Мережковский зависела от интерпретации личности и трудов испанского святого, которое предлагал французский мыслитель Ж. Барузи¹⁷. Не разделяя ни веру, ни религиозные взгляды испанского мистика, Барузи, тем не менее, написал исследование, достаточно глубокое с психологической и человеческой точки зрения¹⁸. Однако, желая сделать Хуана де ла Круса учителем человечества, независимо от его веры, Барузи постоянно толкует мистика из Фонтивероса вне его христианского вероисповедания, обходя стороной его религиозные корни, его веру и догматы Церкви, на которых она была основана. Из-за этого он впадает в серьезные заблуждения. Мережковский следует этому пути, добавляя собственные, уже готовые идеи и собственное религиозное мировоззрение. Все его усилия, прекрасные и похвальные с литературной точки зрения, направлены на то, чтобы использовать испанского мистика для обоснования своих религиозно-философских позиций. Хуан де ла Крус (а с ним и Тереза Авильская) тонут в море познаний нашего автора, которое изобилует непрестанными цитатами из таких разных авторов, как Данте, Лютер, Кант, Кальвин, Дионисий Ареопагит, Паскаль, Ницше и др. Всех их Мережковский ставит на один и тот же исторический и литературный уровень, толкует в одном

ключе, и это становится препятствием к пониманию первоначальной сути текстов испанского мистика. Можно вспомнить еще о самых разных и далеких друг от друга мифологических и космологических представлениях, которые просто не дают слова главному действующему лицу, не позволяют ему высказаться без посредников и толкователей, «которые не властны сказать мне, чего я жажду»¹⁹.

3.2. Вячеслав Иванов и Хуан де ла Крус

Как мы уже говорили, место святого Хуана де ла Круса в творчестве Вячеслава Иванова кажется совсем незначительным. Тем не менее, стихотворение «*Todo — nada*» вряд ли можно счесть плодом случайного или поверхностного знакомства с трудами испанского мистика. Так мне показалось с самого начала, и действительно, это предположение вскоре подтвердилось. Пока я готовил эту статью, мне в руки попались рукописные материалы самого Иванова, где он переписывает на итальянском языке некоторые материалы из литературных трудов Хуана де ла Круса. Здесь, как мы вскоре увидим, уже есть ключ к толкованию стихотворения. Эти рукописи, как и содержание стихотворения, которое мы постараемся осмыслить, свидетельствуют о том, что Иванов точно и глубоко уловил некоторые главные тональности текстов мистика и сумел органично включить их в свое литературное творчество. Более того, на их основе он попытался предложить новый подход к великим экзистенциальным вопросам, которые его занимали.

4. СТИХОТВОРЕНИЕ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА «TODO NADA»

В 1944 г. в Риме Вячеслав Иванов пишет книгу стихов. Он называет ее «Римский дневник» и делит стихи в этом сборнике на месячные циклы, как в настоящем дневнике. Каждый цикл состоит приблизительно из десятка стихотворений. К 24 августа относится стихотворение, которое автор озаглавил по-испански²⁰ «*Todo Nada*». Уже самый факт, что стихотворению дано название на языке Сервантеса, о многом говорит: Иванов выбирает два слова, чрезвычайно важных для мистики Хуана де ла Круса, равных по значимости таким словам, как «ночь», «восхождение», «огонь», — и оставляет их на родном языке, словно они представляют собой

некие «термины», некий непереводаемый ключ к пониманию. Тем самым он совершенно ясно говорит, каков источник его вдохновения.

Стихотворение состоит из двух частей. Первая, данная в кавычках, — цитата. Иванов не называет автора, но достаточно хоть немного знать труды Хуана де ла Круса, чтобы безошибочно узнать его. Эта цитата — свободный, но верный по сути перевод одного из первых стихотворений книги «Гора совершенства», которая представляет собой нечто вроде первоначального варианта главных идей будущего трактата «Восхождение на гору Кармил» — одной из вершин христианской мистики. Вот испанский текст Хуана де ла Круса:

- (1) Para venir a gustarlo todo
No quieras tener gusto en nada
- (2) Para venir a saberlo todo
No quieras saber algo en nada
- (3) Para venir a poseerlo todo
No quieras poseer algo en nada
- (4) Para venir a serlo todo
No quieras ser algo en nada²¹

При переводе Иванов изменяет порядок строк. Он начинает со строк (3) и делает ее вопросом:

Хочешь всем владеть?
Не владей ничем.

Затем следует строка (1), тоже в вопросительной форме:

Насладиться всем?
Все умей презреть.

Дальше он переводит строки (2) и (4):

Хочешь все познать —
Научись не знать.
Быть ли хочешь всем —
Стань ничем.

Мы видим, что во всех случаях Иванов предпочитает вопросительную форму, которая еще острее и непосредственнее ставит

призыв Хуана де ла Круса перед всяким человеком, желающим ступить на путь христианского совершенства.

Вторая часть представляет собой стихотворение из восьми строк по четыре строки в каждой, с чередующейся рифмой (А-В-А-В). И стиль стихотворения, и его содержание, и самая литературная форма очень напоминают лирическую поэзию испанского мистика. Мы еще рассмотрим это более внимательно.

*Хочешь всем владеть?
Не владей ничем.
Насладиться всем?
Все умей презреть.*

*Чтобы все познать,
Научись не знать.
Быть ли хочешь всем —
Стань ничем.*

Ночь и камень твой Кармил
Иоанн Креста,
Дальний цвет мне в Боге мил,
Радость — красота.

«Все — ничто». Ты славил, свят,
Бога, — ключ в ночи;
Что ж хвалы твои струят
Темные лучи?

Не Ничто глядит с небес
Из-под звездных век.
На земле моей воскрес
Богочеловек.

Смертный возглас Илои
С высоты креста —
Все ль, что в ночь могли твои
Простонать уста?

Не хочу богатств, услад,
Веденья, Всего:
Быть хочу одним из чад
Бога моего.

Воля детская моя —
Сыном быть, не Всем.
Стать как Бог звала змея,
Вползшая в Эдем.

Не затем, что хлынет Свет
Землю обновить,
Хочет сердце каждый цвет
Здесь благословить.

Не затем, что может Бог
Тварь обожествить,
Гость во мне тоску зажег
Крест Его обвить.

Интересно обратить внимание на примечания издателя стихотворения в одном из двух вариантов, существующих на русском языке. Они красноречиво говорят, с одной стороны, о том, до какой степени Хуан де ла Крус малоизвестен в России, с другой — о живучести некоторых глубоко укоренившихся «научно-атеистических» предрассудков (книга издана в 1995 г.). Комментируя в подстраничной сноске первую строку стихотворения, издатель пишет: «вероятно, автор использует христианские легенды — об Иоанне Крестителе и о ветхозаветном пророке Илии, судьба которого связана с горой Кармил...»²². Даже если оставить без комментариев типичное определение *легенды*, которое зачастую прилагается ко всему, что носит религиозный характер, мы вынуждены признать, что издатель не сумел отличить Хуана де ла Круса от Иоанна Крестителя²³ и не понял, что *Восхождение на гору Кармил* — это литературное произведение, а не еще одно деяние пророка Илии.

4.1. Рукописные комментарии В. Иванова к Восхождению на гору Кармил

Когда я готовил комментарий к стихотворению «*Todo Nada*», мне в руки, как уже было сказано, попала фотокопия нескольких документов, недавно выявленных в Римском архиве поэта. Для меня они стали подтверждением того, что стихотворение «*Todo Nada*» было не просто поэтической забавой или случайностью; что в нем отразилось отнюдь не поверхностное знание и понимание испанского мистика и главных тем его творчества. Стихи эти

Внутри горы:

<i>Divino Silenzio</i>	<i>Eterno Carmelo</i>	<i>Divina Sapienza</i>
Божественное безмолвие	Вечный Кармил	Божественная мудрость
	<i>Sicurezza</i>	
	Безопасность	

Внутренний круг:

Introduxi vos in terram Carmeli ut comederetis fructum eius, et bona illius (Jer 2, 7)
 «Я ввел вас в землю плодоносную, чтобы вы питались плодами ее и добром ее» (Иер 2, 7).

Самый малый круг, изображающий вершину:

Solo l'onore e la gloria di Dio dimorano in questo monte
 «Лишь честь и слава Божия пребывают на сей горе».

4.2. Антиномия Все—Ничто у святого Хуана де ла Круса

«*Восхождение на гору Кармил — Во тьме ночи*», как и всякое большое произведение, возникло и соткалось благодаря самым разнообразным событиям, размышлениям, переживаниям, которые отнюдь не всегда были сознательными. Даже сам автор не смог бы точно определить, что из чего родилось. И все же изучение исторических документов и тщательное исследование самого текста дало возможность специалистам говорить о следующих элементах²⁴:

- *Стихотворение* — верное отражение его богатейшего духовного опыта. Эти стихи имеют, однако, свою *Sitz-im-Leben* (питательную среду): они зародились и были написаны благодаря страшному опыту пребывания в толедской монастырской темнице. «Во тьме этой ночи» написано между Беас де Сегура и монастырем Калварио, между ноябрем 1578 и июнем 1579 г.
- *Рисунок горы Кармил* как зримое обобщение его аскетико-мистической системы. Сделан в Беас де Сегура для каждой из монахинь монастыря Босых Кармелиток примерно в то же время.
- *Фрагменты размышлений* в виде отдельных *советов, наставлений*.

Вероятно, почти все переживания и события, из которых родилась книга, относятся ко времени, следующему за его побегом из

толедской темницы и пребыванием в кармелитских монастырях Беас и Калварио. Каждую субботу Хуан де ла Крус пешком проделывал несколько километров, отделявших монастырь Калварио от монастыря кармелиток Беас де Сегура. Он проводил там субботу и воскресенье, исповедуя и наставляя монахинь по поручению Терезы Авильской. К устным поучениям он добавляет письменные. Нередко, прежде чем вернуться к себе в Калварио, брат Хуан оставляет монахиням письменные наставления, чтобы они служили им поддержкой и духовным ориентиром в его отсутствие. Он пишет каждой монахине особо, индивидуально, а они собирают и тщательно хранят его письма²⁵.

Среди этих текстов однажды он оставил рисунок горы Кармил — символ и синтез своего учения о самоотречении на пути к евангельскому совершенству. Он сделал по одному рисунку для каждой монахини, чтобы они могли носить его с собой в брeвиарии²⁶. До нас дошла точная копия рисунка, сделанного для Магдалены дель Эспириту Санто. Внизу, под рисунком, надпись: «для моего чада Магдалены». Это набросок простейшего рисунка. По свидетельствам современников, «впоследствии он кое-что добавил и исправил»²⁷.

На рисунке — очень насыщенная и скорее интуитивная, чем рассудочная схема, которую всегда следовало бы иметь перед глазами. Несмотря на простоту и лаконизм, она прекрасно выражает суть пути духовного совершенства. То, что автор столько раз переписывал ее, исправлял и дополнял, ясно говорит о значении, которое он ей придавал. И все же у нас нет ни одной авторской подписи. Ее нет и в рукописях «*Восхождения на гору Кармил*», несмотря на то, что он неоднократно и ясно говорит об этом рисунке²⁸. В 1912 г. в Национальной библиотеке Мадрида была обнаружена заверенная нотариальная копия посвящения Матери Магдалене. Все современные издания трудов святого Хуана де ла Круса ее публикуют. Речь идет об элементарном рисунке, густо исписанном. По форме он представляет собой нечто среднее между овалом и кругом, и напоминает гору, видимую несколько сбоку и сверху. На рисунке отсутствуют и объем, и перспектива. Содержание этого рисунка есть вторая страница из документов архива Вяч. Иванова.

Четкие прямые линии указывают три пути: в центре — тропа совершенства, поднимающаяся до самой вершины. На ней брат Хуан написал: «дух совершенства: ничто, ничто, ничто (6 раз) и

на верху горы — ничто». Слева — небесный путь несовершенства. Там мы читаем: «слава, услада, знание, совет и отдохновение». Сбоку — вертикальная надпись: «Когда уже не желал, все обрел, не желая». Справа — еще один путь несовершенства. На нем написано: «Земной путь несовершенства: обладание, услада, знание, совет и отдохновение». Сбоку слова: «Когда меньше всего желал, все обрел, не желая». Сверху автор перечислил дары Святого Духа, которые оказались как бы разделенными надвое вершиной горы: «Мир, радость, веселье, услада, благочестие, любовь, сила, праведность, мудрость»; а на самой вершине, окаймленный библейским текстом: «*introduxi vos in terram Carmeli ut comederetis fructum eius el optima illius*», стих: «Лишь честь и слава Божия пребывают на сей горе». С каждой стороны написано: «Ничто не приносит мне славы; ничто не приносит мне мук». Наконец, все венчает следующая надпись: «Здесь нет пути, ибо для праведного нет закона; он сам для себя закон». А внизу, как фундамент и основание мистической горы, автор четким и частым почерком написал стихи, в которых сосредоточено все его учение об очищении:

*Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada;
para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada;
para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada;
para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.
Para venir a lo que no gustas,
has de ir por donde no gustas;
para venir a lo que no sabes,
has de ir por donde no sabes:
para venir a poseer lo que no posees,
has de ir por donde no posees;
para venir a lo que no eres,
has de ir por donde no eres.
Cuando reparas en algo,
dejas de arrojarte al todo;
para venir del todo al todo,
has de dejarte del todo en todo;
y cuando lo vengas del todo a tener,
has de tenerlo sin nada querer.*

Monte Carmelo.

*Per giungere a gustare tutto, non cercare gusto in nulla.
Per giungere a sapere tutto, non voler sapere nulla in nulla.
Per giungere a possedere tutto, non volere cosa alcuna in nulla.
Per giungere ad essere tutto, non voler essere alcunchè in nulla.
Per giungere a ciò che ora non gusti, devi camminare per dove non gusti nulla.
Per giungere a ciò che non sai, devi camminare per dove non sai nulla.
Per giungere a ciò che non possiedi, devi camminare per dove non possiedi nulla.
Per giungere a ciò che non sei, devi camminare per dove non sei nulla.*

Cammino dello spirito imperfetto riguardo ad'uso dei beni della terra:

Quanto più volte cercare, tanto meno trovarsi

*Onore — ni questo
sapere — ni questo
gusto — ni questo
libertà — ni questo
ricchezza — ni questo*

*Quando ti trovi in qualche cosa, lasci di lanciarti al tutto.
Poiché per giungere pienamente al tutto, devi rinuncerti completamente in tutto.
E quando giungi ad avere tutto, devi tenerlo senza volere nulla.
Poiché a volere avere qualche cosa nel tutto, non avresti in Dio solo il tuo tesoro.
In questa nudità lo spirito trova il suo riposo:
Si' come nulla brama, niente lo solleva in alto, e niente lo deprime in basso,
essendo nel centro della sua unità.
Poiché appena l'anima desidera qualche cosa,
nell'istesso punto si indebolisce, e si stanca.*

Cammino dello spirito imperfetto riguardo ad'uso dei beni del cielo:

Quanto più volte avere, tanto meno ebbe

*gloria — ni quest'altra
sicurezza — ni quest'altra
gioia — ni quest'altra
ansietà — ni quest'altra
sapere — ni quest'altra*

*Sentiero del Monte Carmelo
o dello spirito di perfezione*

*nulla
nulla
nulla
nulla
nulla*

*Non mi dà pena nulla
... ed anche nel monte
... non mi dà gloria nulla*

4. Автограф Вяч. Иванова:
парафраз стихотворения Хуана де ла Круса на итальянском языке

En esta desnudez halla el espíritu su descanso, porque, no codiciando nada, nada le fatiga hacia arriba y nada le oprime hacia abajo, porque está, en el centro de su humildad («В наготe сей дух обретает отдохновение, ибо, так как он ничего не вожделеет, ничто не утомляет его, ничто не приклоняет долу, он же пребывает в середине своего смирения»).

Перед нами — два цикла по восемь строк и шестистишие, за которыми следует краткое заключение. В двух восьмистишиях святой разделяет свои наставления согласно трем свойствам души и трем богословским добродетелям, добавляя еще один стих, касающийся сущности или бытия в целом.

- Чтобы прийти к наслаждению... к обладанию... познать... быть
Всем
 - не желай наслаждаться... обладать... познать... быть чем-либо
- Чтобы прийти к тому, чем ты не являешься... стать... познать... быть
 - нужно идти путем уничтожения ~ не желай быть никем
- Когда останавливаешься на Чем-либо, перестаешь стремиться ко Всему
- В этой наготe духовная часть души обретает покой и отдохновение в одном лишь Боге.

Мы видим жесткий парадокс и контраст. Дилемма поставлена в связи с тремя главными способностями духа и человека в целом. Здесь есть тонкая параллель между свойствами души и богословскими добродетелями, а последняя представляет собой итог и обобщение всего предыдущего.

СВОЙСТВА	ГЛАГОЛ	ДОБРОДЕТЕЛИ
Воля	Вкушать	Любовь
Разумение	Знать	Вера
Память	Владеть	Надежда

БЫТИЕ

Синтез

Все.....Ничто

Первое издание книги, опубликованной в 1618 г., воспроизводит рисунок Диего де Астора — попытку создания более художественной версии, чем той, что мы находим в оригинале. Именно об этом

рисунокe мы упоминали выше. Перед нами — гравюра с изображением горы, с перспективой, склонами, растительностью и вьющимися тропинками. Но если присмотреться к надписям, в глаза бросается отличие от оригинала. Трудно сказать, были они созданием самого Диего де Астора или же плодом многих исправлений, которым подверг рисунок сам Хуан де ла Крус. После открытия оригинала многие стали выражать сомнения относительно рисунка Астора, который действительно серьезно искажил первоначальную идею: слишком сильно выделил дорогу, а вершину перенес к далекому горизонту, тогда как оригинал ставит в центр именно вершину, оставляя на втором плане даже сам путь. И все же один из лучших знатоков жизни и трудов мистика-кармелита считает, что выделение дороги на рисунке Астора — дело рук самого автора «Восхождения»²⁹. Мне тоже трудно поверить в то, что Диего де Астор, который не был мистическим писателем, позволил себе такую свободу в отношении первоначального рисунка, а особенно — счел возможным менять смысл и понятия, если только они уже не были изменены на рисунке самого Хуана де ла Круса.

