Вячеслав Иванов

Исследования и материалы. Вып. 2

Вяч. Иванов
Фотография, начало 1920-х годов

ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (ПУШКИНСКИЙ ДОМ)
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА В РИМЕ

Вячеслав Иванов

Исследования и материалы

II

Ответственные редакторы:
Н. Ю. Грякалова, А. Б. Шишкин

Санкт-Петербург
РХГА
2016

Редакционная коллегия

В. Е. Багно, Р. Бёрд, Н. А. Богомолов, М. Вахтель, П. Дэвидсон,
Н. Н. Казанский, Н. В. Котрелев, А. В. Лавров,
К. Ю. Лаппо-Данилевский, Дж. Мальмстад, Г. В. Обатнин,
А. Б. Шишкин

♦

*Публикация подготовлена в рамках
поддержанного РГНФ научного проекта №14-04-00420
«Образ Вяч. Иванова в отечественной и зарубежной культуре:
история и современность»*

ISBN 978-5-88812-722-3

© Коллектив авторов, 2016
© Русская христианская гуманитарная академия, 2016

От составителей

Второй выпуск сборника «Вячеслав Иванов: Исследования и материалы» основан на материалах международной конференции «Вячеслав Иванов и дионисийство: Disputatio metaphysica et culturalis», которая 19 и 20 февраля 2015 года прошла в Санкт-Петербурге в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук и Русской христианской гуманитарной академии. Конференция совпала с выходом в свет комментированных изданий двух важнейших для истории русской филологической мысли трудов Вячеслава Иванова — «Эллинская религия страдающего бога» и «Дионис и прадионисийство» (специальные выпуски № 64 и 65 журнала «Символ» (Париж–Москва) за 2015 год) и пришлась на 110-ю годовщину завершения журнальной публикации «Эллинской религии…».

Представленные на конференции доклады не были строго ограничены рамками заявленной темы, а оказались сгруппированными вокруг двух проблемно-тематических полюсов: 1) историко-религиозная и философская проблематика, связанная собственно с концепцией дионисийства, ее отражение в художественной практике; 2) трактовка актуальных проблем XX века в свете христианской историософии. Эти на первый взгляд столь дифференцированные аспекты соединялись в мысли и творчестве Иванова, и их взаимодействие характеризовало его особый интеллектуальный и духовный путь. Российские ученые и их коллеги из Италии, Великобритании, Польши, Румынии, Израиля, Швейцарии вносят свой вклад в осмысление и дальнейшее изучение творчества уникального поэта и мыслителя XX века.

Сборник состоит из двух разделов — «Статьи» и «Публикации». Многоаспектность анализируемых проблем отражена в композиции первого раздела, где материал сгруппирован по трем тематическим направлениям: концепция дионисийства в творчестве Иванова, ее генетические, интертекстуальные и рецептивные аспекты; историко-религиозная проблематика, в том числе хроника участия

Иванова в деятельности петербургского Религиозно-философского общества; историко-литературные исследования.

Значительную часть сборника занимают неизвестные ранее и впервые публикуемые материалы, освещающие различные стороны литературной деятельности Иванова, его религиозные воззрения, интеллектуальные связи, детали литературного быта. Личность Иванова предстает порой в неожиданном ракурсе. Возможно, читатель удивится тому обстоятельству, что в публикуемом здесь письме Иванова к В. Ф. Эрну от 7 марта 1917 г. поэт в качестве первого отклика на манифест об отречении Николая II цитирует по-гречески Евангелие, а затем прилагает к письму посвященный этому событию историософский сонет. Однако в картине мира поэта актуальное и историческое соотносилось с универсальным, эмпирическое — с реальнейшим, а знаменитая формула «a realibus ad realiora» была близка и понятна многим его современникам.

Н. Г., А. Ш.

СТАТЬИ

I

А. Пайман
(Великобритания)

РЕМЕСЛЕННИКИ ДИОНИСА? ТРАГЕДИЯ В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Недаром возрождение классического, т. е. древнегреческого понимания слова «трагедия» как очищающего процесса — и не просто как печального события! — началось с увлечения книгой Фридриха Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». Среди тех, кто первым откликнулся на нее в России, был Лев Шестов. Его эссе «Достоевский и Ницше. Философия трагедии» появилось на страницах дягилевского «Мира искусства» в 1902 году, а через год вышло отдельным изданием[1].

«Философия трагедии!» — Шестов начинает предисловие с характерного восклицательного знака и в свойственном ему провокативном тоне: «Может быть такое сочетание слов вызовет протест со стороны читателя, привыкшего в философии видеть <…> вершину той величественной пирамиды, которая называется современной наукой <…> Философия же трагедии, не значит ли это философия безнадежности, отчаяния, безумия — даже смерти?! Может ли тут быть речь о какой бы то ни было философии?» (3, 1).

Однако, продолжает он, если мы сосредоточимся на радостных надеждах на светлое будущее и предоставим мертвым хоронить

[1] *Шестов Л.* Достоевский и Ницше. Философия трагедии. СПб.: Изд-во М. М. Стасюлевича, 1903. Все цитаты приводятся по изд.: *Шестов Л.* Сочинения. Париж: YMCA–Press, 1971. Т. 3. Далее ссылки на данное изд. даются в тексте с указанием тома и страницы.

своих мертвецов, мы, живые, все еще останемся лицом к лицу с весьма неудобными вопросами… «У нас остались все, не имеющих земных надежд, все отчаявшиеся, все обезумевшие от ужасов жизни. Что делать с ними? Кто возьмет на себя нечеловеческую обязанность зарыть в землю этих?» (3, 2).

Для Шестова Достоевский и Ницше как раз среди тех, кто отказался «зарыть в землю» все непонятное и жестокое в жизни, будь это в красивых схемах идеалистов, которые вдохновляли и утешали их в юности, прежде всего Кант со своими «звездами над головой и моральным законом внутри нас», или в олимпийском пессимизме Шопенгауэра, который, по Шестову, лишь приукрашивает отчаяние подчеркиванием красоты «мировой воли к жизни», оставляя отдельного человека без всякого утешения.

Достоевский, по Шестову, отказывается от всяких подобных схематических утешений. «Все априори погибли, философия Канта и графа Толстого кончены, начинается область “Ding an sich” <…> Неугодно ли вам следовать за Достоевским и Ницше? <…> Несомненно только одно: тут есть действительность» (3, 87). Достоевский ни на том свете, ни на этом «не хочет всеобщего счастья, не хочет, чтобы будущее оправдывало настоящее» (3, 99). «Борясь со злом, он выдвигал в его защиту такие аргументы, о которых оно мечтать никогда не смело. Сама совесть взяла на себя дело зла!..» (3, 107).

Невозможно ведь согласиться с тем, чтобы за основу будущего всеобщего счастья допустить оправдание хоть одной слезинки обиженного ребенка. Тут мы оказываемся на краю бездны. «Какой здесь возможен ответ? Назад к Канту? С Богом, ничего не удерживает. Но Достоевский идет вперед, что бы его ни ждало впереди…»

Идет вперед, туда, где выражение Достоевского «чертова добра и зла» превращается в красивую формулу Ницше «по ту сторону добра и зла». У этих авторов ведь само понятие о добре и зле превращается в понятие о жизни и смерти. Раскольников просит Соню прочесть ему не притчи о блудном сыне, а рассказ о воскрешении Лазаря. Высшая идея на земле <u>лишь одна</u> (подчеркнуто у Достоевского), и именно идея бессмертия души человеческой, ибо все остальные «высшие идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из одной ее вытекают» (3, 125).

Бессмертие подразумевает реальное сосуществование другого измерения — Вечности: «Святый Боже! Святый крепкий! Святый

бессмертный!». Ницше, придумав злую бесконечность, вечное возвращение, все же, наверное, когда написал свое стихотворение о полуночном бое часов, думал о вечности:

Скорбь говорит: пройди!
Десять.
Но каждая радость желает вечности!
Одиннадцать!
Желает глубокой, глубокой вечности.
Двенадцать!

(3, 206–207)

Человек из подполья, злопыхающий психопат, ненавидит законы причинности и категорический императив, но слишком слаб, чтобы одержать над ними победу; он истерически накликает «царство каприза, неопределенности и бесконечного множества совершенно неизведанных, новых возможностей. Здесь совершаются чудеса воочию: здесь то, что вчера было силой, сегодня становится бессилием, здесь тот, кто вчера еще был первым, сегодня становится последним, здесь горы сдвигаются, здесь перед каторжником поклоняются святые» (3, 214).

Нравственное воскресение, таким образом, понимается не категорично и не повелительно — а как чудо, как радостное восстановление цельности жизни, которое, не в пример сколь угодно добрых дел, сможет утешить и плачущего ребенка, и пропавшую душу взрослого грешника. К Достоевскому и Ницше Шестов прибавляет здесь Гоголя и Бодлера (и позднее — Лютера, Августина, апостола Павла и Иова) как светочи на неизведанных дорогах трагедии, «там, где никто никогда не ищет, где по общему убеждению нет и не может быть ничего, кроме вечной тьмы и хаоса, где даже сам Милл предполагает возможности действия без причины. Там, может быть, каждый подпольный человек значит столько же, сколько и весь мир, там, может быть, люди трагедии и найдут то, чего они искали <…> оттого-то и вопрос поэта: “Aimes-tu les damnés? Dis, connais-tu l’irrémissible?”[2]» (3, 254).

Я начала это обсуждение темы трагедии в Серебряном веке с Шестова, а не с более учено-академического Вячеслава Иванова

[2] «Ты любишь проклятых? Скажи, ты знаешь тех, кому нет прощения?» *(фр.)*.

именно потому, что это Vox populi, голос поколения, удивительно талантливого самоучки, который пошел походом на великанов прошлого, на разум, смерть и здравый смысл — с единственным лозунгом подпольного человека: о том, как было бы прекрасно, если бы дважды два иногда равнялось бы не четырем, а пяти! «Дважды два — четыре» для Шестова — это царство закона, закона смерти. И он спрашивает вместе с чахоточным студентом Ипполитом: почему с меня требуют не только, чтобы я подчинился ему, да еще чтобы и не мешал другим жить да радоваться? Лучше, говорит Шестов, исследовать возможности хаоса: «Хаос вовсе не есть ограниченная возможность, а есть нечто прямо противоположное. То есть — возможность неограниченная»[3].

Не правда ли, напоминает чем-то современную физику?.. А. Блок же на чисто литературном примере Шекспира затрагивает вопрос о трагедии и хаосе в своей речи перед актерами Большого драматического театра в хаотическом Петрограде 1919 г. Несмотря на психологический реализм Шекспира, говорит он, революционному театру не подобает ставить трагедию «Отелло» как домашнюю уголовную драму, но как истинную трагедию-мистерию. Пошлый дьявол, «честный Яго», нарушает гармонию сострадательной любви между Отелло и Дездемоной, и сбываются слова Отелло: «Когда я перестану любить тебя, наступит опять хаос». Однако, «обнаружив тайный, скрытый в трагедии Шекспира смысл, мы достигнем того очищения, того катарсиса, который требуется от трагедии; тогда по-новому прозвучит нам заключительное слово о “грустном событии”. Ужас озарится улыбкой грусти»[4].

Каким образом произошло это возрождение греческого понятия трагедии в России XX века, в стране, где возникли изящные трагикомедии Чехова, все в полутонах, ультра-реалистическая техника Станиславского, пышность и блеск императорского балета, драматургический натурализм Шаляпина? В стране, где служителям храма запрещалось посещение театра и где не было своей традиции средневековой мистерии?

---

[3] *Шестов Л.* На весах Иова. Странствование по душам. Paris: YMCA–Press. [Б.г.] С. 220.

[4] *Блок А.* Тайный смысл трагедии «Отелло» // Блок А. Собр. соч.: в 8 т. М., 1960–1963. Т. 6. С. 389.

Вернемся к определению термина. Аристотель определяет трагедию как «имитацию действия серьезного и законченного, достигающего катарсиса через события, вызывающие жалость и ужас». В Оксфордском словаре литературных терминов есть еще важная оговорка: «В некоторых древних трагедиях, как например, в “Эвменидах” Эсхила, возможен счастливый исход, но при условии мифологичности сюжета и достойного тона постановки; но принято чаще завершать действие смертью героя, что и определяет более поздние толкования термина»[5]. Слово «мифологическое» также указывает на иное измерение времени, на выход в вечность, что вновь ведет к шестовскому пониманию Ницше и намекает на возможность христианской трагедии и на то, что Дж. Р. Толкиен называет ев-катастрофой[6].

J. A. Cuddon, также ссылаясь на Аристотеля, описывает трагическую вину героя древних трагедий, их «хамарти́и» словами, применимыми также и к Адаму, первенцу творения, который в раю жил блаженно и главенствовал над всей тварью: «Перемена в судьбе героя не должна произойти от несчастья к счастью, а наоборот, от счастья к обездоленности; и причину следует искать не в предрасположенности к греховности, а в некоторой великой ошибке с его стороны; человек же сам первоначально должен быть таким (высокопоставленным. — *А. П.*), как мы уже определили, или еще лучше, а ни в коем случае не хуже этого. Здесь важна *неизбежность* (курсив мой. — *А. П.*) падения»[7]. Есть надежда, что, может быть, за трагедией, но никак не во время действия. Ж. Ануй говорит в своей «Антигоне»: «Трагедия — успокаивающая; и причина тому в том, что надежда, низкая и обманчивая вещица, здесь ни при чем»[8].

Как ни парадоксально, именно эта «неизбежность», эта «непоправимость» трагической ситуации поддерживала русскую интеллигенцию в предгрозовые годы перед Первой мировой войной и в период разрушения всяческого благополучия после революции.

Священник Павел Флоренский, приговоренный за преступление, которое не совершил (и которое впоследствии оказалось чистой

---

[5] *Baldwick C.* The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms. Oxford, 1990. P. 703–711.

[6] *Tolkien J. R. R.* Tree and Leaf. London: Allen & Unwin Books, 1964. P. 60, 62–63.

[7] *Cudden J. A.* A Dictionary of Literary Terms. P. 705.

[8] Ibid.

фикцией!), писал с каторги своему сыну Кириллу, посылая выдержку из эпоса, над которым в то время работал: «Ты не замечаешь (полагаю, в этом виноват автор) бодрого тона, данного размером и ритмом, и бодрой идеологии, которая раскрывается в преодолении образного мироощущения, а не в простом незамечании всего, что может ослабить дух и вести к унынию. Это древнеэллинское понимание жизни, трагический оптимизм. Жизнь вовсе не сплошной праздник и развлечение, в жизни много уродливого, злого, печального и грязного. Но, зная все это, надо иметь перед внутренним взором гармонию и стараться осуществить ее...»[9].

Год спустя он все еще думает о *совершенстве* древней трагедии, в основе которой все та же греческая хамартия, «ибо <...> то не проступок данного человека, а его “трагическая вина”, содержащаяся в самом его существе, не в злой воле, т. е. в неправильности рождения, в недолжном сочетании генов <...> Трагическое, как таковое, возникает от зрелища несоответствия между возмездием и проступком или поступком, причем за свой поступок человек отвечать не может, но совершил его в силу своих наследственных свойств и расплачивается поэтому за роковую вину предков. Греческая трагедия — самая совершенная часть мировой литературы. У меня от нее всегда было чувство абсолютного совершенства. Лучше быть не может и не нужно — достигнут идеал. Вот почему после греков трагедий в собственном смысле не было и не могло быть: задача выполнена, решена; конечно, больше решать нечего»[10].

А за два десятилетия до этого письма, написанного Флоренским за год с небольшим до гибели, Александр Блок, всматриваясь в коррупцию русского общества, в распад ценностей и провидя наступление хаоса, в дневнике за 14 ноября 1911 г. выписывает стихотворение Тютчева:

Мужайтесь, о други, боритесь прилежно,
Хоть бой и неравен, борьба безнадежна! —

---

[9] *Флоренский П. А.* Соч. Т. 4. М., 1998. С. 37 (письмо от 7 декабря 1935 г.).

[10] *Священник Павел Флоренский.* Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем 1933–1937 гг. СПб., 2004. С. 311 (письмо дочери Ольге от 10–11 марта 1936 г. с о. Соловки).

и комментирует в течение последующих дней и недель: «Смысл трагедии — Б Е З Н А Д Е Ж Н О С Т Ь борьбы; но тут нет отчаяния, вялости, опускания рук. Требуется высокое посвящение <…> В стихотворении Тютчева — эллинское, до-христовое чувство рока, трагическое. Есть и другая трагедия — христианская. Но настолько обо всем, что дохристианское, можно говорить, потому что это наше, здешнее, сейчас, настолько о Христовом, если даже что и ведаешь, лучше молчать»[11].

Такие размышления о религиозной сути художественной формы античной трагедии со стороны священника и поэта обусловлены специальным интересом к книге Ницше «Рождение трагедии» и реакцией на нее. Источник трагедии, действительно, *был* религиозным. Трагедия возникает из ритуального жертвоприношения, и само слово «трагедия» в переводе с древнегреческого означает «песнь козла», которой сопровождался обряд проводов на заклание несчастного животного. Хоровое пение предшествовало сыгранному действию и потом заменило собою жертвенного козла, как сам козел изначально заменял собою бога Диониса, который был, по представлению древних, и жрецом, и жертвою.

Именно Ницше вновь ввел, как писал Вячеслав Иванов («Ницше и Дионис»[12]), в утихомиренный верой в прогресс и науку или, наоборот, спящий от печали пессимизма европейский мир миф о Дионисе — страдающем, расчлененном боге, в воскресение которого внесет свою долю и ритуальное исполнение древней трагедии. Ницше «разрешил похоронную тоску пессимизма в пламени героической тризны, в фениксовом костре мирового трагизма: он возвратил жизни ее трагического бога… “incipit tragedia!”» (I, 717).

Культурная публика, однако, была подготовлена к новому восприятию трагедии не литературой, а музыкой. Так же как Сократу, незадолго до смерти, «снилось, будто божественный голос увещевал его заниматься музыкой, Ницше-философ исполнил дивный совет <…> Нужно было, чтобы Дионис, раньше чем в слове <…> открылся в музыке, в *немом* искусстве *глухого* Бетховена, величайшего провозвестника оргийных таинств духа» (там же), а также в обуреваемой

---

[11] *Блок А.* Собр. соч. Т. 7. С. 88–89, 99.

[12] Впервые: Весы. 1904. № 5.

страстями музыке Вагнера, заикающегося Моисея, для которого Ницше сыграл роль Аарона.

А Ницше, утверждал Иванов, почуяв в чарах музыки то оргиастическое «выхождение из себя», которое и составляет «существо Диониса» как начала, разрушающего чары «цивилизации», тем не менее не рискнул на «ужас и восторг потери себя в хаосе нового обретения себя в Боге», а остался или старался оставаться эстетом и слушателем в прекрасном и стройном мире Аполлона, не доверяясь ни демократической по преимуществу дионисийской религии, ни страдальческой стихии его культа. Оставаясь отрешенным ученым, Ницше добавил к новооткрытому культу трагического бога анти-дионисийской спор с христианством, да и доктрины о сверхчеловеке и воли к власти по сути своей тоже анти-дионисийские. Назвав себя в сумасшествии «распятым Дионисом», Ницше все же осознавал себя пророком. В том, что он успел написать, однако, «восторг вечного возрождения, глубоко-дионисийский по своей природе <…> мертв неверием в Дионисово чудо, которое <…> все в каждое мгновение творит извечным и первоявленным» (I, 725).

Если же «Дионисово состояние» не есть «выхождение из времени и погружение в безвременье», а чисто эстетическое явление, тогда люди, желающие воскресить это состояние, лишь «ремесленники Диониса», как древние и называли актеров. Но, заявлял Иванов, «истинно дионисийское миропонимание требует <…> чтобы наше лицедейство у его космического алтаря было священным действом и жертвенным служением» (там же).

Иванов, который познакомился с «Рождением трагедии» еще на немецком языке в начале 1890-х гг., в то время жил за границей. В Париже в 1903 г. он читал курс лекций об «Эллинской религии страдающего бога». Не он, а Д. Мережковский и Ин. Анненский всерьез занялись переводами греческой трагедии на русский язык. Мережковский, благодаря международному успеху первых двух романов из трилогии «Христос и Антихрист» и связям с группой мирискусников, первым имел возможность увидеть «свои» трагедии на сценах столичных театров. В Московском художественном театре 12 января 1899 г. состоялась премьера постановки «Антигоны» Софокла в его переводе. По словам переводчика, труппа Станиславского и режиссер спектакля Немирович-Данченко чрезмерно приспособили трагедию к современному вкусу. Чтобы

зритель не скучал, хор декламировал под аккомпанемент «сентиментально-нежной» музыки Мендельсона, и актеры, придерживаясь традиций своего театра, педалировали психологическую драму героини, акцентируя религиозно-пророческое, символическое значение текста[13]. На страницах «Мира искусства» в статье «Трагедия целомудренности и сладострастия» Мережковский высказал неудовлетворение московской постановкой и толковал «Ипполита» Еврипида, которую собирались поставить в его же переводе на частной сцене в Петербурге, как всегда, диалектично и символически, намекая, в духе Ницше и Иванова, на дионисийский мистериальный подтекст. Это были годы близости Мережковских с «Миром искусства», а также успешной деятельности Сергея Дягилева как чиновника особых поручений при императорских театрах. Именно Дягилев добился того, что «Ипполит» был включен в план постановок Александрийского театра, где он и был поставлен в художественном оформлении Л. Бакста, но уже без Дягилева, а под эгидой нового директора императорских театров В. А. Теляковского 14 октября 1902 г.

На репетициях спектакля Мережковский вел себя скорее как автор, а не как переводчик пьесы. В предварительной речи на премьере он старался выявить именно религиозное «новое значение древней трагедии». «У древних греков и в Средние века, — сказал он, предвосхитив уже процитированного нами Иванова, — происходящее на сцене было священнодействием. Сейчас не то — театр сделался местом наиболее противоположным храму, чужим всякой святости, местом самых плоских и пошлых развлечений толпы»[14].

Выступление Мережковского читается эффектно, но предварительный цензор на генеральной репетиции, согласно дневниковой записи Теляковского за 10 октября 1902 г., вычеркнул слова «религиозное значение театра» и отнял у Мережковского «всю соль и отправные точки». «По словам цензора можно было понять, что

---

[13] *Мережковский Д.* Трагедия целомудрия и сладострастия // *Мережковский Д.* Вечные спутники. М., 1995. С. 358–361 (впервые: Мир искусства. 1899. № 7–8).

[14] *Мережковский Д.* О новом значении древней трагедии (Вступительное слово к представлению «Ипполита») (впервые: Ежегодник Императорских театров. Вып. XIII: Сезон 1902–1903 гг. СПб., 1905). [Электронный ресурс.] URL: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_1893_o_novom_znachenii.shtml.

государь оберегает пошлое направление в театре», что «зрелище должно было убаюкать зрителей»[15]. Возможно, что возмутила цензора цитата из «Ревизора», когда-то возмутившая Николая I и перекликавшаяся с ивановскими «ремесленниками Диониса»: «Не пустой я какой-нибудь скоморох, но честный чиновник великого государства…»! Как бы то ни было, не доходили до публики слова Мережковского о том, что на этой первой постановке на европейской сцене «за 2331 год» мы должны думать о том, что Еврипид в чем-то предчувствовал Евангелие и что в русской иконописи древние трагики даже изображены как пророки Мессии. Маленькая фигура Мережковского терялась в партере великолепного театра, и даже внушительный басистый голос прозвучал слабо. Сильно сокращенное, выступление Мережковского было не понято, а кто же читал «Ежегодник Императорских театров», где его речь была напечатана полностью?

Постановка заинтересовала зрителей, но не захватила их, и «лицедейство» не стало «жертвенным служением». Условные движения хора, по просьбе Мережковского тщательно отрепетированные хореографом, и прекрасные поэтические интонации предводительницы хора (артистка Лачинова) шли вразрез с экзотическими костюмами и барочными декорациями Бакста, как и с утрированным пафосом протагонистов, которые упорно говорили «на зрителя», срывая аплодисменты… Актеров смущало поведение четы Мережковских на репетициях, громко споривших между собою и подававших советы из-за кулис, да еще критиковавших «алтарь» Бакста, который, сооруженный на авансцене, должен был, по замыслу переводчика, куриться в продолжении всего спектакля. К тому же кто-то окончательно смутил актеров тем, что разослал бандеролью более прозрачный, тонко-психологический прозаический перевод Иннокентия Анненского, который им гораздо больше понравился, чем трудная для произношения со сцены стихотворная версия Мережковского. «Какой-то никому неизвестный учитель из Царского Села», — воз-

---

[15] Выписки из дневника В. А. Теляковского, хранящегося в Государственном центральном Театральном музее им. А. А. Бахрушина (КП 225627, ед. хр. 1283), были любезно предоставлены мне Нелли Константиновной Ончуровой. В настоящее время дневники опубл.: *Теляковский В. А.* Дневники директора Императорских театров. 1901–1903. М., 2002.

мутился Теляковский, смущенный тем, что «новые» так поссорились между собою.

Не состоялось религиозное возрождение театра, а лишь некоторый скандальный успех. 15 сентября 1902 г. Теляковский записал в дневник: «Никогда еще ни одна пьеса на Александрийской сцене не возбуждала такой полемики, как постановка “Ипполита”. Не было газеты, которая не уделила бы этой постановке целой статьи помимо театральной рецензии. Вопрос оказался настолько серьезным, что писать стали не одни критики, но и люди, не причастные к театру».

Мережковские же, все более погруженные в «новое религиозное действо», в попытку объединения религии с культурой, Иерусалима с Афинами, разочаровались в возможности сценического воплощения древней трагедии и ушли с головой (вместе с Бенуа, Философовым и даже Бакстом) в деятельность Религиозно-философских собраний — проект, предполагавший свободный обмен мнениями между обществом и Православной церковью, чего и добились с разрешения Победоносцева и по благословению митрополита петербургского Антония еще в 1901 г. Для оглашения дискуссий они основали вместе с П. П. Перцовым журнал «Новый Путь» (выходил с 1903 г.), где и начали печатать парижские лекции Вячеслава Иванова об эллинской религии страдающего бога[16], — сюжет, к которому он вернется в докторской диссертации и который пройдет красной нитью через все его творчество.

Здесь, в скромном религиозно-философском журнале, несмотря на двойную цензуру — церковную и светскую, — было вольготнее, чем в Императорских театрах. Иванову (к некоторому даже смущению новых спутников) удалось намекнуть на не только символическое, но и на возможно-реальное отождествление Христа и Диониса (в рамках, конечно, своего понимания глубокого реализма символа

---

[16] *Иванов В.* Эллинская религия страдающего бога // Новый Путь. 1904. № 1. С. 110–134; № 2. С. 48–78; № 3. С. 38–61; № 5. С. 28–40; № 8. С. 17–26; № 9. С. 47–70. Публикация продолжена в наследнике «Нового Пути» — «Вопросах жизни» под названием «Религия Диониса. Ее происхождение и влияние» (Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 185–220; № 7. С. 122–148. См. также публикацию главы «Возникновение трагедии» из книги Вяч. Иванова «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923) с предисловием Н. В. Брагинской «Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова» в кн.: Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 294–329.

как такового). «Добрые чувства и к сильнейшему и высшему — все же нисхождение», — пишет он. «Тем и прекраснее доброта, направленная на могущество, что она предполагает предварительным условием возвышение слабейшего в сферу высочайшего могущества <…> Красота христианства — красота нисхождения. Христианская идея дала человечеству прекраснейшие слезы: слезы человека над Богом. Прекрасен плач мироносиц…» (I, 827).

Это изумительное определение катарсиса из статьи Вячеслава Иванова «Символика эстетических начал», посвященной молодому московскому поэту Борису Бугаеву (Андрею Белому), выражает суть его христианского трагизма и объясняет чарующее действие его «дионисийства» на младшее поколение символистов тогда, когда после многолетнего пребывания в Европе он вернулся в Петербург.

Белый же, как и Иванов, впервые подошел к теме через Ницше, которого прочел в 1900 г. в первом же русском переводе. Он, как и Иванов, был восторженным поклонником Владимира Соловьева, и ему, как и Иванову, но в то же время независимо от него, Ницше показался не только ученым философом и поэтом, но и «символистом» (слово еще сравнительно новое в России начала века), и «пророком». Поразило его воображение сопоставление аполлинических и дионисийских начал в культуре, как и в людях — контрастных, но дополняющих друг друга. Для Белого ясно, что Аполлон и Дионис олицетворяют индивидуальное и коллективное начала, начала протагониста и хора, он убежден, что русскому символизму надлежит примирить то, что наиболее ценно и в том, и в другом[17], — мысль, которая ясно просвечивает в написанных позже романах «Серебряный голубь» и «Петербург». Правда, в этих произведениях катастрофическое и хаотическое как будто бы преобладает над примирением. Гармоничны здесь лишь самые нежно-символические просветы пламенеющей радости где-то там, на небе[18]. Белому-поэту была близка любовь Ницше

---

[17] О размышлениях Белого над Ницше и трагедией см.: *Bennet V.* Esthetic Theories from *The Birth of Tragedy* in Andrei Bely's critical articles // Nietzsche in Russia. Princeton, 1974. P. 161–179.

[18] Символизм заревых небес, который преобладает в ранних «Симфониях» Белого, выявляется в темно-желтой световой гамме, преобладающей в его романах, что прекрасно показано Д. Е. Максимовым в статье «О романе-поэме Андрея Белого “Петербург”» (Dissertationes Slavicae. Szeged, 1985. T. 47. C. 31–166).

к «духу музыки», к «дионисийскому дифирамбу». Очаровала его и мысль о том, что художнику надлежит выразить всем телом — не только губами, лицом и речью, а совокупностью «танца, музыки и ритмики, динамики и гармонии <...> метафизическое значение актеров как личности и хора как представителя народа». На страницах критических статей молодого Белого встречается множество образов и метафор из его ранних «Симфоний» и сборника «Золото в лазури»: барсовая шкура Диониса, флейты, трубы, кентавры, фавны — невесомые двойники дионисийских менад и сатиров. В «Арабесках» сам автор как бы пляшет вокруг мысли о трагедии как священнодействии, но при этом остается неуловимым и легким, не отваживаясь на ее практическое осуществление. Конечно же, удивительно близок ему хотя и более заземленный, отяжеленный романтической иронией Блок «второго тома» и лирических пьес — и не только Блок, а вся группа единомышленников, объединившаяся вокруг Башни Вячеслава Иванова в Петербурге.

Блок прочел «Рождение трагедии» впервые в декабре 1906 г. и тогда же начал старательно выписывать большие выдержки в записную книжку — и бросил: «Не могу выписать — длинно. Да все равно все пришлось бы выписывать — такое откровение эта книга»[19].

Вячеслав Иванов вернулся в Россию взбудораженный дионисийским «хоровым действием» революции, и тогда же с женой Лидией Зиновьевой-Аннибал учреждал вдохновенные и вдохновляющие симпосионы Башни, где коллективно обсуждалась возможность мистериального, уличного театра: крылатой показалась идея возрождения масок комедии дель арте. Как ни парадоксально, маячила возможность коллективного творчества хотя бы в камерном масштабе, в жанре, который по происхождению все же народный и может оказаться приемлемым и для современной петербургской публики. Блок попался. Еще до знакомства с книгой Ницше, до романа с Волоховой и театром Комиссаржевской он растерянно пишет Белому о том, как «высоко культурные» люди, вроде Вячеслава Иванова, и «высоко предприимчивые», вроде Мейерхольда и Георгия Чулкова, предложили ему переделать стихотворение «Балаганчик» в пьесу. «Чувствую, как будто из меня что-то хотят

[19] *Блок А.* Записные книжки: 1901–1920. М.; Л., 1965. С. 84.

выскрести хирургическим ножом»[20], — жалуется он. Но в это время, когда впервые вспыхнула «восстанья страшная душа», было определено направление исканий: «И Александр Блок — к Дионису!»[21]

И я, дичившийся доселе
Очей пронзительных твоих,
Взглянул… И наши души спели
В те дни один и тот же стих…

(«Вячеславу Иванову»)[22]

Вячеслав Иванов же серьезно, в духе все того же Диониса, взялся в то время за «кризис индивидуализма». Подобно тому, как Флоренский в послереволюционный период будет критиковать принцип прямой перспективы, открытый в эпоху Возрождения, так и теперь он критикует точку зрения возрожденческого индивидуализма: «Мы стали звездочетами вечности; а индивидуализм живет свой век, не загадывая вперед, не перенося своего центра тяжести вне себя» (I, 837). Согласно духу революции, Иванов требовал в жизни, как и в театре, преображения человека. «Нам, воспитывавшимся на идеях Достоевского о круговой поруке всего живущего, как грешного единым грехом и страдающего единым страданием, на идеях Шопенгауэра о мировой солидарности, — на этих прозрениях в таинство *всемирного распятия* (по слову Гауптмана) и в нравственный закон страдания, как *со-распятия* вселенского, — трагическая Муза всегда *о целом и всеобщем*, являет своих героев в аспекте извечной жертвы и осиявает частный образ космического мученичества священным литургическим венцом <…> мало-помалу возвращает ее к ее первоисточнику — литургическому с л у ж е н и ю у алтаря страдающего Бога» («Новые маски» — II, 76–77).

Зрители при этом становятся участниками действа. «Как и в древности, во время “рождения Трагедии из духа Музыки”, толпа должна плясать и петь, ритмически двигаться и славить Бога словом. <…> Как у Бетховена в 9-й симфонии хор перенимает на себя роль оркестра <…> Если мы представим себе хор этой симфонии, затопивший

[20] *Блок А.* Собр. соч. Т. 8. С. 146.

[21] *Блок А.* Записные книжки. С. 86.

[22] *Блок А.* Собр. соч. Т. 3. С. 141.