Иными словами, рисунок и стихи могут служить своего рода квинтэссенцией всего духовного пути Хуана де ла Круса. Однако нам следует проявлять осторожность и помнить, что термины, абсолютные и нейтральные сами по себе, для автора имеют совершенно личный смысл. *Ничто* — это все те живые и притягательные вещи, которые наполняют большую часть нашей жизни. *Все* — это Бог, Бог любви, открывший Себя во Христе. Или, говоря словами *Восхождения*, «Он говорил нам в Сыне раз и навсегда. Так апостол дает понять, что Бог как бы отныне остался нем, Ему нечего больше сказать, потому что то, что он прежде говорил отчасти пророкам, он сказал полностью во Всем, даровав нам Все — Своего Сына»³⁰.

Таким образом, альтернатива приобретает глубочайший экзистенциальный смысл, не теряя своей жесткости. Существуют лишь две возможности выбора: Бог или тварь; безоглядная и всецелая вера во Христа или самодостаточность. Такая постановка вопроса ужасает своей радикальностью. Гуманистическая культура чувствует себя крайне неуютно перед подобными дилеммами, а часто и просто неспособна понять их. Для многих то, что Хуан де ла Крус считает истиной и сущностью бытия, есть не более чем искусственный софизм. Зачем выбирать между двумя вещами, которые вполне могут ужиться друг с другом, пусть даже одна из них подчиняется другой?³¹ Этим простым ответом, который люди

дают себе вслух или мысленно, они упраздняют тот элемент тревоги, который Хуан де ла Крус стремится внести в жизнь верующего. Гармоничное решение знакомо и ему, и тем не менее он остается при своей жесткой дилемме. Вероятно, потому, что им движет нечто более глубокое, чем то, что можно увидеть с первого взгляда. Сделаем попытку приблизиться к тем глубинам бытия, в которых он пребывает.

Конечное предназначение человека — Бог; нет ничего подобного Ему³². Хуан не собирается внушать никаких теорий или понятий; он хочет поставить нас в безмолвии и наготы перед собственным бытием и заставить сделать выбор. А выбор только один: Бог. На той глубине, где Он предстает человеку Богом, Творцом, Отцом, тварь действительно ничего не значит; она никоим образом не сопоставима с Ним и не может быть целью человеческой жизни. На этом уровне Бог есть все, абсолютно все. Постигание этой истины требует от человека решительного, безоговорочного и безусловного выбора в пользу истины Всего.

С этой точки зрения позиция мистического Учителя уже не кажется таким преувеличением. Напротив, искусственными начинают казаться попытки создать кажущуюся гармонию между любовью к Богу и стремлением к твари, не решив вопрос по существу. А половинчатые решения неизбежно ведут человека к посредственности.

Но какая необходимость в том, чтобы сопоставлять тварные вещи с Богом? Дело в том, что сопоставление все равно бессознательно совершается, если человеком владеют беспорядочные желания и привязанности. Любя что-либо, человек ценит любимое, предпочитает среди прочих вещей, сравнивает с ними. Радость, пишет Хуан де ла Крус, «есть удовлетворение воли ценностью чего-либо, что она считает подходящим; потому что воля никогда не наслаждается ничем, кроме как тем, что она ценит и что приносит ей удовлетворение»³³. «Хорошо известно на опыте, что, когда желание воли устремляется к какой-либо вещи, она ценит ее более любой другой, хотя бы и много лучшей, но не столь возделенной»³⁴. Эти люди берут на себя тягчайшую ответственность, поскольку такое поведение все равно предполагает бессознательный выбор. Хуан де ла Крус говорит об этом с помощью такого яркого образа: «Так тот, кто хочет любить Бога и наравне с Ним некое творение, низко ценит Бога, если кладет на чаши одних весов Бога и то, что бесконечно далеко от Него»³⁵.

И даже если чувства влекут к небесным благам, их сопостав-

ление с Богом есть пренебрежение к Богу. Человек, с легкостью разбрасывающийся в своих чувствах, любит Его без должного великодушия. Он делает Бога чем-то банальным, превращает Его попросту в один из любимых предметов. «То, что душа таким образом влагает в творение, она отнимает у Бога, ибо внутри нее естественным образом происходит, путем оценки воспринятого, определенное сравнение его с Богом, которое не позволяет ни судить о Боге, ни ценить Его так высоко, как подобает»³⁶.

Самоотречение — это не просто отказ, но положительное отношение; оно каким-то образом тоже включает в себя сравнение, но решает вопрос выбора через предпочтение из любви. Из любви к Богу человек презирает, меньше любит, то есть в евангельском смысле ненавидит другие ценности³⁷. Сосредоточение чувства на предмете любви — закон психологии. Но это закон спонтанный, естественный. «Чтобы обладать Богом во всем, нужно не обладать ничем ни в чем; ибо как может сердце, которое всецело принадлежит одному, всецело принадлежать другому?» (письмо 16 Матери Магдалене дель Эспириту Санто в Кордову от 28 июля 1589). Попробуем последовать в Восхождении за автором, который перечисляет шесть духовных и телесных препятствий, встающих перед душой, когда она ищет радости в естественных благах (в Ничто) и не ищет ее во Всем (в Боге). Подобное заблуждение наносит величайший вред душе, и плодом его становится «великое охлаждение и уныние в Божественных вещах, вплоть до отвращения к ним»³⁸.

По глубине самоотречения святого Хуана де ла Круса очень мало похоже или вовсе не похоже на подвиг, который человек берет на себя по своей воле. Божественное избрание требует полного и безусловного обращения ума, то есть изменения образа мыслей и отношения к себе и к вещам. Поведение человека становится плодом этого основополагающего выбора и зримо воплощает его. Мистик говорит, что вещи суть ничто, но он видит это в сиянии незакатного света, который есть Божественное Все. Мы яснее увидим эту глубину, если сравним мистический путь с обычной аскезой, которая тоже утверждает ничтожество мира сего, говорит об уродливости, нечистоте, бренности всего тварного. Однако часто это звучит либо как риторика, либо как презрение к природе и всему тварному. А ведь тварь, несмотря на грех и человеческую слепоту, остается добром, как свидетельствует книга Бытия (1, 31).

4.3. Вячеслав Иванов: переводчик, ученик и толкователь Хуана де ла Круса

Иванов был знаком с наследием Хуана де ла Круса со времен петербургской *Башни*. Это подтверждает стихотворение 1912 г. «Роза горы Кармела». Оно входит в книгу «*Rosarium*» из сборника «*Cor Ardens*». По содержанию оно могло бы относиться к святой Терезе, к святому Хуану де ла Крису или к любому другому кармелиту или кармелитке (в том числе к Терезе из Лизье, хотя в литературном плане она не достигла высот своих духовных учителей). Однако то, что Иванов называет героя стихотворения «царем певцов», свидетельствует, что речь идет о мужчине. Несколько чужеродно звучит слово «роза», которое Хуан де ла Крус почти не использует³⁹, во всяком случае никогда не связывает этот образ с горой Кармил.

Пел царь певцов... Немела, —
Царя не разумела, —
Благоухая, роза
Дубравного Кармела.
И в полночь песнь умолкла,
Как буря прошумела —
И долу разметалась
Кудрявая омела
В венцах дубов безглавых...
До утра твердь гремела;
Певца взяла, — но розы
Восхитить не посмела⁴⁰.

Несколько лет спустя, уже в Риме, вероятно, вдохновленный беседами с четой Мережковский — Гиппиус, в то время страстно увлеченными испанским мистиком, Вячеслав Иванов вновь возвращается к этим темам. Так появляются те рукописные документы, о которых мы говорили и которые, несомненно, либо современные, либо предшествуют стихотворению «*Todo Nada*».

Несмотря на то, что главная тема стихотворения Иванова — антиномия святого Хуана *Все — Ничто*, поставленная в стихах о Восхождении как квинтэссенция духовного пути, не раз возникает в этих строках и тема Ночи, хотя он трактует ее иначе, чем мистик из Фонтивероса. В стихотворении Хуана де ла Круса «Во тьме этой ночи» нет ни одной зримой детали; все совершается словно на ощупь, во тьме. Элементы, образы, которые наполняют сти-

хотворение (кедры, лик Возлюбленного), ласкают или ранят, но не открываются взору. Запах лилий почти ощутим, но и они не описываются и остаются незримыми. Ночь более «*amable*» (нежней) и «*cierta*» (верна), но никогда не светла. Иванов больше играет с видимыми деталями. Даже начиная стихотворение со слова «ночь», он все-таки говорит о свете, пусть и далеком.

Во второй строфе, где на русском языке провозглашается принцип «все — ничто», Иванов говорит о Боге — «ключе в ночи». Это несомненный отзвук одного из самых известных стихотворений Хуана де ла Круса — «Источник». Для мистика из Фонтивероса речь идет о «песне души, которая ликует, верою познав Бога». Вера и есть ночь, а Бог — источник, предмет желаний и исканий верующего. В ночи мы слышим шум текущей воды и ощущаем ее свежесть, но видеть ее не можем. Именно поэтому, считает Иванов, слова Хуана де ла Круса «струят темные лучи». Удивительное сочетание образов! Снова свет и тьма как символическая антитеза. Знание, которое есть яркий свет (Все), основано на вере, которая есть тьма (Ничто).

Для Иванова при переживании истинного религиозного опыта человеческая душа (Психея, олицетворяющая женское начало) жаждет и ищет лучей духа, струящихся из Божественного центра внутри человека — неба, или «Отца в небе»⁴¹. Однако для нашего женского «я» эти Божественные лучи реализуются в ипостаси богосыновства: никто не приходит к Отцу, как только через Сына, — гласит четвертое Евангелие. Эрос, по которому тоскует Психея, есть Сын. По стенающему зову Психеи мужское «я» как бы восстает от смертного сна и облекается в лицезрение Сына, если его последняя сокровенная воля, «*in potentia*» — не его собственная, но воля Отца⁴². Тогда Психея познает своего Жениха, как бы приходящего к ней из глубин ее личного сознания под видом воскресшего «я», как если бы оно было проснувшимся сыном Божиим (Лк 3, 38) — Адамом, приближающимся к своей новозданной супруге. В учении Майстера Экхарта этот момент совпадает с моментом мистического рождения Христа в глубинах человеческого «я». И, подобно выходящему из гроба Лазарю, оно пробуждается, принимая посвящение в египетские мистерии смертного сна при возгласах, приветствующих воскресшего Озириса⁴³. Нам снова хотелось бы воздать должное невероятной эрудиции Иванова и его стремлению связать воедино самые разные религиозные пласты, чтобы, преодолев всякие определения

и границы, обрести единый источник, из которого происходит все сущее.

Четвертая строфа представляет собой контраст с концовкой третьей, в которой говорилось о воскресении Богочеловека на земле, о великом «Да», непреложно сказанном Богом человеку, о восприятии человечеством во Христе *Всего*, которого оно чаяло со дня изгнания из рая. И вот теперь, чтобы достичь этого момента полноты, нужно пройти через абсолютный мрак, через самое ужасающее Ничто, через крестную богооставленность. Только на Кресте раздается страшный вопль «Элои» — «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты оставил Меня?». Но помимо отчаяния, которое в нем слышится, этот вопль есть исповедание сыновства, зависимости, он равноценен признанию: «Ты есть, Я Твой и в Твоих руках», несмотря на чувство богооставленности.

Не следует забывать, что на арамейском языке этот крик созвучен имени Илии⁴⁴, пламенного пророка, посвятившего себя тому, чтобы Израиль понял, что Бог для него — Все, а Ваалы — Ничто. Самое имя Илии, как это часто бывает в Библии, выражает смысл его миссии: «Эли-яху» означает «Господь есть мой Бог». Самой своей пророческой судьбой, выраженной в имени (*nomen — omen*), Илия с высоты горы Кармил призывает народ отказаться от Всего, что, казалось бы, дают иные боги, и остаться с Яхве, Богом, не имеющим ни лица, ни образа; с Богом, Который воспринимается как Ничто, а на самом деле есть Все (3 Цар 18, 21). В эпоху Хуана де ла Круса кармелиты считали пророка Илию отцом и основателем своего монашеского призвания и образа жизни. И хотя у этого утверждения мало непосредственных исторических оснований, известно, что первые христианские монахи, населявшие склоны горы Кармил, считали себя преемниками Илии и «сынов пророческих». Кроме того, связь между Хуаном де ла Крусом, Кармилом и Илией очень глубока, вот почему присутствие Илии в стихотворении Иванова еще более подчеркивает ее.

Две следующие строфы, как мне кажется, по содержанию образуют единое целое. Мы находим здесь множество отзвуков различных творческих тем Иванова и его ответа на вызов Хуана де ла Круса ради достижения вершины Кармила. С самого начала он говорит, что не желает *Ничего*, ни богатств, ни усад, ни мудрости... а хочет только быть одним из чад Бога своего. И эта детская воля человека, знающего, что он Чье-то дитя — именно потому, что он это действительно знает, делает его не капризным и при-

тягающим на то, чтобы быть центром, *Всем* (чего можно было бы ожидать от детской, инфантильной воли), но рождает в нем единственное желание: быть сыном. Это ответ истинно верующего, сына в Сыне, говорящего, как Он: «Не как Я хочу, но как Ты». Это семя нового Адама, который наконец распознал обман змея, проникшего в Эдем именно затем, чтобы соблазнить человека и, предложив ему стать *Всем*, ввергнуть в самое абсолютное *Ничто*. Сказав «*Аз есмь*», Адам стал как Бог, отверг своего Создателя, сказавшего ему: «*Ты еси*». В этих строфах звучат главные темы творчества Иванова, которые видны в некоторых больших его поэмах: «Прометей», «Человек» или в философско-религиозных размышлениях: «Ты еси» и «Кризис индивидуализма»:

«Религия начинается в мистическом переживании (...) в момент дифференциации этого переживания, представляющей его сознанию как “одержание”, т.е. исполнение души божеством, в нее вселяющимся и ею овладевающим. Экстаз есть раскрытие антиномии личности; и только тогда мы вправе утверждать как совершившийся факт религию в смысле душевного события, когда нам предстоит наличность внутреннего опыта, раскалывающего наше я на сферы “я” и “ты”»⁴⁵.

Конечно, Бог может творить, что Он хочет, и мог бы обожествить Свое творение каким-то иным путем. Но гость, живущий в душе автора, зовет его *обвить Крест*. Мне кажется, толкование этих последних строф допускает разные варианты. Безусловно, перед нами — средоточие ключевых слов для мысли Иванова: «обожествление», «гость» или «тоска» — слов, говорящих о естественном стремлении души достичь мистического единения с Божеством.

Гость, который зажег тоску в душе автора, вполне может быть самим Хуаном де ла Крусом, чей первоначальный вызов поставил Иванова на путь, ведущий к вершине горы Кармил, на которой совершается «сладостная встреча» души с Богом. Тем не менее, *гость* извещает его, что для достижения столь высокой вершины он должен проделать путь самоотречения. Принять Ничто, чтобы обрести Все. В конце концов, он зовет припасть, как сделал сам испанский мистик, к Кресту Христову, на котором Господь «смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп 2, 7–8). Хуан де Йепес выбрал путь самоотречения и креста и сроднился с ним настолько, что Крест стал его сущностью, именем и судьбой.

Однако, если вспомнить другие тексты Иванова, образ гостя

можно понять и иначе: как то начало, которое живет в каждом человеке, пробуждая жажду возвращения в утраченный рай, в дом Отца, чтобы смиренно сказать Ему: «Ты еси, и только потому аз есмь».

Не случайно Иванов завершает свои размышления «Ты еси» словами: «Правая молитва, которой учил Христос, начинается с волевого акта обращающего наше личное сознание к сверхличному, — с утверждения нашего богосыновства: “Отец наш”, — “Ты” в нас»⁴⁶. Человек переживает опыт неба в своем личном сознании только через радикальное обращение воли, которое по-гречески называется μετάνοια⁴⁷. В самой глубине этого внутреннего неба пребывает Отец («ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς»). Имя Божие святится в человеке благодаря мистическому поглощению его «я» Божественным «Ты», в самой глубине (небо) и на самой поверхности (земля) души. Так Имя *in potentia* становится реальностью, и мы делаемся совершенными, как совершенен Отец Небесный⁴⁸.

Принципиальное отличие Вячеслава Иванова от всех его современников, поэтов и мыслителей, состояло в том, что он любил мировую культуру вне зависимости от себя. Он не только обращался к ней за поддержкой, для отдохновения, в поиске свежих или острых ощущений, но лелеял ее, служил ей, вел с ней диалог. Есть что-то пушкинское в этом отношении Иванова к мировой культуре, в этой постоянной ориентированности на продолжение незавершенного спора. Если Бердяев, Карсавин или Волошин упоминали Святую Терезу, чтобы подчеркнуть чувственный характер ее мистики и либо привлечь к ней внимание, либо противопоставить ей аскетическую мистику православия, а Мережковский истолковывает Терезу де Хесус и Хуана де ла Круса как предвозвестников столь дорогого его сердцу будущего Третьего Царства, Царства Святого Духа, то Вячеслав Иванов, приветствуя «гостя», внимательнее других слушал собеседника, «царя певцов», отвечал ему, продолжая диалог.

Примечания

¹ Хуан де ла Крус (рус. Иоанн Креста), Хуан де Йепес — католический святой и Учитель Церкви, классик испанской мистической литературы и реформатор Ордена кармелитов; род. в 1542, Фонтиверос (Испания), ум. 14.12.1591, Убеда (Испания). — *Прим. ред.*

² Эта работа написана в тесном и дружеском сотрудничестве с Всеволодом Евгеньевичем Багно. Часть этой статьи, дополненная В.Е. Багно, была представлена на Конференции, посвященной Вячеславу Иванову (Вячеслав

Иванов: Петербург и мировая культура), прошедшей в Петербурге в сентябре 2002 г. и была опубликована в сборнике этой конференции: Багно В., Седано Сьерра М.Х. *Вячеслав Иванов и сан Хуан де ла Крус* // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура, С.-Петербург 2003, с. 250–254.