площадь, уготованную для Действа, в венках и светлых волнах торжественных одежд и в ритмическом движении хоровода Радости» («Вагнер и Дионисово действо» — II, 84, 85), тогда, предполагал Иванов, поймем, почему ни Ницше, ни Вагнер не сумели превозмочь разлад между художественным и божественным, не сумели поверить в Диониса как в жертву и жреца.

Для сегодняшнего читателя, пережившего тоталитаризм, с парадами юных атлетов по центру города, картина, так патетически нарисованная здесь Ивановым, мягко говоря, мало привлекательна, и он, конечно, хотел иного (не увлекся ведь ни Сталиным, ни Муссолини). Просто очень трудно говорить словами о зрелищах и о ритуале, тем более, когда касаешься «миров иных». А Иванов в своем утверждении «театра будущего»[23] все больше увязал в словах и терминах, в аполлонизме и дионисийстве, в мужском и женском, в «существе трагедии»[24], пока не схлынула стихия революции.

К 1910 г. символизм как движение распадается в предгрозовой тиши столыпинской России, и даже самые преданные сторонники, несмотря на старания восстановить былое единство, запели иные песни. Белый оставался по-человечески близким Иванову. Он даже хлопотал о новом журнале — «Труды и дни» — при издательстве «Мусагет», который должен будет их вновь сплотить с Блоком, но и у него чувство гротеска («наш Гоголек», как Иванов любовно его называл) вступило в противоречие с торжественным пафосом старшего друга, чающего возвращения к древним религиозным формам в театре. Если так обязательно должно быть, возражал он, то подайте же нам лучше козла! С другой стороны, «что же нам сделать с козлом после Шекспира?»[25]

Что касается Блока, то он попросту скрывался от вчерашнего властителя своих дум и после выхода первого номера «Трудов и дней» написал Белому:

«Впечатление от статьи В. Иванова (“Мысли о символизме”. — *А. П.*), несмотря на все ее глубины, — душное и тяжелое <…> над печальными людьми, над печальной Россией в лохмотьях он

---

[23] «Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего» (II, 86–103).

[24] «О существе трагедии» (II, 190–202).

[25] *Белый А.* Театр и современная драма // Белый А. Арабески. М., 1911. С. 26.

с приятностью громыхнул жестяным листом, — только так я слышу это режущее мне ухо восклицание о χάδαρσιξ'е». Нельзя, пишет он, восклицать «катарсис» тем же тоном в 1912 г., как в 1905-м…[26]

Надо сказать, что Иванов значительно интереснее определил суть трагического мировоззрения в прекрасной работе о романах Достоевского[27]. Достоевский, пишет Иванов, в своих «Трагедуменах» превосходит индивидуалистический жанр романа. Персонажи Достоевского обитают не в аполлоническом мире, как в романах Толстого, не в сумерках конца века, как у Чехова. Они живут сами по себе как бы независимо от контекста его произведений — в нашем подсознании и на наших улицах. Под пером Достоевского роман становится трагедией духа, где действуют души человеческие, которые он как бы олицетворяет. В ситуациях бытовых, скандальных и попросту уголовных он погружает свои олицетворенные психологические и философские проблемы в напряженные, натуралистические диалоги: нас, читателей, он повергает в крайне тягостный утомительный опыт, из которого мы выходим потрясенными, травмированными, как будто мы сами плыли по взбунтовавшемуся морю. Но именно благодаря этому опыту, а не благодаря собственной способности к навигации выныриваем с чувством очищения: чтение Достоевского — это переживание процесса катарсиса. Как в древнем эпосе, у Достоевского есть свой лирический и повествовательный голос, но антиномии, которые обуревают его героев, всегда по сути своей трагичны и разрешаются непосредственно через драматическое действие и диалог. Личность противопоставляется не другим личностям, а самому Богу, т. е. цельности всего сотворенного мира, народа и «матери сырой земли». Только через тот же процесс отрешения от самого себя, выхода из самого себя, само-растворения, которое Иванов называет «дионисийское состояние», или «катарсис», т. е. через мистически-религиозный, а не моральный процесс,

---

[26] *Блок А.* Собр. соч. Т. 8. С. 386–389.

[27] См.: *Иванов В.* Достоевский и роман-трагедия (IV, 461–536), где вслед за статьей идут «экскурсы» к теме: «Основной миф в романе “Бесы”», «Принципы мировоззрения», «Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского». В предисловии к немецкому переводу работы, изданной в эмиграции в начале 1930-х, Иванов вводит термин «Трагедумена» (аналогично «Мифологумене» и «Теологумене») для личного, недогматичного, но и не эротического понимания трагедии (IV, 485–486).

сможем мы отрешиться от мировой «разлуки», почувствовать, что «каждый за всех и за все виноват, и радостью такого восторга и постижения спасаться».

Эта борьба вполне реалистическая и чаще всего не разрешается в рамках романа. Герой «или, как Дмитрий, впадает в противоречие с самим собою <…> или, как идиот» (IV, 420) — князь Мышкин, воспринимающий мир в Боге и не умеющий воспринять его по закону жизни, — становится жертвой жизни.

Достоевский и Ницше, считает Иванов, сходятся с греками в своем чувстве «хамартии», трагической вины, предопределившей трагический исход. Первый, однако, в необычном чувстве *сверхличной радости*, которая то и дело озаряет его героев, — уникален. «Этой идее (предрешенной гибели. — *А. П.*) христианский мистик, естественно, противопоставляет свою, отличающуюся от нее лишь высотою восхождения к метафизической первопричине». «То, что в глазах древних являлось неисповедимым предопределением судьбы, Достоевский возводит к сверхчувственному поединку между Богом и духом зла из-за обладания человеческой душой» (IV, 428–429).

В романах Достоевского Иванов прозревает победу над келейным мироощущением индивидуализма и переход ко всеобщей радости. Здесь и просвечивает та возможность счастья за рамками трагедийного действа, исхода в иное, вневременное, на которое намекали древние.

Искусство все же дитя нашего падшего исторического времени. Есть ли здесь место для теурга? Иванов упорно возвращается к теме о теургии в искусстве, но она выходит, пожалуй, за рамки нашей темы. Не лучше ли помолчать о том, что вне опыта самого художника?

В заключение хочу передать слово человеку, посвященному именно в ритуалы священнослужения, человеку того поколения, которое с самого начала века, с тех же петербургских Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., сквозь хаос революционных событий и переворотов, создало возможность для Православной церкви говорить на общем языке с учеными-эллинистами и эстетами светского образования, с теми, кто через эллинское понятие о трагедии возвращался к религии Христа и тогда постучал — хотя бы нетерпеливо! — в ворота христианского храма. Вспомним отца Павла Флоренского, который взялся совместно с Ивановым

написать комментарии к сложной мелопее «Человек»; Сергия Булгакова, экономиста, принявшего церковный сан, и многих других. Среди них или, точнее, вслед за ними, и митрополит Антоний Сурожский, до сих пор подозреваемый многими православными в чрезмерно трагическом понимании вопросов Предвечного Света, грехопадения, воплощения Сына Божиего и крестного Его подвига. Он высказался удивительно просто и скромно о тварности человека в своих беседах в Московской Духовной Академии в 1962 г.: «Христос на кресте восклицает: “Боже Мой, Боже Мой! Зачем Ты Меня оставил?” Это не повторение пророческого псалма, это реальный опыт потери Бога, который только и делает бессмертие возможным. И когда мы об этом думаем, то видим, что Христос глубже всякого безбожника испытал опыт безбожия, обезбоженности и что тут ни один человек не может оказаться вне тайны Всечеловека, Который есть Христос. <…> У нас есть непостижимый Бог со всем богатством, которое только может человек вообразить, и чего и постичь не может; но есть это, и это — исторический Бог, Который осмысливает историю и включает ее в Себя, вплоть до самого предельного отпадения человека и самой предельной трагедии»[28].

---

[28] *Антоний Сурожский, митроп.* О некоторых категориях нашего тварного бытия // Церковь и время. 1994. № 3. Здесь цитируется по записи прений по докладу. Приношу благодарность Елене Львовне Майданович за предоставление машинописи.

Н. М. Сегал-Рудник
(Израиль)

ДИОНИСИЙСТВО КАК ПРИЕМ: К ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИЧЕСКОМ ХРОНОТОПЕ ПОЭЗИИ ВЯЧ. ИВАНОВА

Вяч. Иванов восхищал своих современников уникальностью мировоззрения, основанном на единстве искусства, религии, философии, истории, космогонии и познания человека. А. Ф. Лосев полагал, что «самое интересное и самое ценное у Вячеслава Иванова — именно эта объединенность», в которой все ее элементы оказывались одновременно на первом плане[1]. Замечательное компаративистское изучение религии Диониса стало для Иванова не только основной сферой научных занятий, но и обращением поэта, филолога, историка, философа и публициста urbi et orbi. Сам Иванов всегда подчеркивал первостепенную роль своей поэзии в понимании его творчества в целом, и резонно видеть в дионисийстве, столь интересующем поэта, не только теологему и философему[2], но и, выражаясь языком русского формализма, «прием» как широкое понятие применительно к художественному канону. Таким образом, например, Ахматова использовала понятие «приема», и, по свидетельству Вяч. Вс. Иванова, И. Бродский унаследовал от нее такую возможность применения этого термина, см. его именование классицизма «великолепным “приемом”»[3]. В этом отношении дионисийство в творчестве Иванова

---

[1] *Лосев А. Ф.* Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове // Эсхил. Трагедии. В пер. Вяч. Иванова / Под ред. Н. И. Балашова и др. М., 1989. С. 465–466.

[2] В частности, так понимал дионисийство сам Вяч. Иванов, см. о формировании этой философемы у неоплатоников и орфиков и ее дальнейшей трансформации: *Иванов В.* Дионис и прадионисийство // Символ. 2015. № 65. С. 220, 359–361. На положении о дионисийстве как теологеме, философеме и социологеме основана работа Г. Гусейнова, см.: *Гусейнов Г.* Проекции «дионисийства» в биографии Вячеслава Иванова // Там же. С. 430–470.

[3] *Иванов Вяч. Вс.* Современность поэтики Державина // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. II. Статьи о русской литературе. М., 2000. С. 11.

можно рассматривать в широком смысле как один из символистских эстетических канонов, образующих уникальный для русской поэзии метафизический хронотоп, а в узком понимании — как семантический сюжет, достаточно устойчиво функционирующий в поэтических, философских и публицистических текстах Иванова.

Понимание дионисийства как большого эстетического канона должно быть соотнесено с ситуацией религиозного, философского и антропологического кризиса, нижняя временная граница которого относится к началу 1890-х гг., а верхняя датируется концом Второй мировой войны. Дионисийство и было, по сути, «всеединым» ответом Иванова на этот кризис — созданием одного из наиболее влиятельных эстетических канонов русского Серебряного века. Чрезвычайная интенсификация интереса европейской науки и искусства к античному наследию на всем протяжении XVIII–XIX вв. уже принесла замечательные плоды. Так, в области живописи следует упомянуть в качестве непосредственных предшественников Иванова такие явления, как творчество Ж.-Л. Давида, движение «назарейцев», объединившее ряд немецких и австрийских художников, которые выступили с идеей возрождения религиозного монументального искусства путем обращения к мастерам средневековья и раннего Ренессанса, или работы такого признанного лидера европейского академизма, как Ж. О. Д. Энгр. В России параллельным по отношению к этим европейским достижениям было творчество Александра Иванова. Новый этап в осмыслении античности был связан с идеями Ф. Ницше, высказанными им впервые в 1872 г. в «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik». Образы Диониса и Аполлона быстро станут «вечными спутниками» русской литературы и особенно русского символизма, начавшего в 1890-х гг. свои поиски в области искусства как нового религиозного пути[4]. Достаточно упомянуть работу А. Л. Волынского «Литературные заметки: Аполлон и Дионис», опубликованную в 1896 г. в «Северном вестнике»[5]. Предпринятое Ивановым изучение религии Диониса синтезировало эти предыдущие поиски в плане научном, философ-

---

[4] Напомню лишь о знаменитой лекции Д. С. Мережковского 1892 г. «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы».

[5] *Волынский А. Л.* Литературные заметки: Аполлон и Дионис // Северный вестник. 1896. № 11. С. 232–255.

ском, идеологическом и религиозном и предлагало новый взгляд на культуру.

Как пишет сам Иванов в «Автобиографическом письме» (1917), изучение религии Диониса и дионисийских культов «было подсказано настойчивою внутреннею потребностью: преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания я мог только этим путем» (II, 21). Глубоко личное отношение к объекту своего исследования, выросшее из ревизии идей Ницше, приводит к тому, что дионисизм становится для Иванова не только чрезвычайно привлекательной областью знания, но прежде всего ответом на актуальные вопросы веры. Идея возрождения, основанная на древнеарийском представлении о палингенесии, определяет основной концепт его исследования[6]. Иванов понимает под палингенесией широкий спектр значений применительно к разным направлениям: как апокатастасис стоиков, имевших в виду под палингенесией представление о возрождении мира после мирового пожара и «восстановление» как периодическую палингенесию всех вещей; как часть пифагорейского учения о метемпсихозе, в том числе в его трансформации у орфиков и Гераклита, включавшего в представление о палингенесии идею о роковом восхождении и нисхождении душ, вовлеченных в круговорот космических элементов; палингенесию эллинистических мистериальных культов, понимаемую как новое рождение при посвящении в таинства и смерть «старого», греховного человека; ренессансную палингенесию как программу возрождения античной науки, искусства, образа жизни. Применительно к изучению религии Диониса и дионисийских культов палингенесия как инструмент позволяет универсализировать драматическое, театрализованное повествование о героических страстях. Развивая учение Аристотеля о трагедии, Иванов видит в палингенесии часть религиозного ритуала, в котором идея пафоса «повсюду представляется настоятельно выдвинутой и развитой по определенным категориям», что в результате дает «типические схемы положений, признаваемых “трагическими”»[7]. С точки зрения Иванова, этот ритуал является двигателем постоянного обновления, характерным в том числе и для христианства, которое вбирает в себя представления о соединении

---

[6] *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. С. 311.

[7] Там же. С. 90–91.

с хтоническим страстным божеством, приятии его в себя и благодаря этому восхождению к полноте благодатного катартического действия[8]. Неотъемлемой частью нового представления о христианской религии становится поэтому представление о культовом пафосе, преодолении индивидуации в совместном ритуальном действе и обретении подлинного индивидуального «я».

Русская православная церковь как прямая наследница Византии, с точки зрения Иванова, наследует «эллинской религии страдающего бога». При всей антиномичности дионисийства и таких духовных практик Православной церкви, как аскетизм, нестяжательство, исихазм, старчество как способ уничтожения страстей, питаемых помыслами, Вяч. Иванов именно в страстях усматривает возможность нового — экстатического, трагического переживания христианства, основанного на аристотелевской идее пафоса. Отсюда интерес Иванова к Ф. Достоевскому и тот исторический, культурный и философский ракурс исследований его творчества, который окажется столь актуальным, например, для М. Бахтина и определит на долгие годы понимание творчества Достоевского.

Палингенесия является столь же ключевым понятием для Иванова, как и для деятелей Ренессанса, с которыми соотносится сам образ Иванова — поэта, ученого и философа[9]. Тот факт, что дионисийство Иванова было столь же связано с идеями Третьего славянского возрождения, как и работы его друга, Ф. Ф. Зелинского, выглядит совершенно закономерно в этой связи. Вместе с тем дионисийство понималось и конструировалось Ивановым как один из наиболее влиятельных эстетических канонов русского Серебряного века, контуры которого сегодня приобрели ренессансные отсветы и отражения.

Эстетический канон дионисийства формируется в творчестве Иванова в период 1895–1905 гг., параллельно его первым исследованиям в области дионисийских культов. Он поражает масштабностью своего хронотопа, его метаисторизмом, включающим в себя, с одной стороны, представления о конкретных исторических

---

[8] Там же. С. 280.

[9] См., например: *Силард Л.* К проблеме «теургического постулата» // Материалы VI международного симпозиума, Вена, 1998 / Sergei Averincev, Rosemarie Ziegler (hrsg.) Frankfurt a/M., 2002. С. 307–326.

периодах, а с другой — идеи стадиальности, позволяющие видеть мировую историю как единый процесс (ср., например, с идеями интеллектуальной эволюции человечества О. Конта и, конечно, историософией Вл. Соловьева). Созданный Ивановым новый поэтический хронотоп следует определить как метафилософский в том понимании, в котором стало возможно возникновение философии Ницше на фоне всего предшествовавшего изучения античности, и как хронотоп метафизический. Его основными качествами становятся универсальность, дуализм, основанный на дихотомии культа Аполлона и Диониса, перформативность и синтетическая цельность.

Так, универсальность и масштабность этого хронотопа ощущали слушатели Иванова в парижской Высшей школе общественных наук, прежде всего пригласивший его И. И. Щукин и М. М. Ковалевский. Не случайно, что они, как и весь распорядительный комитет Школы, где преподавали нынешние и будущие властители умов (так, В. И. Ленин в том же 1903 г. читает курс «Марксистские взгляды на аграрный вопрос в Европе и России»), находят программу курса «Греческая религия страдающего бога (религия Диониса)» в высшей степени актуальной, и Иванов получает приглашение в состав постоянных профессоров Школы без получения докторской степени[10]. Столь же действенным будет хронотоп дионисийства в начале 1920-х гг., в совершенно другую эпоху, когда Бакинский университет присвоит Иванову докторскую степень. Особое влияние складывающийся ивановский дионисийский хронотоп имеет в сфере художественной, ср., например, известный факт, что О. Редон хочет назвать одну из своих картин так, как назвал ее восхищенный его работами Иванов — «Prophète de Dionysos»[11]. Таким же действенным является, конечно же, уже хорошо изученное воздействие Иванова

---

[10] См. об этом подробнее: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: Документальные хроники. М., 2009. С. 57–73.

[11] См. письмо Иванова В. Брюсову от 23 / 10 июня 1903 г. (В. Брюсов. Переписка с Вячеславом Ивановым (1903–1923) / Пред. и публ. С. С. Гречишкина, Н. В. Котрелева и А. В. Лаврова // Литературное наследство. Т. 85. Валерий Брюсов. М., 1975. С. 436; *Malmstad J.* «Hermits of the Spirit»: Vjačeslav Ivanov and Odilon Redon // Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII международного симпозиума. P. 371–381.

на эволюцию символизма в России[12]. Такие разные хронотопы, как научная аудитория, парижские салоны, мастерская модного французского художника-символиста и российское художественное пространство начала века, оказываются в равной степени подвластными глобальности и универсализму дионисийства как формирующегося эстетического канона[13]. Важно и то, что дионисийские термины типа «дионисийская гроза», «менада», «тирс» прочно входят не только в личное словоупотребление семьи Иванова — Зиновьевой-Аннибал, но и широко распространяются, создавая в художественной и общественной сфере иллюзию совместного действа, простирающегося в глубины времени и пространства.

Дуальность этого действа основана на дихотомии Аполлона и Диониса, описанной Ивановым в «Дионисе и прадионисийстве». В «жизнетворчестве» Иванова ощущение дуальности возникало естественно, интуитивно, но могло и создаваться намеренно и осознаваться как таковое, ср., например, подобие между петербургским пространством Башни и дельфийским жертвенником «неведомому богу» в стихотворении «На башне» из цикла «Сивилла»[14]. Этот дуализм был притягателен и для посетителей Башни, и для всех последующих во времени пространств, связанных с именем Иванова. Отсюда соответствующие определения хозяина Башни: от «Вячеслава Великолепного» Л. Шестова и «царя самодержавного» А. Блока до «Сирина ученого варварства» Андрея Белого. Явления Диониса и Аполлона в российском пространстве были в большой мере запрограммированы эстетическим каноном, созданным Ивановым. Воздействие создающейся дихотомии можно объяснить и ее соответствием базисным антитезам «петербургского текста», описанным

---

[12] См., например, работу З. Г. Минц, где подробно исследовано влияние ивановского дионисизма на А. Блока: *Минц З. Г.* А. Блок и В. Иванов. Статья I. В годы первой русской революции // Учен. зап. Тарт. ун-та. Вып. 604: Тр. по рус. и слав. филологии. Тарту, 1982. С. 97–111.

[13] См., например: Переписка Вяч. Иванова с А. В. Гольштейн / Публ., вст. ст. и комм. М. Вахтеля и О. А. Кузнецовой // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1996. Т. 41; *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 65–73.

[14] См.: *Сегал (Рудник) Н. М.* Мифологема Диотимы: Вячеслав Иванов и Борис Пастернак // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1 / Отв. ред. К. Ю. Лаппо-Данилевский, А. Б. Шишкин. СПб., 2010. С. 190–191.

В. Н. Топоровым как основное условие возникновения самого понятия «петербургский текст русской литературы»[15]. Любопытно, что и внутри, и снаружи Башня явно или подспудно актуализировала древнюю дуальность дионисизма, описанную Ивановым. Так, Башня соотносится, с одной стороны, с моментом сакральности[16], ср. вертикаль Башни с ролью вертикалей в петербургском пространстве. С другой стороны, образ Башни и «башенная» деятельность в семантике петербургского пространства вызывала ассоциации с Вавилонской башней и башней города Дита в дантовском «Аде»[17].

О перформативности, театральности дионисийского канона Иванова также прежде всего свидетельствует создание знаменитой Башни. Не вдаваясь в подробности чрезвычайно важной и занимательной «башенной» деятельности Иванова, уже достаточно хорошо освещенной в исследованиях[18], скажем, что эстетический канон дионисийства и связанный с ним хронотоп генетически предполагал театрализацию любого пространства. Он отразился в выборе пространства и его организации, властно привлекшем к себе любовь столь разных адептов дионисийства — от Блока до Хлебникова, от деятелей новой философии, таких как Н. Бердяев, до актеров и театральных режиссеров (от полузабытого Н. Н. Вашкевича[19] до В. Э. Мейерхольда).

Справедливо напомнить здесь об идее Вяч. Вс. Иванова о переплетении культур как отличительной черте начала XX в. Это утверждение основано, как указывает сам исследователь, на работах американского антрополога Альфреда Крёбера (Alfred Louis Kroeber) о Пикассо[20]. Справедливо задаться вопросом, что именно в том или

---

[15] *Топоров В. Н.* Петербург и «Петербургский текст русской литературы» (Введение в тему) // Топоров В. Н. Петербургский текст. М., 2009. С. 644–748.

[16] Там же. С. 662.

[17] См.: *Шишкин А.* Симпосион на петербургской башне // Альманах «Канун». СПб., 1998. Вып. 3: Русские пиры. С. 281; *Топоров В. Н.* Об «эктропическом» пространстве поэзии (поэт и текст в их единстве) // От мифа к литературе: Сб. в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М., 1993. С. 32–33; *Сегал (Рудник) Н. М.* Мифологема Диотимы: Вячеслав Иванов и Борис Пастернак. С. 191.

[18] См.: Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006.

[19] См. о нем: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 126.

[20] *Иванов Вяч. Вс.* Хлебников и типология авангарда XX века // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. II. С. 402.

ином хронотопе как части большого культурного времени и пространства является объединяющей основой переплетения таких разных направлений, как, например, русский символизм, акмеизм и авангард. В этом плане очевидна правота мысли Крёбера о переносе неизменных черт древних культов в современное искусства и, добавим, их актуализация в новых условиях. Это и произошло в случае эстетического канона Иванова, который сформировался характерным для религии Диониса путем пересаживания его — на российскую почву. Дионисийские культы — растения неприхотливые, полагает Иванов и утверждает по поводу своего объекта исследования: «Центр тяжести перенесли мы на внутреннюю логику развития оргиастических культов, проносящих нетронутыми свои первобытные особенности через все культурно-исторические перемены и в некотором смысле непроницаемых для культуры даже в среде наибольшей культурной осложненности»[21].

В этом переносе древнего культа кроется причина идеологического, художественного, социального синтетизма, столь характерного для дионисийского хронотопа Иванова. Синтетизм был запрограммирован связью дионисийских культов с представлением о ритуальном действе, трагедии и театре как таковом (ср. присутствие всех свободных граждан в древнегреческом театре). Дионисийский хронотоп предполагал особую роль бессознательного, ср. размышления Иванова о патетическом строе эллинской души, инспирированные Ницше, Буркхардтом и Жираром[22]. Психология обрядового дуализма и его преодоление в трансформациях религии Диониса предполагали бессознательное, проникнутое пафосом влечение к необычному, ср. слова Иванова о «мощи женского элемента в трагедии»[23]. Иванов, следуя теории историка религии Эрвина Роде, предполагает непосредственное экстатически-культовое переживание как первоначальное ядро, из которого развиваются впоследствии все более сложные и косвенные формы религиозного сознания[24].

---

[21] *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. С. 377–378.

[22] Там же. С. 263.

[23] Там же. С. 345–349.

[24] См. об этом подробнее: *Carpi G.* Дионисийская религия и матриархат. Вячеслав Иванов и Й. Й. Бахофен // Вячеслав Иванов и его время: Материалы VII международного симпозиума. P. 262.

Отсюда еще более явной становится роль Л. Д. Зиновьевой-Аннибал в создании эстетического канона Иванова. Ей во многом обязано возникновение элемента притягательности в театрализованном пространстве ивановского «симпосиона», где бы он ни происходил: в Петербурге, Москве, Баку или Риме.

На Башне внимание к проблеме бессознательного было крайне существенным, что объяснялось в том числе вовлеченностью участников в горячие споры, театральные представления, духовные и оккультные практики. Актуализированность функции бессознательного нередко вызывала предположение, что Иванов манипулировал своими гостями, во всяком случае, такая возможность ощущалась, отсюда соответствующие высказывания гостей, провоцирующие хозяина на прямые ответы[25]. Не вдаваясь в эту тему, скажем, что перформативность пространства «Башни» непременно предполагала напряжения такого рода. Более того, функция бессознательного в дионисийском эстетическом каноне Иванова может быть сравнима с ролью апперцепции для русского формализма, связанного с развитием психологии в конце XIX — начале XX в., в частности, как показала И. Ю. Светликова, к понятиям и представлениям десятитомной «Психологии народов» В. Вундта[26]. В этом отношении понятие «дионисийство как прием» может быть плодотворным как для анализа творчества Иванова, так и для видения в целом культурной картины от начала XX в. до 1940-х гг.

* * *

Дионисийство Иванова следует понимать в том числе и как формалистскую установку, художественное задание, телеологически определяющее все его творчество, начиная с первой книги «Кормчие звезды». Палингенесия — в смысле возрождения интереса к дионисийским культам и в плане обновления христианства путем

---

[25] Ср. в связи с этим «Зверинец» В. Хлебникова как ответ на стихотворение Иванова «Подстерегателю», написанное 3 июня 1909 г. (*Хлебников В.* Творения. М., 1986. С. 679), или соответствующий обмен посланиями с Блоком.

[26] *Светликова И. Ю.* Истоки русского формализма: Традиция психологизма и формальная школа. М., 2005.

воссоединения со страстно́й религией «страдающего бога» — становится одним из способов создания семантических сюжетов его поэзии. Именно палингенесия как «великое слово», найденное Ивановым[27], определяет столь характерную для его поэзии ориентацию на русскую литературную традицию XVIII в., основанную, в свою очередь, на обращении к античным образцам. Обширное поле связей поэзии Иванова с русским классицизмом стало предметом особого внимания критиков и исследователей сразу же после выхода «Кормчих звезд». Как предсказывал Иванову Вл. Соловьев, его поэзия вызвала упреки в учености, в подражании стилю Тредьяковского и Державина, обвинения в трудности и непонятности[28]. К сожалению, сам Вл. Соловьев не успел написать комментарий к «Кормчим звездам», о необходимости которых и своем желании поработать над ним он говорил Иванову. Представители символистского направления сразу же почувствовали в поэзии Иванова подлинную созвучность современности. Брюсов в своей рецензии на «Кормчие звезды» писал, что Иванов — «настоящий художник, понимающий современные задачи стиха, работающий над ними, истинно современный человек, причастный всем нашим исканиям, недоумениям, тревогам», а «умудренность тысячелетий» в его поэзии требует «вдумчивой серьезности» читателя[29]. Блок и Андрей Белый также осознавали необходимость особой затрудненности поэтической речи как особого качества создаваемого метафизического хронотопа. Он не потеряет своей актуальности и в 1920–1930-е гг., о чем свидетельствует заявление Д. Святополка-Мирского о том, что поэзия Иванова «нужна всем»[30], и Вл. Ходасевича, написавшего

---

[27] См. первоначально в работах «Ницше и Дионис» (I, 718) и «Спорады» (III, 116), а затем в «Дионисе и прадионисийстве».

[28] См., например, рецензии Ник. Ашешова, назвавшего Иванова «Тредьяковским наших дней», или А. Налимова, указавшего на традицию «ученой поэзии» в «Кормчих звездах», или пародию А. Измайлова, в которой Иванов сравнивается с Тредьяковским, Державиным и Кюхельбекером. Подробное исследование современной поэту критической литературы с точки зрения «трудной» или «ученой» поэзии см.: *Davidson P.* The legacy of difficulty in the Russian poetic tradition: Contemporary critical responses to Ivanov's «Cor Ardens» // Cahiers du monde russe: Russie, Empire russe, Union soviétique, États indépendants. 1994. Vol. 35. № 1–2. P. 249–267.

[29] Новый Путь. 1903. № 3. С. 213–214.

[30] *Святополк-Мирский Д.* О современном состоянии русской поэзии / Пред. и публ. Г. П. Струве // Новый журнал. 1978. Т. 131. С. 98.

в 1936 г. об архаизирующей тенденции языка Иванова как единственном продолжении традиции Боратынского и «поэзии мысли»[31].

Вопрос о языке Иванова является одним из наиболее важных для понимания метафизического хронотопа дионисийства. Существенное внимание к особенностям его поэтической речи как специальному «приему» проявили С. С. Аверинцев и И. З. Серман, развившие положения работ Тынянова об «архаистах и новаторах» применительно к творчеству Иванова. Аверинцев в одной из первых отечественных работ, посвященных творчеству Иванова, писал: «Вячеслав Иванов хотел как бы переиграть историческую победу “Арзамаса” над славянщиной “Беседы любителей русского слова”, через голову Пушкина вернуться к допушкинским истокам русской поэзии. При этом он опирался на более близкое по времени явление — “келейный праздник” преобразованной одичности в “нерасслышанной поэзии Тютчева”»[32]. Для настоящей работы чрезвычайно важно это первое указание на роль трансформированной одической традиции применительно к другому масштабу хронотопа в поэзии Иванова как пример того, что Тынянов называет «влиянием», то есть перенос «приема» в новую литературную ситуацию и его актуализация в ней. Вопрос заключается в том, какой именно «прием» имеется в виду и в чем заключается телеологическая задача его переноса, без которой невозможно представить творчество Иванова.

И. З. Серман, наиболее интересно и плодотворно исследовавший вопрос о связи поэзии Иванова с традицией русского XVIII в.[33],

---

[31] *Ходасевич В.* Книги и люди: «Современные записки». Кн. 62 // Возрождение. 1936. № 4058. 25 Дек. С. 9.

[32] *Аверинцев С. С.* Вячеслав Иванов // Вячеслав Иванов. Стихотворения и поэмы. М., 1976. С. 35.

[33] И. З. Серман посвятил проблеме архаизации поэтического стиля Иванова четыре работы: доклад «Вячеслав Иванов и Тютчев» (III International Ivanov Symposium in Rome, 1983), статьи: 1) Vyacheslav Ivanov and Russian Poetry of the Eighteenth Century // Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher / Ed. by R. L. Jackson and L. Nelson. New Haven: Yale Center for International and Area Studies, 1986. P. 190–208; 2) Вячеслав Иванов — наставник советских поэтов // Пути искусства: Символизм и европейская культура XX века. Материалы конференции (Иерусалим, 2003) / Сост. и ред. Д. М. Сегал и Н. М. Сегал (Рудник). М., 2008. С. 358–379; 3) Державин в XX веке // Серман И. З. Свободные размышления. Воспоминания, статьи. М., 2013. С. 307–322.

проницательно отметил необходимость постановки этого вопроса. Он обратил внимание на начало статьи Иванова «Гёте на рубеже двух столетий», в которой говорится о типологическом сходстве исторических ситуаций 1789–1815 гг. и рубежа XIX–XX вв. Причина обращения Иванова к традиции «ученой поэзии» видится исследователю в том, что М. Кузмин определял как лихорадочное стремление фиксации улетающей жизни в предчувствии катастрофических перемен, в желании остановить колесо времени. Оно и вызвало, с точки зрения Сермана, появление архаизирущих и стилизаторских тенденций в русской литературе XX в., в частности, воскрешение одизма[34]. Однако думается, что ориентация на работы Тынянова, Б. Грифцова и Б. Эйхенбаума в случае Иванова привела к некоторому сдвигу, а именно к определению символистской литературной ситуации с точки зрении не ее оригинальной, символистской, доминанты, а доминанты «преодолевших символизм». Серман справедливо указывает на державинскую установку у Иванова на точность и осязаемость слова, на появление автокомментариев к стихам как знак повышенной опасности и напряжения литературной ситуации, в которой необходимо быть понятым[35]. Трудность языка и стиля становится здесь ценностной категорией, знание которой дает возможность нового восприятия не только поэзии, но и мира, чреватого необратимыми изменениями. С этой точки зрения поэзия Иванова представляется воплощением мечты С. Шевырева, выступившего в «Обозрении русской словесности за 1827 год» против гладкости поэтического стиля Пушкина и заявившего о том, что в современной ситуации необходим новый «трудный» поэт, новый образованный Державин[36]. Таким «новым Державиным» и видит Иванова И. З. Серман, подробно исследовавший его поэтический стиль с точки зрения употребления в нем архаизмов и лексических блоков, возникновения нового значения старославянизмов, составных и колористических эпитетов Державина, рифмических совпадений с поэзией Ломоносова и характерных черт поэтического синтаксиса XVIII в.

---

[34] *Серман И. З.* Державин в XX веке. С. 311.

[35] Там же. С. 320; *Serman I.* Vyacheslav Ivanov and Russian Poetry of the Eighteenth Century. P. 194.