³ Багно В. *Кармелитская мистика (св. Тереса и Сан Хуан де ла Крус) в восприятии русского религиозного ренессанса* // Монастырская культура. Восток и Запад. Санкт-Петербург 2003, с. 250–254.

⁴ Тереза де Хесус (рус. Тереза Иисуса), Тереза Авильская, Тереза Санчес де Сепеда и Аумада — католическая святая и Учитель Церкви, выдающийся духовный писатель-мистик, основательница Конгрегации босых кармелиток; род. 28.03.1515, Авила (Испания), ум. 4.10.1582, Альба де Тормес (Испания). — *Прим. ред.*

⁵ Я не буду на этом останавливаться. Среди прочих источников см. нашу статью о восприятии испанской мистики в России: Sedano M.J. *La recepción de la mística española en Rusia* // P. Badenas, F. del Pino, *Frontera y comunicación cultural entre España y Rusia. Una perspectiva interdisciplinar*, Madrid-Frankfurt am Main 2006, p. 71–97.

⁶ Багно В. *Кармелитская мистика...*, с. 268.

⁷ Там же.

⁸ Мережковский Д.С. *Испанские мистики*, Брюссель 1988, с. 313.

⁹ Эти цитаты можно найти в предисловии Темиры Пахмус, см. там же, с. 15–29.

¹⁰ Там же, с. 24–25.

¹¹ Там же, с. 78–79.

¹² Там же, с. 79.

¹³ Там же, с. 76.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Особенно с. 223–227.

¹⁶ Багно В. *Безумие перед Богом или мистический блуд* // Багно В.Е. *Россия и Испания: общая граница*, СПб. 2006, с. 458.

¹⁷ Varuzzi J. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 19312, 740 pp.

¹⁸ «Его анализ пока никому не удалось превзойти по тонкости и глубине», — признает один из лучших специалистов по Хуану де ла Крису: F. Ruiz Salvador, *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid 1968, p. 145.

¹⁹ «...no quieras enviarme de hoy más ya mensajero, que no saben decirme lo que quiero»: это слова невесты из Песни Духовной, (*Cántico Espiritual*, 6).

²⁰ Издатель книги Иванова на русском языке, озаглавленной «Стихотворения, поэмы, трагедия» (в 2-х т.), СПб. 1995, переводит название стихотворения на русский, но говорит, что у автора оно на итальянском языке!

²¹ Цит. по: San Juan de la Cruz, *Obras completas*, Burgos 2000, p. 137.

²² Иванов Вяч. *Стихотворения, поэмы, трагедия*, том 2, Санкт-Петербург 1995, с. 356, прим. 10.

²³ Причиной этой ошибки, для испанца немислимой, может быть то, что на русском языке Иоанн Креста и Иоанн Креститель звучат очень сходно.

²⁴ См. F. Ruiz Salvador, *Introduccion a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid 1968.

²⁵ *Manuscritos* 12738, fol. 441: «Уходя, он оставлял им некоторые советы относительно хитростей врага и некоторые наставления для каждой монахини, в том числе и мне; другие же наставления я собрала и дорожу ими, ибо они весьма утешают меня» (свидетельство Анны де Хесус из монастыря де Беас). *MS* 12738, fol. 449: «Они высоко чтили бумаги и наставления, которые он письменно оставлял им, приходя в этот монастырь» (свидетельство Лукреции де ла Энкарнасьон; Беас).

²⁶ *Manuscritos* 19944 (132): «Там он нарисовал Гору и своей рукой изобразил ее для каждой из нас, чтобы мы носили этот рисунок в Бривиарии» (свидетельство Магдалены дель Эспириту Санто).

²⁷ См. F. Ruiz Salvador, *Introduccion...*, p. 185.

²⁸ См. 1S 13, 10; 2S 8, 7; 3S 2; 12; 15, 1.

²⁹ См. F. Ruiz Salvador, *Introduccion...*, с. 187.

³⁰ Св. Хуан де ла Крус, *Восхождение на гору Кармель*, 2 кн. 22, 4, Москва 2004.

³¹ Духовность Игнатия Лойолы, например, допускает пользоваться вещами мира, владеть ими, наслаждаться... *постольку, поскольку* они не удаляют от Бога.

³² *Восхождение на гору Кармель*, 1 кн. 4.

³³ *Там же*, 3 кн. 17, 1.

³⁴ *Там же*, 1 кн. 5, 5.

³⁵ *Там же*, 1 кн. 5, 4.

³⁶ *Там же*, 3 кн. 12, 1.

³⁷ *Там же*, 3 кн. 32, 2.

³⁸ *Там же*, 3 кн. 22, 2.

³⁹ Единственное место, насколько мне известно, где идет речь о розах (во множественном числе) — это стих 16 Песни духовной: «*Cazadnos las raposas / Que está ya florecida nuestra viña / En tanto que de rosas / Hacednos una piña / y no parezca nadie en la montaña*». Несколько дальше в том же стихотворении (ст. 18) автор говорит о розариях: «*En tanto que en las flores y rosales / El ámbar perfumea / Mora en los arrabales / Y no queráis tocar nuestros umbrales*». Вот все, что есть в трудах Хуана де ла Круса о розах. Для него на горе Кармил розы не растут...

⁴⁰ В. Иванов, *Собрание сочинений*, т. 2, Bruxelles, 1974, с. 459–460.

⁴¹ В. Иванов, *Ты еси* // Родное и вселенское. Москва 1994, с. 92.

⁴² *Там же*.

⁴³ *Там же*, с. 93.

⁴⁴ Так же поняли его и очевидцы смерти Христа, говорившие: «Илию зовут Он»; «Постойте, посмотрим, придет ли Илия снять Его» (Мк 15, 35, 36).

⁴⁵ В. Иванов, *Ты еси* // Родное и вселенское, с. 91–92.

⁴⁶ *Там же*, 94.

⁴⁷ *Там же*.

⁴⁸ *Там же*.

V

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ В СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ

Вяч. ИВАНОВ
КАК ИСТОЛКОВАТЕЛЬ ЕВАНГЕЛИЯ

1

Вопрос о христианской оценке тех аспектов мысли Вяч. Иванова, которые этой оценке очевидным образом подлежат, немало запутан. Вообще подход, который был бы богословским, не будучи инквизиторским, встречается, к сожалению, редко.

Обыкновение вовсе отлучать Вяч. Иванова не только от правоверия, но и от «христианской культуры» как таковой, восходящее к некоторым мемуаристам и обновленное сравнительно недавно Надеждой Мандельштам, опирается, как правило, на чересчур однозначную трактовку связей мысли поэта с весьма характерными для эпохи в целом оккультистскими поветриями. Нет, разумеется, ни малейшего сомнения, что Вяч. Иванов — как Владимир Соловьев, как о. Павел Флоренский и *tutti quanti* — много читал оккультистов, много общался с ними, как с той же Минцловой, много думал о них. Страшиться таких интересов ему явно не было свойственно. Когда я думаю об этом, я словно слышу голос покойного М.С. Альтмана, говорившего мне: «Вот Вы боитесь того, боитесь этого — Вячеслав, тот ничего не боялся!». С другой стороны, однако, не надо представлять себе его послушным адептом кого-либо из оккультистских наставников; для него было важно сберечь собственную независимость по отношению к каждому из них. Но у этого вопроса есть еще одна сторона, более важная, чем это может поначалу показаться.

У Вяч. Иванова было свое суждение о различии между каноническим богословствованием и оккультистским парабогословствованием. Его ум, любивший схоластические разграничения, глубоко уважавший разницу между жанрами, оценивал соотношение между христианской традицией и нецерковным умствованием на религиозные темы как контраст прежде всего жанровый. Это суждение, апеллирующее к категориям, свойст-

венным Вяч. Иванову как поэту и теоретику поэзии, покажется тому, кто привык с ужасом говорить о еретических соблазнах, недостаточно серьезным, легкомысленным, чересчур литераторским. Не будем спорить, заметим только, что упомянутые категории жанровой чистоты были внутри мировоззрения самого Вяч. Иванова много *более* серьезными, чем они могут быть для человека с иным опытом и иным образом мыслей. Поэт был искренне убежден, что творчество само по себе может быть правомысленным и еретическим, отображая в собственном пространстве правомыслие и ересь в смысле вероучительном, что осуждение жанрового синкретизма в творчестве есть борьба с ересью. Такой подход дает Вяч. Иванову возможность, рассуждая в переписке со Скалдиным о Рудольфе Штейнере, отце антропософии, одновременно отзывать о Штейнере весьма толерантно и учтиво — и решительно ограничивать его пределами, для него, Штейнера, сообразными. С рассуждения о жанровой чистоте как условия и аналоге вероучительного правомыслия начинается и доклад Вяч. Иванова о евангельском смысле слова «земля»; выраженный во вступительных фразах благой страх перед богословским дилетантизмом, перед нарушением границы богословского дискурса, в серьезном смысле слова трогает — именно потому, что проявлен человеком, который впрямь «ничего не боялся», и протагонистом «Серебряного века», эпохи, часто погрешавшей именно размытием межей. Эту неожиданную интонацию чуть ли не робости надо суметь расслышать; и она объясняет, между прочим, почему в наследии Вяч. Иванова, человека, очень много размышлявшего именно над евангельскими текстами, так мало высказываний, непосредственно относящихся к сфере новозаветной экзегетики. О последнем нельзя не пожалеть. С другой стороны, однако, степень чувства ответственности, владевшего поэтом перед лицом подобных тем, сама по себе достойна уважения и вносит некоторые поправки в образ человека, которого столько раз изображали демоническим соблазнителем.

Это вовсе не означает, что мы предлагаем агиографически-иконописное представление о Вяч. Иванове как образцовом «христианском мыслителе», совершенно равномерно «христианском» во всех аспектах своей мысли и во все периоды своей жизни.

Очень сложен вопрос о соотношении констант и переменных величин на протяжении интеллектуальной биографии поэта.

Здесь нас всюду подстерегают ловушки упрощения. Недолжное упрощение — видеть его чересчур неизменным, не ощущать покайанных нот, скажем, его «Палинодии». Я не вижу возможности отрицать для этого стихотворения значение «человеческого документа». Однако упрощением, может быть, еще более несносным, было бы пытаться чересчур однозначно датировать для поэта момент «покаяния», воображая это «покаяние» наподобие *re-vival*, как его представлял себе некоторые секты американского типа — новая жизнь начинается такого-то числа такого-то месяца... Сам Вяч. Иванов в одном письме отметил, что хотя к нему относится общее положение, сформулированное Гераклитом в словах «все течет», и он должен признать, что сам подвержен этой текучести и изменчивости (*ἅπαντα ῥέει*), однако верно и другое — он *semper idem*, «всегда тот же»¹. В другой раз он возражал критику, рассуждавшему, что вот-де декадент, кажется, начинает обращаться к христианским мотивам, — и настаивал на том, что его обращение совершилось уже давно. Разумеется, давно — когда он исцелился от гимназического атеизма, в пору встречи с Владимиром Соловьевым, и говения в Киеве. Однако же обращения, достойные этого имени, обычно углубляются в течение всей жизни. Вот, исследователи даже относительно Августина умеют показать, что и его обращение не было столь одномоментным, как оно представлено — по совершенно понятным и законным литературным соображениям — в гениальной «Исповеди». Возвращаясь к Вяч. Иванову, мы вправе констатировать существенное и органическое присутствие христианских мотивов уже в «Кормчих звездах», их развитие, обогащение и усложнение, но также и замутнение в первом томе «*Cor ardens*» — а затем, в общем, все большее очищение, все большая строгость и ясность. Это вовсе не означает — Боже избави! — будто поэт «исправился» и перечеркнул свое прошлое; ничего подобного, разумеется, не было. Но «Палинодия» тоже недаром написана.

Покинь, служитель, храм, исполненный бесов, —
такая строка что-нибудь да значит.

Изучать нюансы самоуглубления ивановской мысли от конца эпохи «Башни» до «Римского дневника» нужно именно как нюансы, памятуя, что все существо такого явления, как Вяч. Иванов — в богатстве нюансов, в сложности. Кому оттенки неинтересны, для того поэт просто не существует.

И несколько слов о том, что выше названо временными замутнениями чистоты христианской идеи, достигшими максимума в пору первого тома «*Cor ardens*». Мы не хотим присваивать себе функций некоего духовного суда и обсуждать их специально, даже и в тоне защитника. Необходимо отметить другие: в отличие от Федора Соллогуба, Иннокентия Анненского, Брюсова, даже Блока, Вяч. Иванов даже на самых опасных своих страницах остается абсолютно чужд богохульству, хуле против Творца и творения. Русский язык очень тонко акцентирует отличие богохульства как особенно тяжелого греха даже в сравнении с тем, что можно назвать кощунством. Этимологически «кощунство» соотнесено с языческой и магической практикой; оно может быть ложно направленным почитанием, ложно направленной хвалой, когда поэт хвалит недолжный предмет и в недолжной модальности; но хула отрицает и в корне умерщвляет самую возможность почитания и хвалы. Между тем надобно сознаться, что именно хула, подчас очень тонкая, уловимая лишь для «различения духов», является с конца прошлого века, если не раньше, с Виньи и Гейне, — мощным искушением для поэта. Вот парадокс — подрывая корни поэзии как таковой, она может на мгновение дать поэтическому слову неодолимое преимущество, ибо в некотором смысле хулить легче, чем хвалить. В нашей памяти произвольно остаются налитые хулой, страшно весомые строки Анненского («...Не потому, чтоб я ее любил, / А потому, что я томлюсь с другими. / ...Не потому, что от нее светло, / А потому, что с ней не надо света»), Цветаевой («...Но около и Сам не стань»), — не надо света, не надо Бога, не надо бытия. Богохульство подкупает нас своей — в буквальном смысле этого слова «смертельной» — серьезностью; славословие, неправое или правое, грешное или святое, так легко кажется на его фоне чересчур благополучным, риторически закругленным, «холодным». Для того, чтобы в XX веке с такой последовательностью, как это сделал Вяч. Иванов, избрать хвалу и не допустить в свои стихи ни тени хулы, нужно мужество подлинной веры; и на весах Страшного Суда оно, смеем надеяться, перевесит многие неортодоксальности поэта. Ибо в глубинном смысле слова и в перспективе того, что Бахтин называл большим временем, не гениальные богохульники, а славослов Вяч. Иванов шел против течения.

Он сам знал, что его век останется им недоволен.

Лазурному краю скажи я «прости!»,
И белую стаю мою распусти,
Я стал бы вам нужен, и дорог, и мил,
С недужным недужен, с унылым уныл.

История подтвердила правоту его опасений, высказанных в одном разговоре с М.С. Альтманом: идентичности поэзии угрожает конец, и это не потому, что перестанут рождаться поэтически одаренные люди, а потому, что в душах исчезнет способность воздавать существу — славу².

2

В докладе о евангельском смысле слова «земля», сделанном Вяч. Ивановым 3 мая 1909 г. на христианской секции Санкт-Петербургского Религиозно-Философского общества, внимательный читатель найдет ключевые мотивы, чрезвычайно характерные для мысли и творчества поэта. Едва ли не впервые четко сказано о мировой душе, рабствующей неправым владыкам и неистинным супругам, однако чающей Жениха истинного, — центральная тема ряда частей мэлопеи «Человек», стихов о Психее («Психея — скиталица», 1914, «Психея — мстительница», 1915) и, наконец, статьи «*Anima*» (1933). Доклад особенно близок — не только по теме, но и по тону — к упредившей его на два года статье 1907 г. «Ты еси», которая, как известно, послужила для «*Anima*» как бы эскизом.

Я лично не могу сомневаться в том, что в основе всех этих прозаических и стихотворных текстов лежит глубокая и спонтанная, отнюдь не «головная» и не «книжная» интуиция. Вяч. Иванов читал много, но такие мысли приходили ему в голову не от чтения.

Они находятся в глубокой связи с некоторыми другими мыслями того же рода. Назовем столь характерное для поэта представление о единстве рода человеческого как некоей соборной личности, выраженное в мелопее «Человек» («человек един», заостренное до анаколуга «аз — есмы»). Что можно сказать о нем? Проще простого найти гностические, каббалистические, эзотерические параллели — Адам Кадмон и прочая. Но вот когда апостол Павел говорит, что все мы согрешили «во Адаме» и возрождены «во Христе» — это как понимать? Если мы не решаемся интерпре-

тировать этого как чисто юридическое «вменение» Адамова греха его потомкам, не состоящих с прародителем ни в каком личном единстве, и столь же юридическое перенесение на Церковь последствий праведной жертвы Воплощенного Слова, мы поневоле приходим к мыслям, не столь уж отличным от ивановских. Исторические же параллели этим мыслям можно сыскать отнюдь не у одних каббалистов, но и у представителей мысли святоотеческой, прежде всего у св. Григория Нисского и св. Максима Исповедника, — не говоря уже о таком христианском мыслителе, стоящем одиноко и не авторизованном Церковью, но безусловно христианском, каким был Иоанн Скот Эриугена.

К таким же интуициям относится представление о двойном течении времени: не только вперед — от причин к следствиям, но и на возврат — от целей.

Как тростнику непонятному,
Внемли речам:
Путь — по теченью возвратному
К родным ключам...

Представление это находится в добром согласии с аристотелианской традицией, повелительно определившей средневековую мысль; понятие «целевой причины» (*causa finalis*) есть понятие аристотелевское, отчетливее всего усвоенное западной схоластикой, однако известное и в Византии, знавшей свой христианский аристотелизм. Не противоречит оно и духу платонизма; напротив, оно резко контрастирует с мышлением механическим, знающим лишь причину и следствие. Что до парадигмы возврата, она является весьма универсальной и продуктивной; кто, спрашивается, не чаял в том или ином смысле возвращения к истокам, некоего *sicut erat in principio*? Специфика Вяч. Иванова — во-первых, в концептуальной отчетливости, впрямь заставляющей вспомнить мыслителей античности и средневековья, во-вторых, в контексте доверия к бытию, столь отличным от отчаяния Блока («...Никто не придет назад»). У Вяч. Иванова присутствует глубоко отличная от так называемого исторического оптимизма вера в некоторый трансцендентный порядок, каковой не в последнюю очередь предполагает примат целей над причинами:

... Пасомы целями родимыми...

Движение, порождаемое излучением целей, мыслится как более существенное, нежели поверхностное движение от причин к следствиям, плодящее случайность, а потому хаос и то, что о. П. Флоренский назвал бы энтропией.

Вернемся к упомянутому вопросу о душе мира. Существует парадигма брака как символа «Завета» в библейском смысле слова, то есть союза между Богом и людьми, в котором Бог — жених, а община — невеста. Кроме того, есть слова, которые в европейской традиции нормально женского рода: та же «община», но также, например, «земля». Вяч. Иванов жил внутри некоторого мыслительного континуума, у истоков коего стоял Владимир Соловьев с его переживанием Софии как Вечной Женственности. И в еврейском, и в православном обиходе слова, которые обозначают имманентное действование трансцендентного Творца, тоже женского рода: ветхозаветное *ḥokmāh* — חכמה, еврейское *šəḳīnāh* — שכינה, даже отвлеченное и никого в соблазн не вводившее православное (паламитское) слово «энергия» (ἐνέργεια).

Современная Вяч. Иванову русская «софиология» ставила крайне спорный вопрос о локализации Премудрости Божьей на границе бытия тварного и нетварного. Вяч. Иванов избрал благую часть, потому что его мировая душа, во всяком случае, тварна (между прочим, слово «тварь», как и его латинский синоним *creatura*, естественно, тоже женского рода). Эта соборная душа мира онтологически ниже Творца, но выше всех частных сил, отщепившихся от всеединства индивидов, каковые этой души домогаются, как ложные женихи, начиная с падших ангелов.

3

Однако всестороннюю, взвешенную духовную оценку интуиции Вяч. Иванова может взять на себя лишь носитель подлинного духовного опыта, поистине владеющий даром «различения духов». Такая ответственность — нам не по силам. Вместо этого можно попробовать взглянуть на доклад Вяч. Иванова с позиций современной науки о Новом Завете.

Поэт был великолепным знатоком классических языков, в особенности греческого; ему был отлично знаком и греческий текст Нового Завета. Но ведь в те времена и специалисты не слишком много задумывались над семитскими понятиями, стоящими за этим текстом. Густаф Дальман, возглавлявший в те годы

Немецкий Евангелический археологический институт в Палестине, только начинал труды по реконструкции первоначального языкового облика речений Иисуса, продолженную на протяжении нашего столетия поколениями исследователей. За пределами узкого круга ученых-семитологов само существование проблемы еще не сознавалось. Это почти четверть века спустя Д.С. Мережковский будет побужден новым состоянием науки к экскурсам по части арамейской филологии в своем «Иисусе Неизвестном» (не обойдись при этом без вполне понятных ошибок и неточностей). В начале столетия попытки интерпретировать Евангелия исключительно из эллинской и эллинистической традиции были вполне возможны и в академической науке; между прочим, ими занимался — на самой грани академичности и популяризаторства — столь близкий Вяч. Иванову филолог, как Ф. Зелинский. Да ведь и влиятельнейшая школа немецкого теолога Р. Бультмана продолжала много позднее, между двумя войнами и даже после Второй мировой войны, в принципе эту же линию. Вяч. Иванову уж и вовсе не зазорно было сосредоточиться на оттенках греческих слов Евангелий, не пытаясь угадывать за ними никаких неведомых семитизмов.

Тем более поразительна его проницательность. «Мир (в Н.<овом> 3.<авете>), — замечает он по ходу доклада, — знаменует данный, наличный состав, строй, порядок и закон здешнего, поюстороннего бытия, данное, наличное состояние природы и человека». В самом деле, евангельские тексты употребляют греч. *κόσμος* («мир») в значении *‘ōlām* — *עוֹלָם*, которые передаются в евангельском и вообще христианском греческом обиходе также словом *αἰών* («век», «эон»). Еврейская эсхатология противопоставляет *‘ōlām hazze^h* — *עוֹלָם הַזֶּה* («мир сей» или «век сей») и *‘ōlām habbā²* — *עוֹלָם הַבָּא* («мир грядущий» или «век грядущий»). Имея в виду семитские корни христианской понятийной системы, позволительно сказать, что в конце нашего Символа Веры вместо слов «...и жизни будущего века» могло бы стоять «...и жизни будущего мира». Существительное вмещает в себе оба значения. Оно означает «мир» — и значение это для него настолько обычно, что в позднейшем иврите именно оно привычно входит в словосочетания вроде «Старый свет» и «Новый свет»³, — однако «мир» именно в его преходящем состоянии, «до скончания века». «Наличное состояние природы и человека», — эти слова Вяч. Иванова безукоризненно попадают в точку.

Проведенное в докладе разведение оценочных коннотаций слов «мир» и «земля» может быть только принято. Мысль Вяч. Иванова лишь подтверждается тем обстоятельством, что в библейской традиции на семантику «земли» легла неизгладимая печать опыта обретения Земли Обетованной; недаром самая ветхозаветная из евангельских Заповедей Блаженства — «блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (ср. псалом 36(37), ст. 11: «...а кроткие наследуют землю», и целый ряд других текстов Ветхого Завета). На этом фоне ничтожны мелкие коррективы, которые педант мог бы сделать, исходя из современного состояния библеистики. Новейшая текстология не склонна принимать множественного числа («соделались царства») в тексте Апокалипсиса, гл. 11, ст. 15; этот вариант, избранный Вяч. Ивановым, действительно, содержится в некоторых рукописях, однако не в самых авторитетных. Очень сложен вопрос об истолковании символического действия Христа, писавшего перстом на земле перед обвинителями грешницы (Ин 8, 6). Остановивший на себе внимание Вяч. Иванова оборот *εἰς τὴν γῆν* (буквально «в землю») может быть понят как семитизм, естественный и для Евангелия от Иоанна, и для Евангелия от Евреев, из которого, если верить одному древнему свидетельству, согласующемуся с данными рукописной традиции, эпизод «жены, ятой в блудодеянии», был перенесен правомочным действием Церкви в Евангелие от Иоанна. Современные интерпретаторы иногда соотносят действие Христа со словами Иеремии 17, 13: «Отступающие от меня будут написаны на прахе» (перевод Септуагинты употребляет слово «земля», правда, в иной предложной конструкции). Древнее толкование, восходящее к Иерониму Блаженному и сохранившееся в армянском рукописном предании, утверждает, что Христос писал на земле перечень грехов обвинителей. Эпизод остается достаточно загадочным; в отличие от текстологического вопроса, никакого научного консенсуса, который возможно было бы противопоставить толкованию Вяч. Иванова, не существует.

Что до великолепной догадки поэта, касающейся почувствованной им за словами «мир» — *κόσμος* и «век» — семантики еврейского *‘ōlām*, можно вспомнить по аналогии догадку о слове «мир» в ином смысле (в старой орфографии, столь любезной Вяч. Иванову и защищавшейся им против большевистской реформы, не «*мір*», а «*мир*»). В дневниковой записи 1902 г. (т. 2, с. 771) мы читаем: «“Мир” в Новом Завете — в Евангелиях — имеет особое

таинственное и конкретное значение, и это должно и филологически исследовать». Действительно, это слово соответствует евр. *šālôm* — שָׁלוֹם и араб. *šālāmā* — سَلَامٌ, семантика которых была исключительно богатой: это и «целость», «неущербленность», «полнота», и «благополучие», «благоденствие», и «мир» во всей полноте патриархального понимания, с обертонами, вносимыми, скажем, практикой гостеприимства, и «спокойствие», «невозмутимость», «отсутствие тревоги».

Примечания

¹ Письмо В.И. Иванова к В.Я. Брюсову от 3 июня 1906 // Литературное наследство, 85 (1976), с. 492 (публ. С. Гречишкина, Н. Котрелева и А. Лаврова).

² Альтман М.С. *Разговоры с Вячеславом Ивановым*, СПб. 1995, с. 53.

³ Шапиро Ф.Л. *Иврит-русский словарь*, Москва, 1963, с. 452.

АЛЕКСАНДР ДОБРОХОТОВ

ТЕМА БЫТИЙНОГО ДАРА В МЕЛОПЕЕ В.И. ИВАНОВА «ЧЕЛОВЕК»

Пожалуй, теперь уже, на основе накопленного опыта прочтения и интерпретации, можно причислить творение В.И. Иванова «Человек» к главным книгам XX в.: на это дает право многократно достигнутое поэтом соединении предельной жизненной значимости, метафизической глубины и невероятной формальной изощренности. Судьба шедевра сложилась непросто. Его создание сопровождали невиданные еще человечеством войны, революции, перевороты, а через несколько дней после публикации грянула Вторая мировая. Этот жуткий фон соответствует эсхатологическому духу «Человека» по всем правилам эстетики «возвышенного», но не лучшим образом располагает публику к чтению. Поэтому не приходится удивляться, что мелопея — произведение и без того замкнутое в непрístupный чертог крепко сцепленных друг с другом смыслов — не вышло в свое время в широкое культурное пространство, долго оставалось по существу непрочитанным. Да и сейчас ясно, что впереди предстоит большой труд экзегезы и герменевтики, потребуются много читательского терпения и прилежания, но состоялось главное: исследование текста накопило критическую массу результатов, а доступное откомментированное издание — в руках у российского читателя¹. Внося свою лепту, ниже я предлагаю несколько конспективных замечаний об одной из важных тем мелопеи, о даре бытия.

Композиционная техника мелопеи отсылает нас к опыту Данте, к технике встраивания в большое повествование малых, но целостных сюжетов, своего рода «инфра-фабул», которые на свой лад повторяют и формулируют смысл целого. Такой инфра-фабулой является тема бытийного дара. В явном виде она представлена в мелосах первой и второй части, а также в примечаниях, в глоссе «Алмаз». Но в латентных формах она пронизывает всю поэму, да и, пожалуй, все творчество Иванова. (Во всяком случае, без привлечения и тематически близких работ, как ста-



зитивизма и «материализма», найти им достойные спиритуалистические альтернативы. Особенно примечательны в этом отношении работы Вл.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина. В частности спор Соловьева и Лопатина затронул проблему, близкую мелопее Иванова: может ли акт самосознания нести в себе само бытие и тем самым выводить наше Я из субъективной замкнутости? Естественно, Декарт становится одним из фокусов данной полемики, но показательно и то, что бл. Августин, давший эпиграф к мелопее и неявно присутствующий во многих мотивах «Человека», собственно и был родоначальником темы *cogito* в европейской философии.

Обратимся к «эгологическому» содержанию спора Соловьева и Лопатина. Статья, открывающая соловьевский цикл «Теоретической философии» — «Первое начало теоретической философии» — посвящена интересующей нас теме и с особой пристальностью рассматривает сознание. Основной вывод автора, многократно и многообразно сформулированный в статье, таков: «Безусловная самодостоверность наличного сознания есть коренная истина философии»⁴. Или: «...знание факта, непосредственно и нераздельно связанное с самим фактом, с ним и при нем неотлучно находящееся и потому справедливо называемое со-знанием, *con-scientia*, *Bewusstseyn* (т.е. *Bei-wusstseyn*), должно быть признано безусловно достоверным, ибо здесь знание непосредственно совпадает со своим предметом, мысль есть простое повторение факта, суждение есть выражение чистого тождества: $A=A$ »⁵. Соловьев отвлекается от онтологической интерпретации факта и рассматривает только способ его данности, а именно его фиксированное присутствие в поле сознания. Рассуждения Соловьева, как легко заметить, близки декартовскому *cogito*, особенно если сделать следующий шаг и признать, что из сознания следует реальность сознающего субъекта. Но этого-то шага философ и не делает. Более того: вторая половина статьи (особенно главы XI–XIV) и глава VI третьей статьи цикла содержат интенсивную атаку против Декарта и его принципа *cogito*. Соловьев, разумеется, не одинок в своем недовольстве аргументами Декарта. Достаточно упомянуть, что среди его союзников — Гоббс, Лейбниц, Вико, Кант, Гегель, Керкегор. Но в контексте «Теоретической философии» логичнее было бы встретить солидарность с Декартом, отстаивавшим дорогие Соловьеву философские ценности. Ведь соловьевский «истинный философский субъект» (он же — «дух»)

и был обнаружен Декартом уже в акте *cogito*, что позволило ему «оправдать» истину, убедиться в причастности мышления к абсолюту, в непроницаемости «Я» для внешних вторжений (воздействий «злого демона») и непосредственно перейти от *cogito* к доказательству бытия Бога⁶.

Соловьев возражает Декарту следующим образом. В *cogito* перед нами три термина: мышление, бытие⁷ и субъект, который мыслит и существует. Из них Декартом выяснен только один — мышление, каковое трактуется как самодостоверный «факт психического происшествия»⁸. Но у субъекта такой самодостоверности уже нет: «Конечно, наше сознание самих себя есть факт достоверный, но что же, собственно, мы сознаем, когда сознаем себя?»⁹. Из факта наличия мышления ничего нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то отличного от мышления¹⁰. «...Нет смысла ставить и решать вопрос о существовании чего-нибудь, когда известно, что это такое»¹¹. И Соловьев делает весьма резкий вывод: «Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта»¹². По Соловьеву, Декартом смешаны вместе чистый субъект мышления и эмпирический субъект, в результате чего появился «ублюдок» — духовная субстанция, которая совпадает и с чистым мышлением, и с индивидуальным существом. На самом же деле, полагает Соловьев, «я сознаю себя всегда как только субъекта психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию. Таким образом, на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания, как таковому, другой реальности, кроме феноменологической»¹³. Надо заметить, что этот аргумент Соловьева (юмовский по сути) несколько теряет силу, если мы обратим внимание на присутствие в тезисе словосочетания «я сознаю»: назовем мы *cogito* субстанцией или нет, само оно восстанавливает себя в момент нашей направленности на «субъект психических состояний».

Итак, Соловьев уверен, что содержательной достоверности и данности субъекта в *cogito* нет и потому речь может идти о формуле $A=A$, но не о $Я=Я$: «С исчезновением всякой психологической действительности индивидуальное я совпадает с безразличным феноменологическим субъектом, и личное тождество сводится на форму тождества вообще $A=A$. Ничего большего по праву и не может заключать в себе декартовское *cogito ergo sum*»¹⁴. Особое раздражение вызывают у него «спиритуалисты»,

считающие Я некой сверхфеноменальной сущностью, субстанцией, бытийствующей независимо от своих данных состояний. В качестве примера отечественного «спиритуализма» Соловьев указал Л.М. Лопатина. Видимо, Лопатина ошеломила и огорчила энергичная инвектива Соловьева. Он счел нужным ответить на критику старого друга. В статье «Вопрос о реальном единстве сознания»¹⁵ Лопатин обстоятельно разбирает аргументы Соловьева и довольно убедительно защищает Декарта¹⁶. В частности, он замечает: «...особенно странно, что В.С. Соловьев сам совершает [...] ошибку, которую так красноречиво изобличает в Декарте [...]. Поставив себе чисто декартовскую задачу [...], он как точку отправления для философии вместо безобидного *cogito ergo sum* Декарта ставит другое, гораздо более притязательное положение: в нашем наличном сознании даны [...] различные психические состояния, но реальный субъект нашей психической жизни — душа как субстанция — в наличном сознании не дается и не открывается [...]. Трудно представить себе более решительное выражение феноменистического взгляда на душевную жизнь»¹⁷. Лопатин также замечает, что дихотомия Соловьева — «эмпирическая личность» и «чистый субъект мышления» — не исчерпывает всех возможностей, и он предлагает третий (близкий лейбницианскому) вариант понимания Я как субъективного сознания, «присутствующего на всех ступенях душевного роста»¹⁸. Довольно резонно он замечает, что вторая статья цикла — «Достоверность разума» — опровергает первую в отношении оспариваемого тезиса. Странная предвзятость Соловьева объясняется, по мнению Лопатина, тем, что он категорически настаивает на понимании нашего познаваемого субъекта как только феномена, субстанциальное же бытие имеет не феномен, а только то, что обладает силой абсолютного творчества¹⁹. «...Соловьев, — добавляет он, — слишком много уступил принципиальным противникам своих задушевных убеждений»²⁰. Действительно, Соловьев неожиданно резко отмежевался от своего естественного союзника Декарта и солидаризовался с теми, кого Лопатин обозначил как «феноменистов»²¹. Однако Лопатин так и не смог определить, зачем понадобился Соловьеву этот обескураживающий маневр (стратегический? тактический?).

Десубстантивация *cogito*, предпринятая Соловьевым, спровоцировала не только обвинение в «феноменизме», но и еще более серьезное обвинение в пантеистическом имперсонализ-

ме. Так, в работе П.П. Гайденко, одном из наиболее фундаментальных и взвешенных исследований философии Соловьева за последние годы, говорится: «“Теоретическая философия” посвящена доказательству реальности человечества и ирреальности отдельного человека. Объектом критики каждый раз оказывается персонализм [...]. Именно против картезианского персонализма, а не просто субъективизма и механицизма, выступает В. Соловьев [...]. Таким образом, в своем учении о богочеловечестве как едином организме В.С. Соловьев отдал дань своим ранним увлечениям Спинозой и Гегелем; особенно в последний период творчества эта пантеистическая составляющая мирозерцания Соловьева проявляется наиболее ярко, приводя философа к очевидному имперсонализму»²². Poleмическая интенция Соловьева отмечена автором совершенно справедливо — это именно личностный аспект *cogito*. Меткое замечание П.П. Гайденко о том, свой «философский паспорт» Декарт получил от Августина, одного из отцов христианской церкви²³, надо признать более чем уместным. Но обвинение в имперсонализме все же представляется некорректным. Вряд ли можно найти текст, который позволял бы отлучить Соловьева от христианского персонализма. Обратных же свидетельств более чем достаточно. Вот почти случайно выбранный пример: «Преимущество человека перед прочими существами природы — способность познавать и осуществлять истину — не есть только родовая, но и индивидуальная: каждый человек способен познавать и осуществлять истину, каждый может стать живым отражением абсолютного целого [...]. И в остальной природе есть истина (или образ Божий), но лишь в своей объективной общности [...], а потому истина или всеобщее может торжествовать здесь только в смене поколений [...]. Человеческая же индивидуальность именно потому, что она может вмещать в себе истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается в ее торжестве»²⁴. Вспомним также идею Соловьева об «оправдании и спасении индивидуальности» как смысле любви²⁵.