[36] Ibid. P. 205.

Однако, как кажется, эти основополагающие исследования лишь подчеркивают необходимость рассмотрения метафизического хронотопа поэзии Иванова как нового эстетического канона и актуализируют поиск используемого здесь «приема». Думается, что сам Иванов вряд ли усматривал телеологическую направленность своего творчества как возможность быть «новым Державиным». Отношение Иванова к русской литературной традиции XVIII в. связано с более широким пониманием вопроса о генезисе и национальной традиции в его творчестве. Образованность и сфера интересов Иванова предполагают заявление a priori, что поводом для возникновения его «трудной поэзии» являются античные и ренессансные образцы, предполагающие сопоставление с классицистским каноном. Законченность и оформленность мировоззрения Иванова, его уверенность в необходимости привить к российскому стволу неувядающую ветвь античности в виде религии Диониса, вера в будущую эпоху славянского Ренессанса, предполагают, что век русского классицизма не воспринимался Ивановым как эпоха очищения в купели европейской культуры и уж тем более как приобщение к изначальным христианским религиозным ценностям. Отсюда возникает сомнение в абсолютной значимости для Иванова поэзии русского классицизма как образца творчества.

Дионисийство как теологема, философема и художественный прием связано с программой обновления жизни человека в лоне церкви, идеей нового обращения к античности, нового отношения к классическим наукам и к представлениям об искусстве и жизни в целом. Идея объединения церквей, предполагающая для Иванова постулат «Церковь не имеет тела, иначе как в таинстве»[37], диктовала необходимость создания нового религиозного искусства. «Труднейшее постижение для русской интеллигенции (и в этом, по-видимому, может, трагическая вина ее так называемой “оторванности” от народной души) — есть ясное уразумение идеи Церкви», — скажет Иванов 10 февраля 1911 г. на торжественном заседании Религиозно-философского общества, посвященного памяти Вл. Соловьева (статья «Религиозное дело Владимира Соловьева») (III, 298). Как справедливо указала

[37] См.: *Дешарт О.* Введение (I, 40).

О. Шор (Дешарт), страстное transcende te ipsum — «исступление», «выхождение из себя» — это требование Блаженного Августина есть для Иванова необходимое условие создания нового искусства и принцип существования в нем (I, 29). Только при наличии этого состояния возможно субъекту воспринимать чужое «я» не как объект, а как субъект, преодолеть индивидуацию, отделяющую человека от мира, и восстановить личность в ее истинной полноте, к чему и была призвана религия Диониса. Слова, сказанные Ивановым о Достоевском, действительно в полной мере относятся к этому поэтическому, религиозному и философскому заданию и к принципу существования самого поэта в искусстве: «Его проникновение в чужое я, его переживание чужого *я*, как самобытного, беспредельного и полновластного мира, содержало в себе постулат Бога, как реальности, реальнейшей всех этих онтологических сущностей, из коих каждой он говорил всею волею и всем разумением: “ты еси”» (IV, 503).

Момент преодоления индивидуации посредством научного изучения дионисийских культов как константа творчества Иванова свидетельствует о возникновении новой установки в русской литературной традиции. Наличие этой установки указывает, что комплекс приемов русской литературы XVIII в. лишь используется Ивановым как наиболее адекватное отражение в русской культуре античных традиций и их многочисленных европейских трансформаций. Генезис поэзии Иванова — это прежде всего античная культура, которую он знал столь полно и глубоко, и античная философия, особенно гностицизм, в том числе и в его русском продолжении в философии Вл. Соловьева. Столь же существенна для Иванова, по мнению С. С. Аверинцева, и средневековая немецкая мистика, в частности Майстер Экхарт, немецкая классическая философия, особенно теория всеединства Шеллинга и его представления о страдающем и развивающемся боге, как и исследования в области классических древностей и философии Ницше. И, конечно, выдвинутое Гёте понятие Weltliteratur во всей его полноте должно быть учтено при анализе хронотопа поэзии Иванова.

Сплав всех этих явлений и традиций, их научное рассмотрение и анализ позволил Иванову создать в русской поэзии новое представление о пространстве и времени по сравнению со всей русской

поэзией XVIII и XIX вв. Впервые в истории русской литературы в поэзии возник полный и законченный образец метафизического хронотопа, наметки которого существовали ранее в поэзии Хераскова, Державина, в прерванной традиции русского масонства, у Жуковского и Тютчева. В отличие от них у поэзии Иванова в целом была установка на создание метафизического хронотопа как единства поэтического, философского и религиозного во всем корпусе его текстов.

Это единство метафизического хронотопа Иванова впервые представились широкой читающей публике в сфере поэтической, см. публикацию стихов 1898 г. «Дни недели» («Силой звездных чар, от века…») в «Вестнике Европы» (№ 9) и «Тризна Диониса» («Зимой, порою тризн вакхальных…») в журнале «Космополис» (№ 12). Вл. Соловьев, инициировавший эту публикацию, несомненно, должен был обратить внимание на открывающийся в них новый хронотоп, основанный на представлении о мировых процессах, смене дня и ночи и времен года. Его глобальный масштаб свидетельствовал, в частности, не только о наличии традиции Тютчева и русского XVIII в., а скорее настойчиво указывал на то, что генезис поэзии Иванова следует искать в материале, который лежал в основе русской литературной традиции.

Уже первая книга Иванова «Кормчие звезды» (1903) вызывала представление не только, например, о параллелях с поэзией Державина, но и о столь важной для Державина и литературы русского масонства, как и для всей последующей русской романтической традиции, книге Э. Юнга «Ночи» (Edward Young. The Complaint, or Night Thoughts on Life, Death and Immortality, 1742–1745)[38]. Иванов, бесспорно, знал из биографии Гёте, какое влияние оказала на него — и в целом на «Sturm und Drang» — книга великого поэта-масона, ответом на которую стало создание «Страданий юного Вертера». Переклички с Юнгом легко обнаруживаются в «Кормчих звездах», ср., например, образ поэта в «Night First», который сам пробуждается к творчеству и пробуждает мир, исполненный темноты и звезд, дает ему звуки и краски, с образом

[38] *Серман И. З.* Гаврила Романович Державин. Л., 1967. С. 40–43; *Левин Ю. Д.* Английская литература в России XVIII века // Вопросы литературы. 1996. № 1. С. 185–204.

лирического героя в стихотворении Иванова «Творчество», см. также характерный для обоих текстов образ Филомелы; столь же характерно сопоставление юнговских образов бессмертной песни на огненных крыльях, своею силой обращающей темноту в день, и Муз, несущих огонь в мир («Narcissa»)[39], с образом творчества — прометеева огня, даруемого миру Музами, в стихотворении Иванова «Творчество» (I, 536):

The sprightly lark's shrill matin wakes the morn;
Grief's sharpest thorn hard pressing on my breast,
I strive, with wakeful melody, to cheer
The sullen gloom, sweet Philomel! like thee,
And call the stars to listen: every star
Is deaf to mine, enamour'd of thy lay.

Взыграй, дитя и бог, о ты, кого во сне
Лелеял, привитая, Гений, —
И Ночи пленный сонм, тоскующий о Дне,
Зови на праздник воплощений!
Дай кровь Небытию, дай голос Немоте,
В безликий Хаос ввергни краски
И Жизнь воспламени в роскошной наготе,
В избытке упоенной пляски!
.....
Исполнен обликов непро́зренных эфир,
И над полуночью лазурной
Светила новые, с бряцаньем стройных лир,
Плывут чрез океан безбурный.
Неведомых морей мятежней хлещет вал
О скал невиданных пределы,
И вторит сладостней таинственный хорал
Вечерним стонам Филомелы.

Oft bursts my song beyond the bounds of life;
What, now, but immortality, can please?
O had he press'd his theme, pursued the track,
Which opens out of darkness into day!
O had he, mounted on his wing of fire,
Soar'd where I sink, and sung immortal man!
How had it bless'd mankind, and rescued me!

(Night First)

И ликам реющим их имя нареки
Творца безвольным произволом,
И Сокровенное Явленьем облеки,
И Несказанное — Глаголом!
Немое таинство неумолимых уз
Расторгни пением Орфея,
И в обновленный мир простри рукою Муз
Дар Огненосца-Прометея!

[39] Стихи Юнга цит. по изд.: Young's Night Thoughts. With Life, Critical Dissertation and Explanatory Notes by George Gilfillan. Edinburgh: James Nichol, 9 North Bank street; London: James Nisbet and CO; Dublin: W. Robertson, M.DCCC.LIII. [Электронный ресурс.] URL: http://www.gutenberg.org/files/33156/33156–h/33156–h.htm#fr_7.

Fired is the Muse? And let the Muse be fired:
Who not inflamed, when what he speaks, he feels,
And in the nerve most tender, in his friends?
Shame to mankind! Philander had his foes;
He felt the truths I sing,and I in him.

(Narcissa)

При указанном сходстве метафизических хронотопов Юнга и Иванова обращает на себя внимание основная разница интонаций: у Иванова практически всегда отсутствует установка на описание страдания, боли, переживаний, место которой занимает установка на *радостное* преодоление тяжких переживаний. Слово «радостное» здесь является ключевым: дионисийский нарратив предполагает в качестве своего завершения момент катарсиса, очищения, освобождения и радости, бурной или тихой. Его наличие в поэзии Иванова объясняет причину отсутствия в ней линии некрасовской поэтизации страдания, столь основополагающей для русской поэзии второй половины XIX в. Даже после смерти Л. Д. Зиновьевой-Аннибал дионисийский дискурс властно диктует Иванову схему поэтического поведения (ср. «Венок сонетов»). В этом отношении еще более очевидна разница между метафизическим хронотопом поэзии Иванова, гармонически соединяющем дионисийское и аполлоническое, и метафизическим хронотопом «Ночей» Юнга, интонации которого определяет впечатление от трагической смерти его жены и приемной дочери.

Думается, что повлиять на создание столь гармонического метафизического хронотопа Иванова мог Новалис, также испытавший сильное влияние Юнга. «Гимны к ночи» Иванов переводит в 1909 г.[40], но надо полагать, что знакомство с поэзией Новалиса должно было произойти гораздо раньше. Поэзия Новалиса, заново открытая русскому читателю в начале 1910-х гг. благодаря Ф. А. Брауну[41] (и особенно книге В. М. Жирмунского «Немецкий

---

[40] См.: *Wachtel M.* Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Madison Wis.: University of Wisconsin Press. 1994.

[41] См.: История западной литературы XIX в. / Под ред. Ф. Д. Батюшкова. СПб., 1913–1914. Вып. 2, 3.

романтизм и современная мистика» (1915), была чрезвычайно близка Иванову идеей невидимой церкви романтизма, призванной возродить христианство и «создать себе церковь видимую, вселенскую, не знающую государственных границ», как пишет в 1799 г., за два года до смерти, Новалис в статье «Die Christenheit oder Europe»[42]. В статье «О Новалисе» (1913) Иванов обращает внимание на слова Гёте о Новалисе: «Императором он еще не был, но стать бы мог». Иванов развивает это сравнение, сопоставляя Новалиса и Наполеона: «Что же общего между юным поэтом-мистиком и титаном исторического действия? Наполеон поставил себе целью осуществить неслыханный синтез: синтез революции и всемирной, по-новому иерархической и религиозной монархии. Новалис, поистине, замыслил в сфере духа то же самое: впрячь новый индивидуализм в колесницу новой христианской соборности, как Дантова грифа, что влечет райскую колесницу, окруженный Верою в ризах белых, Надеждою в зеленых и Любовью в алых. Ибо Новалис был первый, кто властно позвал новое мятежное человечество, не выходя из рядов его и на внятном ему языке, в старый, родной, Отчий дом» (IV, 259–260).

Поэзия Иванова в своем задании религиозно-поэтического преодоления индивидуации, несомненно, восходит к той ветви немецкого романтизма — мистического, религиозного, одического, которую представлял Новалис. Ивановское дионисийство представляется типологической параллелью к этой линии развития романтизма, ср. образ мира в поэзии Иванова, предстающего как плерома — гностическая Божественная полнота, за которой стоит ее воплощение — Христос (ср. уже приводившийся в качестве ивановского образца гармонии «Венок сонетов»). Новалисовская идея объединения творческих сил в единстве собирания мирового огня деятелей в единое тело церкви определяет интенсивность метафизического хронотопа поэзии Иванова. Если задаться целью определения наиболее явного его лейтмотива, то это и есть тот лейтмотив огня, о котором упоминалось выше при сопоставлении с поэзией Юнга.

Действительно, наиболее явная, бросающаяся в глаза примета мира Иванова — это его «огненность» как один из харак-

[42] «Христианский мир, или Европа», пер. Вяч. Иванова в статье «О Новалисе» (IV, 259).

терных признаков Диониса, ср. еловую шишку на тирсе как символ огня, пламени, которое сожгло Семелу, имена Диониса как бога светочей или образ сердца Диониса[43]. Уже «Кормчие звезды» позволяли во всей полноте представить эту напряженную огненность, чреватую взрывами и метаморфозами. Приблизительно две трети стихов, входящих в сборник «Кормчие звезды», основаны на образах огня или эти образы упоминаются в них как необходимая деталь: «И долго Север снежной тучей // Благих небес не омрачит, // И *пламень юности летучей* // Земля, сокрыв, не расточит» («Prooemion» («Вчера во тьме неслись Титаны...»)); «Проснулся — глядит // Гость корабельный: // Висит *огнезрящая* // И дышит над ним // Живая бездна» («Пробуждение»); «Над бездной ночи Дух, *горя*, Миры водил Любви кормилом; // Мой дух <...> И *разгорался*, и звучал С *огнеоружным* легионом. // Любовь, как атом *огневой*, // Его в *пожар* миров метнула; // В нем на себя Она взглянула — // И в Ней узнал он *пламень* свой» («Дух»); «День *белоогненный* палил...» («Персть»); «День влажнокудрый *досиял*, // Меж туч *огонь* вечерний сея» («В Колизее»); «*Горит звезда* // В дали святой небес» («La selva oscura»), «*Огнь сжигает* нас мятежный... // Дар сознанья — дар проклятья — / *Угаси* в земле сырой...» («Песнь потомков Каиновых»); «Светило братское, во Мне *зажгло* ты вновь // Неутолимую, напрасную любовь!... // Сосредоточив *жар*, объемлющий весь мир, // Мы любим в Женщине его живой кумир: // Но в грани существа безвыходно стесненный, // Наш тайный, лучший *пыл* умрет неизъясненный...» («Покорность», с пушкинским эпиграфом «И сердце вновь *горит* и любит — оттого, // Что не любить оно не может»); «Утра близкого *лампада*, // благовестная, *гори*!.. // Над *мерцающим* бореньем // Ты *сияешь* увереньем: // «Жизни верь, и жизнь вдохни!.. // *Угасай*, лилея неба! // Ты же, вождь крылатый Феба, / *Алым пламенем гори*! //*Вспыхни*, *Солнце*!» («Утренняя звезда»); «А вокруг — *огонь* и трепет //Чистых, сладостных тревог // *Духа пламенным дыханьем* // Севы Божии полны... // Сердце ж алчет части равной // В тайне звезд и в тайне дна: / *Пламенеет* и пророчит, // И за вечною чертой // Новый мир увидеть хочет //

[43] *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. С. 138, 400.

С искупленной Красотой» («Звездное небо»); «Душа объятия раскрыла, // *Горит* и напрягает крыла… // Мечтатель, знай: звездам дано / *Пылать* в бесплодном, мертвом *пыле*, как труп в *огне*… // Верь, что изведать призван ты // Тобой изволенное счастье — // И воля *пламенной* мечты // *Воспламенит* стихий участье… // Сафирных степей // *Зарницы* забвенья…// Нам *пламень* — рожденье… // Мы *гаснем — в огне*… // Он нужен — одинокий *пыл* // Неразделенного порыва!..// Коль в персти косной Дух сокрыт, // Его порыв в моих усильях: // Из *искры тлеющей* летит // *Пожар* на неудержных крыльях. // Коль Бог живет среди *светил*, // Мой *пыл* — привет Ему любовный, — *Лампада* ночи меж ветрил — // Прибытия символ условный. // Хочу до срока моего // Питать сей *пламень* одинокий, // Не падая — во тьме глубокой // *Гореть звездой*, и ждать… // Сияли древле звезды те же…» («Ночь в пустыне»); «Вечер *пламенную славу* // Ополчил и разостлал… // Там, в близи непостижимой, — // Ученик Христа любимый: // Как *горят* его власы!..» («Sogno angelico»); «Взыграй, дитя и бог, о ты, кого во сне // Лелеял, привитая, Гений, — <…> // И Жизнь *воспламени* в роскошной наготе, // В избытке упоенной пляски <…> // И в обновленный мир простри рукою Муз // *Дар Огненосца — Прометея*!.. // И в плоть стремится жизнь чрез *огнеструйный перст*, // И из ребра выходит Ева… // Будь новый Демиург! Как Дант или Омир, // *Зажги над Солнцем Эмпиреи*!» («Творчество»); «Кто взыщет *огнь моих объятий*?»… // Как зверь, терзал я плоть в дуброве; // Я стлал ей ложем *углей жар*: // И чем мой подвиг был суровей, // Тем слаще мука, — тем *багровей* // *Горел Любви святой пожар*. // И с неба спал *огонь* кровавый, // И, в нем сошед, рекла Любовь: // <…> «Я мир слезами напоила: // Их *сплавит* в людях *жар горнила* // В восторги вечные Любви!» («Аскет»); «Я видел в ночи звездноокой с колоннами вечными храм; // И бога искал, одинокий, — и бога не видел я там. // Но *змеи стожалые жили под пеплом живым алтаря*, // И звезды заочно служили, над кровлей отверстой *горя… // Из зарева* мрачных притворов со стоном врывались толпы <…> // Да *факелов дышут пожары да угли сверкают очей* // Вот матери *в пламень алтарный* ввергают возлюбленных чад — // *Взвивается пламень бессильный* над смутою меркнущих лиц… // Родимая, заповедна́я *купи́на в ал-*

каньях огня!.. // Ты грудь из таинственной груди, рази, *огневая струя*!.. // *Сиял* мне в ночи *звездноокой* колоннами вечными храм; // Я бога искал, одинокий, — и бога не видел я там. // Лишь тени беззвучно кружили вкруг *чар огневых алтаря*; // Да звезды заочно служили, над кровлей отверстой *горя*» («Неведомому богу»); «Ненасытного семя и *светоч огня*... // Несказанная воля мне сердце *зажгла*...» («Музыка»); «Блажен, чьи крылья // царственный дух // от пажитей смерти // Возносят по воле // К *пламенным* сферам!» («Красная осень»); «Громов над громами // *Пылают языки*, // *Пылают глаголы*! Мирьяды, мирьяды // *Солнц, пламенноликих*, // *Солнц пламенноустых*...» («*Пламенники*») (I, 515–548).

«Кормчие звезды» пронизаны лейтмотивами «белоогненного» палящего дня («Персть»), горящей «в дали святой небес» звезды («La selva oscura»), пламенного солнца и пламенеющего сердца («Звездное небо»), горящей души, пламенной мечты, искры, пожара («Ночь в пустыне»), падающего с неба огня, несущего любовь («Аскет»), и, наконец, луча «Христовой красы», зажигающей красу земную («Sogno angelico»). Само название «Кормчие звезды» постулирует мотивы звезд, горения, сияния, пылания как лейтмотива книги, ср. вызываемую словом «кормчие» аллюзию постоянства по аналогии с «Кормчей книгой» — «Номоканоном», византийским собранием непреложных соборных постановлений. Образ постоянных — кормчих — горящих звезд — основной в стихотворении «Пробуждение» (I, 518):

И был я подобен
Уснувшему розовым вечером
На палубе шаткой
При кликах пловцов,
Подъемлющих якорь.

Проснулся — глядит
Гость корабельный:
Висит огнезрящая
И дышит над ним
Живая бездна...
Глухая бездна
Ропщет под ним...

Гнет ветр неудержный
Мачты упорные —
И, мерная, в небе высоком
От созвездья ходит
До созвездья щóгла…

Глядит — не дышит
Верного брега сын,
Потерян в безднах…
А с ним плывут,
Вернее брега,
Кормчие звезды!

Нельзя не обратить внимание, что в целом семантический сюжет стихотворения Иванова вызывает сопоставление со следующими строками из «Night Eight. Virtue's Apology» Юнга, основанного на сравнении обреченности человека воле небес, подобно кораблю в море:

A man on earth devoted to the skies;
Like ships in sea, while in, above the world.
With aspect mild, and elevated eye,
Behold him seated on a mount serene,
Above the fogs of sense, and passion's storm;
All the black cares, and tumults, of this life,
Like harmless thunders, breaking at his feet,
Excite his pity, not impair his peace.

Этот текст Юнга открывает широкие перспективы для понимания тех традиций, к которым восходит поэзия Иванова, от Шекспира (в частности, от заключительных слов Просперо в «Буре»: «We are such stuff // As dreams are made on, and our little life // Is rounded with a sleep») до тютчевского «Как океан объемлет шар земной…» с его отмеченной Б. М. Эйхенбаумом связью со стихотворением А. Ламартина «Les étoiles»[44]. Если рассматривать на этом фоне в стихотворении «Пробуждение» обертоны «Вечернего размышления о Божием величестве при случае великого северного сияния»

[44] *Эйхенбаум Б.* Лермонтов. Л., 1924. С. 162.

Ломоносова, написанного в 1743 г., одновременно с «Ночами» Юнга, то отличие метафизического хронотопа Иванова будет очевидным. Обратим внимание, что Иванов ориентируется только на следующую часть оды Ломоносова:

Открылась бездна звезд полна;
Звездам числа нет, бездне дна.

Песчинка как в морских волнах,
Как мала искра в вечном льде,
Как в сильном вихре тонкой прах,
В свирепом как перо огне,
Так я, в сей бездне углублен,
Теряюсь, мысльми утомлен!

Уста премудрых нам гласят:
Там разных множество светов;
Несчетны солнца там горят,
Народы там и круг веков…[45]

Система ломоносовских риторических вопросов («Но где ж, натура, твой закон?» или «Скажите, что нас так мятет?») и тем более знаменитый вопрос — конец оды — «Скажите ж, коль пространен свет? // И что малейших дале звезд? Неведом тварей вам конец? // Скажите ж, коль велик творец?» в тексте «Пробуждения» непредставима. Это не означает, что опасность в метафизическом хронотопе Иванова отсутствует, напротив, она здесь постоянна, о чем свидетельствует предложение «И, мерная, в небе высоком // от созвездия ходит до созведия щóгла…». Это предложение — аллюзия соответствующего места в Книге Исайи, ср.: «От гласа единаго побегут тысяща, и от гласа пяти побегут мнози, дондеже оставлени будете аки щогла на горе и яко знамя носяй на холме» (Ис 30: 17). Однако в ивановском метафизическом хронотопе угроза уничтожения, рассеяния, сохранение только малой — избранной части народа уравновешивается параллельным к этой угрозе существованием кормчих звезд, которые плывут рядом с лирическим

[45] *Ломоносов М. В.* Избранные произведения / Вступ. ст., сост. и прим. А. А. Морозова, подг. текста М. П. Лепехина и А. А. Морозова. Л., 1986. С. 205.

героем, как равная «сила естества», и его ответ на все предполагаемые вопросы.

В этой спокойной уверенности в силе поэтического «Номоканона» заключается отличие стихотворения Иванова «Пробуждение» от всех приведенных текстов. У Иванова отсутствует момент обеспокоенности, тревоги, мотив вопрошающего «гласа», что «нудит и просит». Его замещает замечательная игра ассонанса «у», образующего в первой строфе мотив убаюкивающего плавания в «розовой» колыбели — корабле [усну-; лу-], дополненный ономатопеей шума волн и криков — кликов [–фш-; -шат-; клик-; -щих], который трансформируется в мотив нарастающего страха во второй строфе [–сну-; глух-; упорн-] и, наконец, в мотив радостного спасения с ударным «у» [плывут] — в третьей строфе, заканчивающейся восклицательным знаком.

Огненность мира вызывает благоговейный восторг у его лирического героя, чувства, которые говорят о его подлинной религиозности, ср. момент нагнетания пафосного напряжения от первой строки второй строфы к первой строке третьей строфы путем повтора: «Проснулся — *глядит*» — «*Глядит* — не дышит». Узрение высшей силы[46] создает движение от полного спокойствия к максимуму напряжения, который выражается в экстатической точке второго глагола в повторе «глядит». Эта точка есть олицетворение уже не страха, а благоговейного ужаса, который, если следовать Аристотелю, не поддается анализу. В этот момент, когда ресурсы человеческих возможностей исчерпаны, возникает образ «кормчих звезд» как высшей помощи. Ниже мы вернемся к особенностям такого в высшей степени показательного семантического сюжета, а пока скажем, что хронотоп «Пробуждения» Иванова, в отличие от указанных традиций, напоминает о ренессансном спокойно-стоическом познании строения мира и об образе света у Новалиса.

Действительно, в теме огненности, «огнезрящей» бездны и кормчих звезд в стихотворении Иванова можно увидеть перекличку с началом Первого гимна к ночи Новалиса с его хронотопом,

---

[46] О важности взгляда, зрения как мотива в поэзии Иванова см.: *Котрелев Н. В.* «Видеть» и «ведать» у Вячеслава Иванова (Из материалов к комментарию на корпус лирики) // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба. М., 2002.

основанном на теме света как души всего живого в небесных и земных пространствах, ср.: «Welcher Lebendige, Sinnbegabte, liebt nicht vor allen Wundererscheinungen des verbreiteten Raums um ihn das allerfreuliche Licht — mit seinen Farben, seinen Strahlen und Wogen; seiner milden Allgegenwart, alsweckender Tag. Wie des Lebens innerste Seele atmet es der rastlosen Gestirne Riesenwelt, und schwimmt tanzend in seiner blauen Flut — atmet es der funkelnde, ewigruhende Stein, die sinnige, saugende Pflanze, und das wilde, brennende, vielgestaltete Tier — vor allen aber der herrliche Fremdling mit den sinnvollen Augen, dem schwebenden Gange, und den zartgeschlossenen, tonreichen Lippen. Wie ein König der irdischen Natur ruft es jede Kraft zu zahllosen Verwandlungen, knüpft und löst unendliche Bündnisse, hängt sein himmlisches Bild jedem irdischen Wesen um. — Seine Gegenwart allein offenbart die Wunderherrlichkeit der Reiche der Welt»[47].

Иванов, делая стихотворный перевод этого текста в 1909 г., подчеркивает интонацию ничем не нарушаемого спокойного восторга этих строк:

О, кто живой и чувством одаренный,
Превыше всех чудес, в пространстве зримых,
Не возлюбил всерадостного света,
Его в лучах и красках волнованья,
С его сверканьем волн, цветистых радуг,
И вестью дня, что будит нас повсюду
Разлившимся присутствием Его?
Живого тайная душа, Он дышит,
Творящий Свет, в громаде неустанных
Созвездий ночи и круженьем стройным
Кружится с ними по лазури полной.
Его вдыхает камень самоцветный,
Отвека опочивший, и растений
Сосущая и чувственная жизнь…

(IV, 183)

Можно предположить, что аполлоническое спокойствие и дионисический огонь как константы составляют единую дуальную доминанту ивановского хронотопа. Она присутствует в большинстве

[47] *Novalis*. Hymnen an die Nacht. Nach dem Erstdruck im *Athenaeum*, 1800. S. 2.

текстов «Кормчих звезд» при том, что тема огня возникает здесь в самых разнообразных вариациях, например, в столь характерном для Иванова дантовском ключе с возникновением темы любви, «что движет солнца и светила», луча / лучей — взгляда / взглядов, как, например, в стихотворении «Дух» или вариацией на тему Паоло и Франчески в стихотворении «В Колизее»[48], вставленной в нарративные рамки мистерии Байрона «Heaven and Earth» (1821). В стихотворении «В Колизее» возникает одна из наиболее явственных аналогий с дионисийским действом из-за образа «дня влажнокудрого», сеющего «меж туч огонь вечерний». Этот образ напоминает как об Аполлоне, так и о Дионисе, ср. замечание Иванова о характерных для Диониса образах огня и воды[49]. Его помещение в центр арены Колизея в тексте уподобляет стихотворение древним представлениям трагедий со статуей бога в театре.

Не менее существенно для понимания ивановского аполлонийско-дионисийского дуализма, что в «Кормчих звездах» возникают и вагнеровские образы горящего мира и его избранников, объятых пламенем, напоминающие о «Кольце Нибелунгов» («Любовь»). Вкупе с оркестровкой стихотворений они заставляют предполагать, что «Кормчие звезды», как и многие последующие произведения Иванова, например «Песни Дафниса», «Орфей растерзанный», «Хоры мистерий», «Тезей», знаменитая «Менада» или мелопея «Человек», имели установку на исполнение, на звучащее слово и, так сказать, публичное «сеяние» поэтического — дионисийского — огня, ср. с позднейшими размышлениями Иванова о Скрябине. Такие произведения, как «Поэма экстаза» и «Прометей (Поэма огня)», были полны для Иванова глубокого теургического смысла. Очевидно, что для Иванова, как и для Скрябина, были существенны идеи Шопенгауэра о внешних репрезентациях мира и роли музыки, о пафосе, экстазе, мировой воле и мировом огне. Музыка есть отражение воли как истока мира, а воля полна желаний, в том числе и неисполнимых, а потому музыка исполнена

---

[48] *Davidson P.* The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist's perception of Dante. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 158–164.

[49] См., например: «Откровение о Дионисе, Зевсовом сыне, было воспринято эллинами, как откровение о живой воде, о животворящей огневой небесной влаге» (*Иванов В.* Дионис и прадионисийство. С. 116).

пафоса и аффекта. Образ звучащего слова и образ огня у Иванова неслучайно соединяются в единое целое.

Вместе с тем лейтмотив огня достаточно регулярно сопровождается в поэзии Иванова своей антитезой — образами спокойствия, охлаждения, гармонии. Огонь как качество при этом может как оставаться неизменным, так и преодолевать трансформации так же, как это происходит с пафосом как состоянием, для которого характерно изменение. Напомним, что, согласно классическому определению Аристотеля в «Метафизике», «преходящим свойством или состоянием (*pathos*) называется [1] свойство, в отношении которого возможны изменения, например: белое и черное, сладкое и горькое, тяжесть и легкость, и все другое в этом роде; [2] разного рода проявление этих свойств и изменение их; [3] в еще большей мере называются так изменения и движения пагубные, в особенности причиняющие боль. [4] Кроме того, так называются большие несчастья и горести»[50].

Изменение огня как качества, связанного в том числе и с представлением о мировом пожаре стоиков, его трансформации — палингенесии, возможно, также определяет отсутствие в метафизическом хронотопе Иванова темы разочарования, уныния. Так, с образом огня соотносится у Иванова представление о России, ее неизменной во всех стихиях «пламенной» природе («Русский ум», 1890). В сборнике «Cor ardens» возникнет модификация этого образа в связи с историческими событиями: Россия — возрождающийся в огне боя Феникс, что, впрочем, лишь свидетельствует о неизменной положительности «огненного» качества у Иванова и его устойчивости в водной и воздушной стихиях («Цусима», 1905):

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 цари.

(II, 252–253)

Вместе с тем в уже упоминавшемся сонете «Любовь» семантический сюжет «огненного» хронотопа связан с мотивом остывания

[50] *Аристотель.* Метафизика // Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 171–172.

огня как перипатетической линией нарастания и спада в пафосе, разрешающейся катарсисом. Сменяющие мотив огня образы теней, камня, мрамора и, наконец, креста образуют маршрут паломнического пути как полета — приношения пламени любви и вдохновения Христу:

Мы — два грозой зажженные ствола,
Два пламени полуночного бора;
Мы — два в ночи летящих метеора,
Одной судьбы двужалая стрела!
.....
Мы — двух теней скорбящая чета
Над мрамором божественного гроба,
Где древняя почиет Красота.

Единых тайн двугласные уста,
Себе самим мы — Сфинкс единый оба.
Мы — две руки единого креста.

(I, 610–611)

Конечно, есть определенная эволюция в мотиве огня у Иванова. Так, соединение мотивов огня и мотивов остывания, холода «божественного гроба», смерти может быть основой будущего сомнения поэта в правоте этого огненного хронотопа, ощущения его амбивалентности. Возможно, соединение мотивов огня и холода, смерти станут прологом к горькому «Да, сей огонь мы поджигали» (8 декабря 1919 г.) — ответу на стихотворение Г. Чулкова «Поэту» («Ведь вместе мы сжигали дом, // Где жили наши предки чинно»). Во всяком случае, очевидно, что под напором внелитературных событий огненный хронотоп Иванова постепенно все более остывает, и в нем на первый план выступают мотивы холода, осени, зимы, снега (ср. стихотворения сборника «Нежная тайна», «Зимние сонеты»), а затем воды и фонтанов («Римские сонеты»). Тем не менее образы огня как дионисийской стихии будут всегда значимы для поэта.

Дуализм метафизического хронотопа поэзии Иванова предполагает параллельное существование мотивов огня с мотивами тишины и спокойствия, выраженными в аллегорических фигурах Красоты, Тишины и соотносящихся с ними фигур греческих и рим-

ских божеств. Эти фигуры как бы определяют отграниченность раскаленного, огненного ивановского хронотопа, см., например, функцию эпиграфа из гомеровского гимна «К Деметре» в стихотворении «Красота», символ Красоты в стихотворении «Поэты духа» или «Улыбка сумерек» со скрытым образом Афродиты[51]. Время в метафизическом хронотопе Иванова рассчитано по поэтическому календарю с фигурами месяцев и времен года, от первой и до последней книги поэта, ср. стихотворение «Prooemion» (см. ниже) и «Римский дневник».

Размышляя о генезисе такого хронотопа, нельзя не видеть развитие Ивановым традиции Державина и особенно жанра его знаменитых «картин», унаследованных им непосредственно от Овидия, Горация, и, конечно, Эдмунда Спенсера, Шекспира и Юнга. Надо сказать, что Иванов в целом является достойным продолжателем традиции Державина, кстати, столь широко использовавшего образ огня, что Б. М. Эйхенбаум назвал его «истым огнепоклонником»[52]. «Картины», которые, как писал сам Державин в «Рассуждении об оде», «должны быть кратки, огненною кистью, или одною чертою величественно, ужасно или приятно начертаны»[53], — жанр, широко используемый в поэзии Иванова. Эти «картины» чрезвычайно помогают организации ее метафизического хронотопа. Конечно, можно сказать, что Иванов, любивший Горация, мог непосредственно ориентироваться на его традицию «картин», но он знал и ценил русское горацианство и, в первую очередь, поэзию Державина.

Говоря о традиции державинских картин у Иванова, надо заметить, что эстетический канон дионисийства, соединяющий в себе различные культурные традиции, заставляет всякий раз менять установку и смещать доминанту текста в направлении нагнетения трагедийного пафоса. Достаточно сравнить стихотворение

---

[51] См.: *Сегал (Рудник) Н.* Античный контекст стихотворения В. И. Иванова «Душа сумерек» // Античность и русская культура Серебряного века. XII Лосевские чтения: К 85–летию А. А. Тахо-Годи / Отв. ред. Е. А. Тахо-Годи, М. Ю. Эдельштейн; сост. Е. А. Тахо-Годи М., 2008. С. 85–103.

[52] *Эйхенбаум Б. М.* Державин // Эйхенбаум Б. М. Сквозь литературу / Ed. by C. H. van Schooneveld. ‘S.Gravenhage: Mouton&CO, 1962. С. 19.

[53] Цит. по: *Серман И. З.* Гаврила Романович Державин. С. 31.

Державина «Рождение Красоты» (1797) с ее образами внезапного начала мировой бури, потопа, разверзающихся глубин вселенной и наступления тишины с рождением Красоты и три первых четверостишия мелопеи «Человек». В целом в «картине» Иванова можно видеть отражение образной системы Державина, поскольку образы морских валов, грома, мрака, туч — небесного гнева противопоставлены в обоих «картинах» спокойствию, возникающему в мире с появлением Афродиты — Красоты, ср.:

Державин
«РОЖДЕНИЕ КРАСОТЫ»

Раздавались песен хоры,
И звучал весельем пир;
Но незапно как-то взоры
Опустил Зевес на мир;
И, увидя царствы, грады,
Что погибли от боев,
Что богини мещут взгляды
На беднейших пастухов,
Распалился столько гневом,
Что, курчавой головой
Покачав, шатнул всем небом,
Адом, морем и землей.
Вмиг сокрылся блеск лазуря:
Тьма с бровей, огонь с очес,
Вихорь с риз его, и буря
Восшумела от небес;

Разразились всюду громы,
Мрак во пламени горел,
Яры волны будто холмы,
Понт стремился и ревел;
В растворенны бездн утробы
Тартар искры извергал;
В тучи Феб, как в черны гробы,
Погруженный трепетал;
И средь страшной сей тревоги
Коль еще бы грянул гром, —
Мир, Олимп, богов чертоги
Повернулись бы вверх дном.

Иванов
«МЕЛОПЕЯ “ЧЕЛОВЕК”»

Когда лазурь — как опахало
Над Афродитой золотой,
Как баснословное зерцало —
Пред нею вод металл литой:

Вдруг вал озлобится, захлещет,
Похитит ветер паруса,
И море мраком оклевещет
Безоблачные небеса.
Так и душе — святыни строя
Не сотворить в своих мирах:
Пока не отдан праху прах,
Не знать волнуемой покоя…
(III, 197)

……

Ввил в власы пески златые,
Пламя — в щеки и уста,
Небо — в очи голубые,
Пену — в грудь, и Красота
Вмиг из волн морских родилась.
А взглянула лишь она,
Тотчас буря укротилась
И настала тишина[54].

«Картина» Иванова рисует в обратной последовательности изображенное у Державина. Таким образом происходит смещение доминанты не на прошлую, а на грядущую катастрофу, ср. у Державина последовательное употребление прошедшего времени глаголов с нерегулярным употреблением совершенного и несовершенного вида («раздавались, звучал, опустил, погибли, распалился» и др.), тогда как Иванов использует глаголы совершенного вида в будущем времени и в конструкциях будущего времени с инфинитивом («озлобится, захлещет, похитит, оклевещет; не сотворить <…> пока не отдан <…> не знать»). Это приводит к практически полному вытеснению державинской анакреонтической и ирои-комической установки и ее смене установкой на возможность вечно повторяемого и все же внезапного трагического развития действия, ср. «Но *незапно* как-то взоры // Опустил Зевес на мир <…> *Вмиг* сокрылся блеск лазуря» у Державина и «*Вдруг* вал озлобится, захлещет…» у Иванова. Отсюда изменение размера: в начале мелопеи «Человек» державинский 4-стопный анакреонтический хорей меняется на повествовательно-драматический 4-стопный ямб.

Такое же смещение державинской доминанты происходит в стихотворении «Пламенники», источником которой могла быть «картина» сияющей вселенной в оде «Бог» (строки 39–50). О близости этих текстов свидетельствуют установка Иванова на державинский огненный хронотоп и образ вечно длящегося времени творения:

---

[54] *Державин Г. Р.* Стихотворения / Вступ. ст., подг. и общ. ред. Д. Д. Благого, прим. В. А. Западова. М., 1957. С. 265–266.

Державин
«Б О Г»

Светил возженных миллионы
В неизмеримости текут;
Твои они творят законы,
Лучи животворящи льют;
Но огненны сии лампады,
Иль рдяных кристалей громады,
Иль волн златых кипящий сонм,
Или горящие эфиры,
Иль вкупе все светящи миры,
Перед Тобой — как нощь
пред днём[55].

Иванов
«П Л А М Е Н Н И К И»

За нимбами нимбы,
За кликами клики;
Громов над громами
Пылают язы́ки,
Пылают глаголы!
Мирьяды, мирьяды
Солнц, пламенноликих,
Солнц пламенноустых
Из бездны пурпу́рной
Подъемлет, объемлет
День громопучинный,

Разверзшийся день!
(1, 548)

Смещение доминанты происходит благодаря акцентированию Ивановым столь характерного для оды Державина момента религиозного восторга. В «Пламенниках» этот державинский момент становится временем вечно происходящей глоссолалии. Она выглядит как некий дионисийско-христианский способ инициации, образ которого возникает из практически открытого перифраза Ивановым основных образов Державина и их нагнетанию путем повторов в пределах несравнимо меньшего, чем ода, текста стихотворения, ср.: Державин: «Светил возженных миллионы» — Иванов: «Мирьяды, мирьяды // Солнц, пламенноликих, // Солнц, пламенноустых»; «огненны сии лампады» Державина можно по форме сопоставить с языками пламени — символами глоссолалии у Иванова: «Пылают язы́ки, // Пылают глаголы!»; Державин: «рдяных кристалей громады» — Иванов: «Солнц пламенноликих, Солнц пламенноустых»; Державин: «волн златых кипящий сонм // Или горящие эфиры» — Иванов: «из бездны пурпуровой», «громопучинный». Наконец, нельзя не обратить внимания, что оба фрагмента текста — обе «картины» — заканчиваются словом «день», но у Державина это слово существует в границах сравнения — фразеологизма, а у Иванова слово «день» приобретает качества символической

[55] Там же. С. 115.

фигуры. Поднимающийся все выше из пурпуровой бездны «громопучинный», «разверзшийся день» напоминает о фигуре дня «влажнокудрого» в стихотворении «Колизей», ср. те же дионисийские атрибуты воды и огня, дополненные громом, которые обычно, например, в гимнике, свидетельствуют о явлении божества. И, наконец, отметим, что смещению доминанты в державинском хронотопе и пребразованию его в направлении дионисийского развития действия соответствует смена размера: в «Пламенниках» державинский 4-стопный ямб меняется на энергичный 2-стопный амфибрахий.

Возникает закономерный вопрос: если установка метафизического хронотопа Иванова столь последовательно изменяет отдельные элементы заимствуемых литературных жанров в направлении нагнетения пафоса, то не стоит ли за этой установкой определенная нарративная схема, связанная с дионисийской традицией? Как было сказано в начале настоящей работы, представляется, что такая схема существует и устойчиво повторяется. Ее можно определить как схему «пафос — экстаз — катарсис», изначально аристотелевскую и развитую Ивановым в соответствии с его учением о дионисизме и трагедии. Схему «пафос — экстаз — катарсис» следует представлять как выражение понятия «дионисизм как прием» в узком смысле, то есть в его функциональном применении к созданию отдельных текстов. Поскольку речь идет о приеме как прикладном применении ивановского эстетического канона в целом, то его использование легитимно по отношению к созданию как поэтических произведений, так и текстов критических или теоретико-литературных, философских, публицистических. В любом случае за производимым Ивановым текстом возникает столь характерный для него метафизический хронотоп дионисийства. Понятие «дионисийство как прием» и стоящая за ним нарративная схема помогает дополнительно уточнить особенности нового ивановского хронотопа как универсального и метаисторического, основанного на представлениях о дуализме и синтетизме.

Так, если взять, к примеру, стихотворение «Prooemion» — начальный текст книги «Кормчие звезды», то прежде всего очевидна его ориентация на поэтику Державина, в частности, на стихотворение «Осень во время осады Очакова». Об этом свидетельствуют характерные фигуры Осени и Зимы, определяющие пространственные границы текста, благодаря чему временные рамки раздвигаются

и вмещают весь поток истории, от античности до современности. У Иванова прямое упоминание о некоем важном современном событии, подобном Очаковскому сражению, вроде бы отсутствует, однако применение державинского хронотопа служит сигналом к его поиску, и нарративная схема «пафос — экстаз — катарсис» поможет выявить глубинный смысл стихотворения Иванова:

PROOEMION

Вчера во мгле неслись Титаны
На приступ молнийных бойниц,
И широко сшибались станы
Раскатом громких колесниц:

А ныне, сил избыток знойный
Пролив на тризне летних бурь,
Улыбкой Осени спокойной
Яснеет хладная лазурь.

Она пришла с своей кошницей,
Пора свершительных отрад,
И златотканой багряницей
Наш убирает виноград.

И долго Север снежной тучей
Благих небес не омрачит,
И пламень юности летучей
Земля, сокрыв, не расточит.

И дней незрелых цвет увядший
На пире пурпурном забвен;
И первый лист любезен падший,
И первый плод благословен.

(I, 515)

Каждая строфа в этом стихотворении представляет собой stanza, которая является частью «картины» как жанра. Логично поэтому применить нарративную схему «пафос — экстаз — катарсис» применительно к каждой строфе. Первая stanza рисует картину битвы Титанов с олимпийцами. Обратим внимание, что речь идет

не о далеком мифологическом времени, а о бое, произошедшем «вчера». Словом «вчера» открывается стихотворение, оно задает границы временного измерения и вводит тему особого способа существования лирического героя в истории. Эта тема предполагает бытие в масштабе всего мифологического и вместе с тем исторического времени: ориентация стихотворения «Prooemion» на «Осень во время осады Очакова» заставляет сопоставить одну из мифологических сцен титаномахии со штурмом Очакова 1788 г., которое описывается Державиным как сражение между представляющими Россию Потемкиным — «российским Марсом», Голицыным и другими «росскими Ахиллесами» с Турцией — «древним царством Митридата»[56]. Державинское развернутое сравнение создает для Иванова возможность использования точки зрения на всемирную историю и на историю России не только как на длящуюся гомеровскую Троянскую войну, но и как на продолжавшуюся вплоть до вчерашнего дня титаномахию. История в хронотопе стихотворения Иванова приобретает мифопоэтический масштаб измерения, символом которого становится слово «вчера». Отсюда его особая смысловая нагрузка, объясняющая положение в начале первой строки. Оно постулирует начало развития линии пафоса в тексте. Если обратить внимание на то, что стихотворение Иванова написано 4-стопным ямбом, который используется Державиным в рифмованных частях опрокинутой пиндарической триады в «Осени во время осады Очакова»[57], то можно сказать, что слово «вчера» подобно целому нерифмованному восьмистишию, вводящему тему у Державина. Такое стяжение весьма характерно для Иванова как средство нагнетания пафоса.

Соотношение текстов Иванова и Державина тем более очевидно, что в обоих стихотворениях описывается воздушный бой, ср.: у Державина орел на русских развевающихся знаменах «*летает* и темнит луну», а рядом с орлом «росс непобедимый <…> седые *бури презирает*, // На льды, на рвы, *на гром летит*»; «*во мгле неслись* Титаны // на приступ молнийных бойниц» в стихотворении Иванова, где среди противников Титанов можно с легкостью

---

[56] Там же. С. 123–124.

[57] *Гаспаров М. Л.* Очерк истории русского стиха. Метрика. Ритмика. Рифма. Строфика. М., 1984. С. 98–99.

представить Зевса с его спутником — орлом. Участники сражений в обоих текстах существуют в огненном пространстве: у Державина это ассоциация с разливающимся «греческим огнем», ср.: «Огонь, в волнах неугасимый, // Очаковские стены жрет»; у Иванова во мраке сверкают молнии в бойницах — образ, за которым возникают контуры небесной крепости. Широта сражения передается у Державина описанием сражения на море и на суше. У Иванова фонетически масштабы боя рисуются как противопоставление комплексов сонорных и звонких ([мгл-] — [молний-] — [бойни-] — [гром-]) и шипящих, сонорных и глухих ([и-шир]–[шшиба́лис’] — [ста́ны]). Это противопоставление образует картину грома, молний, шипенья и свиста сражения, широта которого возникает за предложением «И широко сшибались станы // Раскатом громких колесниц», передающим пик боевого экстаза. Оно словно очерчивает все пространство между Олимпом и Офрийской горой. Точкой экстатического напряжения становится здесь слово «раскатом», передающее масштаб и эхо гигантского сражения. После этой точки экстаза возникает постепенный спад напряжения, см. последовательность ассонансов «а» — «о» — «и» в строфе и в последней строке. Нагнетание фонетического и образного напряжения в первой строфе стихотворения Иванова должно соответствовать проекции всей предшествующей мировой истории. Как видим, содержание, первоначально возникающее в «свернутом» виде в слове «вчера», объясняет дальнейший рост одийного и трагедийного пафоса в первой stanza и в стихотворении в целом.

Для дальнейшего анализа текста «Prooemion» необходимо обратить внимание, что Иванов заимствует у Державина основную тезу стихотворения. Высокий строй первой строфы в «Осени во время осады Очакова» Державина вводит тему «Победа Осени над Зимой как параллель к победе России над Турцией», которая подразумевает утопическую тезу «Обратный ход времен года, остановка времени и вечное торжество Осени как символа плодородия». Слово «вчера», открывающее стихотворение «Prooemion», становится, помимо прочего, и сигналом этой тезы, определяющем начало ее развития во второй stanza, открывающейся словами «А ныне». Вся первая stanza Иванова после слова «вчера» — заявления темы истории — становится подобием строфы в античной хоровой лирике, а следующая строфа является ее антитезой — антистрофой. Так

напряжение путем применения схемы «пафос — экстаз — катарсис» в первой строфе трансформирует опрокинутую пиндарическую триаду Державина.

Вторая stanza, антистрофа и катартическое завершение триады «пафос — экстаз — катарсис» первой stanza, рисует резкое падение напряжения: «А ныне, сил избыток знойный, // Пролив на тризне летних бурь…». «Вчера» первой строки первой stanza и «ныне» первой строки второй stanza подчеркивают историко-мифологическую антитезу, за которой возможно прочитать противопоставление ситуации 1902–1903 гг. всей предыдущей — и всей последующей! — истории России. Это время в России воспринимается как наступление мира, покоя, отсутствие военных действий. 19 июля (1 августа) 1903 г. в Сарове состоялась канонизация мощей преподобного о. Серафима. В торжествах принимал участие царь Николай II с императрицей в сопровождении многочисленной свиты. Он также посещает Дивеевский монастырь, где, по преданию, ему передают письмо от Серафима Саровского, написанного им накануне кончины, и он получает предсказание о своей судьбе и судьбе империи от блаженной Параскевы Ивановны. О событиях в Сарове писали все газеты как о главном событии года. Таким можно представить себе это ивановское «ныне» как начало новой линии пафосного развития.

Ее подхватывают слова «сил избыток знойный» — парафраз тютчевской цитаты «Жизни некий преизбыток // В знойном воздухе разлит»[58], который становится символом минувших заблуждений, безумной молодости, ср. метафору «пламень юности летучей» в четвертой stanza. Это, пожалуй, самый яркий дионисийский символ стихотворения — ушедший в Землю и сохраняемый ею огонь. Пролитие этого огня — «знойного избытка» сил — с неба на землю читается и как акт мифопоэтического брака, и как катартическое очищение. Его результатом становится исчезновение «мглы» первой строфы в верхней части пространства «картины», возникновение вместо нее цвета «хладной лазури», установление спокойствия в природе, осененной «улыбкой Осени» — экстатической точкой

[58] Указание Р. Е. Помирчего (см.: *Иванов В. И.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия. В 2 т. / Вступ. ст. А. Е. Барзаха, сост., подг. текста и прим. Р. Е. Помирчего. СПб., 1995. Т. 2. С. 270).

второй строфы. Так аполлоническая ясность второй stanza уравновешивает дионисийский пафос первой. Вновь возникает столь характерный для метафизического хронотопа Иванова момент равновесия и гармонии.

Третья stanza продолжает развитие семантического сюжета стихотворения нагнетанием теперь уже аполлонийского пафоса — пафоса эпода. Образ Осени именуется теперь «Она». Он начинает третью строфу и занимает в ней центральное место. Такие детали, как «кошница» и «златотканая багряница», создают аллюзию образа канефоры в процессии Великих Панафиней, когда в день рождения Афины (29 гекатомбеона) афиняне несли в дар богине праздничный пеплос пурпурного цвета, на котором были вытканы сцены из гигантомахии. Пеплос был прикреплен к повозке в виде корабля и развевался над ней, как парус. В этом контексте первая строфа стихотворения Иванова может быть воспринята и как своего рода экфрасис пеплоса или, точнее, его проекции, ср. титаномахию. Возникновение такой аналогии вносит момент дополнительного аполлонийского радостного ощущения победы в третьей строфе, которая напоминает в этом контексте о Парфенонском фризе или о Пергамском фризе. Напомним, что на Парфенонском фризе есть фрагмент военной процессии, как и торжественное шествие афинян, ср. первую и вторую строфы в стихотворении «Prooemion», а изображение повозки-корабля отсутствует, как отсутствует оно и у Иванова. Столь же существенно соотношение с Пергамским алтарем, ср. опять-таки сцены гигантомахии. В этом плане любопытно, что в рассматриваемой строфе стихотворения Иванова точкой наивысшего напряжения — экстаза становится слово «наш», акцентирующее начало последней строфы. Стихотворение «Prooemion» является своего рода российским — «нашим» — алтарем подобно тому, как Пергам видел себя новыми Афинами.

Неразрешенным, тем не менее, остается вопрос о том, какой образ следует видеть за словом «Она». Символ Осени — «Она» третьей строфы — напоминает не только одну из канефор в процессии, посвященной Афине. Женский образ, как бы сошедший сверху, с небес, облаченный в златотканую багряницу, с кошницей в руке даже по своим масштабам вызывает аналогию не только с девушкой — канефорой, но, конечно, и с изображением богини

Деметры. В тексте создается не только намек на Афину — непобедимую воительницу, защитницу городов, богиню мудрости и знания, но и одновременно с этим мифопоэтическим обозначением промежутка мира, спокойной жизни, творческой деятельности возникает столь же необходимый символ плодородия и изобилия. Разрешение напряжения, своего рода катарсис — конец последней строки, слово «виноград». Оно заставляет вновь вспомнить о Дионисе и вместе с тем о Деметре, образах, связанных друг с другом в ритуале Элевсинских мистерий. Таким образом, «картина» третьей строфы завершается указанием на новую — мистериальную — возможность развития сюжета «пафос — экстаз — катарсис» как еще на одну перипетию в терминах Аристотеля.

Слова «наш» и «виноград» как особые точки перелома в «картине» строфы приобретают особый смысл на фоне заявленного в первой строфе большого исторического времени стихотворения. Они заставляют вновь задуматься о современной исторической ситуации покоя, описываемой в стихотворении, и об образе «нашего винограда». Думается, что он может быть подсказан словами 79 псалма: «Виноград из Египта принесл еси, изгнал еси языки, и насадил еси и. Путе сотворил еси пред ним, и насадил еси корения его, и исполни землю. Покры горы сень его, и ветвия его кедры Божия; простре розги его до моря, и даже до рек отрасли его. (9–11). Боже сил, обратися убо, и призри с небеси и виждь, и посети виноград сей, и соверши и, его же насади десница Твоя, и на сына человеческаго, егоже укрепил еси Себе (15–16)». Третья строфа Иванова может пониматься в контексте псалма как пророчество о России и ее народе — «винограде». Обновленный всем течением предшествующей истории, от древнего Египта до завоеваний Петра[59] и Екатерины, закаленный в бурях и страстях, он должен теперь принести «много плода» (Ин. 15: 5). В хронотопе Иванова возникает, таким образом, большое силовое поле религии, истории, мифологии и поэзии, векторы которого указывают особый путь деятельного творчества.

Образ Осени как бы «затворяет» метафизический хронотоп стихотворения Иванова. Позднее, в работе о Достоевском Иванов будет писать «о сокровеннейших тайниках Матери-Земли, о ее смиренном

[59] Виноград в России стали возделывать только во времена Петра I.

чаянье», анализируя роль Хромоножки в «Бесах». Ее рассказ о монастыре и песенку он сравнит с легендой Дивеевского монастыря, согласно которой «Богоматерь вошла в пустынь и очертила ограду своей обители на будущие времена». Иванов заключает: «Так, по древнему Гомерову гимну, многострадальная матерь Деметра вошла, после долгих скитаний по земле, в округу Элевсина и затворилась в священный затвор» (IV, 514). Вполне вероятно в этом соотношении, что промежуток покоя в стихотворении Иванова «Prooemion» действительно соотносится с посещением Дивеевского монастыря семьей последнего российского императора.

В стихотворении создается хронотоп идеального времени, который как бы предваряет представление об идеале в будущем анализе романов-трагедий Достоевского. Образ Осени приобретает здесь религиозные коннотации, связанные с представлениями о мире и изобилии, спокойном действе в вечно длящемся промежутке покоя. Это своего рода конец времен, их остановка — та теза и тот образ, который составляет центр текста Державина:

Уже румяна Осень носит
Снопы златые на гумно,
И роскошь винограду просит
Рукою жадной на вино.
.....
Румяна Осень! радость мира!
Умножь, умножь еще твой плод!
Приди, желанна весть! — и лира
Любовь и славу воспоет.

Образ Осени у Державина как образец идеального времени восходит к Пиндару, к тому его тексту, который Иванов цитирует в «Дионисе и прадионисийстве» в собственном переводе:

Рост древес плодовитых умножь,
Бог Дионис, обильный бог,
Ясной осени радость![60]

[60] *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. С. 77.

Этот текст Пиндара для Иванова служит доказательством утверждения Плутарха, говорившего, что эллины считают Диониса владыкой и перводателем всего влажного естества, и в качестве доказательства Плутарх приводит Пиндара. С точки зрения Иванова, этот текст является откровением о Дионисе и его водной и одновременно огненной природе. Образ небесной влаги в стихотворении «Prooemion» («Сил избыток знойный») и образ огня на фоне этого текста Пиндара создают символику Диониса. Вкупе с образами Афины — Деметры, участниц связанных с этими богинями празднеств и мистерий, в тексте Иванова возникает атмосфера радости от некоей общей победы и счастья посвященного в мистериальные таинства.

Обратим внимание, что речь идет об опять-таки почти тайной или затаенной, сдержанной или сдерживаемой радости. Как кажется, причиной этого ощущения является обращение Державина в приведенных строках не только к Пиндару, но и ко второму эподу Горация со знаменитым образом Осени, ср.: «Когда в угодьях Осень вскинет голову, // Гордясь плодами зрелыми, — // Как рад снимать он груш плоды отборные // И виноград пурпуровый»[61]. Этот образ является выражением программной для горацианства идеи aurea mediocritas — «златой средственности». Возможность обращения Иванова к тексту Державина и, конечно, непосредственно к Горацию подтверждается тем, что именно эта горацианская идея заключает стихотворение. Она выражается в образах двух последних строф, образах мира, покоя в преддверии будущей, пока еще далекой зимней бури. Эту длительность подчеркивает синтаксический параллелизм и анафора «и». Она возникает еще в третьей строфе — «И златотканой багряницей» — и пронизывает четвертую и пятую, как бы продолжая и завершая торжественность эпода: «И долго Север снежной тучей… // И пламень юности летучей… // И дней незрелых цвет увядший… // И первый лист любезен падший, // И первый плод благословен». Создаваемое ощущение неторопливого повествования полностью уравновешивает сюжетно-семантические ходы «пафос — экстаз — катарсис», и требуются специальные аналитические усилия для того, чтобы увидеть дионисийско-аполлоническую последовательность

[61] Пер. А. П. Семенова-Тян-Шанского.

моментов взлетов, падений и переломов в метафизическом хронотопе Иванова.

Многие тексты Иванова построены как подобные «картины» — эпюры с явно выраженными линией повышения напряжения пафоса, точки экстаза — слома и линией спуска — катарсиса. Мы намеренно взяли наиболее уравновешенную из них по сравнению, например, с такими стихотворениями, как «Персть», «В Колизее» и тем более «Менада», стихами цикла «Сивилла» или «Целящая». Еще более явной становится эта нарративная триада «пафос — экстаз — катарсис» в эпоху большевистской революции, ср. структуру цикла «Песни смутного времени» или стихотворение «Памяти Ф. Ф. Кокошкина» и, конечно, такие тексты цикла «Зимние сонеты», как «Как месячно и бело на дорогах…» или «То жизнь — иль сон предутренний, когда…».

Таким же образом создает Иванов свои публицистико-философские тексты. В частности, он воспринимает русское освободительное движение как историческое воплощение сюжета трагедии. Так, в «Русской идее» он пишет о революции 1905–1907 гг. как о первой трагической перипетии, которая влечет за собой последующие, которые будут развиваться в русской истории согласно нарративной триаде «пафос — экстаз — катарсис»: «И кажется, что, как встарь, так и ныне, становясь лицом к лицу, на каждом повороте наших исторических путей, с нашими исконными и как бы принципиально русскими вопросами о личности и обществе, о культуре и стихии, об интеллигенции и народе, — мы решаем последовательно единый вопрос — о нашем национальном самоопределении, в муках рождаем окончательную форму нашей всенародной души, русскую идею» (III, 322).

Большевистская революция уже видится Иванову как развитие все той же внутренней трагедии России и русского народа, достигшей в 1917 г., словно во второй перипетии, точки экстаза. Характерно в этом плане высказывание Иванова о гибели или грядущем очищении и воскресении в статье «Революция и самоопределение России», опубликованной в журнале «Народоправство» 30 октября 1917 г.: «Революция или оставит на месте России “груду тлеющих костей”, или будет ее действительным перерождением и как бы новым, впервые полным и сознательным воплощением народного духа. Для истинного свершения своего в указанном смысле она

должна явить целостное и, следовательно, прежде всего религиозное самоопределение народа»[62]. Таким образом, дионисийство как прием и его схема «пафос — экстаз — катарсис» оказывается действенным в разных сферах ивановского жизнетворчества, составляя его структурное, базисное единство.

Метафизический хронотоп Иванова и его основа — наличие в творческом сознании художника отчетливо членимого нарратива, с выделяемыми точками переходов — трансформаций накопленного напряжения, такие свойства этого хронотопа, как глобальность, дуальность, перформативность и синтетизм, заставляет задуматься о том, не является ли ивановское дионисийство типологически близким таким явлениям, как точки и звуки Кандинского, манифестирующие внутреннее напряжение («О духовном в искусстве», «Точка и линия на плоскости»)[63], или теория монтажа и идеи Эйзенштейна о пафосе и экстазе («Неравнодушная природа»). Неслучайно, что Эйзенштейн сходным образом, путем размышления о пафосе и экстазе, производит членение и выделение смысловых точек несущих конструкций в Гентском алтаре, гравюрах Пиранези, пушкинской «Полтаве» и «Медном всаднике». Как показал М. Ямпольский, близкие Эйзенштейну мысли высказывают в 1920-е гг. Малевич и Флоренский[64]. Очевидно, пафос, экстаз, катарсис составляли линии и точки в общей картине силовых напряжений начала века. Хлебников видел их полное слияние в будетлянстве, Эйзенштейн — в искусстве кино, но первенство в создании общей картины истории, философии, классических исследований и их применение по отношению к сегодняшнему состоянию поэзии, общества, религии принадлежит все же Вячеславу Иванову и созданному им эстетическому канону дионисийства.

Историзм метафизического хронотопа Иванова и его параллельность по отношению к столь, казалось бы, отличному от русского

---

[62] Цит. по статье с несколько измененным названием «Революция и народное самоопределение», под которым она вошла в 1918 г. в кн. «Родное и вселенское» (III, 364).

[63] См. о связи идей Кандинского с философией Шопенгауэра: *Ямпольский М.* Точка — пафос — тотальность // Sign Systems Studies. 2013. Vol. 41. № 2/3. [Электронный ресурс.] URL: http://www.sss.ut.ee/index.php/sss/article/view/SSS.2013.41.2–3.02.

[64] Там же.

религиозного символизма искусству авангарда заставляют вновь задуматься о сложном единстве культурной картины начала века. «Метафизика» Аристотеля и перипатетические ходы древней трагедии, возрожденные Вячеславом Ивановым в ходе его ревизии философии Ницше и исследования дионисийских культов, в целом представление о палингенесии как о научной, философской, художественной и религиозной программе нового обращения к античности оказались востребованными российской историей и культурой. Очевидно, что эстетический канон дионисийства, его метафизический хронотоп и его основной нарратив должны быть учтены при анализе культурной картины русского Серебряного века.

Н. Ю. Грякалова
(Россия)

«DIONISO COSIDDETTO NARCISO»

(К интерпретации стихотворения Вяч. Иванова «Нарцисс. Помпейская бронза»)

Стихотворение «Нарцисс. Помпейская бронза» из сборника «Прозрачность» (1904), относящееся к жанру экфрасиса, что акцентировано заголовочным комплексом, в данном своем качестве уже становилось предметом специального изучения[1]. Однако остается открытым вопрос: почему оно строится как постоянное вопрошание по поводу объекта экфрастического описания? Кто же представлен в образе прекрасного юноши — Дионис или Нарцисс?

НАРЦИСС
Помпейская бронза

Кто ты, прекрасный? В лесах, как Сатир одинокий, ты бродишь,
Сам же не чадо дубрав: так благороден твой лик.

Прелесть движений пристойных, убра́нной обуви пышность —
Всё говорит мне: ты — сын вышних иль смертных царей.

Чутко, свой шаг удержав, ты последовал тайному звуку
Стройным склоненьем главы, мерным движеньем перста:

Пана ли внял ты свирель, иль Эхо влюбленные стоны?
Говор ли резвых наяд? шепот ли робких дриад?

Праздную руку, едва оперев о бедро, прихотливо
Легким наплечным руном ты перевил, как Лиэй:

[1] *Цимборска-Лебода М.* Экфрасис и субъект поэзии (два стихотворения Вячеслава Иванова) // Порядок хаоса — хаос порядка. Сб. статей в честь Леонида Геллера. (Slavica Helvetica. Band 80). Berne, 2010. S. 105–115.

Дивный, не сам ли ты Вакх, лелеемый нимфами Низы,
Ловчий, ленивец нагой, нежных любимец богинь?

Или ты — гордый Нарцисс, упоенный мечтой одинокой,
В томном блуждающий сне, тайной гармонии полн?

К нимфе зовущей иди, ты, доселе себя не познавший,
Но не гляди, наклонясь, в зеркало сонной волны!

Ах, если ты не Нарцисс, то свой лик отраженный увидев,
О незнакомец, — дрожу, — новый ты станешь Нарцисс.

(I, 774–775)

М. Цимборска-Лебода описывает коммуникативную ситуацию, задаваемую экфрасисом, с одной стороны, и архитектоникой текста — с другой, в герменевтической парадигме: «В соответствии с логикой “разоблачения” смысла, уже инципит произведения <…> в сущности, указывает на то, что прекрасный незнакомец — это иконографический символ, предполагающий “игру” зримой, чувственно осязаемой телесной “формы” и неосязаемого <…> — ускользающего значения»[2]. По мнению исследовательницы, стихотворение исполнено метафизического содержания: в нем «речь идет об “эпифании формы” в искусстве <…> о неадекватности иконографического символа (юноша *как* Вакх и *как* Нарцисс / Не-Нарцисс) по отношению к улавливаемой в нем тайне»[3]. Соглашаясь с рядом ценных наблюдений автора статьи, попытаемся все же разобраться в художественной коллизии, или интриге, основанной на игре с амбивалентностью исходного (экфразируемого) образа, то есть *визуального претекста.*

Заметим, что экфрасис как жанр словесного искусства и образец риторической практики sui generis направлен на выявление сложной диалектики — или метаморфозы — между формой и содержанием, что всегда реализуется в некоем *семантическом сюжете*[4].

---

[2] Ibid. S. 108.

[3] Ibid. S. 111.