Четкие и недвусмысленные формулировки христианского персонализма находим в соловьевских статьях энциклопедии Брокгауза и Ефрона²⁶. Можно указать и на некоторые современные исследования, специально рассматривавшие эту проблему. А.Ф. Лосев, распутывая полемику клубок аргументов Соловьева, Лопатина и Е. Трубецкого, не считает неизбежным признание соловьевского имперсонализма и полагает, что — во вся-

ком случае — в статье «Достоверность разума» недвусмысленно утверждается личностный характер мышления²⁷. Н.В. Мотрошилова, исследуя статус человеческого мира в контексте принципа Всеединства, отмечает, что «Соловьев решительно возвышает метафизический, онтологический статус именно человеческой индивидуальности, присвоив ей саму возможность все-таки приобщаться к Всеединству как истине»²⁸. В работах П. Элена²⁹ и Э. Свидерского³⁰ (в первой более, во второй менее категорично) аргументированно утверждается, что персональность человеческого «Эго» не отрицалась Соловьевым. Л. Венцлер не видит необходимости даже в тематизировании этой проблемы³¹. В. Ойттинен отмечает, что тема имперсонализма должна пониматься в свете полемики против крайностей славянофильства с одной стороны и секуляристской автономии субъекта — с другой³².

Действительно, патетика борьбы Соловьева с субстанциальным «Эго» скорее всего может быть объяснена через его полемическую установку: нетрудно заметить, что таковые установки в большей степени определяли стиль и логику работ Соловьева на протяжении всей его творческой биографии. В VI главе последней статьи цикла («Форма разумности и разум истины») Соловьев прямо указывает на те отклонения от правильного пути, с которыми он борется. Прямой путь заключается в том, что «замысел» (т.е. высшая действительная форма достоверности), эмпирически принадлежа субъекту, выходит за пределы субъективности, «определяя философствующего субъекта тем, что больше его»³⁴. Основные учения новой философии — картезианство, кантианство и гегельянство — отклонились от этого пути³⁵. Задача познания безусловного постепенно заменяется ими на что-то другое. «В картезианстве это другое есть я»³⁶, единичное я как субстанция. С этим-то, собственно, и борется Соловьев.

Возможно, еще больше света на полемические цели Соловьева бросает следующие его слова: «Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присутствие разных кто, которым нужно отдать сознания в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ»³⁷. Здесь узнаются маски старых врагов соловьевской публицистики: позитивистского индивидуализма и славянофильской общинности³⁸. Соловьев — «феномен

религиозной уравниваемости»³⁹ — по-прежнему видит в этих крайностях серьезную угрозу делу «оправдания истины». Вопрос о «принадлежности», о сознании как «собственности» был зафиксирован Соловьевым с удивительным историко-философским чутьем. Однако возложение ответственности за «уклонения от прямого пути» на картезианство, кантианство и гегельянство и, уж во всяком случае, приписывание Декарту «самотождественности единичного существа» следовало бы признать порождениями полемического азарта великого мыслителя. Возможно, в коллективизме и индивидуализме, в их стремлении «присвоить» личностное сознание с его данными в очевидностях залогами истины, Соловьев увидел изводы основного релятивистского «текста». Этим можно было бы объяснить борьбу Соловьева против картезианского «чистого сознания», с аргументами которой трудно согласиться. В дальнейшем тема спора Соловьева и Лопатина была подхвачена и продолжена в ряде работ Е.Н. Трубецкого, Н.О. Лосского, Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева. Достаточно указать на импликации этой проблемы, вскрытые Г.Г. Шпетом и поставленные им в связь с тогдашними новейшими философскими течениями⁴⁰. Присоединяясь к Соловьеву, оспаривавшему притязания на присвоение Я в «частную или общинную собственность» и С.Н. Трубецкому, видевшему в абсолютизации личного самосознания путь к «иллюзионизму», Шпет утверждает: «Я есть именно проблема, а ни в коем случае не основание и не принцип. [...] Как исходный пункт философии, я может только исказить анализ самого сознания, предваряя чистое описание фактов предвзятыми теориями, — это уже безразлично, понимается ли я, как “общее” или трансцендентальное, или как единичное и единственное я, [...] сознание идеального я не есть только его сознание и не все целиком только его сознание»⁴¹. Соловьев и Трубецкой, как известно, философским и религиозным противовесом субъективизму выдвигали принцип «соборности». Несколько дистанцируясь от них, Шпет, тем не менее, на свой лад воспроизводит эту тему⁴². «Всякое уразумение по существу своему есть не просто “участие”, а “соучастие”, “сопричастие” и “сопричастность”. Это само по себе уже есть новое сознаваемое в его единстве: сознаваемое единство сознания. Единственность и незаменимость каждого участника или соучастника этого единства не может быть им уничтожена. [...] Соборное в его сущности и его существенные же типы есть самостоятельная сфера исследования. Наши выра-

жения: моральное, эстетическое, религиозное, научное, и пр., сознания уже указывают направления, в которых возникают соответствующие проблемы, хотя это только области абстрактного, и в таком виде просто заголовки целых “наук”. Это — не “типы”, а обобщения. Но не следует забывать, что именно конкретное, как такое, имеет свою особую “общность”, которая достигается не путем “обобщения”, а путем “общения”. Сознание, напр., религиозное может рассматриваться не только как общее, но и как *общное*, оно имеет свою конкретную форму *общины*, имеет свою, скажем, “организацию веры”; сознание эстетическое имеет конкретную общную форму искусства или “организацию красоты”; то же относится к “науке”, и т.д. Все это необходимо должно иметь свою “форму”, чтобы оно могло быть названо и затем раскрыто в смысле своего *слова*, логоса»⁴³. Стоит заметить, что работа «Сознание и его собственник» была завершена в январе 1916 г., через полгода после мелопеи: это свидетельствует о насыщенной умственной среде вокруг темы бытийности Я.

Вряд ли Иванов, внимательно следивший за современными умственными баталиями, мог не заметить темпераментный спор о том, что так занимало его в связи с работой над мелопеей⁴⁴: об отношении безлично-всеобщего бытия к существованию предельно-личностного сознания и о религиозно-моральных импликациях этого отношения. В контексте этой насыщенной теоретической среды особенно хорошо заметны собственные мыслительные конфигурации Иванова, не повторяющие готовых решений. Так, стоит отметить метафизическую оригинальность соотношения Аз и Есмь, выстроенного как крест вертикали небесного и горизонтали земного. Для Иванова каждый из двух основных ошибочных шагов Человека (о чем см. выше) ведет к потере («угасанию») одной из координат («лучей»), что в свою очередь трагически размыкает цепь бытия, ведет к распаду универсума и «одиночеству» его составляющих. Но статическое единство этих координат также невозможно, поскольку они по своей онтологической природе отрицают друг друга: говоря «да» одной, говоришь «нет» другой⁴⁵. Вертикальное и горизонтальное может быть собрано только как Крест, и путь этого воссоединения составляет, как показывает поэма, сакральную историю Человека. В то же время Крест задает своего рода оси для кристалла: для Алмаза, вправленного в перстень (круг), который даруется Богом как знак богосыновства. Крест, круг и кристалл становят-

ся символами, многократно умноженными в различных слоях поэмы⁴⁶. Мерцающие оси Кристалла указывают на ту динамику и антиномику «я» и «есть», которой несколько не хватало изложенному выше философскому спору. Но сама кристалличность предполагает «прозрачность»⁴⁷ и «незыблемость»: дар дается творению без лукавства; бытие есть бытие во всех смысловых превращениях. Круг указывает на то, что антиномичные моменты не допускают «прямого» решения проблемы и предполагают Путь: от заикленности падшего «я» к круговому пути через самоотречение — в круговую песнь соборного человечества⁴⁸.

Дискуссия русских философов о самосознании, представленная выше, в известной мере проясняет то интеллектуальное поле, в котором возникла мистерия «Человек». Но в свою очередь и мелопея Иванова позволяет понять латентные линии напряжения в этом поле, увидеть в споре мировоззренческий перекресток. На вопрос, что вправе присвоить себе «чистое я», Иванов дает собственный ответ, не идентичный ни одной из означенных позиций⁴⁹, но сильный своими глубокими корнями в древнем религиозном опыте.

Примечания

¹ [Т. 1.] Иванов В.И. *Человек*, репр. изд., М., Прогресс-Плеяда, 2006; [Т. 2.] Иванов В.И. *Человек: Приложение: Статьи и материалы*, М., Прогресс-Плеяда, 2006.

² Иванов Д.В. *Вячеслав Иванов о вселенском анамнезисе во Христе как основе славянского гуманизма* // Вячеслав Иванов, *Архивные материалы и исследования*, М. 1999, с. 177–178.

³ Там же [Т. 1.], с. 105–106.

⁴ Соловьев В.С. *Теоретическая философия* // Сочинения в 2-х т., т. 1. М. 1988, с. 771 (далее при ссылке на это издание указываются только страницы).

⁵ С. 770–771.

⁶ О стратегии размежевания с Декартом в русской философии см.: Могрошилова Н.В. *Размежевание с Декартом в русской философии (В. Соловьев и С. Франк)* // Бессмертие философских идей Декарта. М. 1997.

⁷ Любопытно, что, упомянув здесь и на с. 781 бытие как невыясненный термин, Соловьев больше не возвращается к этой проблеме. Между тем это и в самом деле важная составляющая *cogito*.

⁸ С. 778.

⁹ Там же.

¹⁰ С. 779.

- ¹¹ С. 781.
- ¹² Там же.
- ¹³ С. 785.
- ¹⁴ С. 791.
- ¹⁵ Лопатин Л.М. *Вопрос о реальном единстве сознания* // Лопатин Л.М. *Аксиомы философии*, Избранные статьи. М. 1996, с. 203–239.
- ¹⁶ См. также: Лопатин Л.М. *Декарт как основатель нового философского и научного мирозерцания* // Лопатин Л.М. *Философские характеристики и речи*, М. 1995, с. 17–38.
- ¹⁷ Лопатин Л.М. *Вопрос о реальном единстве сознания* // Лопатин Л.М. *Аксиомы философии*, Избранные статьи. М. 1996, с. 229–230.
- ¹⁸ Там же, с. 231–232.
- ¹⁹ Там же, с. 237.
- ²⁰ Там же, с. 238.
- ²¹ Подробнее о полемике Лопатина с Соловьевым см.: Лосев А.Ф. *Владимир Соловьев и его время*, М. 1990, с. 546–557.
- ²² Гайденко П.П. *Владимир Соловьев и философия Серебряного века*, М. 2001, с. 117–118.
- ²³ Там же, с. 118.
- ²⁴ Соловьев В.С., *Смысл любви* // Соч. в 2-х т., т. 2, М. 1988, с. 504.
- ²⁵ Там же, с. 505.
- ²⁶ Соловьев В.С. *Индивидуализм. Индивидуальность. Личность. Мэн-де-Биран. Особь*. [Словарные статьи] // *Философский словарь Владимира Соловьева*. Ростов-на-Дону 1997.
- ²⁷ Лосев А.Ф. *Указ. соч.*, с. 142–152, 546–571.
- ²⁸ Мотрошилова Н.В. *Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века* // *История философии*. М. 2001, с. 59.
- ²⁹ Ehlen P. “Impersonalism” und die “*werdende Vernunft der Wahrheit*” in *Solov’evs Spätphilosophie* // *Studies in East European Thought*, 51/3 (September 1999), S. 155–175.
- ³⁰ Swiderski E.M. *Vladimir Solov’evs “Virtue Epistemology”* // *Studies in East European Thought*, 51/3 (September 1999), p. 199–218.
- ³¹ Wenzler L. *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov’ev*, Freiburg, München 1978, S. 127–134.
- ³² Oittinen V. *Solov’evs Letzte Philosophie — Eine Annäherung an Kant?* // *Studies in East European Thought*, 55/2 (June 2003), p. 97–114.
- ³³ Слово «принадлежность», как мы позже увидим, выбрано Соловьевым не случайно.
- ³⁴ С. 826.
- ³⁵ О четком осознании Соловьевым необходимости смены старых философских парадигм см.: Мотрошилова Н.В. *Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века* // *История философии. Учебное пособие для студентов и аспирантов высших учебных заведений*, М. 2001.

- ³⁶ С. 827.
- ³⁷ С. 794.
- ³⁸ Каковую, конечно, не надо путать с «соборностью».
- ³⁹ Безансон А. *Извращение добра: Соловьев и Оруэлл*, М. 2002, с. 46.
- ⁴⁰ Шпет Г.Г. *Сознание и его собственник* // Шпет Г.Г. *Философские этюды*, М. 1994.
- ⁴¹ Там же, с. 77–81.
- ⁴² У позднего Гуссерля эта тема приобрела номинацию «интерсубъективность».
- ⁴³ Там же, с. 113–115.
- ⁴⁴ Собственно, и раньше: не позднее создания стихотворения *Fio, ergo non sum* (1904) и статьи «Ты еси» (1907).
- ⁴⁵ О том, что в мифологеме Иванова может быть глубинно заложено «понимание самих имен как внутри себя синтаксичных и синтетичных, а в пределе и как потенциально антиномичных по своей внутренней структуре» см.: Гогтишвили Л.А. *Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова* // Гогтишвили Л.А. *Непрямое говорение*, М. 2006, с. 120–122.
- ⁴⁶ Дантовская по своей архитектуре мелопея перенимает у «Комедии» также эффект самопорождения смыслов, не заложенных напрямую автором, но и не противоречащих его замыслу. Этот эффект присущ всем «плотно упакованным» символическим системам. В качестве примера можно указать на статью о «Человеке», в которой крест и круг складываются в «анх» (смелый, но не запретный, и не бесплодный ход воображения): Троицкий В.П. *Древнеегипетский «анх» в символике поэтических произведений В. Иванова* // Вячеслав Иванов, *Архивные материалы и исследования*, М. 1999, с. 433–442.
- ⁴⁷ Этот символ также имеет немалую биографию в творчестве Иванова. См.: Игошева Т.В. *Символика драгоценного камня в поэтической книге Вяч. Иванова «Прозрачность»* // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб. 2006, с. 310–322. Не исключена и семантическая связь Алмаза с «алатырем» (алтарём?), с «белым камнем» русского духовного фольклора. Во всяком случае Крест в Кристалле — это еще одно указание на обретение связи «аз» и «бытия» через жертвоприношение.
- ⁴⁸ В свете этого вряд ли прав В.В. Библихин, говорящий в своей — в высшей степени интересной работе — что «в конструкции Иванова непроясненным остается вот этот момент, непонятная роль Я. Непонятно уважение Бога к Я и выдача удостоверения в бытии, при том, что с самого начала самому же Иванову неясно ни происхождение, ни содержание этого Я. [...] Неубедителен поэтому избыточный жест ивановского Бога»: Библихин В.В. *Ты еси* // Вячеслав Иванов: *Архивные материалы и исследования*, М. 1999, с. 297 (Ср. Библихин В.В. *Узнай себя*, СПб. 1998, с. 28–49). Но — возразим — дарение и порождение совпадают в круговом пути «я»: избыточным дар бытия оказался бы лишь в том случае, если бы «я» обладало синтетическим бытием с самого начала.
- ⁴⁹ Уместно будет еще раз отметить по этому поводу дантовский модус отношения Иванова к тезаурусу мировой культуры. В этом случае стоило

бы говорить не только о «влияниях» и «заимствованиях». Если ограничиться этим, то может вызвать недоумение «неразборчивость» и «эклектичность» Иванова в его отношении к пестрому наследию культуры. Скажем, использованный поэтом оккультный материал может оказаться не высшего качества. Но в том и дело, что это — материал, который взят автором там, где найден. Как и у Данте, архитектура оказывается важнее, чем материал строения; именно она несет новое сообщение и возвращает материалу — иногда сторицей — позаимствованный у него смысл.

Джорджо ПАЗИНИ

ДУХОВНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА*

Термин «трансценденция» происходит от латинского *transcendere*, означающего «подниматься над», «превосходить», «переступить за», «превозмогать», «преодолевать»¹. Понятие трансценденции, напротив, извлечено из чувственного опыта и означает в этой области определенное пространственное отношение — а именно, отношение преодоления, выхода за границу, преступления, в смысле «стояния над», «стояния по ту сторону, за пределами, вне». Отсюда — наши выражения: «переступить собственные пределы», «выйти из всяческих границ», и т.д.

Впоследствии понятие трансценденции было перенесено с материальных вещей на вещи духовные и абстрактные. Так, можно сказать, что субстанция трансцендентна акциденциям, мир духа трансцендентен миру материи, Бог трансцендентен миру, а душа трансцендентна телу. В философии, в недавние времена, термин «трансценденция» приобрел техническое значение и указывает на божественную реальность: Трансценденция — это сам Бог.

Сегодня термин «трансценденция» употребляется не только тогда, когда речь идет о Боге, но и — все чаще — когда речь идет о человеке. В результате выражение «самотрансценденция» стало одним из фундаментальных терминов философской антропологии. Он указывает на присущее человеку свойство непрестанно превосходить самого себя во всем, о чем он думает, чего желает и что осуществляет.

Применительно к человеку «трансценденция» может подразделяться на два основных вида: на трансценденцию «горизонтальную» и «вертикальную». Первая состоит в простом движении навстречу будущему, при котором человек неизменно остается в

* Giorgio Pasini, *La dimensione antropologico-spirituale in Vjačeslav Ivanov*. Перевод с итал. Галины Вдовиной.



горизонте пространства и времени, а значит, в горизонте истории. Вторая, напротив, означает порыв ввысь, преодоление границ пространства и времени, устремленность к бесконечному. Первая может быть названа «исторической» трансценденцией, вторая — «метафизической».