[4] Термин венгерской исследовательницы Каталин Кроо, которая определяет его значение следующим образом: «Под “семантическим сюжетом” мы понимаем *историю развития поэтического смысла в художественном тексте,*

Экфрасис фиксирует присутствие вещи, предмета, тела и, по мере вербальной трансфигурации, облекает их новыми, внеположными визуальному претексту смыслами, открывающими простор для иносказания[5]. Как и всякий экфрасис, стихотворение Иванова создает сложную и неоднозначную семиотическую ситуацию, поскольку строится как «вербальная репрезентация визуальной репрезентации»[6]. Она усложняется историческим контекстом, а именно историей искусствоведческой рецепции артефакта, ставшего предметом экфрастического описания, о чем будет сказано в своем месте. Исходя из названия и подзаголовка стихотворения, отсылающих к определенному визуальному объекту — скульптуре из знаменитой коллекции помпейской бронзы Национального археологического музея в Неаполе (см. илл. 4 в наст. изд.), возможно ожидать развертывания миметического экфрасиса, что, как мы увидим далее, частично и осуществляется. Однако свою экфрастическую репрезентацию Иванов строит с отсылкой к двум референтам одновременно — Нарциссу и Дионису, постоянно поддерживая установку на неоднозначность формами вопрошания: *Кто ты, прекрасный? …не сам ли ты Вакх…? Или ты — гордый Нарцисс…?* Если речь идет об изображении Нарцисса (*прелесть движений пристойных, …ты последовал тайному звуку // Стройным склоненьем главы, мерным движеньем перста: // Пана ли внял ты свирель, иль Эхо влюбленные стоны?*), то почему поэт так щедро представляет здесь пластические детали, являющиеся атрибутами Диониса (высокие сандалии — *убра́нной обуви пышность*, накинутая на плечо шкура козленка: *Праздную руку, едва оперев о бедро, прихотливо // Легким наплечным руном ты перевил, как Лиэй*)? И почему они столь же

т. е. *семантическую историю*. В этом отношении *история* осмысляется как *история (процесс) смыслопорождения* (*семантическая история*, которая равняется *семантическому сюжету*)» (*Kroó K. Пигмалион* Овидия в межтекстовом прочтении повести И. С. Тургенева «Вешние воды»: О поэтической функции визуального изображения // Studia Russica. Будапешт, 2004. Т. XXI. С. 120).

[5] Подробнее см.: *Грякалова Н. Ю.* Фабрикация фикции (экфрасис в романе Ф. Сологуба «Заклинательница змей») // «Невыразимо выразимое»: экфрасис и проблемы репрезентации визуального в художественном тексте: Сб. статей / Сост. и науч. ред. Д. В. Токарева. М., 2013. С. 381–383.

[6] *Heffernan J.* Museum of Words. The Poetics of Ekphrasis from Homer to Ashbery. Chicago&London, 1993. P. 3.

щедро амплифицированы аллюзиями, отсылающими к мифологическому нарративу о Дионисе многоименном (божественное происхождение, эпитеты *Лиэй*, *Вакх, ловчий* (т. е. Загрей)[7], упоминание о *нимфах Низы*, воспитавших спасенного бога, о его спутниках *Сатире* и *Пане, о наядах* и *дриадах* — знаках его включенности во всеобъемлющую природную жизнь[8], намеки на эротическую энергию бога растительности — *нежных любимец богинь*)?

Велик соблазн объяснить подобное структурирование текста авторской интенцией — погруженностью в изучение дионисийского культа и его экстраполяцией — в духе модернистского неомифологизма — на смежные или гетерогенные культурные формы, в данном случае на фигуру Нарцисса. Ведь включает же Иванов, повествуя о героических ипостасях Диониса, в ассоциативный ряд и этот мифологический образ («прадионисийский страстной лик»): «Что страстн*ые* герои цветения принадлежат дионисийскому кругу как демонические ипостаси Диониса-Анфея[9], показывает и миф о прекрасном *Нарциссе* <…> встречающем в своей жизни дионисийскую нимфу *Эхо* (растерзанную потом безумными пастухами в волчьих шкурах)…»[10]. Представления о Дионисе как божестве растительного культа позволяют сблизить его с Нарциссом[11]. Зеркало — еще

---

[7] Лиэй (Лисиос, Лисий) — эпитет Диониса, означающий «Освободитель». Английский ученый-антиковед Эрик Доддс, в центре внимания которого — темы рационализма и иррационализма в греческой культуре, в сочетании с интересом к психоанализу и парапсихологии, пишет в связи с этим: «Дионис выступал как Lysios, Освободитель — бог, который <…> дает вам возможность перестать быть самим собой <…>. Целью дионисийского культа был ekstasis — нечто имеющее место, когда человек “выходит из себя” и входит в состояние глубинного изменения своей личности» (*Доддс Е. Р.* Греки и иррациональное. М.; СПб., 2000. С. 86, 87). Об именах Диониса см.: *Кереньи К.* Дионис: Прообраз неиссякаемой жизни / Пер. с нем. М., 2007. С. 59–62, 66–67 и др.

[8] Ср.: «Ряд изображений на вазах, относящихся к весенним оргиям <Анфестериям>, представляет Диониса Дендритом, “древесным”, растительным божеством, осененным распускающимися ветвями» (*Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // Символ. 2014. № 64. С. 24).

[9] Ср.: «Весна возвращалась в месяце Анфестерионе, “цветущем” (Дионис же был и Антей — цветущий и цветочный бог, бог розы)…» (Там же. С. 23).

[10] *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 88.

[11] Данную корреляцию поддерживает и этимология имени, не столь ощутимая в русском языке: Narcissus (νάρκισσος) от греч. νάρκη — одурманивать, вызывать тяжелое оцепенение, что, вероятно, связано с сильным запахом цветков нарцисса и с ядовитыми свойствами луковиц растения, известными с древности.

один элемент, эксплицирующий связь Нарцисса и Диониса. Это тот опасный предмет, с помощью которого титаны-убийцы отвлекли внимание младенца Диониса-Загрея:

> Белым медом измазав лик злоковарный, Титаны <…>
> Тартарийским ножом младенца в куски истерзали:
> В зеркало детка смотрелась, любуясь своим отраженьем[12].

Но зеркало является также тем атрибутом Диониса, с помощью которого он осуществляет свою демиургическую задачу: «Гефест сделал Дионису зеркало; посмотрев в него и увидев в нем свое отображение, бог выступил из самого себя и изошел во все разделенное на индивидуальные вещи творение»[13]. Таким образом, «зеркало Диониса» символизирует, с одной стороны, растворение бога в мире (пожирание Загрея титанами — теофагия), с другой — сохранение его внутреннего единства в бесконечном многообразии эманаций. Случай с Нарциссом может быть истолкован как инверсия дионисийской мифологемы: гибельным оказывается слияние с собственным отражением — самообман, основанный на вере в иллюзию, соблазн автоэротизма в противоположность дионисийскому экстазу — «выходу из себя», утверждению *себя-иного*, т. е. трансцендированию (ср. примеч. 7)[14]. В стихотворении Иванова фигуры Диониса и Нарцисса суть эмблемы двух взаимно метафоризированных персонажей. «Метаморфозы» Овидия (книга третья, ст. 339–510) — основной источник мифа о Нарциссе, и два предпоследних дистиха — прямая на него аллюзия. По мере движения к финалу экфрасис Иванова претерпевает трансформацию, приближаясь к риторическому типу, и приращение смысла (развитие семантического сюжета) осуществляется за счет

---

[12] *Нонн Панополитанский.* Деяния Диониса, VI, 170–172 / Пер. Ю. А. Голубцова. СПб., 1997.

[13] Фрагмент Прокла в пер. А. В. Лебедева цит. по: *Чулков О. А.* «Живые зеркала». Мифология и метафизика отраженного образа // AKADΔHEMIA. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб., 2000. С. 193. Далее мы используем некоторые наблюдения автора статьи.

[14] Ср.: *Цимборска-Лебода М.* Op. cit. С. 111. См. также: *Цимборска-Лебода М.* «Над палимпсестом эллинских словес»: Психея и Эрос в поэзии Вячеслава Иванова // Античность и русская культура Серебряного века. Предварительные материалы. М., 2008. С. 43.

античного интертекста. А как же изначальный импульс, заданный визуальным артефактом? Поэт возвращается к визуальному претексту в финальном дистихе, предвосхищая очередную метаморфозу, при этом — что важно — объект экфрастической репрезентации вновь проблематизируется: *Ах, если ты не Нарцисс, то свой лик отраженный увидев, // О незнакомец, — дрожу, — новый ты станешь Нарцисс.*

Подобный дискурсивный прием, структурирующий анализируемый экфрасис, заставляет более внимательно отнестись к инспирировавшему его артефакту и обратиться к искусствоведческому контексту, включая детали музейной таксономии. Бронзовая скульптура, изображающая обнаженного юношу, найденная в 1862 г. в Помпеях во время археологических раскопок, является римской копией, отлитой между I в. до н. э. и I в. н. э. с греческого оригинала (IV в. до н. э.) работы неизвестного скульптора школы Праксителя. Благодаря классической красоте лица и фигуры изваянного юноши помпейская статуэтка, поступившая в коллекцию Неаполитанского музея (в настоящее время — Национальный археологический музей Неаполя), первоначально получила название «Нарцисс». Она приобрела поистине эпохальную известность, ее упоминание и описание стали обязательной частью книг по искусству, путеводителей и многочисленных очерков об Италии, вдохновленных древностями античного мира, возрожденными из пепла. С момента своей музейной реинкарнации скульптура предстала как некий энигматический объект. Предметом дискуссий стали вопросы ее атрибуции: чье это изображение? к какой школе оно относится — Поликлета или Праксителя?[15] В репрезентативных на тот момент описаниях неаполитанской коллекции обозначилась тенденция трактовать данный артефакт как изображение Диониса[16].

---

[15] См. на эту тему интердисциплинарные исследования в кн.: Approaching the Ancient Artifact: Representation, Narrative and Function / Ed. A. Avramidou, D. Demetriou. Walter de Gruyter GmbH&Co KG, 2014.

[16] Ср.: «Нарцисс, который в настоящее время называется Дионисом» (*Bates-Batcheller T.* Glipmpses of Italien Court Life: Happy Days in Italien Adorata. 1907. Reprint: London: Forgotten books, 2013. P. 73), однако с учетом амбивалентности артефакта: «Нарцисс слушает признания Эхо, и в этой позе мы видим его в бронзе» (Ibid.). Как «так называемый Нарцисс» («so-called Narcissus») скульптура описана в кн.: *Mau A.* Pompei: Its Life and Art. 1902. Reprint: London: Forgotten books, 2013. P. 451. См. также: Masterpieces of art in the National museum in Naples: The bronze and marble sculptures the antiquies of Pompeii and Herculanum. Naples, 1925.

Искусствоведы пришли к выводу, что скульптура изображает молодого Диониса, и за ней закрепилось название «Дионис, называемый Нарциссом» или «Так называемый Нарцисс». Вот пример более позднего искусствоведческого экфрасиса, описывающего пластическое изображение «так называемого Нарцисса» («The so-called Narcissus») с аргументами в пользу данной атрибуции: «Мягкая красота его юношеского тела и почти женская прелесть лица уже давно стали основанием для определения этой статуи из Помпеи как Нарцисса, прекрасного юноши, любимого нимфами, но любящего лишь свое собственное отражение на водной глади озер. Однако венок из плюща, шкура олененка и высокие сандалии и даже поза фигуры, по всей вероятности, дополненной пантерой у ног, свидетельствуют в пользу идентификации с юным Дионисом, в той форме, которая соответствует греческому типу изображения бога»[17].

Копии знаменитой скульптуры, в том числе и в качестве сувениров европейского «Большого путешествия», распространились буквально по всему миру. Были они и в коллекции слепков, пополнявшейся профессором И. В. Цветаевым на посту заведующего Кабинетом изящных искусств и древностей Московского университета (впоследствии — часть Музея изящных искусств имени императора Александра III). О перемещении одной такой копии из запасников ГМИИ им. А. С. Пушкина в Томский областной краевой музей в 1932 г., а затем в 1982 г. в коллекцию Томского областного художественного музея, рассказала недавно его научный сотрудник О. Л. Кряжева[18]. История атрибуции томского

---

[17] *Maiuri B.* Le Musée National / The National Museum. Naples. Novara, 1959. P. 64 («The soft beauty of his youthful body and the almost feminine prettines of his face have long since contributed to the nomination of this statue from Pompeii as Narcissus, the splendid youth beloved by nymphs but who loved only his own reflection in the friend waters of the lakes. The presence of the ivy crown, however, the fawn-skin and the tall shoes, and even the pose of the figure which in all probability was completed by a panther at his feet, are evidence in support of the identification with a young Dionisus, his slim form being in agreement with the Greek type of the god»). Ср. описание данной скульптуры как «статуи юноши, так называемого “Нарцисса”» (*Zimmerman C.* The Pastoral Narcissus: A Study of the First Idyll of Theocritus. Boston; London, 1994. P. 11).

[18] *Кряжева О. Л.* Бронзовая скульптура, изображающая обнаженного юношу, из коллекции Томского областного художественного музея. [Электронный ресурс.] URL: http://artkuznetsk.ru/nauka/konferentsya/50year/3636.

артефакта оказалась весьма любопытной и имеющей непосредственное отношение к нашему экфрастическому сюжету. На основании просмотренных инвентарных книг выяснилось, что название скульптуры, обозначенной при поступлении как «Статуэтка “Нарцисс”, копия с помпейской статуэтки», претерпело ряд метаморфоз: «Нарцисс» — «Дионис» — «Юноша» — «Адонис» (под этим именем она и экспонировалась в залах зарубежного искусства). Подобная неоднозначность побудила обратиться за консультацией в Национальный археологический музей Неаполя, компетентный научный сотрудник которого сообщил томским коллегам, что аналогичная бронзовая статуэтка имеется в коллекции музея, что она именуется «Dioniso cosiddetto Narciso» («Дионис, называемый Нарциссом») на основании соответствующей атрибуции, что вместе с другими произведениями из Помпеи и Геркуланума она была представлена в постоянной экспозиции в залах № 90–91 и находилась там приблизительно до землетрясения 1980 г. Сообщались также технические характеристики художественного предмета, дата его создания и некоторые другие подробности. Так томский Нарцисс-Адонис обрел наконец свою идентичность.

Таким образом, можно констатировать, что созданный Ивановым оригинальный вариант экфрасиса был инспирирован не просто конкретным артефактом, но не в последнюю очередь самой ситуацией атрибутивной неопределенности, с которой он ассоциировался. В этой достаточно сложной экфрастической парадигме личный опыт визуальной рецепции моделируется как процесс смыслопорождения с многочисленными аллюзиями на мифологический интертекст[19].

[19] Данная статья является частью более развернутого исследования.

Г. Ч. Гусейнов
(Россия)

«МОГУЩЕСТВЕННЫЙ ИМПУЛЬС ФРИДРИХА НИЦШЕ», ИЛИ ДИОНИСИЙСТВО ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА НА ФОНЕ ЕВРОПЕЙСКОГО МОДЕРНИЗМА

Привязанность Иванова к самой ранней его, можно даже сказать юношеской концепции «прадионисийства» внимательный и доброжелательный мемуарист связывает со стилем жизни предреволюционной русской богемы, с особой социальностью или, если угодно, асоциальностью этой богемы. Федор Степун так представляет «жанровую» неопределенность и только микрогрупповую релевантность обсуждаемых этой богемой идей.

«Все публичные и полупубличные выступления Вяч. Иванова, его лекции, дискуссионные речи, разборы только что прочитанных стихотворений и просто споры в кругу близких людей неизменно отличались своеобразным сочетанием глубокомыслия и блеска, эрудиции и импровизации, тяжеловесности и окрыленности. Таковы же и его книги (“По звездам”, “Борозды и межи”, “Родное и вселенское”). При всей их учености, они не научные трактаты, солидно построенные по всем правилам логики и методологии, а искусно и легко сплетенные венки из живых цветов дружественных бесед не только с современниками, но и с “вечными спутниками”. Их обильные ссылки и цитаты не научный балласт, не подстрочно-профессорская бахрома, а образы живой и признательной любви к тем гениям человечества, без дружеского общения с которыми Вячеслав Иванов не мог бы прожить ни одного дня. Постоянно вспоминая на путях своих раздумий то Платона и Эсхила, то Данте и Шекспира, то Гете и Ницше, Вячеслав Иванов вполне естественно, как бы по закону учтивой любезности, приветствовал их особыми архаизующими интонациями своей речи, то эллинизирующими, то германизирующими жестами языка,

тяготеющего в своей русской сущности к древнеславянской витиеватой тяжеловесности»[1].

Возникающее в перечислении Степуна имя Ницше имело, как мы знаем, гораздо больший вес в духовном багаже Иванова, чем все остальные имена в списке вместе взятые. Но на особенности ивановского ницшеанства обычно обращают внимание в русском культурно-историческом контексте. И это понятно. От критики Ницше у Владимира Соловьева, через младоницшеанский восторг литераторов в диапазоне от Вячеслава Иванова до Максима Горького, к его забвению и запрету в Советской России, а потом — к новому нешуточному интересу в 1990-х годах — внимание к философу то затухало, то вспыхивало. Разбору первой в постсоветское время публикации «Рождения трагедии из духа музыки» в переводе А. В. Михайлова и с предисловием и комментариями А. А. Россиуса был посвящен даже целый номер журнала НЛО (2001. № 50). Благожелательные критики — историки философии, литературоведы, филологи-классики — развернули на страницах журнала что-то вроде музыкальной драмы в вагнеровском духе. Здесь был и анализ места ницшеанства в русской философии, и история восприятия Ницше в русском «серебряном веке», и пародийное любование Ницше в новой постсоветской массовой культуре. Самым коротким, но и самым важным для нашей темы был отклик М. Л. Гаспарова, который — не столько в силу его краткости, сколько потому, что он станет камертоном к дальнейшему, привожу целиком:

«Издание, конечно, изумительное и по составу, и по любовной тщательности перевода, и по заботливости аппарата. Было бы замечательно, если бы такие выборочные сопоставления нового перевода с оригиналом и старыми переводами, какие А. А. Россиус дает на с. 415–431, стали обязательной частью всякого научного издания, — но боюсь, что именно этот почин очень долго не будет подхвачен: не для всякого переводчика это выгодно. Неожиданно резкий художественный эффект произвела подборка сопровождающих статей Виламовица и Роде[2]: этот филологический маньеризм

---

[1] Цит по: *Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце / Подгот. текста и комм. Дж. Мальмстада. М., 1992. С. 375–376.

[2] Имеется в виду дискуссия между противником (Виламовиц) и сторонником (Роде) идей Ницше, о которой мы читаем и у Иванова.

с греческими сентенциями в придаточных предложениях (чем неведомей, тем лучше) по-немецки выглядел привычно, а на неподготовленном русском языке зазвучал почти непристойно.

Хорошо, когда торжествующий иррационализм вспоминает о таких своих предках, как Ницше, — это не всегда ему свойственно. Ницше — автор, которого, кажется, всегда предпочитали не изучать, а или утверждать, или ниспровергать. Недавний двухтомник К. А. Свасьяна[3], тоже подготовленный с замечательной любовью, даже в примечаниях славил Ницше с таким накалом, с каким двадцать лет назад у нас славили Маркса и Энгельса. Я по своему душевному складу чувствую себя унтерменшем, к духу музыки намертво глух и могу читать Ницше только как утомительно-патетический смертный приговор себе. Поэтому судить о нем объективно я не способен. Прочитав Слотердайка и Гройса, я лучше понял, почему я не люблю модный иррационализм: потому что рационализм объединяет, а иррационализм обманывает иллюзией взаимочувствия, а потом убивает — хотя бы таких, как я. Теперь я знаю, что есть по крайней мере один автор, который мне еще неприятнее, чем Ницше: это Слотердайк»[4]. Примерно так, как мы помним, критиковал за пристрастие к Ницше свое тогдашнее «оргиастическое» окружение Д. С. Мережковский в самом начале века 20-го[5]. Тогда же, и с тем же энтузиазмом, откликнулся на первый перевод «Рождения трагедии» на французский язык Андре Жид.

---

[3] *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. / Изд. подгот. К. А. Свасьян. М., 1990.

[4] *Гаспаров М. Л.* О «Рождении трагедии» Ницше в издании «Ad Marginem» // Новое литературное обозрение. 2001. № 50. Цит. по: [Электронный ресурс.] http://magazines.russ.ru/nlo/2001/50/gasp.html (дата последнего обращения 20.07.2015).

[5] «Тянулась, тянулась канитель марксистская, а потом потянула босяцкая, — пишет Мережковский в 1906 г. в “Грядущем хаме”. — Сначала мы думали, что босяки-то уж, по крайней мере, самобытное явление. Но когда пригляделись и прислушались, то оказалось, что так же точно, как русские марксисты повторяли немца Маркса, и русские босяки повторяли немца Ницше. Одну половину Ницше взяли босяки, другую наши декаденты оргиасты. Не успел еще скрыться Пляши-Нога, как поклонники нового Диониса запели: “выше поднимайте ваши дифирамбические ноги!” (Вяч. Иванов. “Религия Диониса” в “Вопросах Жизни”). Одного немца пополам разрезали и хватило на два русских “новых слова”. Глядя на все эти невинные умственные игры рядом с глубочайшей нравственной и общественной трагедией, иногда хочется воскликнуть с невольной досадой: золотые сердца, глиняные головы!» (*Мережковский Д. С.* Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 11. С. 32).

Подобно Михаилу Гаспарову в начале XXI-го века, и Мережковский, и Иванов попали в свое несоветское время на Западе в новую культурную ситуацию, которая переживала «ницшеанское дионисийство» в контексте, почти совсем не известном в Советской России, во всяком случае — в контексте, о котором долго не подозревал культурный мейнстрим.

Из чего складывался этот контекст, хорошо помогает понять книга Джона Берта Фостера «Наследники Диониса. Ницшеанская струя в модернистской литературе»[6]. Иванов воспринял европейский модернизм как торжество «органического» тоталитаризма, и хотя вписаться в него он не мог, возможно, по другим причинам, личного порядка. «Дионисийство» как культурное чаянье всякий раз оформлялось для Иванова в неприемлемых вариантах. Что Иванов трагически не вписался ни в художественный западный мейнстрим века, отмеченного вехами «Рождения трагедии...» и «Доктора Фаустуса» Томаса Манна, ни в философский опыт противодействия влиянию «Ницше для бедных», мы всё больше узнаем из исследовательской литературы нашего времени, посвященной ницшеанству, понимаемому как «дионисийство первой половины XX века».

Исследование Дж. Б. Фостера мл. «Наследники Диониса» особенно интересно тем, что имя Иванова — как совершенно не релевантное для современной западной литературы — в ней и не упомянуто. Из русских современников В. И. мы найдем здесь вообще только Андрея Белого и один раз совсем бегло названных в перечислениях Игоря Стравинского и Льва Толстого[7]. При этом поразительную

---

[6] *Foster John Burt, Jr.* Heirs to Dionysus. A Nietzschean Current in Literary Modernism. Princeton: Princeton University Press, 1988. 474 p.

[7] Заметим, что в России (СССР) в 1930-е гг. в кругах, оставшихся близкими к обоим писателям, существовала своя, подпольная табель о рангах. Вот что писал сестре 7 июля 1934 г. из Новгорода в Киев С. А. Аскольдов: «Есть величайшие произведения, которые почти никто и не заметил и одно такое произведение принадлежит Вячеславу Иванову, которого ты когда-то знала. Вообще Вячеслав Иванов и Андрей Белый — это два единственных гениальных писателя после Достоевского. Но Белый вполне раскрылся, а Вячеслав Иванов мало раскрыл свою гениальность, она больше чувствовалась в личных беседах с ним» (*Аскольдов С. А.* Из писем к родным (1927–1941) / Публ. А. Сергеева // Минувшее. Историч. альманах. Вып. 11. Париж, 1991. С. 319). В этом же ключе проблему относительной недоступности Иванова для следующих поколений русских

тематическую параллель к разработке Ивановым концепции «эллинского прадионисийства» в книге Фостера образует далекий от него французский писатель и политический деятель Андре Мальро. В философской прозе, сводящей, по схеме Ницше, «аполлинийский» Запад и «дионисийский» (Дальний) Восток, Андре Мальро рисует новую глобальную картину социальной революции и переустройства мира в «постницшеанской перспективе». Мальро ничего не знает ни о «Переписке из двух углов» (хотя его книга «Искушение Запада» представляет собой переписку «азиата-дальневосточника» с «французом-европейцем»), ни о попытках Иванова воспеть «эллинское прадионисийство» как сохраняющее свою родящую силу зерно религии будущего.

В чем же ключевая разница между тем и другим? Она не только поколенческая. Мальро — модернист. Он выходит из тени Ницше не в виртуальную гармонию «прадионисийства», а в авантюру модерности, будущего, с его неизбежными социальными, культурными и политическими разрывами. Иванов не готов приносить в жертву этому будущему ни одного исторического пласта из многих знакомых ему. Он готов примирить не только западное и восточное христианство, но и все социальные страсти (πάθη) своего века с эллинским прадионисийством в акте отправления страстно́го культа как мистического синтеза. Это настроение, или эту тенденцию, можно отчасти объяснить жизненным опытом Иванова, проследить вехи его становления — от богемного Петербурга через европейское полу-изгнание до Первой мировой войны, через революционную Россию, эпизод «шиитской реинкарнации» дионисийства в мусаватистском Баку, попытку окультуривания масс в дыму Гражданской войны в Москве, через бегство в Италию и выживание во Второй мировой войне: на этом пути Вячеслав Иванов все дальше уходил от ницшеанского импульса юности. Но уходил не вперед, а назад, выстраивая чаемое

читателей рассматривает А. Ф. Лосев (см.: *Лосев А. Ф.* Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове / Подг. текста Г. Ч. Гусейнова // Эсхил. Трагедии в переводе Вячеслава Иванова / Изд. подг. Н. И. Балашов, Дим. Вяч. Иванов и др. М., 1989. С. 464–466. См. также важную критическую работу об этом издании: *Боровский Я. М.* Эсхил в переводе Вячеслава Иванова // Боровский Я. М. Opera Philologica / Изд. подг. А. К. Гаврилов, В. В. Зельченко и Т. В. Шабурина. СПб., 2009. С. 51–56).

как проекцию прошлого или фантазий о прошлом — на собственную жизнь, собственную повседневность[8]. Вот почему, возможно, «научная» книга о Дионисе и его культах в веках так и осталась не изданной при жизни поэта и мыслителя: она была не современной и на каждом новом витке нуждалась в новой защите, в новом оправдании. Мальро все эти направленные в прошлое соображения были бы неинтересны. Противопоставление «аполлонийского» Запада и «дионисийского» Китая для Мальро актуальны политически. Герои Мальро, подобно «страдающему богу» Иванова или Сократу в интерпретации Ницше, должны в муках лишиться любимых, которые «реинкарнируются» в музыку или сновидения, приносимые опиумом[9].

Характеристика культурного контекста, в котором Иванов до конца жизни колебался между желанием получить признание от академической среды и стародавней мечтой подняться на следующую, мистико-поэтическую, а не только телесно-чувственную вершину, была бы не полной без упоминания другого младшего современника-дионисийца — Д. Г. Лоуренса (1885–1930), выпустившего в 1916 году «Сумерки Италии», с их острым переживанием «тигриной сущности» Афродиты, сближающей эту «владычицу чувственности» с хитроумным «безумием» дионисийства. «Коварная, сопротивляющаяся мощь», которую тигр «должен одолеть, чтобы кровь текла из пасти, а внутри нее ощущался великолепный вкус живой плоти»[10].

Контрапункт «тигриной Афродиты» Лоуренса и «дионисийских тигров» под маской римских кошек у Иванова иллюстрирует произнесенные во вступительной речи к нашей конференции слова А. Б. Шишкина о тщетности поисков Ивановым и его ближайшим окружением среды для формирования новой социальности. Иванов мог бы стать героем романа Андре Мальро — пришелец с Востока, явившийся на Запад в поисках социального синтеза, так и не сбывшегося на родине, но здесь наткнувшийся на фашизм и, собственно, снова испытавший — только не «великолепный вкус живой

---

[8] В этом контексте мы читаем и посмертно изданную «Повесть о Светомире царевиче».

[9] *Foster John Burt, Jr.* Op. cit. P. 276–278.

[10] *Лоуренс Д. Г.* Сумерки Италии (пер. А. Николаевской) // Лоуренс Д. Г. Собр. соч.: в 8 т. Т. 7. М., 2006. С. 117–120.

плоти», а то чувство, которое испытывает сама плоть перед тем, как отдать кому-то свой «вкус». Описание ранней греческой омофагии у Иванова — это сигнал, который расслышал бы и Лоуренс, интересовавшийся «безднами пола» и также сохраняющий для нас статус писателя, который мог бы выбрать себе в качестве персонажей Иванова и его ближайшее окружение.

Третий писатель, чьи романы находятся в фокусе внимания Фостера в книге «Наследники Диониса», — Томас Манн. Но если Фостера интересует, очевидным образом, история музыканта Адриана Леверкюна в «Докторе Фаустусе», то «ивановский контекст» заставил бы нас обратиться к другому роману писателя — «Волшебная гора» (1924). Эта книга, максимально и нарочито очищенная от примет времени, погружает читателя в космос тех, в том числе и русских, художественно-интеллектуальных споров, о которых мы знаем и из «Переписки из двух углов», и из мемуаров Андрея Белого, Федора Степуна, Нины Берберовой, Маргариты Волошиной (М. В. Сабашниковой). А кончается книга Томаса Манна трагическим сползанием с «волшебной горы» на равнину — в мясорубку Первой мировой войны и — в индивидуальном измерении — с «башни» в долину утоления полового вопроса. В этой точке книги Иванова — «Дионис...» и «Эллинская религия...» — лишаются академических претензий и могли бы читаться как роман мысли и чувств, только — направленный не к читателю-современнику, а в воображаемый библиотечный зал почти без читателей, или в санаторий «Волшебной горы», где книга Иванова могла бы быть любимым чтением Сеттембрини или Клавдии Шоша.

«Могущественный импульс Фридриха Ницше», пробудивший «дионисийство» в столь разных творческих личностях, как Андрей Белый и Вячеслав Иванов, порождал и почти, и вполне карикатурные продукты. Когда Андрей Белый пытается применить теорию, вычитанную из «Рождения трагедии», к разгадке несчастливого брака родителей и видит в самой личности Ницше «художественного гения», подвигнувшего его к написанию «Петербурга»[11], как это близко к восприятию себя Ивановым в роли «мистагога», подчиненного надежной внешней силе. Мистический модернизм интеллигентского габитуса, наблюдаемый Фостером в «ницшеанском

[11] *Foster John Burt, Jr.* Op. cit. P. 23–24.

дионисизме» Д. Г. Лоуренса, Томаса Манна, Андре Мальро и Андрея Белого, у Иванова попеременно представлен то как социальное действие — руководство творческой общиной, точнее — сонмом, θίασος, а то как разрешение загадки Диониса, двуполого божества сексуальной гиперактивности и обновления. Воспоминания Маргариты Волошиной (М. В. Сабашниковой) маркируют основные биографические вехи творческой и микрогрупповой жизни Иванова. Для молодой художницы первой такой вехой стала встреча с Ивановыми в 1906 году, когда сам Вячеслав показался ей «слишком женственным» — с его «легкими рыжевато-белокурыми волосами, слишком тонкой улыбкой и высоким носовым тембром голоса»[12]. В то же время Лидию Зиновьеву-Аннибал, пишет Волошина, она увидела именно такой, как ту описывали — как «мощную женщину, с громким голосом, которая любого Диониса швырнет себе под ноги». «Ее лицо походило на лицо “Сивиллы” Микеланджело…»[13]. В дальнейшем, в Москве, в Петербурге, в Коктебеле Маргарита Волошина то и дело говорит об Иванове как о Дионисе, который вел их, своих вакханок и вакхантов, а сами они только гадали, куда бы повел[14]. Прямое самоотождествление с древнегреческим божеством «поджигало» молодых спутников и спутниц, но к старости, по описанию художницы, от непосредственного впечатления оставалась только внешняя оболочка. О встрече, состоявшейся перед самой эмиграцией Иванова в раннесоветской Москве, Маргарита Волошина пишет, что

---

[12] *Волошина М.* Зеленая Змея. История одной жизни / Пер. с нем. М. Н. Жемчужниковой. М., 1993. С. 146. Портретируя Лидию и Вячеслава, Волошина увековечивает обоих как мифологическую пару: «Как различны были эти два человека — можно было видеть уже по их почеркам. У Вячеслава Иванова — каждая буква жемчужно ясна и окрылена, строчки летели легкие, как все его движения. Говоря, он то поднимался на цыпочки, то делал шаг вперед, то назад, так что вся его фигура как бы танцевала перед слушателем; рука, сначала сжатая, затем открывалась, как цветок, поднималась вверх с той же брызжущей легкостью. В Лидии же <…> поражала микеланджеловская тяжеловесность; громким был голос — когда-то она готовилась стать певицей. Говорила она — сначала, как бы нащупывая, затем — неожиданно, резко. У Вячеслава же, напротив, речь — совершенная по форме, мысли — чеканны; почти по-византийски запутанные фразы озарялись пламенем воодушевления или негодования. Творческое напряжение — как бы поединок — я всегда чувствовала между этими двумя крепко связанными людьми» (Там же. С. 154).

[13] Там же. С. 147.

[14] Там же. С. 151.

«новая встреча не была по-настоящему встречей. Я видела перед собой седовласого человека с тонко выгравированным, гладко выбритым лицом. Прежде он носил бородку, а теперь улыбка, змеившаяся на его тонких губах, была мне чужда. Совершенная форма речи, богатство мифотворческой фантазии, искусная диалектика сверкали прежним блеском, но теперь они казались мне лишь оболочкой, за которой я не чувствовала никакой направляющей основы, никакого настоящего зерна. Как кучка пепла походит на пламя, так этот Вячеслав Иванов походил на прежнего»[15].

Разумеется, нетрудно прочитать в этом мемуаре голос обиды и даже некую корпоративную неприязнь как к Иванову, так и к его друзьям, со стороны антропософского сообщества, особенно усилившуюся после отказа Рудольфа Штейнера в 1912 году принять поэта в весьма популярный «сонм». Но стремление практически материализовать свои творческие потенции, или мифический ресурс «дионисийства» и «сверхчеловечности», в социальном действии Иванов выказывал постоянно. В своих воспоминаниях Волошина довольно подробно сообщает, как рассказывала, в ответ на расспросы, Рудольфу Штейнеру о содержании культурной миссии Вяч. Иванова. При этом советы, который Штейнер давал молодой художнице, оказывались свидетельством заочного состязания обоих мистагогов за верную последовательницу. По-видимому, угроза стать в акте творческого подражания карикатурой также могла камуфлироваться изучением «дионисийства» как предмета чистой науки, ведь необходимость соответствовать чрезвычайно высокому статусу у поклонников[16] потребовала бы от «мистагога» совершенно невероятных усилий.

---

[15] *Волошина М.* Указ. соч. С. 299.

[16] Вот как предвкушала первую встречу с Ивановым Маргарита Волошина: «Вячеслав Иванов в Петербурге! Его стихи давно уже открыли мне мир, в котором я находила свою духовную родину! Большинство его стихов я знала наизусть. Многим они не нравились из-за непривычных античных ритмов и архаичного, сакрального и в то же время философского содержания. Еще недавно я с восхищением читала его книгу “Религия страдающего бога”, где он как научный исследователь, как религиозный философ и как поэт говорит о различных дионисических культах Греции. В мировоззрении Вячеслава Иванова соединяются греческое восприятие духовности в природе и христианство. В этом отношении он стоял в моих глазах выше Ницше, чье “Рождение трагедии из духа музыки” оказало на меня решающее влияние» (Там же. С. 144).

Как и Федор Степун в середине 1930-х, Рудольф Штейнер уже в 1908 году не доверяет ни ивановскому «дионисийству», ни его «ницшеанству», и это недоверие у Штейнера проступает в списке литературы, который основатель антропософии дает Волошиной для лучшего понимания ивановской «школы дионисийства» как скорее чувственно-нарциссической и эротической, чем социально-христианской[17]. Очевидно, Волошина рассказывала Штейнеру и о том стихотворении из сборника «Эрос», которое оказало на нее столь магическое воздействие в 1906 году и в котором нет и следа «ницшеанского дионисийства», а вот «дионисийства декаданса» в духе Сомова и Кузмина в нем хоть отбавляй:

Умились над злой кручиной,
Под любой явись личиной,
В струйной влаге, иль в огне;
Иль, как отрок запоздалый,
Взор узывный, взор усталый
Обрати в ночи ко мне.

---

[17] «“Я не хочу вторгаться в Вашу жизнь, — сказал он, — я хотел бы лишь как старший брат помочь Вам, если Вы этого хотите”. Я попыталась описать то состояние душевной путаницы, которое меня мучило. Он задал ряд вопросов. Особенно интересовало его, в чем по моему мнению, заключается миссия Иванова в современной культуре. Я сказала, что он стремится соединить античное восприятие духовности в природе и христианство. Я рассказала о его произведениях и о его способности пробуждать в людях, с которыми он общается, творческие силы. На это он возразил: “Когда я видел Вас в прошлый раз, Вы были творчески много богаче, чем сейчас”. Поэтому он полагал, что сейчас я еще недостаточно сильна, чтобы соединиться с Ивановым. Я должна сначала снова найти себя, а пока совсем о нем не думать. “Вряд ли мне это удастся”, — сказала я. Он написал на бумажке: “Человек может то, что он должен, а когда он говорит “не могу”, это значит, что он не хочет”. Он дал мне еще две медитации и объяснил, как их выполнять. Затем он спросил, чем я сейчас интересуюсь. Я пробормотала что-то о Греции, о том, как греческий дух воскресает в различных культурах, и об удивительной родственности России и Греции. Он рекомендовал мне прочесть несколько книг: “Микеланджело” Германа Гримма, Гете о Винкельмане, “Психею” Эрвина Роде, “Культуру Ренессанса в Италии” Якоба Буркхардта. — “Он хотя и филистер, но это ничего”. Штейнер указал также и на свою брошюру “Гете как родоначальник новой эстетики”. Большая теплота и сердечность, исходившие от него, подействовали на меня как настоящая оживляющая сила. После этого разговора он сказал моему брату, который в то время был в Берлине: “Еще можно было схватить судьбу за хвост”» (Там же. С. 167–168).

Я ль тебя не поджидаю
И, любя, не угадаю
Винных глаз твоих свирель?
Я ль в дверях тебя не встречу
И на зов твой не отвечу
Дерзновеньем в ночь и хмель?..

Облик стройный у порога...
В сердце сладость и тревога...
Нет дыханья... Света нет...
Полу-отрок, полу-птица...
Под бровями туч зарница
Зыблет тусклый пересвет...

Демон зла иль небожитель,
Делит он мою обитель,
Клювом грудь мою клюет,
Плоть кровавую бросает...
Сердце тает, воскресает,
Алый ключ лиет, лиет...

(«Вызывание Вакха»)

Решительным противником этого типа «дионисического ницшеанства» выступал Андрей Белый, который в своем очерке о Ницше задевает и Иванова, и Маргариту Волошину: «Три признака характеризуют для Ницше декадентство: ложная возвышенность, выдуманность и наивничанье. “Будем блуждать над облаками, будем бороться с бесконечным, окружим себя великими символами”, — смеется он, и добавляет: Bumbum!.. И мы боремся с бесконечным, в спокойном кресле концертного зала; добрые простые, но смышленые люди в наши дни заявляют нам, что они идут “к последнему кощунству” (вчера они пописывали в газетах); и на них разевают рты девицы a la Боттичелли (вчера мирно забавлявшиеся танцами) — сплошное “bumbum”! Вместо того чтобы понять проклятие Ницше, точно предвидевшего за 25 лет степень нашей изломанности, мы, с хитрой улыбкой, почтительно выслушиваем проклятие: “великому человеку-де свойственны преувеличения!”... Так-таки усаживаем Ницше рядом с Вагнером. “Bumbum” — вот что мы сделали с Ницше»[18].

[18] *Белый А.* Арабески. Книга статей. М., 1911. С. 175 и след.

«Ложная возвышенность» и «выдуманность» — удар по Иванову, «наивничанье» — по его вакханкам in spe, in nuce, in turri. Прочитав Ницше так, как он его прочитал, т. е. как эстетически совершенное и, можно сказать, — аполлинически завершенное предание о Еврипиле, включенное в биографическую канву Ницше, Иванов тут же решил воспользоваться этим «наивным» пониманием для оправдания и организации подчинения собственной «анархии инстинктов» сколько-нибудь убедительному синтезу с христианством, с той приютной домашней верой, которой поэт никак не был готов пожертвовать. Ставшее на этом пути древнегреческое «дионисийство», на которое так жадно набросились модернисты, нужно было либо принимать, как это сделал Ницше, либо превратить в некое локальное, в нашем случае — сугубо эллинское явление, расцветить его такими красками, чтобы за теми можно было спрятать любое содержание — от поэтических тропов до скромных житейских утех.

Литературной модернистской антитезой Иванова — и с его лирикой, и с его как бы академическими книгами о древнегреческой религии — выступает в интересующем нас контексте — оплодотворения ницшеанством писателей-модернистов первой половины XX века — Герман Гессе. Если Иванов питается античной литературой и ритуалами, с их чувственностью, гендерной текучестью (вспомним хотя бы, как перемигивается двуполый бронзовый Дионис в римском Палаццо Массимо с мраморным Гермафродитом) и многочисленными эротическими ловушками, то Гессе — весь во власти средневековой схоластики и рациональных требований к современному ему обществу — требований пацифизма и социальной ответственности. Если Иванов ищет в эллинстве чистоту экстаза, вызывающую последнюю боль плоти, погружающую в самозабвение, то Гессе — рациональные рамки для заигравшегося человечества. Роман Гессе «Игра в бисер»[19] образует в этом смысле недостающую внешнюю опору, благодаря которой мы могли бы увидеть «дионисийское» творчество Иванова на фоне европейского модернизма, а самого поэта представить себе в качестве персонажа

[19] См. в особенности издание: *Гессе Г.* Игра в бисер / Пер. с нем. Д. Каравкиной и Вс. Розанова под ред. с комментариями и переводом стихов С. С. Аверинцева; пред. Е. Маркович. М., 1969.

захватывающего романа, подобного «Игре в бисер», но написанного не о праведном монахе, а о сатире с греческой погребальной вазы, о бедном спутнике Диониса, поддавшемся своему божеству понарошку, не теряя рассудка, как Еврипил.

В статье «Тоска нашей эпохи по мировоззрению» (1926)[20] Гессе пишет об интеллектуалах, политических и религиозных философах своего времени — от симпатичных ему Густава Ландауэра и Розы Люксембург, павших жертвой темной толпы, до «чарующего» Мартина Бубера и графа Кейзерлинга, от Рудольфа Штейнера до великого бунтаря Хуго Балля, проклявшего Канта и воспевшего Ницше, — и высказывает сожаление, что никто из оставшихся в живых пока еще не выказал себя настоящим «освободителем», настоящим «наследником» своего кумира — Фридриха Ницше. С вызовом же, который бросят поколениям Иванова и Гессе 1930-е — 1940-е годы, никому из ницшеанцев-модернистов справиться так и не удастся, хотя отдельные моменты жизнетворчества — особенно в фазах сексуального раскрепощения и оккультного помрачения — то и дело будут выказывать свою цепкость и интеллектуальную изворотливость.

---

[20] *Hesse H.* Die Sehnsucht unser Zeit nach einer Weltanschauung // Uhu 2 (1926). S. 3–14.

С. Каприо
(Италия)

У ИСТОКОВ СОВРЕМЕННОГО СПИРИТУАЛИЗМА: НАСЛЕДИЕ Ф. НИЦШЕ

Вне всякого сомнения, религиозность XXI века поразительна и с трудом вписывается в какую-либо жесткую схему, учитывая кризис великих традиционных религий, появление новых религиозных общин и движений, а также тот факт, что просветительская и позитивистская критика религии за эпоху модерна себя исчерпала. Не углубляясь в обсуждение определения того, что такое постмодерн, обратимся скорее к пророческому периоду религиозной философии рубежа XIX и XX веков, который только сейчас, как нам кажется, являет нам свои плоды. Вызов, брошенный религиям так называемыми «мастерами подозрения» конца XIX века, побудил многих христианских мыслителей искать новые категории понимания сверхъестественного и открытости к божественному откровению. Удушаемые противостояниями и блоковыми разделениями XX века, сегодня эти размышления вновь возникают в довольно нестабильном и непонятном контексте, в том числе и, прежде всего, с религиозной точки зрения.

Этот период в контексте великой европейской дискуссии начала XX века в России обозначается как «серебряный век», что указывает таким образом на одну из вершин истории культуры страны, в сопоставлении с воспетым «золотым веком» XIX столетия. Залогом преемственности между этими двумя периодами является творчество различных писателей и мыслителей, чья деятельность преодолевает границу этих двух этапов, например, двух величайших представителей русской литературы — Федора Достоевского и Льва Толстого. Именно в период «серебряного века» утверждается явно спиритуалистическая тенденция, называемая также «русской религиозной философией», одним из видных представителей которой по праву может считаться русский поэт-символист Вячеслав Иванов. Ему и посвящен этот текст.

Само определение «религиозная философия» восходит к мысли крупнейшего немецкого философа Фридриха Шеллинга, пытавше-

гося резюмировать результаты своей метафизики природы в философии религии. В России идеи Шеллинга обрели новую жизнь, став частью более общей дискуссии об исторических судьбах русской культуры, которая в XIX веке дала начало противостоянию между славянофилами шеллингианского толка и западниками, ссылавшимися скорее на идеи Гегеля. Один из отцов-основателей славянофильства, философ Иван Киреевский, прямой ученик Шеллинга, указал путь следования, программу религиозной философии, необходимой не только для России, но и для всей общечеловеческой культуры. Мы находим его основополагающие идеи в своего рода духовном завещании философа под названием «О необходимости и возможности новых начал для философии», где Киреевский пытается обозначить направления «новой» христианской философии, мотивированной необходимостью преодоления аристотелевского рационализма, введенного схоластикой: «Как могла бы римская церковь оторваться иначе от церкви вселенской? Она отпала от нее только потому, что хотела ввести в веру новые догматы, неизвестные церковному преданию и порожденные случайным выводом логики западных народов. Отсюда произошло то первое раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики; их потомство называется гегельянцами»[1]. По мнению Киреевского, произвольное прочтение древних классиков античности увело в сторону современных богословов: «Основные убеждения Аристотеля — не те, которые ему приписывали его средневековые толкователи, но те, которые выходят из его сочинений, — совершенно тождественны с убеждениями Гегеля»[2].

Таким образом, по мнению философа-славянофила, необходимо исходить из правильного понимания греческой мысли, к которой обращались великие отцы Церкви и последствия которой все еще явственны в истории христианской культуры: «Древняя греческая философия возникла также не прямо из греческих верований, но их влиянием и подле них, возникла из их внутреннего разногласия. Внутреннее разногласие веры принуждало к отвлеченной

---

[1] *Киреевский И. В.* Полн. собр. соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 226.

[2] Там же. С. 233.

разумности. Так с конечным развитием греческой образованности окончилось, можно сказать, владычество языческих верований над просвещением человечества; не потому, чтобы не оставалось еще верующих язычников, но потому, что передовая мысль образованности была уже вне языческой веры, обращая мифологию в аллегорию <…> С этой отрицательной стороны греческая философия является в жизни человечества как полезная воспитательница ума <…>. Философия приготовила поле для христианского посева»[3].

Киреевский напоминает о той долгой борьбе, которую вели христианские мыслители с ложностью языческой мифологии и аристотелевского рационализма, являвшегося ее следствием, чтобы прийти к той «христианской мудрости», которая произвела догматы первых соборов. Возвращение к учению отцов Церкви было на самом деле одним из основных принципов, вдохновлявших славянофильство, в частности, самого Киреевского, который сблизился с монашеским миром как раз для того, чтобы вернуться к этим древним корням. В его представлении разрыв с древней мудростью был вызван тем невежеством, в которое впал западный мир в эпоху раннего Средневековья, снова погрязнув в противоречиях язычества. Ярким примером этого, взятым из классической полемики православия с католиками, стало введение Filioque в Символ веры, который Киреевский называл «первым торжеством рационализма над верою»[4]: чтобы противостоять арийскому наследию, Западная церковь по невежеству выбрала прямо противоположную арианству формулировку, забыв, что истина не выводится из прямой противоположности заблуждению, но в силу некой присущей ей выразительности. Трагическим результатом такого заблуждения, по мнению философа, стала остановка развития христианской мысли не только на Западе, но и на Востоке: «Что должно было совершаться совокупными усилиями Востока и Запада, то уже сделалось не под силу одному Востоку, который таким образом был обречен только на сохранение божественной истины в ее чистоте и святости, не имея возможности воплотить ее во внешней образованности народов»[5].

---

[3] *Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 234–235.

[4] Там же. С. 241.

[5] Там же.

Таким образом, славянофильское прочтение сосредоточивается на необходимости «нового начала» и в то же самое время возвращения к истокам и новой формулировки христианской истины, вверенной «новому народу», способному сделать снова плодотворным наследие христианского Востока, а также понять и исправить заблуждения Запада: «Кто знает? Может быть, этому внешнему бессилию Востока суждено было продолжаться до той эпохи, когда в замену отпавшего Рима возрастет и созреет другой народ, просветившийся истинным христианством в то самое время, когда от Востока отпадал Запад; может быть, этому новому народу суждено прийти в умственную возмужалость именно в то время, когда просвещение Запада силою собственного развития уничтожит силу своего иноучения и из ложных убеждений в христианстве перейдет к безразличным убеждениям философским, возвращающим мир во времена дохристианского мышления»[6].

Следовательно, русское православие в славянофильской концепции намного больше, чем просто очередное продолжение древней традиции, это новый синтез Востока и Запада, новое возвещение христианства современной мысли, иссохшей и секуляризованной веками схоластического рационализма. Задача, поставленная Киреевским, была с энтузиазмом воспринята всей русской философской мыслью XIX века и в некотором смысле даже совершенно противоположной стороной, то есть западниками: революционное и палингенетическое волнение, которое от гегельянства Герцена и Белинского передалось нигилизму Бакунина и радикализму Чернышевского, вплоть до движений, которые приведут к событиям XX века, также отвечает стремлению переделать мир и утвердить о нем новую истину. Сооснователь движения славянофилов, публицист Алексей Хомяков реализовал философские прозрения Киреевского в новой теории о сущности христианства и о природе христианской церкви, известной как учение о соборности, или о мистическом единении людей силой Святого Духа, к которому, несмотря на то, что оно никогда не было официально принято Православной церковью, всегда обращались все самые выдающие мыслители и сами иерархи. Озадачивающее откровение *русского Христа* в романах Достоевского является как раз попыткой

[6] *Киреевский И. В.* Указ. соч. С. 241.

открыть новый путь веры, более высокую и парадоксальную истину человеческого разума, в то время как великий моралист Толстой, атеист и западник, предпринимал попытки в основании пути христианской гуманистической духовности.

Наиболее подлинно русский из писателей бурного проявления славянофильства, Николай Гоголь, выразил идеи Киреевского в одном своем письме к Жуковскому, объявив ему о том, что настало время Русской православной церкви и осуществления ее великой миссии в истории: «Есть примиритель всего внутри самой земли нашей, который покуда еще не всеми видим — наша церковь. Уже готовится она вдруг вступить в полные права свои и засиять светом на всю землю. В ней заключено всё, что нужно для жизни истинно русской, во всех ее отношениях, начиная от государственного до простого семейственного, всему настрой, всему направленье, всему законная и верная дорога. По мне, безумна и мысль ввести какое-нибудь нововведенье в Россию, минуя нашу церковь, не испросив у нее на то благословенья. Нелепо даже и к мыслям нашим прививать какие бы то ни было европейские идеи, покуда не окрестит их она светом Христовым. Увидишь, как это вдруг и в твоих же глазах будет признано всеми в России, как верующими, так и неверующими, как вдруг выступит всеми узнанная наша церковь. Была на то воля промысла, чтобы непостижимая слепота пала на глаза многих. Когда разбираю пристально нить событий мира, вижу всю мудрость божью, попустившую временному разделенью церквей, повелевшую одной стоять неподвижно и как бы вдали от людей, а другой — волноваться вместе с людьми; одной — не принимать в себя никаких нововведений, кроме тех, которые были внесены святыми людьми лучших времен христианства и первоначальными отцами церкви, другой — меняясь и применяясь ко всем обстоятельствам времени, духу и привычек людей, вносить все нововведения, сделанные даже порочными несвятыми епископами; одной — на время как бы умереть для мира, другой — на время как бы овладеть всем миром; одной — подобно скромной Марии, отложивши все попеченья о земном, поместиться у ног самого Господа, затем, чтобы лучше наслушаться слов его, прежде чем применять и передавать их людям»[7].

---

[7] *Гоголь Н. В.* Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. Т. 6. М., 2009. С. 73.

Романтическим грезам о новом основании христианства предавались не только русские мыслители; помимо великих систем немецкой философии различные течения западной мысли представляли себе новые горизонты евангельской вести и ее философской и интеллектуальной разработки. Вспомним о критике христианства датчанина Сёрена Кьеркегора, который задавался вопросом относительно его опосредования человеком и историей; в «Заключительном ненаучном послесловии к “Философским крохам”» он поднимает вопрос о том, что такое христианство, независимо от того, право ли оно или нет. «Здесь вопрос стоит не о том, право ли христианство, но о том, что же оно такое. Спекуляция попросту опускает это предварительное соглашение, а затем заявляет о своем полном успехе во введении опосредования. Но на деле еще до введения своего опосредования это мышление уже опосредовало все на свете, — иначе говоря, превратило христианство в философское учение»[8]. Таким образом, он не рассматривает христианство как некое позитивное учение или философию. Что же оно тогда? Оно является антитезисом любой спекуляции и как таковое представляется как не опосредуемое. Вспомним также и об убежденности Антонио Розмини в том, что современная мысль вообще утратила по сравнению с классической и средневековой традицией подлинное значение того, что значит мыслить, и о том, что в «Новом опыте о происхождении идей» он поднимает вопрос об отношении между разумом и истиной.

Критика христианства была доведена до крайних выводов Людвигом Фейербахом в «Сущности христианства» (1841) и в жесткой обвинительной речи Фридриха Ницше в «Антихристе», написанном в последние годы столетия. Это были предпосылки воинствующего атеизма последующих режимов и грандиозной антиклерикальной борьбы доминирующих идеологий в Европе и во всем мире. Христианство, рассматриваемое как разложение подлинного человеческого духа, представлено как истинный враг, которого нужно уничтожать, как препятствие на пути нравственного и интеллектуального прогресса и оправдание репрессивных режимов прошлого. Наиболее резкий вызов был сформулирован

---

[8] *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005. С. 409.

в размышлении Ницше о «Рождении трагедии», возникшем на «вагнеровском» этапе 1870-х годов и затем неоднократно возобновлявшемся в последующие годы, вплоть до вопля «Веселой науки», провозгласившего «смерть Бога». В ницшеанском прочтении греческой культуры победа аполлоновского морализма над дионисийским творческим началом становится основополагающей категорией в осуждении христианства, виновного в присвоении диктатуры религиозного закона над человеческим духом. Сам философ утверждает, что в своей критике греческой античности он преследует именно эту цель: «Быть может, всю глубину этой противоморальной наклонности можно измерить по тому старательному и враждебно настроенному молчанию, с каким обходятся в этой книге с христианством — с христианством как наиболее не знающим меры многоголосным проведением моральной темы, какое только доводилось выслушивать человечеству <…>. С самого начала, существенно-основательно, христианство было усталостью и омерзением — испытываемыми жизнью от жизни же, и только прикрывающимися, и прячущимися, и принаряжающимися верой в “иную”, или же “лучшую” жизнь»[9]. Преодоление христианства, по мнению Ницше, заключается в обнаружении подлинных потенциальных возможностей природы человека, в том эстетическом прозрении, которое приведет в конечном итоге к теории Сверхчеловека: «Инстинкт мой, адвокат жизни, обратился против морали, тогда-то сочинил он для себя свое принципиальное противоучение, свое противооценивание жизни: чисто артистическое, антихристианское. Как назвать его? Будучи филологом, человеком слов, я не без известной вольности — ибо кому ведомо настоящее имя антихриста? — окрестил его во имя греческого бога: я назвал его дионисийским»[10]. В дионисийском выражении воли человека искусство является истинным масштабом его поиска реализации и самосознания, когда более чем на этические и религиозные ответы человек полагается скорее на риск самотрансцендентности: «…тот колоссальный ужас, какой охватывает человека, когда вдруг случится ему усомниться в формах познания явлений, поскольку, как представляется ему, закон достаточного основания начинает претерпевать исключе-

---

[9] *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М., 2001. С. 56–57.

[10] Там же. С. 58.

ние в одном из своих обличий. Если же к ужасу мы прибавим еще и блаженство восхищения, поднимающееся из сокровеннейшей основы человека и даже всей природы при виде того же разрушения principii individuationis, то тем самым мы бросим взгляд вовнутрь сущности *дионисийского,* ближайшей аналогией которого оказывается *похмелье.* То под влиянием наркотического питья, о каком все первобытные люди и народы говорят гимнами, то с весною, могучая близость которой пронизывает своими радостями всю природу, дионисийские движения души просыпаются и с возрастанием их постепенно тает субъективное, достигая полнейшей самозабвенности <…>. Есть люди, которые из-за недостатка опыта или из тупости с насмешками или с сожалением отворачиваются от таких явлений словно от эпидемий, в сознании собственного здоровья, — тем самым дают понять: они "здоровы"; бедные, они и не подозревают, какая мертвецкая бледность почиет на этом их "здоровье", как призрачно оно выглядит, когда мимо него вихрем проносится пламенная жизнь дионисических безумцев»[11].

Любопытно, что как раз когда Ницше провозглашал превосходство дионисийского экстаза над моралистическим исходом христианского аполлонизма, с 1870-х годов в англо-саксонской евангелической среде начали распространяться первые явления десятнического харизматизма в экстатических молитвах глоссолалии как «крещении Духом» пастора Смита Виггльсворта и других, превративших англиканский методизм в христианство *born again*, которое будет пользоваться успехом как в XX веке, так и по сей день. Пятидесятническое харизматическое движение утвердилось не только в протестантском мире, но и в самом католицизме, почти желая восстановить в религиозном опыте «дионисийское» начало, которым восхищался Ницше. Федор Достоевский, писатель, вероятно, больше всего повлиявший на ницшеанские размышления (ряд идей Ницше совпадает с Достоевским!), описывает в свою очередь новое открытие экстаза в мистике «Бесов», романа, посвященного нигилистам-революционерам, которые в уничтожении видели путь достижения Бога и замены Его собой. Один из персонажей этой истории, член террористической группы, объясняет свой революционный выбор (в соответствии с планом, он должен был убить

[11] *Ницше Ф.* Указ. соч. С. 68–69. См. также примеч. на с. 69.

себя, чтобы отвести подозрения от истинных виновников) — экстатическим опытом:

«Кириллов очнулся и — странно — заговорил гораздо складнее, чем даже всегда говорил; видно было, что он давно уже всё это формулировал и, может быть, записал:

— Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть. Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда. Бог, когда мир создавал, то в конце каждого дня создания говорил: "Да, это правда, это хорошо". Это… это не умиление, а только так, радость. Вы не прощаете ничего, потому что прощать уже нечего. Вы не то что любите, о — тут выше любви! Всего страшнее, что так ужасно ясно и такая радость. Если более пяти секунд — то душа не выдержит и должна исчезнуть. В эти пять секунд я проживаю жизнь и за них отдам всю мою жизнь, потому что стоит. Чтобы выдержать десять секунд, надо перемениться физически»[12].

Кириллов переживает своего рода непрестанное восхищение, желание всецело принести себя в жертву делу, которое касается не только изменения общества, но и самой личности: «Я всю жизнь не хотел, чтоб это только слова»[13]. Это мечта достичь абсолютного выражения природы собственного я, как он сам утверждает в диалоге с Верховенским, руководителем группы:

«Если нет бога, то я бог.

— Вот я никогда не мог понять у вас этого пункта: почему вы-то бог?

— Если бог есть, то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие.

— Своеволие? А почему обязаны?

— Потому что вся воля стала моя. Неужели никто на всей планете, кончив бога и уверовав в своеволие, не осмелится заявить своеволие, в самом полном пункте? Это так, как бедный получил наследство и испугался и не смеет подойти к мешку, почитая се-

---

[12] *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 7. Л., 1990. С. 550.

[13] Там же. С. 573.

бя малосильным владеть. Я хочу заявить своеволие. Пусть один, но сделаю.

— И делайте.

— Я обязан себя застрелить, потому что самый полный пункт моего своеволия — это убить себя самому.

— Да ведь не один же вы себя убиваете; много самоубийц.

— С причиною. Но безо всякой причины, а только для своеволия — один я»[14].

Саморазрушение становится отражением веры и возрождения: человек, свободный от религии, должен убить Бога, чтобы утвердить самого себя, и находит в самодемонизации истинный путь обожествления:

«— Я обязан неверие заявить, — шагал по комнате Кириллов. — Для меня нет выше идеи, что бога нет. За меня человеческая история. Человек только и делал, что выдумывал бога, чтобы жить, не убивая себя (это в точности мотивация "Антихриста" Ницше. — *С. К.*); в этом вся всемирная история до сих пор. Я один во всемирной истории не захотел первый раз выдумывать бога. Пусть узнают раз навсегда. <…> Ничего нет тайного, чтобы не сделалось явным. Вот *Он* сказал.

И он с лихорадочным восторгом указал на образ Спасителя, пред которым горела лампада. Петр Степанович совсем озлился.

— В *Него-то*, стало быть, всё еще веруете и лампадку зажгли; уж не на "всякий ли случай"?

Тот промолчал.

— Знаете что, по-моему, вы веруете, пожалуй, еще больше попа.

— В кого? В *Него*?.. Я не понимаю, как мог до сих пор атеист знать, что нет бога, и не убить себя тотчас же? Сознать, что нет бога, и не сознать в тот же раз, что сам богом стал, есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. <…> Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своеволие! Это всё, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою»[15].

В экстазе революционера русский писатель пророчески предвосхищает все ужасы XX века, русскую революцию, фашизм, нацизм

---

[14] *Достоевский Ф. М.* Указ. соч. С. 574–575.

[15] Там же. С. 575–577.

и бред всемогущества современного человека, ныне разоблаченного хрупкостью самих же его достижений, той безымянной и технократической власти, вызывающей у поколений *millennium* слепую и неопределенную ярость, потребность в возрождении, на которую не удается найти ответ. Это бред самого Ницше, который заканчивает свое существование в безумии, являющемся крайним и логическим последствием его жажды философского освобождения.

И снова русские мыслители, как это случилось ранее с Шеллингом и Гегелем, поставили перед собой задачу ответить Ницше и нигилизму и преодолеть их. Западнический путь довел свою апокалиптическую траекторию до революционной катастрофы, в то время как славянофилы, после фазы шовинистического отступления, которое не было чуждо самому Достоевскому (и что сильно напоминает притязания современной России), пытались прийти к высшему синтезу, к вселенской христианской философии. Неуслышанным пророком нового откровения был Владимир Соловьев, скончавшийся летом 1900 года, за месяц до Ницше. В своем эссе «Идея сверхчеловека» (1899) Соловьев с горечью отмечает, что Ницше стал «модным писателем» в России, как это случилось более чем за полвека до этого с Гегелем; впрочем, «прежде такие увлечения сменялись довольно быстро», в то время как в конце века философ отмечает желание «достигать одной и той же умственной станции»[16]. «Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше)», третья кажется Соловьеву наиболее интересной, «она связана с тем, что выступит послезавтра и далее»[17]. Несмотря на то, что мысль Ницше — это тот путь, который быстрее всего «ведет в безнадежную пропасть»[18], ее положительный аспект «бросается в глаза: презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе заранее какого-то исключительного сверхчеловеческого значения — во-первых, себе единолично, а затем, себе коллективно, как избранному меньшинству “лучших”, т. е. более сильных, более одаренных, властительных, или “господских”, натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих, — вот

---

[16] *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 627.

[17] Там же. С. 628.

[18] Там же.

очевидное заблуждение ницшеанства», но в то же время истина содержится в заблуждении: «Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему естественно тяготеть к идеалу сверхчеловека»[19]. Улавливая веяния зарождающегося экзистенциализма, Соловьев настаивает на внутренней интуиции человеческого опыта, которую Ницше подчеркивает, независимо от спора «о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора»[20], который так тревожил Льва Толстого. Это вопрос об «усложнении и усовершенствовании природного бытия, к тому космическому росту, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни». В этом желании заключается истинный дар Божий, о чем уже догадывались греческие философы. В «Жизненной драме Платона» Соловьев отмечает, что собственно философия является выражением реального стремления человека к абсолютному. «Великие благодетели человечества — Прометей, Деметра и Дионис. Но “трижды величайшим” называется и есть отец наш Гермес Трисмегист. В телесный образ человеческого общежития он вложил его живую душу и двигательницу жизни — философию — не для того, чтобы даром и в готовом виде получил человек вечную истину и блаженство, а для того, чтобы трудовой путь человеческий к истине и блаженству огражден был с двух сторон — и от суеверного демонского трепета, и от тупой животной безотчетности». «Смерть Сократа со всем ее драматизмом породила платонический идеализм: если истина и справедливость в их наиболее ярком воплощении уничтожаются смертью, смысл жизни в ином идеальном мире… Говорят, что его прозвали Платоном, т. е. широким (первоначальное его имя было будто бы Аристокл), за широту его лица, а по другим — за широту его духа»[21]. Таким образом, смысл греческой культуры заключался в стремлении выйти за пределы; платонизм Соловьева говорит о неотложности этого в новые времена.

Наследие Соловьева распространяется на различные направления русской религиозной философии, от наиболее «софиологического» Сергея Булгакова и Павла Флоренского до экзистенциалистского

---

[19] *Соловьев В. С.* Указ. соч. С. 628–629.

[20] Там же. С. 629.

[21] Там же. С. 587.

Николая Бердяева и Семена Франка и до наиболее светского и сциентистского направления «космизма» Николая Федорова, Владимира Вернадского и Константина Циолковского. Одним из таких направлений развития, наиболее непосредственно связанным с революционными устремлениями, был символизм и авангард, среди его представителей такие певцы революции, как Александр Блок, Андрей Белый и Владимир Маяковский, а отцом-основателем, оставшимся изолированным от своих последователей, — Вячеслав Иванов. Он был прямым учеником Соловьева, который познакомился с ним в 1895 году и поддержал его первые литературные опыты; в первые годы столетия его литературный салон был своего рода «творческой лабораторией» поэтов и петербургского символизма. Иванов в первом десятилетии XX века достиг огромной известности, став одним из главных вдохновителей всего Серебряного века, принимая участие в многочисленных культурных начинаниях. Революционная буря, которой предшествовал целый ряд перипетий в личной жизни, подтолкнула Иванова искать пути спасения и избавления от разрушительного безумия, о чем свидетельствует «Переписка из двух углов», написанная в 1920 году как диалог с Михаилом Гершензоном о смысле судьбы как случайности и необходимости. Находясь в самые бурные годы (1921–1924) в Баку, он посвятил себя изначальной ницшеанской теме, написав свою докторскую диссертацию о культе Диониса. Впоследствии поэт, как и многие другие русские мыслители, был вынужден покинуть отечество и переселился в Италию, в Рим, где совершил присоединение к Католической церкви (1926) по стопам своего учителя Владимира Соловьева, желая соединить Восток и Запад в самой своей личности и в принадлежности к Вселенской церкви.