Самотрансценденция — настолько типичный человеческий феномен, что она никогда не ускользала от внимания философов и художников. Но главной и фундаментальной проблемой философской антропологии она стала только в эпоху Нового времени, когда благодаря секуляризации человек стал арбитром самого себя, своего бытия и своей судьбы. До секуляризации бытие и судьба человека зависели исключительно от рока и от Бога; в этих высших реальностях человек обретал смысл собственного существования и собственной самотрансценденции.

Теперь, когда рок и Бог оказались устраненными, и человек сделался хозяином своего будущего, в чем он мог найти высший смысл того неудержимого стремления, которое непрестанно побуждает его преодолевать самого себя? В этом — вся проблема самотрансценденции: что означает для человеческого существа его способность устремляться к бесконечности, оставляя за спиной все уже достигнутое в различных областях знания, власти, наслаждения, обладания и бытия? Кто этот Прометей, разрывающий все цепи, наложенные на него материей и историей? Что это за безудержная сила, стремительно преодолевающая все промежуточные рубежи, но кажущаяся неспособной достигнуть своего конечного рубежа?²

На этот трудный вопрос философы предложили четыре ответа, четыре тезиса: «нигилистский», «эгоцентристский», «социоцентристский» и «теоцентристский».

Первый тезис — «нигилистский». Он утверждает, что усилие человека, направленное на движение вперед, на самосовершенствование, на достижение полноты человеческой природы, обречено на неудачу, потому что рано или поздно человека неизбежно настигает смерть. Но дело обстоит еще хуже, особенно для того, кто всеми силами пытается осуществить какое-либо великое человеческое начинание: любой момент его жизни отмечен не успехом, а провалом (несбывшиеся идеалы, обманутые надежды, нереализованные возможности, непреодолимые препятствия). Окруженный и плененный миром, несущим на себе печать бессмысленности, «человек превращается в бесполезную страсть»

(Сартр). При этом на горизонте будущего для человека не брезжит даже луча надежды. Его лишенная смысла жизнь протекает между тошнотой и отчаянием, чтобы, в конце концов, быть неизбежно унесенной смертью.

Этот тезис, выдвинутый некоторыми философами-экзистенциалистами (Сартром, Камю, Мерло-Понти и Хайдеггером), был в некоторых аспектах подхвачен структуралистами (Леви-Строссом и Фуко). Сегодня он находит широкий отклик в тех кругах, где исповедуется общий нигилизм, нередко скрываемый под ярлыком «слабого мышления»³.

«Эгоцентристский» тезис говорит нам, что цель самотрансцендирования заключается в совершенствовании самого субъекта, который себя трансцендирует, то есть в совершенствовании человека. В своей нынешней жизни человек находится в ситуации отчуждения, падения, неподлинности, в ситуации ущербности и нищеты. Но в то же время в нем живет стремление вырваться из цепей невежества, заблуждения, страха, страстей и упадка. Однако усилие самотрансцендирования направлено отнюдь не на то, чтобы утвердиться в некоем ином бытии, отличном от бытия самотрансцендирующего субъекта, потому что это означало бы впасть в еще худшее самоотчуждение. Цель, а значит, и смысл самотрансцендирования состоит исключительно в том, чтобы обрести самого себя через достижение более истинного, более подлинного и более собственного бытия, через более полную и окончательную реализацию своих возможностей.

Эгоцентристский тезис, выдвинутый еще греческой и возрожденческой философией, был подхвачен философией Нового времени и современности, прежде всего виталистами (Ницше и Шпенглер), психоаналитиками (Фрейд и Фромм) и неопозитивистами (Айер и Райл)⁴.

Согласно «социоцентристскому» тезису, самотрансцендирование есть движение, в котором преодолеваются границы индивидуальности и эгоизма. Это попытка создать новую человеческую природу, окончательно освободившуюся от индивидуальной нищеты и социального неравенства, способную обрести совершенное счастье. В самом деле, то, чего никогда не дано обрести отдельному человеку — полное очеловечение самого себя, — усилием бесчисленных поколений окажется достигнутым в будущем обществе, обществе без классов, где будут суверенно царить справедливость, свобода, мир и счастье для всех.

Этот тезис, который отстаивали еще Конт, Маркс и Энгельс и который исповедовали все их последователи, подхватили и заново сформулировали именно на языке трансценденции крупнейшие представители неомарксизма: Блох, Маркузе, Гароди и Хоркхаймер⁵.

«Теоцентристский» тезис — тот, который отстаивал Вячеслав Иванов. В нем утверждается, что человек непрестанно исходит из самого себя и преодолевает пределы собственной реальности, ибо его влечет к себе высший полюс — Бог. В силу Своей щедрости, благодати, совершенства и вездесущести Бог притягивает к Себе все творения, и в первую очередь — человека. В таком понимании самотрансцендирование человека осуществляется в направлении бесконечного и вечного, ибо только в этом направлении он достигает полной самореализации. Бог есть движущее начало и в то же время конечная цель самотрансценденции. Ту бесконечную открытость, которая характерна для самотрансценденции, может утолить и запечатлеть только Бог. Таким образом, человек исходит из самого себя и устремляется к Богу, чтобы вновь найти себя в Нем: истинный смысл человека — только Бог. Один лишь Бог способен поставить пределы замыслу человека о себе самом и в то же время дать человеку силы для его осуществления.

Сторонниками этого тезиса выступали самые гениальные мыслители всех времен: Пифагор, Сократ, Платон, Зенон и Плотин — в эпоху классической древности; Августин, Боэций, Фома Аквинский, Альберт Великий, Бонавентура, Скот и Кузанец — в Средние века; Декарт, Мальбранш, Паскаль, Лейбниц, Кант и Росмини — в Новое время; Бергсон, Блондель, Маритен, Шелер, Бубер, Ранер и многие другие — в современную эпоху⁶.

Ни одно из этих решений не может быть безоговорочно принято или отвергнуто, ибо ставка очень высока: в самом деле, речь идет о смысле нашего всецелого бытия и, следовательно, о направленности любого нашего действия.

Несмотря на множество признаков бессмысленности, которыми отмечена человеческая жизнь, «нигилистский» тезис, лишаящий всякого смысла характерное для человека движение самотрансцендирования, явно противоречиво. И прежде всего он противоречит повседневному поведению самого нигилиста, не совершающего никаких бессмысленных поступков. В самом деле, нигилист всегда действует ради достижения совершенно определенных целей, когда говорит, работает, путешествует, ест,

играет, читает, и т.д. Но все эти фрагменты смысла, очевидно, составляют часть более обширного смыслового универсума, в который они вписаны: универсума, к которому принадлежит человеческая жизнь в ее целостности. Поэтому невозможно отрицать смысл за существованием в целом и в то же время признавать его за каждым отдельным его фрагментом. Когда ставится вопрос о глобальном смысле человеческой экзистенции, он ставится не в горизонтальной, исторической плоскости, а в плоскости вертикальной, метафизической. Именно тот факт, что в нашей повседневной жизни обнаруживается хрупкая значимость, постулирует значимость абсолютную и трансцендентную, то есть Бога. В конечном счете, любая контингентность, в том числе контингентность значимости, всегда отсылает к Богу как *nunc stans* [устойчивости, постоянству] любой вещи.

Гораздо вернее и ближе к реальности «эгоцентристский» тезис. Он справедлив постольку, поскольку утверждает, что человек непрестанно превосходит самого себя не для того, чтобы избавиться от собственного бытия, а для того, чтобы полнее реализовать его. Человек стремится достигнуть новых уровней знания, новых ступеней культуры и благосостояния, не выбрасывая ничего из того, что он уже знает, уже может и уже имеет. В таком понимании самотрансценденция — отнюдь не жертвоприношение самого себя ради кого-то другого, но прежде всего и в первую очередь — поиски более совершенного личностного бытия. Однако в эгоцентристском тезисе остается нерешенным вопрос о том, каким образом можно довести до конца процесс более полной самореализации и более совершенной гуманизации, коль скоро это начинание вверено исключительно инициативе и способностям каждого отдельного человека. Опыт учит нас, что в большинстве случаев наши усилия сплошь и рядом оказываются напрасными, ибо мы не достигаем желаемого знания, обладания, власти, наслаждения и — менее того — бытия. Не становится ли тогда самотрансцендирование бессмысленным и тщетным усилием, «бесполезной страстью», как это утверждал Сартр?

Если «нигилистский» тезис выглядит ошибочным и противоречивым, то и «эгоцентристский» тезис обнаруживает свою неадекватность. В самом деле, он проходит мимо тех онтологических импликаций, которые присутствуют в феномене самотрансцендирования и определяют не только его направление, но и саму природу трансцендирующего себя существа. Что означает

для самого бытия человека это его бесконечное восхождение над всеми космическими горизонтами и всеми хронологическими расчетами, эта его устремленность по ту сторону любых пределов и любых материальных ограничений? Не свидетельствует ли это самым очевидным образом о духовном характере его бытия? Если не принимать во внимание онтологических импликаций само-трансценденции для человеческого существа, становится очень трудно установить, какова же его конечная цель.

«Социоцентристский» тезис тоже включает в себе позитивный аспект. В частности, в нем признается тот факт, что движение самопревосхождения имеет также социальное измерение, поскольку человек по природе — существо социальное. В самом деле, тот, кто самотрансцендирует и движется к более полной гуманизации, есть человек, взятый как целое — как индивид и как социальное существо. Но признание того факта, что самотрансценденция обладает социальным измерением, вовсе не требует исключить личностный компонент. Нельзя пренебрегать, как это делают почти все марксисты, тем, что было установлено в «эгоцентристском» тезисе. Нельзя по вполне очевидной причине: даже если допустить, что в отдаленном будущем, в ходе постепенного самотрансцендирования, общество достигнет стадии полной реализации себя и своих потребностей, это никоим образом не решает проблемы собственной и личностной самотрансценденции. В самом деле, никакое организованное историческое сообщество, никакая человеческая экономика, политика и культура не в силах удовлетворить той потребности человеческой личности в обретении целостности, которая получает выражение в самотрансценденции. Поэтому ставить перед движением самотрансценденции завораживающие и зрелищные цели (вроде совершенного общества или бесклассового общества), достижимые лишь в чрезвычайно отдаленную эпоху, как это делают Кант, Маркс, Конт, Блох и другие, означает оставлять без внимания и обманывать чаяния сегодняшних людей, которые не только социально и коллективно, но также — и даже прежде всего — индивидуально и персонально питают надежды в отношении собственного бытия, собственной жизни, а не только в отношении утопического общества далекого будущего, которое навсегда останется недоступным для них.

Необходимость осмысленности самотрансцендирования и в то же время констатация того факта, что три тезиса, которые мы

рассматривали до сих пор: нигилистский, эгоцентристский и социоцентристский, — не способны удовлетворительным образом обеспечить эту осмысленность, сами по себе суть действенный аргумент в пользу четвертого, «теоцентристского», тезиса. Само-трансцендирование, являющее себя в стремлении к бесконечному и вечному, имеет смысл лишь постольку, поскольку оно направлено к Богу — источнику этого движения и в то же время его окончательному завершению. Именно потому, и только потому, что оно исходит от Бога и обладает бесконечной напряженностью, оно также получает от Бога подобающую ему реализацию. Как явствует из мысли и творчества Вячеслава Иванова, человек исходит из самого себя не для того, чтобы быть ввергнутым в небытие, но для того, чтобы затеряться в Боге — единственном существе, способном привести человека к полному и непреходящему самоосуществлению. О том же пишет Де Финанс:

Следует признать, что порыв к Идеальному возможен и осмыслен только благодаря присутствию влекущего к себе и вдохновляющего бытийствующего Идеала, то есть — если обозначить его именем, под которым к нему взывает религиозное сознание, — благодаря присутствию Бога. Он, и только Он — абсолютный Другой и в то же время исток моего собственного «я» — дарует мне меня самого, одновременно исторгая меня из меня самого. Его присутствие привнесит в меня высшее начало — начало самопревосхождения⁷.

Таким образом, человеческий ум и сам человек не создают Идеала, но находят в Идеале свое собственное основание. Поэтому глубоко заблуждаются те философы (марксисты, позитивисты, экзистенциалисты, историцисты и другие), которые противопоставляют горизонтальную (историческую) трансценденцию трансценденции вертикальной (метафизической), словно речь идет о двух антагонистических стремлениях. В действительности первая трансценденция обретает смысл и реальность только в сопряжении со второй. Не кто иной, как сам Мерло-Понти считал напрасной попытку противопоставить горизонтальную трансценденцию вертикальной, когда первой трансценденции приписывают то, в чем отказывают второй, а история мыслится как некая внешняя сила, по отношению к которой человек выступает всего лишь орудием, лишенным внутренней самостоятельности. Вот что пишет в связи с этим Мерло-Понти:

Ни для какой философии никогда не был типичным выбор между трансценденциями — например, между трансценденцией Бога и человека. Любая философия также прилагает непрестанные усилия к тому, чтобы быть посредницей между этими трансценденциями⁸.

Итак, мы показали, что теоцентристский тезис о самотрансценденции — единственный, способный объяснить и обосновать абсолютную ценность человека, пока мы не дойдем до ее истока — Абсолютной ценности самой по себе, то есть Бога. Это совершенно отчетливо явствует из мысли и творчества Вячеслава Иванова. Бог есть действительная ценность, которая окончательно, навеки, освящает абсолютность той ценности, которую по причастности представляет собой человек. С другой стороны, утверждать, что человек есть абсолютная ценность, признавать за ним абсолютные ценности как подлежащие осуществлению идеалы, но не допускать существования бытийствующей первой Ценности означало бы противоречиво допускать наличие божественного без Бога. Поэтому представляется справедливым вывод Шелера:

Человек — носитель стремления, превосходящего все возможные жизненные ценности и направленного к божественному, в силу чего вполне можно сказать, что человек — это богосискатель⁹.

Теперь мы должны подчеркнуть, как это происходит в мысли и творчестве Вячеслава Иванова, что теоцентристский тезис о феномене самотрансценденции, чтобы быть исчерпывающим, не может ограничиться высечиванием «внешнего» основания ценности личности. Он должен также адекватным образом прояснить ее «внутреннее» основание.

Все, что до сих пор было сказано о трансценденции, проливает свет на этот вопрос, но только до известного предела. В самом деле, все сказанное выявило уникальность и величие ценности человека в сравнении со всеми прочими ценностями этого мира и показало, что человек есть абсолютная ценность. Но эти истины пока еще не установлены окончательно и доказательно.

Чтобы доказать абсолютную ценность человека, необходимо показать, что человек радикально, в самой глубине его собственного «я», представляет собой духовное существо, что он, следовательно, принадлежит к царству духа — единственному царству

абсолютных ценностей, а не к царству материи, царству инструментальных ценностей, — как субъект пространственно-временных изменений, тленный, как всякая материя.

Такое доказательство возможно через всматривание в тот же самый феномен самотрансценденции, который уже позволил нам утвердить внешнее основание абсолютной ценности человека. В самом деле, самотрансценденция — наиболее сильный и решающий довод в защиту того утверждения, что бытие человека не сводится без остатка к материи и к материальным силам, но наоборот, включает в себе не-телесное, не-соматическое и нематериальное измерение — измерение духовное, как явствует из мысли и творчества Вячеслава Иванова. Это духовное измерение человека проливает свет на способность человеческого существа к непрестанному самопреодолению во всем, что человек делает, мыслит, говорит и желает; на его способность устанавливать для себя, для общества и для мира в целом те жизненные условия, которые, в отвлечении от времени и материи, от пространства и количества, обеспечивают все необходимое для его возможного совершенствования, как если бы и он сам не подлежал всецело категориям времени, пространства, количества и материи. И тогда становится очевидным, что на такое способна лишь нематериальная, духовная реальность. Человек непрестанно устремляется за окружающие его пространственно-временные пределы, преодолевает всецелый мир опыта, оценивает и судит настоящее и прошлое и даже предвидит и планирует будущее, потому что он несет в себе элемент нематериальности и духовности, обладает духовным внутренним измерением — умом, душой и духом. Несмотря на кажущееся преобладание материального, телесно-соматического компонента, а также на мощное мистифицирующее воздействие культуры, которая всеми средствами, находящимися в ее распоряжении, тщится набросить непроницаемое покрывало на сферу духа, именно это духовное измерение — самое главное в человеке. Акт бытия, к которому каждый из нас причастен личным, неповторимым и несообщаемым образом, есть акт именно духовного бытия, акт бытия нашей души. Благодаря своей духовной природе душа способна воспринять акт бытия лишь от Духа: она не может обрести акт бытия от тела или от материи, но обретает его непосредственно от Бога. А через душу причастным к акту бытия становится и тело, формой которого выступает душа¹⁰.

Таким образом, дух и душа суть онтологическое измерение

человека; именно благодаря им он обладает абсолютной, а не инструментальной ценностью. Абсолютная ценность человека — это хорошо понимал Вячеслав Иванов — заключается именно в духе. Если бы эта ценность не заключалась в духе, было бы совершенно произвольным и напрасным считать человека абсолютной ценностью, а его собственная самотрансценденция оказалась бы напрочь лишенной внутреннего онтологического основания. Но благодаря духу человек обретает абсолютную ценность также в онтологическом порядке, ибо дух нетленен.

Примечания

¹ Во всем, что человек делает, о чем он думает и чего желает, к чему стремится и чего добивается, всегда присутствует элемент самопревосхождения: то, что толкает человека вперед и ввысь. Именно на этой фундаментальной черте человеческой деятельности мы хотим остановиться, чтобы понять, каково ее значение в мысли и творчестве Вячеслава Иванова.

² Cf. Fabro C. *Percezione e pensiero*, Brescia 1962, 88–95; I. Prigogine, *Dall'essere al divenire*, Torino 1986, p. 135–146.

³ Cf. Greene J.C. *La morte di Adamo. L'evoluzionismo e la sua influenza sul pensiero occidentale*, Milano 1971, p. 199–230.

⁴ Cf. Polanyi M. *La conoscenza inespressa*, Roma 1979, p. 196–219.

⁵ Cf. Crick F. *La scienza e l'anima. Un'ipotesi sulla coscienza*, Milano 1994, p. 208–221.

⁶ Cf. Tyn T. *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Bologna 1991, p. 46–74.

⁷ J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Rome 1962, p. 385.

⁸ Merleau-Ponty M. *Signes*, Paris 1960, p. 90.

⁹ Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik*, Halle 1916, S. 301.

¹⁰ Cf. Emonet P.E., M. Lorenzini, *Conoscere l'anima umana*, Bologna 1997, p. 115–148; C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965, p. 78–95.

ВИКТОР ТРОИЦКИЙ

ОБ ОДНОЙ МОДЕЛИ ВРЕМЕНИ У ВЯЧ. ИВАНОВА

Затрагиваемая тема, которую можно было бы обозначить «Вяч. Иванов — мыслитель», предполагается к рассмотрению на базе одной из фундаментальных проблем мировидения; именно, в дальнейшем нас будет интересовать *структура времени*.

Обычно принято говорить о времени линейном (которое привычно выражается образом «стрелы времени») или о времени циклическом. Однако, как выясняется, давно назревает и уже назрела необходимость всерьез рассматривать еще одну фундаментальную структуру, альтернативную либо дополнительную к двум названным. При этом существенный материал для такого рассмотрения, во многом согласуясь с современным научным поиском или даже в некоторых отношениях опережая его, дает художественное творчество. Пример мы почерпнем именно у Вяч. Иванова, тем самым к теме «Вяч. Иванов — мыслитель» закономерно прибавляя «— поэт». В частности, отправной точкой, как и основной линией для предлагаемых размышлений, нам послужит его поэма «Сон Мелампа».

Поэма увидела свет в 1911 г. в составе большого стихотворного сборника «*Cor Ardens*». Герой этого произведения Меламп (полное греческое имя Мелампод, в буквальном переводе *черноног* или *черный ногами*), примечательно упомянутый еще Гомером, в античной мифологической традиции неизменно славился удачными прорицаниями. Меламп описывается у Вяч. Иванова в самом начале своего пророческого пути. Поэт-символист естественным для него образом (все-таки получил полновесное классическое образование) привлекает указания прежде всего со стороны классической филологии и на первых порах почти не привносит от себя ничего нового (98)¹:

Спал черноногий Меламп, возлеянный в черной дубраве
Милою матерью, нимфой, — где Гелиос, влажные дебри



Жгучей стрелой пронизав, осмуглил ему легкия ноги:
Слыл с той поры Черноногим излюбленный Гелием отрок.

Зачин поэмы воспроизводит легенду о происхождении имени Мелампода. Такова вполне натуралистичная, по видимости, версия, известная в изложении позднего схолиаста к Третьей идиллии Феокрита. Оказывается, мать всего-навсего оставила младенца с неприкрытыми ногами на палящем солнце. Но тем самым «наивная» этимологизация подчеркивает, что за Мелампом (Меламподом) изначально закреплялась определенная мета судьбы, фиксировалась некая заданность его предназначения: он с младенчества предстал двойственным или двусоставным. Это свойство выразилось, правда, пока только чисто внешним, сугубо телесным образом: верх у него бел, а низ черен, — так нашего героя «право знаменовал» (100) сам Гелиос.

Далее в поэме рисуется сюжет, тоже в большинстве деталей следующий вполне традиционному руслу, а именно, он близок к изложению в знаменитой «Мифологической библиотеке». По Аполлодору, читаем, Мелампод «жил в сельской местности, и перед домом у него стояло дерево, под корнем которого находилась змеиная нора. После того как слуги убили змей, он тела их сжег, сложив для этой цели костер, а змеиных детенышей подобрал и стал их вскармливать. Когда змеи выросли, они однажды вползли ему во время сна на плечи и стали прочищать ему уши своими языками. Мелампод в страхе пробудился, но стал понимать язык летавших вокруг него птиц. Узнавая многое от них, он стал предсказывать людям будущее»². У Вяч. Иванова эпизод выглядит так. Меламп совершает тот же благородный поступок, похоронив (правда, предав земле, а не сожжением, как свидетельствовал Аполлодор) «змею-старницу» и вскормив ее «юную дочь-медяницу». С благодарностью ему выступают такие же «подхолмные змеи», они тоже (98),

... подвижные жала
Зыбля и плоския главы к вискам пригибая сонливца,
Уши Мелампу лизали...

и тот проснулся в новом качестве. Как сообщается в поэме, в конце концов Меламп возвратился в мир земной, став для людей «боговещим» (104).

Однако, принеся некоторую дань филологической ученос-

ти, Вяч. Иванов существенно расширил масштаб последующего повествования. Читателю становится ясно, что сон Мелампа призван сообщать нечто более значительное, кроме известной легенды, — а именно, весьма конструктивные или же, во всяком случае, подробные сведения о мироздании, о структуре универсума. Сквозь «шип тайнозвучный и шопот» Меламп узнает, что он, оказывается, имел дело не просто со змеями (98):

Вечность ты схоронил, о Меламп, и вечность взлелеял.

Не прерывая сна и потому с некоторым трудом («темным усилением») Меламп вполне разумно возражает вестницам, успешно тем самым сохраняя еще логику бодрствования (99):

... как вечность я мог схоронить и взлелеять?
Может ли вечность родиться? И сгинуть вечность не может.

Тут снова «он слышит, он чувствует» змеиный ответ. Сообщаемый, вернее, зашифрованный в нем идейный посыл, как мы в дальнейшем выясняем, является кардинальным и решающим (99), —

не едина вся вечность,

однако поначалу змеи нашептывают «сонливцу» только рассказ о загадочных морских просторах, в которых обитают души, «вольным дельфином» ныряющие:

Двигутся в море глубоком моря, те — к зарям, те — к закатам;
Поверху волны стремятся на полдень, ниже — на полночь:
Разно-текущих потоков немало в темной пучине,
И в океане пурпурном подводные катятся реки.

Меламп заинтригован, он просит разъяснений и даже полного посвящения в тайну, и змеи соглашаются. Они берут его, точнее, «вещую душу» Мелампа и погружают ее в «бездны бездонные» Змеиной Нивы, где рассказ о мироздании продолжается и обретает подробности уже в «пении», «звоне» и «шорохах смутных» этой самой Нивы.

Так спящий Меламп узнает, что «не единая» вечность составлена из Вечных Причин и Вечных Целей. Первые из них суть «Змеи-Причины», представляющие начало женское, видимое, земное, вторые суть «Змии Целей», представляющие начало муж-

ское, невидимое, небесное³. Они взаимосвязаны и образуют вселенское целое, их «обручила судьба» (100).

Далее рассказ возвращается к образу «моря в море», только с тем отличием, что эти «разно-текущие потоки» получают еще и понятийную спецификацию, нам уже отчасти известную (100):

Так из грядущаго Цели текут навстречу Причинам,
Дщерям умерших Причин, и Антирройя Ройю встречает.

К уточнению понятий мы и перейдем. В своем прозаическом комментарии к поэме (очень немногие разделы «*Cor Ardens*», отметим или напомним, получили еще таковой) Вяч. Иванов разъясняет, что Ройя, собственно *поток* по-гречески и Антирройя⁴, собственно *противотечение* (мы бы еще добавили — *антипоток* или, лучше, *противоток*) суть два «технических термина» в его метафизической концепции причинности (105). Ройя — это поток причинности, воспринимаемый нами «во временной последовательности движения из прошлого в будущее», а Антирройя — «из будущего в прошедшее». Еще одно важное разъяснение делается относительно увязки Антирройи с Целями — как подчеркивает автор, «вопреки тексту поэмы», он принимает эту увязку «лишь условно» и советует рассматривать Антирройю «просто, как встречную причинность» (105). Другими словами, Вяч. Иванов не хотел напрямую связывать свои *termini technici* с известным разделением причин на формальные и телеологические, восходящим к Аристотелю. Не будем такую прямую историко-философскую связь навязывать и мы.

Итак, художник нарисовал два «разно-текущих» или встречных, парно-сопряженных потока причинности и, соответственно, не один, а два противоположно направленных потока времени. Образ двух друг другу навстречу летящих «стрел времени», который дал нам «Сон Мелампа», требует особого внимания. Внимание — уже потому, что такой парно-встречной модели времени, в отличие от модели линейной и модели циклической, до сих пор еще не нашлось места в списках основных концептов современной культуры. Чтобы убедиться в этом, достаточно взять словарь Ю.С. Степанова и обследовать перечень известных представлений о времени⁵.

Впрочем, следует еще подчеркнуть, что в нашем изложении сюжет и, главное, содержание «Сна Мелампа» далеко еще не ис-

черпаны. Читатель, имеющий вкус к метафизическому, также с интересом обнаружит тут мотив *зеркальных отражений*, чрезвычайно важный не только для поэзии Серебряного века, что хорошо известно, но и для философских представлений и для науки той поры⁶. Еще один мотив является сквозным для большого периода творческой жизни самого Вяч. Иванова — такова символически или, точнее, мифо-символически рассмотренная тема падшего, временно *разъятого мира* (Дионис растерзанный). Ясно, что все эти темы, прибавляя и отмеченный выше мотив двух потоков времени, в поэме тесно переплетены, друг друга окликают, полагают, требуют. Потому наше вычленение из «Сна Мелампа» только одного представления о Ройе и Антирройе является необходимым, но только лишь первым шагом к более широкому анализу космологической символики поэмы. А в рамках нашего повествования этого вычленения и вполне достаточно, чтобы вооружиться интересным образчиком того, как мифо-поэтическое построение может бросать неожиданные рефлексии на науку и даже на ее, науки, новаторские направления.

О последних пришла пора хотя бы упомянуть, учитывая характер и задачи данной заметки — вкратце, почти без разъяснения содержательных сторон предлагаемых примеров.

В рамках естественных наук идея о встречно текущих потоках времени получила ясное выражение только к середине XX в., когда в квантовой электродинамике Р. Фейнмана были введены специальные «диаграммы» для описания движущегося позитрона (античастицы, родственной электрону) как того же электрона, который движется из будущего в прошлое (вспять во времени) и тем отличается от «обычного» электрона⁷. Соотнося физическое утверждение Фейнмана с художественными образами поэтического языка Вяч. Иванова, можно сказать, что в потоке Ройи естественным образом пребывают элементарные частицы, в потоке Антирройи — определенного типа античастицы.

Только квантовой механикой дело не исчерпывается. Идея двух «стрел времени» с недавних пор получила дальнейшее развитие в общей теории поля, разрабатываемой, например, в исследованиях Г.В. Рязанова⁸. Есть и другие попытки использования «диаграмм Фейнмана» — первоначально они, не различая прошлое и будущее или, точнее, меняя их местами, позволяли описывать сложные процессы рассеяния и рождения элементарных частиц в микромире, — попытки применений для более крупных

масштабов, а именно для представления событий в макромире⁹. Одной-единственной «стрелы времени» физикам, похоже, действительно уже недостаточно.

Но вернемся к «Сну Мелампа». Разумеется, мы не можем с уверенностью заявлять, что для оформления своей идеи «разнотекущих» потоков Вяч. Иванов каким-то образом получал «вести из будущего» (допускать мы это, впрочем, можем) и потому ведал о грядущих новациях в области теоретической физики. Нам, следовательно, остается указать традиции и контексты, внутри которых он жил и действовал как творец и, одновременно, как транслятор определенных мифологических систем.

Надо сказать, что эта задача весьма сложна и громоздка, если иметь в виду такую известную особенность творческого метода русских символистов, как отмеченное за ними «александрийство». Великое множество эпох, стилей, художественных приемов смешалось и в каком-то смысле подытожилось в символизме В. Брюсова, А. Белого, Вяч. Иванова. Потому-то для аналитического описания «очень разветвленной мифопоэтической космологии» русского символизма не обойтись без составления словарей (тезаурусов) поэтических мотивов и образов, имеющих разветвленную же перекрестную структуру. Между прочим, здесь необходимо учитывать, что едва ли не все символисты «не только отличались исключительными познаниями в мифологии и герметике, но и были хорошо знакомы с (естественно-)научной картиной мира своего времени» и сами, как представляется, определенно выступали в облике «рационально-иррационального двойственного существа», — так утверждает Аге А. Ханзен-Лёве, автор первого словаря такого рода¹⁰. Как Меламп, они, похоже, тоже были «двусоставны» или «черноноги».

На материалах указанного словаря (с цитатами из Бальмонта, Городецкого, Сологуба и др., тут представлен не только Иванов) можно выявить и проследить многие принципиальные черты извлеченного нами из «Сна Мелампа» эпизода. Здесь, в частности, упоминаются: основные космологические функции *мировой змеи* начиная с Древнего Египта и кончая славянской мифологией; более частный мотив *уробороса*, т.е. мировой змеи, кусающей (или глотающей) себя за хвост, что «символизирует архетип вечного возвращения», вечного «становления и исчезновения»; мотив сочетания мужской и женской стихий как рождения мира в браке *двух змей*, земной и небесной¹¹. Специально комментируя «Сон

Мелампа», автор словаря усматривает некоторого рода генезис от одной змеи к двум, — «этот символ змеи Иванов расщепляет и поднимает до воплощения противоречия, которое имманентно всему творению»¹², — и тем самым образ «пары змей» помещается в контекст философской мысли. Прежде всего, это учение Гераклита о мировом становлении («всё течет»), образованном из противоположностей («война — отец всех вещей»). В одной из своих образных модификаций, напоминает Ханзен-Лёве, гераклитово становление и приобретает вид «энантиодромии», т.е. встречного течения потока и противотока¹³. Соответствующее (далеко не самое известное, между прочим) высказывание Гераклита и связанный с ним поздний комментарий имеют прямое отношение к интересующему нас образу двух «потоков», или «стрел» времени. Приведем нужный фрагмент, пользуясь единственным дошедшим до нас источником (направляющей отсылки нет у Ханзен-Лёве). Это — фрагмент 88 по Г. Дильсу, он извлечен из «Утешения к Аполлонию» Псевдо-Плутарха: «Разве есть хоть одно мгновение, когда бы в нас самих не присутствовала смерть? Как говорит Гераклит: “Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти” ... и эта река рождения будет непрерывно течь и никогда не остановится, равно как и текущая ей навстречу река уничтожения...»¹⁴.

Не ставя здесь непосильную задачу сколько-нибудь подробно и полно проследить в истории культуры судьбу намеченного образа встречных потоков, мы укажем только несколько исторических фактов, уже порознь известных науке, но еще, кажется, не собранных в наших целях. Эти факты говорят об одном: сей образ приготавлился и осваивался не только давно, но и весьма последовательно, так что Гераклит и Вяч. Иванов вовсе не были одиночками в своем постижении «энантиодромии».

Начать можно с данных этимологии индоевропейских языков. Целым рядом исследователей отмечено, что некоторые слова со значением «время» явно соотносились у индоевропейцев со значением «сторона, направление» и даже напрямую — с пространственными ориентациями «правый» и «левый»¹⁵. Далее, хорошо известно, что античная культура сохранила и сообщила нам любопытные символы двунаправленного времени, запечатленные в образах двуликих божеств: таков Янус (бог входов и выходов,

а также всякого начала); таковы богини провидения Постворта («обращенная к потом») и Прорса или Антеверта («обращенная к прежде»), которые в более древнюю эпоху были, вероятно, лицами одной и той же богини Карды (богини дверей или, вернее, «дверных петель»); таков греческий двуглавый пес Орф (Орт или Орфр), который олицетворял границу смены года¹⁶.

Интересно обратиться также к одному важному наблюдению, которое фиксирует (не слишком ясную по своим причинам) смену представлений о позиции и ориентации человека в потоке времени, произошедшую где-то в эпоху классической Греции. Как отмечает, например, Ю.С. Степанов, для древнего грека естественно было считать, что прошлое расположено *перед* человеком (ибо прошлое мы знаем, оно отчетливо нам дано), а будущее — *позади* него, как бы за его спиной (ибо оно неизвестно нам, мы его не видим и, следовательно, не контролируем). Такая позиция явственно сказывалась на особенностях — стилистических и грамматических, — многих языковых выражений, призванных передавать темпоральные отношения¹⁷. Ныне же, как мы привыкли ощущать, подчиняясь глубинному «чувству языка», прошлое размещено у нас за плечами, а лицом мы обращены прежде всего к будущему.

Между прочим, русская культура хорошо знает и помнит то *место*, где своеобразно законсервировано архаичное представление как раз о двух сосуществующих (хотя, видимо, и не равноправных) направлениях причинности. Это *припоминание* о непростой структуре времени содержится в «Слове о полку Игореве», а именно в зачине его — таково знаменитое и загадочное для большинства исследователей «свивая славы оба полы сего времени», и связаны с этими «оба полы» (двумя половинами, двумя ветвями, двумя потоками) времени два несхожих типа людской славы, «передняя» и «задняя»¹⁸.

Наконец, минуя многие эпохи и имена, мы в конце нашего раздела образцов и примеров укажем на поразительные «эксперименты» со временем в творчестве русского писателя С.Д. Кржижановского, младшего современника Вяч. Иванова. Кржижановский настоятельно советовал «увидеть *другое* время», учил намеренно бросать «поздно» в «рано» и «рано» в «поздно», звал нас ходить под «ветром секунд» на косом парусе — *навстречу* времени¹⁹.

Думается, приведенных свидетельств вполне достаточно. Да,

имеется, существует общий идейный фон, но есть и специфический облик творца на таком фоне. Надо сказать, что особую роль (особым же образом понимаемой) временной составляющей в поэтическом мире Вяч. Иванова уже стали замечать и эксплицировать. Укажем для конкретности недавно выполненный анализ *замкнутой системы символов* поэта у С.С. Аверинцева. Исследователь убедительно выделяет фактор «временной необратимости» у А. Блока с его «пафосом движения без оглядки и без возврата» (блоковскую *дорогу*) и указывает явно *ограниченную* роль исторического времени (той самой «стрелы времени») у Вяч. Иванова и утверждает необходимость совершенно иной метафоры для интегральной характеристики творчества последнего: *исток — возврат — затвор*²⁰. Исток совмещается-воссоединяется с целью, принципиально образуя тем самым возврат. «В этой теме *возврата, палирройи* («обратного течения») — тайна ивановского восприятия временного измерения жизни»²¹, подчеркивает С.С. Аверинцев.