Дионисийской теме и переосмыслению классической греческой культуры Вяч. Иванов посвятил себя в первые годы своей литературной деятельности. Интерес к эллинской античности был мотивирован поиском истоков символа в той органической и цельной культуре, которую христианству удалось по-своему усвоить. Изначально эта мотивация была связана с внутренними спорами в литературной среде, где Иванов был глашатаем «нового символизма», синтетического и народного, в противовес символизму импрессионистов и декадентов конца XIX века. Искусство участвует в великих социальных и духовных преобразованиях и некоторым образом направляет

их: это вдохновило приверженность Блока к революции, тогда как Иванов обратился к соловьевской мечте религиозного единения человечества. Поэзия Иванова основана на дионисийском мифе о смерти и воскресении, где из отчаяния рождается новая надежда и прославление жертвы, в оптимистическом ключе христианского совершения и в неприятии радикального ницшеанского атеистического пессимизма. Некоторым образом эта тема стала основой его мысли, то есть реабилитация дионисизма в новом видении христианства. Его попытку синтеза было нелегко понять и принять даже его сторонникам. В одном из писем к Шору поэт-философ отвергает попытку «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»[22].

Размышления Иванова об эллинской религии находит свое отражение в сборнике лирики «Кормчие звезды», выражающем экзистенциальную потребность в прозрении относительно природы через миф и экстаз языческого видения. В первом стихотворении под названием «Красота», посвященном учителю Владимиру Соловьеву, говорится о рождении Афродиты: по мысли поэта сама богиня, рожденная из морской пены, не смогла обуздать демонов хаоса, после чего появилась ее продолжательница, которая придала новую силу борьбе с материей и безобразием, то есть София. Это видение самого Соловьева, развернутое Ивановым в платонической идее «нисхождения» и глубокого ритма красоты и искусства. Второй раздел сборника посвящен Дионису; как утверждает Эридано Бацарелли, «уже здесь присутствует эта “смесь” (“mescolanza”) между двусмысленным богом фракийского происхождения и Христом, который станет центром (или одним из центров) философских исследований Иванова; из двух аспектов Диониса, радостного и яркого и мазохистского и жестокого, Иванов выбрал второй»[23].

---

[22] *Сегал Д.* Вячеслав Иванов и семья Шор // Cahiers du monde russe. 1994. Vol. 35. № 1. С. 342–343.

[23] *Bazzarelli E.* Gli dèi di Ivanov // Cultura e memoria: atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov. I. Testi in italiano, francese, inglese. Firenze, 1988. P. 41.

Третье стихотворение раздела «Неведомому богу» (христианский образ природного откровения, Деян 17: 23) повествует о поиске неизвестного бога, возможно, Адониса, чья смерть оплакивается и воскресение призывается, или, возможно, Диониса, а может быть, Христа. В конечном счете, делает вывод Бацарелли, обращение Иванова к древнему богу «обретают в его строках новую жизнь и силу»[24]. Это стремление к синкретической христианской эстетике, классической и в то же самое время новаторской.

Поэт-мыслитель ищет, как возможно противодействовать господству индивидуализма в обществе, распыленном и обезличенном, которое вступило в новое столетие. «Чтобы не оказаться растертыми в пыль мертвых душ, в туманность атомов без “я”, мы должны оживлять личность» (III, 484) на пути духа, новаторского и реформаторского неогуманизма.

В основе кризиса гуманизма Иванов видит противоречие, возникшее между «наукой» и «сознанием», то есть между объективной реальностью человека рационального и субъективной реальностью человека духовного, разногласие, которое ведет к преобладанию разума над верой. На эту дилемму Иванов отвечает в первой части поэмы «Человек», носящей название «Аз есмь». «Аз есмь» является «principium individuationis» бытия: Сущий познает Себя Самого через Самого Себя. В «Человеке» «Аз есмь» осознает себя и ограничения, являющиеся частью его природы через Крест, то есть измеряет свою объективно-субъективную реальность на основе того пространственно-временного параметра, который, предвосхищенный Декартом, будет объяснен с научной точки зрения в XIX веке, но который древние знали и использовали символически веками.

Через Крест человек выходит из ограничивающих его времени и пространства и входит в божественное, становится «универсальным человеком», способным к совершенству. На Кресте находится Богочеловек; следовательно, Крест — это форма, которая позволяет Богу реализовать себя в человеческом измерении, дабы человечество могло вернуться к Богу и «быть» с Ним, в бесконечном процессе пресуществления между Словом и Плотью. Фазы пресуществления — это фазы схождения и восхождения, это фа-

[24] Ibid. P. 49.

зы преобразования энергии в материю и материи в энергию, где каждый *big bang* (большой взрыв) предполагает рождение новой вселенной (расширение), и каждая вселенная влечет за собой конец и, следовательно, новый *big bang.* Таким образом совершается цикл Жизни-Смерти и Смерти-Возрождения, воплощения Бога и обожения человека. Только в христианском толковании жизни, смерти и возрождения приходит, по мнению Иванова, спасение человека, потому что христианство реализует себя в Воскресении: христианство, по сравнению с другими религиями, — это наиболее радикальное утверждение божественного нисхождения, доведенного вплоть до погребения Богочеловека в недрах земли.

Любая ссылка на миф содержит самостоятельный дискурс; кроме этого, разнообразие мифических элементов определяет само многообразие форм, в которых выражается религиозная мысль Иванова. Фактором, который отличает религию от мифа, является Вера: в самом деле, без Веры эллинская религия, вновь предлагаемая Ивановым, становится чистой мифической символикой (в ней Боги *были*), в то время как христианство, подкрепленное Верой, сохраняет нетронутым значимость религии (в нем Бог *есть*); в эллинской религии есть люди-боги, в христианстве же Бог-Человек. Мифические боги бессмертны, но если они не умирают, они не могут воскреснуть: там, где нет веры в смерть, не может быть Веры в Возрождение. Иначе Иванов использует египетский миф, потому что это миф о жизни после смерти. Жизнь и смерть, таким образом, являются соответственно тезисом и антитезисом возрождения, то есть новой жизни. Смерть не обязательно соответствует физической смерти, потому что богословское значение смерти соответствует изменению состояния, то есть нужно «умереть для себя» (столь дорогой Иванову августинский *transcende te ipsum*), чтобы синтезировать новое измерение «бытия» в трансцендентности. В «Письме к самому себе» (1932) Иванов обращается к своему сознанию с призывом о трансцендентности:

> «Моя связь внутри меня — жизнь, и жизнь моя — связь, я называю ее во мне душою. Как же называть мне связь и жизнь всеобщую? Если я сознаю ее столь же непосредственно, как свою связь и жизнь, я должен и ее назвать душою, душою всего. Но эта всеобщая связь и жизнь не Бог, и кто называет душу мира Богом, не знает тоску души о Боге <…>.

> *Sacrifizio dell'intelletto* для меня не вера в Бога, но вера в сотворенный им мир, — в меня самого. Бог принуждает меня говорить, "я есть", и "мы есть", и "мир есть"»[25].

Это утверждение — преодоление пантеизма и нигилизма Ницше и самого Соловьева: Бог не есть в общем «всё», Он предел моего стремления ко всему, Он не есть «ничто», и я не могу уничтожить его, чтобы утвердить мое всё на манер «Бесов» Достоевского.

Древняя Греция не идеализируется, это не рай, хотя в Серебряном веке ее миф и магия не могли не вызывать художественного и интеллектуального энтузиазма. Для Вячеслава Иванова, его последователей и оппонентов «историческая Эллада обладала намечающимся очарованием *начала всего*: сельского хозяйства, скотоводства, навигации, науки, поэзии, ремесла, искусств и философии»[26]. Это смелая и парадоксальная точка зрения, возобновляющая религиозный поиск с эпохи, еще предшествующей библейскому Откровению и церковной традиции, и поэтому столь актуальна во времена философского и религиозного релятивизма, подобно нынешним. Мечта Вячеслава Иванова — а еще раньше Соловьева — объединить «Россию и Вселенскую церковь», дать «Церкви дышать обоими легкими, Восточным и Западным», была разрушена трагической реальностью XX века и новыми безднами, тогда явившимися. Прежде чем новые стены разделят народы современного глобализированного мира, у нас остается возможность снова погрузиться в архаические мифы, дабы вновь открыть для себя воплощение Бога страдающего, умершего и воскресшего для нас, готового каждый день разделять судьбы человечества, пребывающего в непрестанном поиске Его лика живого.

---

[25] Публикацию данного текста см. в наст. издании.

[26] *Исупов К. Г.* Эстетика новой архаики (в печати).

II

А. Б. Шишкин
(Италия — Россия)

ВЯЧ. ИВАНОВ И ПЕТЕРБУРГСКОЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

(материалы к постановке темы)

Значение деятельности петербургского Религиозно-философского общества (далее: РФО) трудно переоценить. Как и предшествующие Религиозно-философские собрания 1901–1903 гг., целью РФО было противостоять «духовному упадку и полному экономическому разорению <…> народа»[1]. Русское священство впервые в послепетровской истории нашло возможность выйти из своего замкнутого гетто и найти слово для достойного и равного диалога с интеллигенцией[2], а интеллигенция — оживить христианские смыслы русской и европейский культуры. Для истории петербургского РФО в минувшее десятилетие сделано уже немало, в первую очередь трудами А. А. Ермичева[3]. Однако живой

[1] Слова В. А. Тернавцева из его доклада «Интеллигенция и Церковь», которым он открыл первое собрание 29 ноября 1901 г. (цит. по: *Гиппиус З.* Дмитрий Мережковский // Гиппиус З. Живые лица: Воспоминания. Тбилиси, 1991. С. 221–223). Текст доклада см.: Записки петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. М., 2005. С. 5–19.

[2] *Пайман А.* Религиозно-философские собрания начала века и их значение для российских исследователей столетие спустя // Вестник РХГА. Т. 7. Вып. 2. СПб., 2006. С. 111–118. [Электронный ресурс.] URL: http://www.rhga.ru/science/conferences/rusm/russian_thought/pyman.php.

[3] *Ермичев А. А.* 1) Религиозно-философское общество в Петербурге. 1907–1917. Хроника заседаний. СПб., 1907 (далее: *Ермичев*, с указанием страницы); 2) Дискуссия о целях Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества осени 1908 г. и ее завершение в феврале 1917 г. // Вопросы философии. 2013. № 2; Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История

панорамы того, что происходило в РФО, еще нет, она во многом утрачена, как утрачен глубинный пласт русской философско-литературной культуры начала XX века. Живое слово, которое рождалось в дискуссиях и обсуждениях, нередко пропадало в стенограммах, отчетах[4] и законченных статьях; доступные сегодня нам тексты мало чем соотносятся с действительно прозвучавшими в РФО выступлениями[5]. Непросто поддаются объяснению логика и внутренняя связь выступлений в РФО, неожиданные сближения с ним протагонистов Серебряного века или их резкое от него отторжение. Актуальной задачей должна была бы стать возможная реконструкция как «буквы», так и «духа» РФО.

По подсчетам А. А. Ермичева, в РФО выступали: Д. Мережковский — 9 докладов, Д. Философов — 10, А. Карташев — 10, А. Мейер — 9, Вяч. Иванов — 8, В. Розанов — 6, П. Струве — 5, К. Агеев — 5, Н. Бердяев — 4[6]. Взглянув на полную хронику заседаний РФО, нельзя не заметить, что значительная часть выступлений в РФО принадлежит посетителям Башни Вяч. Иванова на Таврической, участникам «симпосиумов» на ивановских «средах». Кроме персонажей «первого ряда» — Н. Бердяева, А. Блока, Мережковских, В. Розанова, В. Эрна — в РФО выступали собрат Иванова по «общине поклонников античности» (III, 435) Ф. Зелинский, молодой кантианец Ф. Степун. Действительными членами РФО числились Е. Аничков, И. Анненский, А. Бенуа, В. Бородаевский, В. Бенешевич, С. Булгаков, Ю. Верховский, Л. Габрилович, Е. Герцык, И. Гессен, З. Н. и Т. Гиппиус, М. Гофман,

---

в материалах и документах. Т. 1–3. М., 2009 (далее: *РФО-1, 2, 3,* с указанием страницы); *Оськин В. А.* Религиозно-философские собрания Москвы и Петербурга конца XIX — начала XX в. // Вопросы философии. 2011. № 10; *Scherrer J.* 1) Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Berlin., 1973; 2) Les sociétés de philosophie religieuse et le symbolisme russe // Le dialogue des arts dans le symbolisme russe. Lausanne, 2008. P. 32–39.

[4] Ср. в письме А. А. Блока к матери от 30 ноября 1908 г.: «Мама, посылаю тебе отчет о р<елигиозно->ф<илософском> о<бществе> из “Слова”. “Речь” вечно все переврет» (Письма Александра Блока к родным. Л., 1927. Т. 1. С. 236).

[5] Достаточно сопоставить запись выступления Вяч. Иванова в московском РФО 2 февраля 1914 г. (Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 62–74) со статьей «Основной миф в романе “Бесы”» (Русская мысль. 1914. Кн. 4), чтобы оценить, насколько устное выступление претерпевает изменение при переработке в письменный текст.

[6] *Ермичев А. А.* Санкт-Петербургское религиозно-философское общество. Доклад на семинаре «Русская мысль». РХГА, 16 июня 2006 г. [Электронный ресурс.] URL: http://www.rhga.ru/science/conferences/rusm/stenogramms/rpho.php.

И. Гревс, А. Ельчанинов, М. Замятнина, Е. Иванов, Н. Лосский, О. Мандельштам, Вс. Мейерхольд, А. Минцлова, К. Сюннерберг, М. Пришвин, М. Ростовцев, кн. Д. Святополк-Мирский, П. Струве, Б. Столпнер, С. Троцкий, Д. Философов, С. Франк, Ал. Чеботаревская, Н. и Г. Чулковы[7]; в разные периоды истории Башни их можно было отнести как к первому, так и второму или третьему ряду.

В РФО в 1909–1912 гг. Вяч. Иванов был причастен к созданию и деятельности Секции по изучению вопросов истории, философии и мистики христианства, был ответственным за выбор обсуждавшихся тем и проблем, ведал ее стратегией и тактикой. В Секции выступали с докладами или участвовали в прениях свящ. К. Аггеев, С. Алексеев (Аскольдов), Н. Бердяев, Д. Мережковский, Андрей Белый, С. Каблуков, А. Мейер, В. Бородаевский, Ф. Степун и др.; значительную (но в настоящее время не вполне выявленную роль) играл И. Анненский; всего в Секции состояло 30 действительных членов и 54 члена-соревнователя[8]. Собраниям Секции, которые иногда происходили на Башне, Андрей Белый посвятил несколько ярких строк в 1923 г.: «У Иванова, помню, торжественно заседает совет петроградского Религиозно-Философского О-ва (Столпнер, Д. В. Философов, С. П. Каблуков, полагающий в совершенной рассеянности, что у петуха есть четыре ноги: это раз-таки высказал он); иль посиживает Протейкинский <…> иль сектант или поэт и т. д.»[9]. Доклады и вопросы, которые ставились на заседаниях Секции, отличались от обсуждаемых на руководимом Философовым и Мережковским РФО. Наиболее остро стоял вопрос о границах церкви и о свободе в русском православии. Стиль собеседований и состав Христианской секции имел свое отчетливое лицо[10].

---

[7] *Ермичев. С.* 296–312; *РФО-3.* С. 518–524.

[8] Данные Ермичева и Коростелева (*РФО-1.* С. 7).

[9] *Белый Андрей.* Начало века. Берлинская редакция (1923). СПб., 2014. С. 620–621.

[10] «В секциях, собиравших значительно более узкий круг участников <…> собеседования были иногда очень близкими к жизни, а главное — по оживленности превосходившими официальные “прения” в общих собраниях. Здесь говорили и спрашивали не только завсегдатаи “ораторы”, но почти все участвовавшие. Еще оживленнее шли споры и беседы в “кулуарах”, во время долгих перерывов и во время чаепития. Состав участников в секциях был значительно отличен от того, какой бывал на общих собраниях. В секции по изучению христианства, руководимой Вяч. Ивановым, собирались преимущественно люди <…> из кругов профессорских, литературных, художественных» (*Мейер А. А.* Петербургское религиозно-философское общество // *РФО-3.* С. 511).

Решающая роль в деятельности Секции Вяч. Иванова меняет наше представление об облике поэта в его последние три петербургские года. В нашей работе мы попытаемся очертить деятельность Секции; фундаментальное исследование ее религиозно-философских парадигм, как и роли Вяч. Иванова в возвышении интеллектуального уровня Серебряного века, остаются делом будущего.

Многое о политике хозяина Башни должно сказать нам свидетельство Андрея Белого, вспоминавшего свой приезд из Москвы в январе 1909 г.: «Он <Иванов> сплавлял темы Блока, мои и свои, как бы подготовляя союз символистов, который он осуществлял в терпеливом усилии»[11]. В Секции, как и в большом РФО или в Обществе ревнителей художественного слова, Вяч. Иванов пытался найти единомышленников по постановке вопросов и проблем; «идейное», как правило, отстраняло «личное» на второй план — таков вообще был стиль жизни и стиль мышления той эпохи.

* * *

Первое развернутое выступление Вяч. Иванова в РФО[12] непосредственно связано со спорами вокруг известного доклада Блока «Народ и интеллигенция»[13]. Но прежде чем говорить о нем, нужно обозначить ряд противостояний, которые определяли первый

---

[11] *Белый Андрей*. Начало века. М., 1990. С. 352.

[12] К сожалению, нет точных данных, с какого момента Вяч. Иванов стал посещать РФО. Есть основания полагать, что он присутствовал на заседании 3 февраля 1908 г., когда В. Эрн читал в РФО доклад «Идея христианского прогресса»: дневник М. Кузмина свидетельствует, что Эрн был на Башне накануне и в день своего выступления в РФО («Были Эрны, который сказал про меня: “Какой талантливый молодой человек”, хотя самому ему только 25 лет» (2 февраля); «Наверху обедали Эрны» (3 февраля) // Кузмин М. Дневник. 1908–1915. СПб., 2005. С. 17). Газета «Новое время» от 28 ноября 1908 г. сообщала, что на закрытом заседании РФО 26 ноября Иванов вместе с Л. Галичем и Мережковским выступал в прениях по докладам В. Розанова и В. Тернавцева (*Ермишин О. Т., Коростелев О. А.* Газетные статьи и заметки о заседаниях Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества (1908–1910) // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. М., 2007. С. 341), но это, кажется, недоразумение.

[13] *Блок А. А.* Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. М., 2010. Т. 8. С. 338–352 (комм. Д. М. Магомедовой). Далее: *Блок. ПССиП-8*.

год деятельности РФО. О втором по счету публичном заседании РФО 15 октября 1907 г., где читался реферат Розанова «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания», сотрудники и читатели роскошного «Золотого руна» узнали из уничтожающего эссе Блока (1907. № 11–12). Автору «Балаганчика» остро не понравились как прения по докладу, так и вся атмосфера РФО. Но Блок в своем эссе не только усомнился в смысле существования Общества, но и лично задел выступавших и присутствующих на собрании. Ответ Блоку Розанова — ироничный, памфлетный, с открытыми личными выпадами на грани провокации — не заставил себя ждать[14].

Сезон РФО 1908/1909 гг.

Этот эпизод не воспрепятствовал Блоку через год, в октябре 1908 г., принять решение войти в РФО в качестве действительного члена. О том, как изменился его взгляд на деятельность Общества и на свой вклад в него, свидетельствуют значительные строки в записной книжке — как можно думать, наброске его выступления в РФО 29 октября:

> «Я захотел вступить в Религиозно-философское общество с надеждой, что оно изменится в корне. Я знаю, что здесь соберутся цвет русской интеллигенции и цвет церкви, но и я интеллигент. У церкви мне спрашивать решительно нечего. <…> Мне необходимо иметь дело с новой аудиторией, вопрошать ее какими бы то ни было путями»[15].

Можно полагать, что решение принять активное участие в РФО для Блока было следствием не только восстановления отношений

---

[14] *Розанов В.В.* Автор «Балаганчика» о петербургских Религиозно-философских собраниях // Русское слово. 1908. 25 янв.; вошло в кн.: *Розанов В.В.* О писателях и писательстве. М., 1995. См. комм. Д.М. Магомедовой: *Блок. ПССиП-8.* С. 349. Ср. также: *Коптелова Н.Г.* А. Блок и В. Розанов // Костромская земля. 1995. Вып. 3. С. 131–141. [Электронный ресурс.] URL: http://kostromka.ru/kostroma/land/03/rozanov/131.php; *Гончарова Е.И.* А. Блок и В. Розанов: к истории взаимоотношений // Александр Блок: Исследования и материалы. [Вып. 5]. СПб., 2016. С. 76–101.

[15] *Блок А.* Записные книжки: 1901–1920. М., 1965. С. 118.

с Мережковскими, как считает А. Пайман[16], но и углублением отношений с Вяч. Ивановым и «циничным мистиком» (как его назвал Белый в своей Второй симфонии) Розановым[17]. Кажется, что осенью и зимой 1908 г. блоковская проблематика «народничества» делается первостепенной для Вяч. Иванова. В начале ноября Блок писал статью «Народ и интеллигенция», он читал ее 11 ноября на «предварительном совещании у Мережковских»[18] и 13 ноября — на закрытом заседании РФО[19]. Вяч. Иванов глубоко воспринял идеи Блока; отклик на книгу «Снежная маска» (выпущенную в башенном издательстве «Оры») и на проблематику «Народа и интеллигенции» находим в знаменательном письме Иванова к автору «Балаганчика» от 12 ноября 1908 г.:

> «В книге правильно заслышана (хотя и не совсем верно передана) какая-то мелодия глубинной русской Души, какова она ныне в ее соборном подпочвенном трепете… <…> Мне кажется, что и в народничестве Вашем — новое вино <…>. Чувствую <…> опасность <…> прозревая и страстно влюбляясь в женскую стихию русской Души, отдать ей свое мужское, не *осверхличив* его светом Христовым»[20].

То есть для того чтобы вступить в «большой диалог» с Блоком, Иванов вводил в него концепты (на языке Иванова — «слова-лозун-

---

[16] *Пайман А.* Ангел и камень: жизнь Александра Блока. М., 2005. Т. 2. С. 23; ср. письмо З. Гиппиус к Блоку от 20 сентября 1908 г.: «Ближе всего нам, теперешним, — ваша мысль о будущей революции и о народе <…>. Мы хотим открыть вам наши двери для общего строительства и совместной работы» (*Минц З. Г.* Блок в полемике с Мережковскими // Минц З. Г. Александр Блок и русские писатели. СПб., 2000. С. 574; ср. с. 573–577). Далее: *Минц,* с указанием станицы.

[17] «Последние дни полегчало. Одна из причин этого — Розанов, который страшно просто и интимно рассказал мне свою жизнь и как-то показался мне близким (хотя и непонятным) человеком» (Письмо А. Блока к матери от 6 ноября 1908 г. // Письма Александра Блока к родным. Т. 1. С. 228). Далее ссылки на данное издание даются в тексте.

[18] Письмо Л. Д. Блок к А. А. Кублицкой-Пиоттух от 12 ноября 1908 г. // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 3. М., 1982. С. 338 (далее: ЛН 92: 3, с указанием страницы). Н. В. Котрелев предполагает, что Иванов присутствовал на этом чтении, однако документальных данных в подтверждение этого нет.

[19] Заседание 13 ноября открылось чтением реферата Г. Баронова «О Демотеизме. Обожествление народа в “Исповеди” Горького» (*Ермичев.* С. 38).

[20] *Котрелев Н. В.* Из переписки Александра Блока с Вяч. Ивановым // Изв. АН СССР. Серия лит. и яз. 1982. Т. 41. № 2. С. 168.

ги») «соборность», «Земля», «Душа России», «музыка», «народничество», «женственная стихия народа», «свет Христов». Эти концепты будут обоснованы и эксплицированы в таких основополагающих выступлениях Иванова в РФО, как «О русской идее» и «О евангельском смысле слова “Земля”».

13 ноября 1908 г. обсуждение доклада было запрещено охранявшим общественное спокойствие полицейским; реакция пристава сама по себе свидетельствовала о силе блоковских аргументов относительно приближения исторической катастрофы. Прения развернулись 25 ноября на следующем, также закрытом, заседании РФО. «Маленький доклад Розанова на те же темы, а потом, главное, прения о всех трех докладах», — писал накануне Блок матери (с. 234). После реферата Розанова «О народобожии» выступали В. Тернавцев, Г. Чулков, свящ. К. Аггеев, Л. Габрилович, М. Рейснер; дважды брал слово Мережковский[21]. Выступил и Вяч. Иванов: некоторые его слова, как кажется, были полемически противопоставлены позиции Блока: «Бог живет не в народе, а в моем сердце. Я не могу назвать себя интеллигентом, потому что случайное развитие моих духовных способностей не отделяет меня от народа. Тот, кто обращается к народу за религией, тот не свободен»[22].

На следующий день Блок оказался на Башне, куда на второе собрание нового сезона пришло более 30 человек: Городецкий, Ремизов, Сологуб, Верховский, Чулков, Мейерхольд, Сомов, Бакст, Ростовцев с женой, сестра Вл. Соловьева М. Безобразова и ее дочь Елизавета[23] и др. Ждали Мережковских, но они как раз в этот день должны были отправиться в Москву[24]. Читали стихи Блока, а также

---

[21] *Ермичев.* С. 38; *РФО-3.* С. 549. Об особой позиции Г. Чулкова см.: *Лавров А. В.* Переписка Г. И. Чулкова с Блоком // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. М., 1987. С. 383–384, 411.

[22] *Пришвин М. М.* Ранний дневник. 1905–1913. СПб., 2007. С. 192. Не исключено, однако, что эти слова Иванова были связаны с выступлением Розанова «О народобожии».

[23] *Шварсалон В. К.* Записные книжки 1907–1908 (*Богомолов Н. А.* Из башенной жизни 1908–1910 годов // Богомолов Н. А. Сопряжение далековатых. О Вяч. Иванове и Вл. Ходасевиче. М., 2011. С. 71–72).

[24] Гиппиус сообщала также о несостоявшемся свидании с Розановым по проблемам РФО, «совокупность дел, хлопот и бед лишила нас возможности просить нашего друга-врага прийти поговорить с нами, что было обещано» (Письмо Гиппиус к Иванову от 25 ноября 1908 г. // Переписка Д. С. Мережковского

Городецкого и Ремизова. Автор «Балаганчика» сообщал в письме к матери: «Был я на среде[25] у Вяч. Иванова. Долго разговаривал с Лизой Безобразовой» (с. 236) — Блок обещал ввести ее в РФО, чтобы она могла присутствовать на предполагавшемся следующем выступлении поэта в Обществе[26].

К сожалению, не выявлены реплики, которыми в эти дни обменивались два поэта по тематике собраний РФО: их общение проходило в устных беседах и крайне редко фиксировалось на бумаге. Не исключено, что этой тематики как-то касается интригующая и сбивчивая запись одного из публичных выступлений Иванова в те ноябрьские дни — она интересна как соловьевской трактовкой диалектики «православие vs католичество», так и обращением к тем же концептам, что были названы в приведенном выше письме к Блоку:

> «Тайное православие есть. Происхождение: корни народа, а воспитание церкви с явного православия. У явного православия через Афонский йогизм. Он приводит к йогийскому монизму <…> упал дух от земли, это постепенно лишает народ интереса к земле и ее устройству. Другие придут и сделают, что нужно. Такова прогностика. Теперь причины: в схизме. Рим остался главой. Как известно, догматическое богословие остановлено у нас невозможностью созвать вселенский собор (Соловьев). Отсюда демократизация православия и безъиерархия, безглавность, дезорганизация. Он сказал <:> не самодержавие извращено, а церковь»[27].

с Вяч. Ивановым / Подгот. текста, коммент, вступ. ст. М. Цимборска-Лебода, Н. А. Богомолов // Studia Rossica. VII: W kraju i na obczyżnie. Literatura rosyjska XX w. Warszawa, 1999. С. 91, примеч. 22. [Электронный ресурс.] URL: http://www.v-ivanov.it/files/4/4_merezhkovskij-vii.pdf).

[25] По старой памяти Блок называет башенное собрание «средой», на самом деле первое собрание 30 октября 1908 г. пришлось на пятницу, а второе на четверг.

[26] «В Среду у Вяч. Иванова Вы обещали сделать меня членом религиозно-философского общества. Если Вам не скучно, сделайте это, пожалуйста. Вот теперь скоро, я знаю, будет Ваш реферат, я хотела бы послушать его» (Письмо Е. П. Безобразовой к Блоку конца декабря 1908 г. // ЛН 92: 3. С. 344). Ср.: «Дома <т. е. на Башне> были Аскольдов и Безобразова» (*Кузмин М.* Дневник. 1908–1915. С. 173. Запись от 1 октября 1909 г.).

[27] *Пришвин М.* Ранний дневник. С. 193–194 (запись от 25 ноября). 28 ноября 1908 г. Розанов познакомил Иванова с Пришвиным, своим бывшим учеником по гимназии. Рассказ о знакомстве и о совместной поездке к хлыстовской богородице Пришвин позднее включил в рассказ «Астрель» (*Пришвин М. М.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М., 1982. С. 587–588).

О том, что замышлял Вяч. Иванов в отношении ближайшего и дальнего будущего РФО в эти последние ноябрьские дни, свидетельствует замечательный документ, недавно введенный в научный оборот. Речь идет о письме от 18 ноября 1908 г., которое Иванов обратил одновременно к Д. Мережковскому — товарищу (заместителю) председателя РФО, Д. Философову — секретарю (а в 1909–1912 гг. — председателю) РФО, и З. Гиппиус. Достаточно близкие отношения с «триумвиратом» позволяли автору этой своеобразной энциклики изложить непосредственные тактические задачи РФО, определить свое отношение к церковной догме и полноте истины, заявить, что, несмотря на громкие разговоры Мережковских о «Третьем завете», признает всех троих, равно как и себя, «находящимися в лоне Церкви». Отталкиваясь от идеи Мережковского об исконной обусловленности русского православия самодержавием, Иванов настаивал на императиве свободы, без которого церковь уже не церковь. Как уже отмечалось, в этом тексте в свернутом виде содержатся идеи, которые позднее будут развернуты в ряде его выступлений в РФО, а также, добавим от себя, в последнем выступлении Иванова в РФО по поводу исключения из него Розанова. Крайне смелым был финал письма — излагаемые здесь утопические в реальном русском контексте идеи о границах церкви должны были казаться опасными самому отъявленному либералу, оставаясь глубоко верными с христианской точки зрения:

> «Всюду и безразлично приемлю мистическую реальность, где нахожу ее, — но только ее одну, — не смущаясь земными оболочками, ее затемняющими. <…> Собирание сил будет совершаться разнообразно; возникнут общины молчания, возникнут и общины исповедания. Одни из этих общин противоположат себя Церкви во всем, другие — нет. Общим Именем большинства будет Христос; другие будут тайно и в молчании верны Христу. Но все будут — если они мистические общины, а не скопища отца Лжи, — от Духа и от Его свободы»[28].

[28] Переписка Д. С. Мережковского с Вяч. Ивановым. С. 86. Представляется, что проектируемая Карташевым совместная встреча Пасхи 1911 г. членами РФО находилась в одной плоскости с «энцикликой» Вяч. Иванова 1908 г.; целью этого действия было «взаимное признание друг в друге принадлежности к церкви» (Письмо А. В. Карташева к В. И. Иванову от 30 марта и 7 апреля 1911 г. // Богомолов Н. А. Русская литература XX века и оккультизм. М., 1999. С. 10–11; *Ермичев*. С. 115–116).

Контрапункт историософских тем Блока и Иванова соединился на закрытом заседании РФО 30 декабря 1908 г.: первый реферат — «Русская идея» — читал Иванов, непосредственно за ним Блок — «Стихия и культура»[29]. Как видим, в качестве названия своего первого самостоятельного концептуального выступления в РФО Иванов избрал соловьевскую формулу: одноименное эссе Соловьева в переводе Г. Рачинского появилось в самом конце 1907 г. в № 100 «Вопросов психологии и философии». Как и Блок, Иванов исходил из преставления о грядущей катастрофе в русской истории: «России грозит опасность изнемочь и потонуть» (3, 336). В тексте, опубликованном в «Золотом руне», он прямо цитировал финал «Народа и интеллигенции»: «Блок пророчит, что приблизится Стихия, — налетит русская тройка, и уже черные космы коренника у него перед глазами, — и поглотит стихия наша культуру нашу, как Стихия поглотила Мессину и Реджио»[30]. Однако говорить о перекличке тем и концептов в этих двух докладах неправомерно, они построены на различных историософских парадигмах, хоть и находящихся в одной плоскости: у Блока — антиклерикальной и эсхатологической, у Иванова — в продолжение идей «России и Вселенской церкви». Но тактически, в общей расстановке сил в РФО, 30 декабря 1908 г. Блок и Иванов оказывались в одном лагере; для современников это в каком-то смысле явствовало из того, что в январском номере «Золотого руна» за 1909 г. за текстом Блока «Народ и интеллигенция» непосредственно следовала «Русская идея». Против обоих выступил Мережковский — в прениях 30 декабря 1908 г.[31] и специально на заседании РФО 3 ноября 1909 г.[32]; против Блока — Розанов в «Новом времени»[33].

---

[29] Текст повестки см.: *Блок. ПССиП-8.* С. 371.

[30] Золотое руно. 1909. № 1. С. 89.

[31] См. газетные отчеты: *РФО-1.* С. 417–418. З. Г. Минц предполагает, что реплика Гиппиус в письме к Блоку от 4 января 1909 г. относится к его выступлению в РФО: «Отчего вы думаете, что уж так “отвратительно” вели себя? Каждому месту свое “ведение”» (*Минц.* С. 579).

[32] *Мережковский Д. С.* Земля во рту // *РФО-2.* С. 7–17.