Заключая наши заметки, мы не сможем обойтись без упоминания еще одного имени, которое тесно соединено с именем Вяч. Иванова и в области преходяще-биографического, и в сфере вечно-идейного. Это о. Павел Флоренский. Они были хорошо знакомы, много общались, ценили друг друга и вообще были, что называется, конгениальны. Важная переписка Флоренского и Иванова 1913–1918 гг., во многом свидетельствующая об этом, сравнительно недавно была опубликована²².

В исключительно широком творческом наследии о. Павла Флоренского без труда обнаруживается много переключек с мотивами из «Сна Мелампа» — причем они будут существенно углублены, развиты, эксплицированы (разумеется, мы не можем специально разбирать здесь вопроса о преемстве и реальных взаимосвязях, это задача отдельного историко-философского исследования). Идея обратного течения времени во сне рассмотрена, к примеру, в работе Флоренского «Иконостас» (закончена в 1922 г.). Представление о двойственном устройстве мира, о наличии «изнанки» мира и противоположности «хода времени» на разных его сторонах развивалось им в книге «Мнимости в геометрии» (1922) и в цикле «У водоразделов мысли» (составлялся в 1918–1922 гг.). Наконец, памятью о «Сне Мелампа» и новой модели времени, нельзя не упомянуть работу Флоренского «Пределы гносеологии» (1913). Развиваемая там теория «ряда потенциалов сознания» позво-

ляет описывать *сразу оба* направления во времени — из прошлого в будущее и, попятно, из будущего в прошлое²³. Так старинная «энантидромия» получает самое прямое и наглядное выражение вплоть до предела почти математической строгости.

Пересечения в нужном нам аспекте можно усмотреть не только для «Сна Мелампа». Когда в 1915 г. Вяч. Иванов заканчивал работу над своей, может быть, самой эзотеричной и метафизической поэмой «Человек», о. Павел (есть сведения) обещал прокомментировать и разъяснить для читателя это трудное произведение. Замыслу, однако, не суждено было сбыться. Как жаль! В третьей части этой поэмы есть такие вот строки²⁴:

Век прористал свой стадий до границы,
И вспять рекой, вскипающей до дна,
К своим верховьям хлынут времена,
О чем кричат пророческие птицы?

И Вяч. Иванов и о. Павел Флоренский, кажется, знали, о чем кричат пророческие птицы.

Примечания

¹ Здесь и далее цифрами в скобках даются ссылки на страницы по изданию поэмы «Сон Мелампа» в кн.: Иванов Вячеслав, *Cor Ardens*, ч. I, М. 1911, с. 98–105.

² Аполлодор, *Мифологическая библиотека*, М. 1993, с. 16 (перевод В.Г. Боруховича).

³ Ради краткости приводим спецификацию качеств указанных двух вселенских начал, опуская соответствующие подтверждающие цитаты из поэмы.

⁴ Отметим, что в первом издании поэмы это слово воспроизводилось ближе к греческому оригиналу, т.е. именно с двумя «р» — *Антирройя*. В недавнем брюссельском издании в тексте поэмы введено словоупотребление с одним «р», однако в авторском комментарии оставлено два «р» (см.: Иванов Вячеслав, *Собрание сочинений*, т. 2, Брюссель 1974, с. 294, 300).

⁵ Степанов Ю.С. *Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования*, М. 1997, с. 123–125, 184–188.

⁶ Данная тема с принципиальных позиций разрабатывается в исследованиях математика и философа А.Н. Паршина, см. его работы: «Дополнительность и симметрия» (Паршин А.Н. *Путь. Математика и другие миры*, М. 2002, с. 139–170) и «Лестница отражений (от гносеологии к антропологии)» (в сб.: *Историко-философский ежегодник*, М. 2005, с. 269–286).

⁷ Фейнман Р. *Квантовая электродинамика*, М. 1964, с. 90–92.

⁸ См.: Рязанов Г.В. *Путь к новым смыслам*, М. 1993. Первая работа автора по затронутой теме («Квантово-механическая вероятность как сумма по путям») появилась еще в 1958 г.

⁹ Качественное описание такой возможности см. в работе: Буданов В. *Когнитивная психология или когнитивная физика. О величии и тщетности языка событий // Событие и смысл (синергетический опыт языка)*. М. 1999, с. 49–59.

¹⁰ Ханзен-Лёве Аге А. *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика*, СПб. 2003, с. 5, 18.

¹¹ Там же, с. 78–81, 122–124.

¹² Там же, с. 81.

¹³ Там же, с. 124, 79.

¹⁴ *Фрагменты ранних греческих философов*, ч. 1. От эпических космогоний до возникновения атомистики, М. 1989, с. 213–214 (пер. А.В. Лебедева).

¹⁵ Маковский М.М. *Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов*, М. 1996, с. 90, 94.

¹⁶ Степанов Ю.С. *Константы...* с. 127–128.

¹⁷ Там же, с. 125–126.

¹⁸ *Слово о полку Игореве*, Л., 1990, с. 49, 59 (реконструкция Д.С. Лихачева).

¹⁹ Отсылки к произведениям С.Д. Кржижановского из соображений краткости приводим по работе: Топоров В.Н. *Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического*. М. 1995, с. 538.

²⁰ Аверинцев С.С. «Скворещица вольных граждан...» Вячеслав Иванов: *путь поэта между мирами*, СПб. 2002, с. 126–127.

²¹ Там же, с. 128. Здесь палирройя и антирройя — синонимы.

²² См.: Вячеслав Иванов, *Архивные материалы и исследования*, М. 1999, с. 93–120.

²³ Священник Павел Флоренский, *Сочинения*, в 4 т., т. 2, М. 1996, с. 52–60.

²⁴ Иванов Вячеслав, *Собрание сочинений*, т. 3, Брюссель 1979, с. 224.



КОРОТКО ОБ АВТОРАХ
BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS

Аверинцев Сергей Сергеевич (1937–2004) — действительный член РАН, действительный член Папской академии социальных наук (Ватикан), член редколлегии журнала «Символ» (1988–2004).

Бёрд Роберт (Robert Bird) — филолог-русист, профессор Чикагского университета (США).

Вахтель Майкл (Michael Wachtel) — филолог-славист, переводчик, профессор Принстонского университета (США).

Вестбрёк Филипп (Philip Westbroek) — филолог-славист, Амстердамский университет (Нидерланды).

Глухова Елена Валерьевна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы РАН.

Громов Михаил Николаевич — доктор философских наук, заведующий сектором Института философии РАН.

Иванов Дмитрий Вячеславович (1912–2003) — журналист и публицист. Офицер ордена Почетного Легиона. Сын Вяч. Иванова.

Каменкович Мария Владимировна (1962–2004) — поэт и переводчик.

Коваль Андрей Николаевич — филолог, переводчик, член редколлегии журнала «Символ».

Кульюс Светлана Константиновна — филолог-русист, профессор Галлиннского университета.

Лаппо-Данилевский Константин Юрьевич — доктор филологических наук, заведующий группой Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом).

Лесур Франсуаза (Françoise Lesourd) — филолог-славист, профессор Лионского университета (Франция).

Пазини Джорджо (Giorgio Pasini) — профессор Богословского факультета Эмилии-Романьи (Болонья, Италия).

Поджи Винченцо, SJ (Vincenzo Poggi, SJ) — почетный профессор Папского Восточного института (Рим).

Пирон Женеви́ева (Geneviève Piron) — филолог-славист, профессор Smith College (Женева, Швейцария).

Сегал Димитрий Михайлович — профессор Отдела русских и славянских исследований, Еврейский университет в Иерусалиме (Израиль).

Сегал (Рудник) Нина Михайловна — старший научный сотрудник Отдела русских и славянских исследований, Еврейский университет в Иерусалиме (Израиль).

Седано Сиерра Мариано Хосе (Mariano Jose Sedano Sierra), CMF — профессор истории Католической церкви в Высшей католической духовной семинарии (Санкт-Петербург), священник-кларетинец.

Титаренко Светлана Дмитриевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры истории русской литературы факультета филологии и искусств Санкт-Петербургского государственного университета

Троицкий Виктор Петрович — старший научный сотрудник Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева» (Москва).

Фетисенко Ольга Леонидовна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом).

Франк Виктор Семенович (1909–1973) — литературный критик, журналист. Сын философа Семена Людвиговича Франка.

Шишкин Андрей Борисович — филолог-русист, директор Исследовательского центра Вяч. Иванова (Рим), профессор Университета Салерно (Италия).

Юдин Алексей Викторович — кандидат исторических наук, Центр изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии	3
I. О Вячеславе Иванове	
<i>СЕРГЕЙ АВЕРИНЦЕВ</i> Вячеслав Иванович Иванов	9
II. Вячеслав Иванов ПУБЛИКАЦИИ И КОММЕНТАРИИ	
<i>ARS MYSTICA. Предисловие и комментарии С. Титаренко, подготовка текста и текстологическая заметка Е. Глухой, С. Титаренко</i>	23
<i>Евангельский смысл слова «земля». Подготовка текста, комментарии и приложение О. Фетисенко</i>	68
<i>Русская идея. Перевод с немецкого М. Кореневой, предисловие и комментарии Р. Бёрда</i>	85
<i>Историософия Вергилия. Перевод с немецкого и комментарии Г. Киршбаума и М. Каменкович, предисловие Ф. Вестбрёка</i>	135
<i>Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Вилламовица. Перевод с немецкого, предисловие и комментарии К. Лаппо-Данилевского</i>	168
<i>Эхо. Перевод с немецкого О. Шор, предисловие и комментарии К. Лаппо-Данилевского и С. Титаренко</i>	220
<i>Мысли о поэзии. Текстологическая заметка и комментарии С. Титаренко</i>	229
<i>Послание Иоанна Пресвитера. Подготовка текста, комментарии и приложение О. Фетисенко, предисловие М. Громова</i>	276
<i>Из последних стихотворений. Подготовка текста О. Фетисенко</i>	309
III. Вячеслав Иванов. ИЗБРАННАЯ ПЕРЕПИСКА	
<i>Иванов – Бубер. Предисловие и комментарии М. Вахтеля, перевод с немецкого М. Каменкович</i>	315
<i>Иванов – Шор. Подготовка текста и комментарии Д. Сегал, Н. Сегал (Рудник)</i>	338
<i>Иванов – Степун. Подготовка текста А. Шишкина, комментарии К. Хуфена и А. Шишкина</i>	404

TABLE DES MATIÈRES

EDITORIAL	3
I. SUR VIATCHESLAV IVANOV	
<i>SERGEY AVÉRINTSEV</i> VIATCHESLAV IVANOVITCH IVANOV	9
II. VIATCHESLAV IVANOV PUBLICATIONS ET COMMENTAIRES	
<i>ARS MYSTICA. PRÉFACE ET COMMENTAIRES DE S. TITARENKO, TEXTE ET REMARQUES TEXTOLOGIQUES DE E. GLOUKHOVA, S. TITARENKO</i>	23
<i>LE SENS ÉVANGÉLIQUE DU MOT «ZEMLÂ». TEXTE, COMMENTAIRES ET NOTE DE O. FÉTISSENKO</i>	68
<i>L'IDÉE RUSSE. TRADUCTION (DE L'ALLEMAND) DE M. KORÉNIÉVA, PRÉFACE ET COMMENTAIRES DE R. BIRD</i>	85
<i>L'HISTORIOSOPHIE DE VIRGILE. TRADUCTION (DE L'ALLEMAND) ET COMMENTAIRES G. KIRCHBAUM ET M. KAMÉNKOVITCH, PRÉFACE DE F. WESTBROECK</i>	135
<i>HUMANISME ET RELIGION. SUR LA TRADITION DE WILAMOWITZ EN HISTOIRE DES RELIGIONS. TRADUCTION (DE L'ALLEMAND), PRÉFACE ET COMMENTAIRES DE K. LAPPO-DANILEVSKI</i>	168
<i>ÉCHO. TRADUCTION (DE L'ALLEMAND) D'O. ŠOR, PRÉFACE ET COMMENTAIRES DE K. LAPPO-DANILEVSKI ET S. TITARENKO</i>	220
<i>SUR LA POÉSIE. REMARQUES TEXTOLOGIQUES ET COMMENTAIRES DE S. TITARENKO</i>	229
<i>L'ÉPÎTRE DU PRESTER JOHN. TEXTE, COMMENTAIRES ET NOTE DE O. FÉTISSENKO, PRÉFACE DE M. GROMOV</i>	276
<i>QUELQUES POÈMES DE LA DERNIÈRE PÉRIODE. TEXTE ÉTABLI DE O. FÉTISSENKO</i>	309
III. VIATCHESLAV IVANOV EXTRAITS DE LA CORRESPONDANCE	
<i>IVANOV – BUBER. PRÉFACE ET COMMENTAIRES DE M. WACHTEL, TRADUCTION (DE L'ALLEMAND) DE M. KAMENKOVITCH</i>	315
<i>IVANOV – ŠOR. PRÉFACE, TEXTE ET COMMENTAIRES DE D. SEGAL, N. SEGAL (ROUDNIK)</i>	338
<i>IVANOV – STÉPOUNE. TEXTE ÉTABLI PAR A. CHICKINE, COMMENTAIRES DE K. HUFEN ET A. CHICKINE</i>	404

Иванов – Шестов. Предисловие Ж. Пирон, подготовка текста и комментарии Ж. Пирон и А. Шишкина	421
Иванов – Годяев. Подготовка текста и комментарии А. Шишкина	435
Иванов – Франк. Подготовка текста Дим. Иванова и А. Шишкина, комментарии В. Франка, Дим. Иванова, А. Шишкина	438
Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией. Вступительная статья Ф. Лесур, подготовка текста А. Кондюриной и О. Фетисенко, комментарии С. Кульюс и А. Шишкина	460

IV. Вячеслав Иванов в Риме

Алексей Юдин Еще раз об «обращении» Вяч. Иванова	631
Винченцо Поджи, SJ Иванов в Риме	643
Андрей Коваль Вячеслав Иванов и Общество Иисуса	703
Алексей Юдин Вячеслав Иванов и Филипп Де Режис	734
Мариано Хосе Седано Сьерра, SMF Вячеслав Иванов и святой Хуан Де Ла Крус	750

V. Вячеслав Иванов в современной мысли

Сергей Аверинцев Вяч. Иванов как истолкователь Евангелия	781
Александр Доброхотов Тема бытийного дара в мелопее В.И. Иванова «Человек»	791
Джорджо Пазини Духовно-антропологическое измерение в творчестве Вячеслава Иванова	805
Виктор Троицкий Об одной модели времени у Вяч. Иванова	815
Коротко об авторах	826

IVANOV – CHESTOV. PRÉFACE DE J. PIRON, TEXTE ET COMMENTAIRES DE J. PIRON ET A. CHICHKINE	421
IVANOV – GODIAEV. TEXTE ÉTABLI ET COMMENTAIRES D'A. CHICHKINE	435
IVANOV – FRANK. TEXTE ÉTABLI PAR DM. IVANOV ET A. CHICHKINE, COMMENTAIRES DE V. FRANK, DM. IVANOV, A. CHICHKINE	438
EXTRAITS DES LETTRES ADRESSÉES À SON FILS DMITRI ET SA FILLE LYDIA. INTRODUCTION DE F. LESOURD, TEXTE ÉTABLI PAR A. KONDIOURINA ET O. FÉTISSENKO, COMMENTAIRES DE S. KULIUS ET A. CHICHKINE	460

IV. VIATCHESLAV IVANOV À ROME

ALEXEY IOUDINE RETOUR SUR LA « CONVERSION » DE VIATCHESLAV IVANOV	631
VINCENZO POGGI IVANOV À ROME	643
ANDREY KOVAL VIATCHESLAV IVANOV ET LA SOCIÉTÉ DE JÉSUS	703
ALEXEY IOUDINE VIATCHESLAV IVANOV ET PHILIPPE DE RÉGIS	734
MARIANO SEDANO TODO NADA	750

V. VIATCHESLAV IVANOV
ET LES PENSEURS CONTEMPORAINS

SERGEY AVÉRINTSEV L'EXÉGÈSE ÉVANGÉLIQUE DE VIATCHESLAV IVANOV	781
ALEXANDR DOBROKHOTOV LE DON DE L'ÊTRE DANS LA MÉLOPÉE « L'HOMME » DE V.I. IVANOV	791
GIORGIO PAZINI L'ŒUVRE DE VIATCHESLAV IVANOV DANS SA DIMENSION SPIRITUELLE ET ANTHROPOLOGIQUE	805
VICTOR TROÏTSKI À PROPOS D'UN MODÈLE TEMPOREL CHEZ V. IVANOV	815
BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS	826

СЛАВЯНСКАЯ БИБЛИОТЕКА

СВОИМ возникновением Славянская библиотека обязана отцу Ивану Гагарину (1814–1882).

В 1842 году князь Иван Сергеевич Гагарин стал католиком и на следующий год вступил в Общество Иисуса (Орден иезуитов). Завершив церковно-богословское образование, он в 1856 году начал собирать литературу, посвященную проблеме отношений между Православием и западным христианством.

И. С. Гагарин на собственном опыте убедился, что эти духовные миры близки друг другу, несмотря на то, что в ходе истории они оказались разделенными и между ними возникло недоверие и даже вражда.

В планы отца Ивана Гагарина входила организация исследований, которые способствовали бы взаимному познанию Православия и Католичества. С 1857 года начинают выходить в свет первые работы И. С. Гагарина и его сотрудников. В сборниках, озаглавленных «*Études de théologie, de philosophie et d'histoire*» («Теологические, философские и исторические исследования»), обсуждалась главным образом русская тематика.

Личная библиотека И. С. Гагарина стала основой Славянского музея, впоследствии переименованного в Славянскую библиотеку. Пережив множество трудностей, библиотека обрела наконец постоянное место в Лионе. Сейчас в ней хранится около 50 000 книг, большей частью посвященных России, богатейшее собрание периодических изданий девятнадцатого века, а также еще не опубликованные архивы (в частности, переписка хранителей библиотеки с выдающимися деятелями русской культуры).

Приступая в 1979 году к изданию журнала «Символ», Славянская библиотека стремилась в каком-то смысле возобновить диалог и продолжить дело, начатое в середине XIX века ее основателем — И. С. Гагариным.