[33] Статьи «Литературные симулянты» и «Попы, жандармы и Блок»; подробнее о полемике Блока и Розанова в начале 1909 г. см. комм. Д. М. Магомедовой (*Блок. ПССиП-8*. С. 374–375). Реплика Блока «не могу пойти к пасхальной заутрене к Исакию, потому что не могу различить, что блестит: солдатская каска или икона, что болтается — жандармская епитрахиль или поповская нагайка»

Зима и весна 1909 г. проходили под знаком структурного кризиса петербургского РФО, в апреле возникло даже предложение закрыть Общество. 17 января 1909 г. Розанов в газете «Новое время» сообщил о своем выходе из состава Совета Петербургского общества; по его словам, Мережковский, Философов и Гиппиус, вошедшие в Совет, превращают РФО в общество «литературное с публицистическими интонациями» (*РФО-2.* С. 444). В письме к Блоку от 19 февраля 1909 г. он продолжал критику Мережковского.

Выходом из кризиса виделось создание формально и фактически независимой от самого РФО и его Совета Христианской секции, которую с весны 1909 г. вместе с Алексеевым (Аскольдовым) возглавил Вяч. Иванов[34]. О своей позиции в этот момент Иванов писал позднее: «Я хотел быть понятным и приемлемым для разномыслящих, из которых большинство были неверующими в смысле положительной религии. Я хотел, говоря “с эллинами по-эллински”, базироваться на свойственном времени предрасположении к “мистически окрашенному” умозрению, между тем как сам я уже стоял на почве положительного, даже церковного христианства, *о чем открыто говорил только в “христианской секции” петербургского Религиозно-философского общества* (курсив мой. — *А. Ш.*), председателем которой состоял»[35].

Участие Вяч. Иванова в первые пять месяцев 1909 г. в РФО и в Христианской секции можно представить в следующей хронике.

(*Блок. ПССиП-8.* С. 275) идет в русле традиционной критики Синодской церкви (см. хотя бы стихотворение «Земная власть» Пушкина). Знаменательна реплика Розанова в ответном письме от 19 февраля 1909 г.: «Всякие негодования на сабли, палки и попов имеют свое основание, *хотя имеет основание* и старик, плачущий, что не будет “пьяненьких попов”» (*Беляев С., Флейшман Л.* Из блоковской переписки // Блоковский сборник. II. Тарту, 1972. С. 402).

[34] 12 марта 1909 г. в Совет Христианской секции были избраны С. А. Алексеев (Аскольдов) — председатель, Вяч. Иванов — товарищ председателя и С. Каблуков — секретарь секции; 22 ноября 1909 г. состоялись перевыборы: Аскольдов избран товарищем председателя, Иванов — председателем секции (Дневник Сергея Платоновича Каблукова. Год 1909 / Публ. Е. М. Криволаповой // Литературоведческий журнал. 2012. № 31. С. 203, 291). Далее: *Дневник Каблукова,* с указанием страницы.

[35] *Вяч. Иванов.* Старый набросок ответа на «Реконструкцию». Приложен к письму Иванова к Е. Д. Шору от 20 августа 1933 г. // Символ. 2008. № 53–54. С. 400.

20 января. Иванов выступает в прениях по докладу Д. Философова «О богоискательстве и богостроительстве» (Фонтанка, 83). Отзыв на доклад последнего в «Русской идее»: «Д. В. Философов в петербургском религиозно-философском обществе ясно показал зависимость этих тусклых проблесков элементарного религиозного сознания от Фейербаха и Конта, и вслед за мною и Мережковским, счел справедливым приветствовать этот этап, или, быть может, случайный уклон марксизма» (Золотое руно. 1909. № 1. С. 90). «Главной темой споров была проблема личности и идея бессмертия. Спор часто переходил в диалог, и когда г. Иванов, цитируя Фауста, забыл одно слово, г. Базаров блеснул своим знанием Гёте и поправил Иванова» (В религиозно-философском обществе // Наша газета. 1909. 22 янв. № 18; цит. по: *Ермичев*. С. 47).

23 февраля. Из Москвы приезжает Бердяев и поселяется на Башне. «С Вячеславом Ивановым мы ведем бесконечные мистические разговоры» (письмо Бердяева к жене 25 февраля 1909 г.)[36].

24 февраля. В РФО доклад Бердяева «Философское оправдание христианства: о книге В. Несмелова “Наука о человеке”». «Сегодняшнее собрание Рел. ф. об-ва, посвящённое реферату Н. А. Бердяева о “Науке о человеке” казанск. проф. Несмелова надо считать самым интересным из всех собраний текущего академич. года. Беседа, последовавшая после реферата, в коей приняли участие проф. И. Д. Андреев, А. В. Карташев, В. В. Успенский, Вяч. Иванов, записана стенографически, как и ответная речь Бердяева» (*Дневник Каблукова.* С. 195; стенограммы см.: *РФО-1.* С. 501–520)[37].

6 марта. На Башне собирается комиссия по организации Христианской секции РФО. Собирался быть Блок, но не пришел[38]. «На вчерашнем собрании у Вяч. Ив. Иванова присутствовали: председательствовавший Д. В. Философов, В. В. Розанов, С. А. Алексеев, Вяч. Ив. Иванов и С. П. Каблуков. Отсутствовали члены комиссии К. М. Аггеев, Д. В. Странден и А. А. Мейер. <…> На этом заседании присутствующие обменялись мнениями о В. В. Розанове как гени-

---

[36] Из писем к В. И. Иванову и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал Н. А. и Л. Ю. Бердяевых / Публ. А. Б. Шишкина // Вячеслав Иванов: Материалы и исследования. М., 1996. С. 125.

[37] Ср.: *Caprio S.* V. I. Nesmelov e l’antropologia religiosa russa. Roma, 2006.

[38] См.: Письма Александра Блока к родным. Т. 1. С. 290.

альном противнике христианства. Д. В. Философов рассказывал о А. Добролюбове, утверждал толстовско-духоборческую тенденцию его деятельности <…> Во время моего прихода я застал у Вяч. Иванова Валерия Брюсова, он был в пальто и спешил уйти» (*Дневник Каблукова.* С. 200). Д. Философов напоминал в письме Розанову, что его ждут на Башне: «Не забудьте, что завтра, в пятницу, 6-го марта около 9 ½–10 ½ назначено заседание нашей комиссии у Вяч. Ив. Иванова»[39].

10 марта. Закрытое заседание РФО, доклад В. Тернавцева «Империя и христианство» и его обсуждение (доклад и газетная хроника: *РФО-1.* С. 521–553).

12 марта. На Башне заседание действительных членов РФО, в их числе З. Гиппиус и В. Протейкинский; в Совет Христианской секции избраны С. Алексеев (Аскольдов) — председатель, Вяч. Иванов — товарищ председателя и С. Каблуков — секретарь секции (*Дневник Каблукова.* С. 203; *Ермичев.* С. 55).

14 марта 1909 г. Пришвин сообщает в письме к Вяч. Иванову:

«Сегодня я был у Дарьи Васильевны Смирновой (помните “богородицу”?) и пригласил ее на Вашу лекцию <…> Устройте, пожалуйста, для нее бесплатный вход <…> Я потому ее пригласил, что она с большой теплотой спрашивала о Вас, и потому еще, что ей будет многое понятно и интересно»[40].

2 апреля. Третье подготовительное заседание Христианской секции у С. А. Алексеева; «журнал заседания» ведет Каблуков (не выявлен).

8 апреля. На Башне разговор с А. Ельчаниновым о деятелях РФО, о Непорочном Зачатии, православии и католичестве, о Церкви. «Тернавцева он считает малообразованным и неясно мыслящим; даже заподозривает его мистичность, о Мережковском отозвался иронически, что ему нечего таить, что он говорит все, что знает, что никакой тайны у них нет, т. к. они вовремя, “к счастью”, остановились на пути своих дерзновений. <…> В. И. говорил о работе в Церкви. Сейчас в Церкви одна работа: возобновление пророческой деятельности. В настоящее время Церковь есть только хранительница

---

[39] *Глухова Е. В.* Вяч. Иванов и Валериан Бородаевский // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. Вып. 1. СПб., 2010. С. 497 (примеч. 18).

[40] НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 33. Ед. хр. 23. Л. 3.

предания и таинств. Ве́дения, знания у нее нет. Для этого нужны свободные пророческие силы, как это было, например, в период соборов»[41].

15 апреля. Первое заседание Христианской секции РФО (Чернышев переулок), читается доклад свящ. К. Аггеева «Индивидуализм в христианстве» (тезисы см.: *Ермичев.* С. 58). «Заседание Христианской секции, собравшее не более 50 человек, прошло очень интересно, хотя и не стройно. К. М. Аггееву прекрасно возражал епископ Михаил, прибывший на это заседание, и Д. С. Мережковский, подчеркнувший, что Секции и Об-ву чрезвычайно дорого участие в них преосв. Михаила. Умно и верно сказал Вяч. Иванов. Слабее других — речь председателя. После заседания состоялось собрание Совета об-ва, на котором постановлено: назначить 2-е собрание Секции для обсуждения докладов Вяч. Иванова “Христос и земля” и В. Розанова “О радости прощения” (*Дневник Каблукова.* С. 219).

*21 апреля. З*акрытое заседание РФО, доклад Мережковского «Опять об интеллигенции и народе», затем прения (доклад и прения: *РФО-1.* С. 567–602; *Дневник Каблукова.* С. 219; *Ермичев.* С. 60–62).

27 апреля. «На <…> собрании Совета Рел.-ф-ского об-ва рассматривался вопрос о деятельности об-ва в 1909/10 ак. году. К определенным результатам мы не пришли, но большинством голосов признано невозможным закрыть общество. На собрании присутствовали И. А. Андреев, Д. С. Мережковский, Д. Вл. Философов, С. А. Алексеев, В. В. Успенский, Вяч. И. Иванов, я, А. В. Карташев,

---

[41] Вестник РХД. 1984. № 142. С. 60–62. Приведем также записку от 17 марта 1910 г. А. Ельчанинова к Вяч. Иванову как образец рекомендации, дающей возможность посещать заседания Секции: «Вы состоите председателем Христианской секции: так не могли бы Вы вписать в члены секции некую курсистку Клавдию Аполлоновну Пустовойтову (4 Рожд. 3, кв. 7). О ней могу сообщить следующее, она умная и живая особа, не христианка еще, бывшая с. д., для нее христианство сейчас самый важный и самый мучительный вопрос. В Питере она очень одинока, а заседание Вашей секции, думаю, дадут ей кое-что. Если она будет чувствовать себя ужасно скверно, то я даже попрошу для нее Вашего разрешения посетить Вас для беседы. <…> Флоренский здоров и благополучен, с увлечением работает (главным образом по истории религий)» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 18. Ед. хр. 38. Л. 3). Ср. также: «Сегодня вечером выберу вас в Вячеславову секцию и вообще буду о вас говорить с Вячеславом» (Письма З. Гиппиус к М. Шагинян / Публ. Н. В. Королевой // З. Н. Гиппиус: новые материалы и исследования. М., 2002. С. 122).

св. К. М. Аггеев, З. Н. Гиппиус и Е. П. Иванов. Окончательно решили устроить 2-е заседание Христианской секции в воскр. 3 мая <…> Предметы заседаний:

1) доклад В. В. Розанова “О радости прощения”;

2) “———” В. И. Иванова “Евангельский смысл слова земля” (*Дневник Каблукова.* С. 221).

3 мая. Второе заседание Христианской секции РФО (Чернышев переулок); после докладов Розанова и Иванова в прениях выступают Мережковский, Протейкинский, Алексеев (Аскольдов)» (см.: *РФО-1.* С. 603–617).

* * *

На заседании 3 мая следует остановиться особо. Это заключительное заседание Христианской секции сезона 1908/09 гг. и первое, в котором принял участие Розанов после своего январского демарша против линии Совета РФО. Представляется, что Вяч. Иванов в новой для себе роли одного из руководителей Христианской секции решил сменить тип дискурса в РФО — выступить с докладом сугубо богословским, основанном на эрудированной филологической экзегезе евангельских текстов. В докладе он оспоривал известный тезис Розанова, положенный в основу его выступления в РФО 21 ноября 1907 г. «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (см.: *РФО-1.* С. 139–151) и изданный в 1908 г. дважды (Там же. С. 633). На заседании РФО 12 декабря 1907 г. Бердяев справедливо отмечал, что розановский тезис производил очень сильное впечатление и что возражения ему со стороны апологетов христианства представляются «жалкими и слабыми»[42]. Оспорить Розанова было возможно, предложив взамен принципиально новую религиозно-философскую парадигму. Вот два ивановских тезиса из набросков его выступления:

---

[42] «Лепет официальных защитников Церкви не убедителен, у всех остается впечатление, что Розанов показал, наглядно показал абсолютную противоположность между Христом и миром, абсолютную несоединимость сладости Христа со сладостью мира. Для Розанова Христос есть дух небытия, дух умаления всего в мире, а христианство — религия смерти, апология сладости смерти» (*Бердяев Н.* Христос и мир. Ответ Розанову // Бердяев Н. Собр. соч. Т. 3. Париж, 1989. С. 331. [Электронный ресурс.] URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1908_149.html.

> «Критика христианства у Розанова обусловлена двумя основными заблуждениями. Первая ошибка — есть смешение понятий Мира и Земли. Да, так сладостен Иисус, что мир неизбежно кажется горьким. Но горкнет мир, а не Земля. Розанов, думая быть верным Земле, неверен ей, ибо защищает не землю, подлежащую преображению и спасению, а мир как наличный порядок и принцип земли в ее данном состоянии».

Примечательно, что Иванов с открытым забралом выступал против позиции как Розанова, так и Мережковского[43]: «Нельзя согласиться и с Мережковским, поскольку последний склонен был думать, что откровение о Земле не дано в достаточной мере Новым Заветом, его распространение только в Третьем Завете. Новый Завет есть благовестие о Земле, быть может, еще не достаточно усвоенное и во всяком случае еще не реализованное. Но о Третьем Завете говорить мы не вправе»[44].

---

[43] Мережковский возлагал большие надежды на новую религиозную общественность (не реализованный в христианстве тип общения), а Иванов — «на пневматику религиозной жизни и духовно-мистический трансцензус “я”, духовное восхождение личности к Богу, хотя и осуществляемое в пределах соборности как “живого вселенско-личного единства”» (Переписка Д. С. Мережковского с Вяч. Ивановым. С. 70).

[44] Цит. по публикации О. Фетисенко (Символ. 2008. № 53–54. С. 72–74; здесь текст более исправен, чем в *РФО-1.* С. 603–617). О докладе Иванова см.: *Обатнин Г.* Из материалов Вячеслава Иванова в Рукописном отделе Пушкинского Дома // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991. СПб., 1994. С. 142–144; *Аверинцев С.* Вяч. Иванов как истолкователь Евангелия // Символ. 2008. № 53–54. С. 781–790; *Ивлев В. П.* Вяч. Иванов и евангельский смысл слова “земля” // Вяч. Иванов. Материалы и исследования. Вып. 1. С. 541–548. Противостояние Иванова и Мережковского в РФО художественно отразилось в рассказе Г. Чулкова «Полунощный свет» (1909), где эти персонажи изображены под имена «Кассандрова» и «Савинова»: «В тот вечер читал свою статью о параличе церкви Кассандров, Иван Иванович. Читал он мастерски и не без волнения, своего особенного, холодного волнения. <…> …Громил православие, торопился объявить, что он теперь не признает синода, приводил хорошие цитаты из Достоевского, из Ницше, уверял, что очень уважает социал-демократию <…>. Около Кассандрова завязался спор. Сам Савинов говорил, цитируя на память то Платона, то Гете, то евангелиста Иоанна; говорил мягко, стараясь не обидеть Кассандрова, что “несовместима политика с религиозным эзотеризмом”. Но Кассандров все-таки обиделся; старался уязвить Савинова, упрекая его в равнодушии к общественности. Савинов неожиданно рассмеялся» // Цит. по: *Чулков Г.* Годы странствий. М., 1999. С. 460).

Другими словами, розановскому концепту «мир» противопоставлялся концепт «Земля» — в мифопоэтическом мире Иванова он занимает значительное место (ср. стихотворения «Земля», «Исповедь земле», «Языков правду, христиане…», «Язык»; «Повесть о Светомире царевиче»).

Какова же была реакция Розанова? Думается, он превосходно понимал, что выступление Иванова обращено против его тезиса, но начинать открытый спор не захотел. Может быть, обстоятельные филологические аргументы Иванова, как и вся его богословская и филологическая парадигма, представлялись Розанову слишком сильными; во всяком случае, как в день 3 мая 1909 г., так и впоследствии, их он игнорировал. На заседании РФО аргументам Иванова он отвечал красноречивой выходкой: на протяжении всего выступления Иванова погрузился в сочинение пространного письма к Флоренскому, жалуясь тому, как ему мешает докладчик:

> «Сижу на рел.-фил. собрании; слушаю возражения на свой доклад Вяч. Иванова: а хочется писать Вам. Вы “на своем пути”; вы избрали “счастливейший образ жизни” (по Карамзину) <…> Ужасно мешает Вяч. Ив.: так громко говорит. Суждения Ваши о церкви (на которых Вы, впрочем, не настаиваете) не авторитетны и для меня неубедительны. <…> Ужасно мешает реферат. Конечно, я никому не скажу Вашей тайны, такой глубокой, такой интересной, прекрасной: Вы и христианин <…> Но Вы — одна из тех загадок, блуждающих в мире, как комета <…> Ваша “тенденция жизни”, конечно, и есть Ваша душа, Ваш “закон”, Ваша “религия”, но центр ее — Эрос, и античная скульптура и музыка Бетховена, как ее возбудители или пути к нему. Христос сюда входит лишь по Вашей догадке или Вашему чувству, что Он-то и явил собою святую плоть, объект Эроса и лампад, или, вернее, — Субъект-Объект. <…> Вернусь однако к полу (говорит Мережковский и страшно интересно)»[45].

Как бы в скобках отметим, что нельзя исключить и того, что, обращаясь к Флоренскому, Розанов одновременно полемизировал и с Вяч. Ивановым — или, шире, с ивановским комплексом идей (в том числе и представлением о церкви), к которому, безусловно,

---

[45] Письмо Розанова к П. Флоренскому от 3 мая 1909 г. // Розанов В. В. Литературные изгнанники. Кн. 2. М., 2010. С. 209–210 (здесь письмо ошибочно датировано 4 мая 1909 г.).

был причастен и Флоренский. Во всяком случае, «Эрос», «античная скульптура» и «Бетховен» в большей мере были «вечными спутниками» автора «Кормчих звезд», чем автора «Столпа и утверждения Истины» (в музыке совершенно определенно предпочитавшего Бетховену Моцарта).

* * *

Сезон РФО был завершен. На Башне весна и начало лета 1909 г. были временем большой активности: действовала «Академия стиха», где читались лекции об истории и каноне поэтических форм, зарождался проект журнала «Аполлон», выступали со своими произведениями Хлебников, Мандельштам, Гумилев, Верховский. Кое-что из того, что происходило, продолжало, подготавливало или просто комментировало темы РФО. Здесь едва ли не главным источником наших сведений оказывается Каблуков, чьи отношения с Ивановым стали значительно укрепляться. Вот некоторые из этих встреч и событий; для экономии места обратимся вновь к форме хроники.

17 и 18 мая. Каблуков записывает в дневнике о своей любви к православному песнопению, и затем несколько иронически отмечает: «“Кафолик” Вяч. Иванов, тяготеющий к латинянам и в некотором роде “папист”, относится к русскому богослужению с любовью, но платонически. Любит издалека…» (*Дневник Каблукова.* С. 228).

20 мая. Иванов посещает Каблукова, рассказывает свою автобиографию, «особенно много говорил о своей покойной второй жене Лидии Димитриевне» (*Дневник Каблукова.* С. 229).

2 июня. Каблуков на Башне, разговор о Философове и Мережковских. «По мнению Вячеслава Ивановича З. Н. гораздо талантливее Мережковского как поэтесса и автор художественной прозы. <…> Она была творцом Религиозно-философского общества; многие идеи, характерные для Мережковского, зародились в уме Зин. Ник., Д. С. принадлежит только их развитие и разъяснение. <…> Мистического опыта в ней также несравненно больше, чем у ее мужа» (*Дневник Каблукова.* С. 231).

12 июля. Каблуков переписывает в дневник шутливое и дружеское письмо З. Гиппиус к Розанову, показанное ему адресатом (*Дневник Каблукова*. С. 248–249).

4 августа. Запись в дневнике Вяч. Иванова, продолжающая проблематику выступления в РФО 3 мая 1909 г.: «Вечером аббат (М. Кузмин. — *А. Ш.*) окончил “Дон-Жуана”. Я высоко ставлю работу Da Ponte. Миф о каменной статуе намекает на окаменение Дон-Жуана, на фаллическое окаменение этого сверхчеловека Фаллоса. У Пушкина неверно сказано о тяжести пожатья…» (II, 782).

6 августа. В дневнике Иванова рассказ о посещении его Каблуковым, последний рассказывает о готовящейся книге «Русская церковь» «кощунствующего антихриста», с которым, однако, продолжает близко дружить: «Пришел вечером Каблуков, проникнутый ко мне большою привязанностью и доверием. <…> Негодовал на Розанова, с которым часто виделся. Кажется, что Розанов окончательно утверждается в своем христоборстве. Книга, которая будет, вероятно, изъята из продажи, прямо кощунственна» (II, 783).

27 августа. Каблуков записывает свой разговор с поэтом: о Деве Марии, о его намерении писать свою автобиографию, закончить трагедию «Прометей», сочинить мистерию и др. «Говорили немало и о том, как относится христианство к устроению общественной жизни — активно или пассивно? По мнению Иванова — с пассивным сочувствием. Любопытно, что все попытки в этом роде Достоевского, Вл. Соловьева, Мережковского он считает также негодными, как и попытки найти квадратуру круга. Эта задача, по его мнению, символична, ибо круг знаменует божественное, а квадрат — земное. Земное не устрояется божественным. Когда я указал ему, что эта задача разрешима при помощи некоторых трансцендентных кривых, он назвал этот путь “демоническим”. Такая кривая и вычерчивается в истории действием сил посторонних, небожеских и нечеловеческих» (*Дневник Каблукова*. С. 270–272).

Сезон РФО 1909/1910 гг.

Своеобразный затакт сезона — выход в свет 12 сентября 1909 г. по объему небольшой, но чрезвычайной по поднятым в ней вопросам книги Розанова «Русская церковь: Дух. Судьба. Ничтожество и очарование. Главный вопрос». В начале октября Петербургский комитет по делам печати возбудил судебное преследование, на книгу был наложен арест; в конце 1910 г. книга допущена к обращению

с исключением острых мест[46]. Но корректура книги и несколько нецензурованных экземпляров успела попасть в РФО[47]. Проблематика народности и самодержавия, исторической и мистической церкви остается на повестке дня как в этот, так и в следующий сезон РФО в публичных и «келейных» собеседованиях Философова, Мережковских, Вяч. Иванова, И. Анненского, Карташева, Алексеева (Аскольдова), старообрядческого епископа Михаила (Семенова), Скалдина и др.

1 сентября. Каблуков копирует в свой дневник письмо к нему З. Гиппиус: «О нашем Об-ве будем с Вами, по приезде, много и долго беседовать и совещаться. Именно с Вами». Деловой разговор о РФО состоялся с Мережковскими 22 сентября (*Дневник Каблукова.* С. 272, 277).

5 октября. «Сегодня я был у Мережковских с 4 до 7 час. Разговоры о Брихничеве и еп. Михаиле, Блоке, Вяч. Иванове и о теософах. Выбор для первого собрания Совета Христианской секции. Назначено заседание в пят. 9 октября в 9 ч. вечера у В. И. Иванова» (*Дневник Каблукова.* С. 279). Об этом заседании сведений не выявлено.

12 октября. «З. Н. Мережковская, прочитав книгу В. В. Розанова “Русская церковь”, сказала мне сегодня, что эта книга заслуживает ареста: “Какую ужасную книгу написал Розанов”» (*Дневник Каблукова*. С. 281).

16 октября. Иванов, который 6 августа в схожих с Гиппиус словах изложил свое суждение о «Русской церкви», извещает И. Анненского: «Во вторник <…> обязан сделать длинный, важный и безотлагательный доклад (по корректурам новой книги Розанова), определяющий ближайшие работы Общества» на заседании Совета РФО[48]. Совет был перенесен на среду *20 октября* и собрался на квартире Мережковских (*Ермичев.* С. 67). Данные об этой встрече не выявлены, и неизвестно, в какой мере Иванову удалось высказаться по вопросу, который представлялся ему на-

---

[46] *Николюкин А. Н.* Возвращенная книга // Розанов В. В. В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 440.

[47] Факсимильное воспроизведение этого раритета: [Электронный ресурс.] URL: http://imwerden.de/cat/modules.php?name=books&pa=showbook&pid=2198.

[48] Письмо В. И. Иванова к И. Ф. Анненскому от 16 октября 1910 г. // Анненский И. Ф. Письма. Т. II. 1906–1909. СПб., 2009. С. 408.

стоятельно актуальным. Документальные данные об общении Иванова и Розанова исключительно малочисленны, тем более примечательна записка последнего, писанная буквально на следующий день —

22 октября. В записке речь шла о том, чтобы заручиться поддержкой Иванова в Совете для прохождения в РФО реферата «Об источниках христианского спиритуализма» (неясно, кто был его автором; не исключено, что и сам Розанов). Сквозь гаерский и интимный тон в этой записке слышится желание видеть в Иванове союзника:

«Дорогой Вячеслав Иванович! Будьте добры приехать ко мне в четверг, пятницу или субботу вечером, от 9 до 11 часов. Неудобно, если будут ante judices (перед судьями. — *А. Ш.*) Aggeeff et Proteykinsky сказаны слова sodomia или даже ouranism или homosecsualnost. Нужно иначе, а как? Поэтому видеться нам надо раньше; и может быть нужно даже бросить затею брать это темою. Одно neostorojnoie slowo может погубить реферат и его автора»[49]. Насколько нам известно, реферат с такой темой в РФО не ставился, а на ближайшем заседании РФО —

2 ноября — экспромтом выступает Мережковский, полемизируя с ивановской «Русской идеей»[50]. «2-го ноября. Вследствие болезни (вторичной) В. А. Караулова в сегодн. заседании Рел.-ф. об-ва его реферат заменяется рефератом Д. С. Мережковского о книге Вяч. Иванова “По звездам”. Сам В. И. болен приступом невралгии, но обещал приехать непременно» (*Дневник Каблукова.* С. 284). На следующий день Каблуков продолжает: «Очень интересным

---

[49] НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 33. Ед. хр. 76. Л. 2. Тема «Иванов и Розанов» разработана достаточно односторонне и скудно; ср. статью В. А. Фатеева в «Розановской энциклопедии» (М., 2008. С. 413–416) и его же книгу «Жизнеописание Василия Розанова» (СПб., 2013, по указат.). Исключительно в предварительном виде укажем на скорее позитивный отзыв Розанова о январском заседании Христианской секции в Русском слове (*Ермичев.* С. 83–84); опись его книг в библиотеке Вяч. Иванова (см.: *Обатнин Г. В.* Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // Europa Orientalis. 2002. Vol. XXI. № 2. P. 261–343, по указат., с. 337. [Электронный ресурс.] URL: http://www.europaorientalis.it/uploads/files/2002%20n.2/2002%20n.%202.8.pdf) и неопубликованную записку Розанова к Иванову, которая приведена в Приложении.

[50] Опубл. под назв. «Земля во рту» (*РФО-2.* С. 7–17).

вышло вчерашнее заседание Рел.-ф. об-ва, посвященное чтению доклада Д. С. Мережковского “Нисхождение и восхождение” <…> по поводу статьи-доклада Вяч. Иванова “Русская идея”, из кн. его “По звездам”. Доклад написан с подъемом, очень красиво и очень резко. <…> Мережковскому отвечал Вяч. Иванов, в длинной речи указавший, что Д. С. не совсем правильно понял его мысли о “нисхождении”, и выяснивший смысл этого слова, утверждал, что он скорее сходится с Д. С. по рассматриваемому, нежели расходится. <…> Членов об-ва приехало много — зал наполнился» (*Дневник Каблукова.* С. 284). «Первым возражал докладчику сам г. Вячеслав Иванов, отметивший полное единомыслие свое с г. Мережковским во всех пунктах, касающихся существа дела с точки зрения религии, то есть православия. Затем им была подробно развита его “русская идея” в отношении к “самодержавию” и ко всей общественной жизни России. Какого-либо пессимистического вывода, однако, г. Иванов никоим образом не признает»[51].

15 ноября. Каблуков с Розановым обсуждают по телефону доклад Мережковского (*Дневник Каблукова*. С. 287).

21 ноября. «…Вечером состоялось у Д. С. Мережковского собрание Совета Рел.-ф. об-ва, присутствовали, кроме хозяев: Н. О. Лосский, В. И. Иванов, А. А. Мейер, а также приглашаемый в Совет С. Л. Франк». К будущим собраниям одобрены выступления Лосского, Франка, Зеньковского, Струве, отклонен Дмитриев (*Дневник Каблукова*. С. 290).

22 ноября. Реферат К. Аггеева «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни» в Христианской секции РФО. Запись Пришвина очень кратко сообщает о диалектически противопоставленных концепциях, звучавших в прениях: «На Христианской секции. Аггеев о Леонтьеве <…> Столпнер: у Леонтьева нет Диониса, вот чем он отличается от Ницше. В. Иванов: средневековая церковь, соединяющая людей. Возрождение: возникновение личности и распыление рода. Кооперативное соединение — пошлость. Православие соединяло русских <…> Смысл речи: мистическое рождение личности в эпоху Возрождения. Мережковский: право-

[51] Новое время. 1909. № 12087. 4 нояб.; *Ермишин О. Т.* Сборник «Вехи» и дискуссии в Петербургском Религиозно-философском обществе // Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. С. 358.

славие несет самодержавие <…>»[52]. «Присутствовало на заседании всего человек 40 <…>. В числе присутствовавших были Д. С. М-ский, Д. Вл. Ф., В. И. Иванов, К. М. Аггеев, С. А. Алексеев, В. В. Розанов, св. П. С. Аксенов, Инн. Ф. Анненский, св. П. В. Раевский, “мироносицы” Вяч. Иванова и др. <…> В прениях после перерыва (а до перерыва говорил св. К. М. Аггеев) приняли участие И. Ф. Анненский, В. И. Иванов, неведомо как попавший на заседание пресловутый Столпнер на тему об эстетизме и его отношении к христианству и морализму. Эта часть прений была наиболее неинтересна. Говоря после Вяч. Иванова, я перевел речь на вопрос о православии Леонтьева. Возражая докладчику против его мысли, что Леонтьев не может считаться православным, я указал, что ложные догматы русско-византийского православия, как-то догмат аскетического мироотрицания и догмат “царизма” являются краеугольными камнями в мировоззрении Леонтьева» (*Дневник Каблукова*. С. 291).

24 ноября. Иванов выступает против доклада председателя Русского теософского общества А. Каменской «Теософия и богостроительство»: «Я или христианин или член теософического общества как общины духовной. Я — христианин, и поэтому я не член теософической общины, поэтому быть там мне не должно и не по душе при всем братском общении» (*РФО-2*. С. 42). «На бездарный реферат Анны Алексеевны Каменской возражали весьма убедительно, подробно и сильно Вяч. Иванов и Д. С. Мережковский. Им отвечала теософка г-жа Писарева, которую Д. С. охарактеризовал “божьей коровкой, оседланной дьяволом”. Она не поняла возражений обоих своих оппонентов и приписала им много такого, чего они и не то что не говорили, а даже и не помышляли. Даже Вячеслав недоуменно пожимал плечами и, не стерпев, перебил говорившую» (*Дневник Каблукова*. С. 293). С позицией Иванова консолидируется Мережковский.

20 декабря. Иванов «с пристрастием» возражает на доклад Д. Философова «О современных религиозных течениях в католичестве. Католический “модернизм”», в прениях также участвуют Бородаевский, Мережковский, Карташев, Каблуков (*Дневник Каблукова*. С. 298–299).

3 января. В Христианской секции доклад П. Карпова на тему «О религиозной стихии русского народа», в основу доклада

---

[52] *Пришвин М. М.* Ранний дневник. С. 223–224.

положена его статья «Неугасимый пламень». В прениях «долго и туманно говорил милый Вяч. И. Иванов о церкви и мире. Никто почти не понял его речи. Ему возражали “горячо” А. В. Карташев, “так себе” Дм. Вл. Философов, и слабо еще несколько лиц» (Дневник Каблукова // *Ермичев*. С. 81).

15 января. На заседании Совета РФО у Мережковского Иванов выступает против кандидатуры К. Чуковского в члены РФО. Предложение Иванова избрать в РФО Кузмина наталкивается на резкое противодействие Каблукова (Дневник Каблукова // *Ермичев*. С. 83).

17 января. В Христианской секции РФО выступление С. Алексеева (Аскольдова) на тему «О религиозной стихии русского народа», Иванов участвует в дискуссии. Отклик Розанова на это заседание в «Русском слове» (1910. № 19. 24 янв.).

26 января. В РФО (Гагаринская, 16) доклад А. Погодина «Из области мессианических чаяний», Иванов участвует в прениях.

31 января. В Христианской секции РФО (Гагаринская, 16) доклад Д. В. Болдырева «Бранд и Зосима как религиозные типы». «Прекрасную характеристику Зосимы как типа мистического дал Вяч. Иванов в содержательной и красивой речи. Последнее слово разделили Иванов и докладчик» (Дневник Каблукова // *Ермичев.* С. 87).

14 февраля. В Христианской секции РФО теософский доклад Д. В. Страндена «Забытая сторона христианства». «Коротко, горячо, прекрасно протестовал Вяч. И. Иванов против реферата, который единственное делает типичным и трактует Христа как одного из многих. К Иванову присоединился я, Д. С. <Мережковский> и Д. Философов» (Дневник Каблукова // *Ермичев.* С. 90).

28 февраля. В Христианской секции РФО доклад В. В. Бородаевского «Религиозная правда К. Н. Леонтьева»; прения, в которых участвует и Иванов, продолжаются в Секции также 7 марта.

Конец второй декады февраля — начало марта. На Башне около двух недель живет Андрей Белый. З. Гиппиус приглашает Блока на доклад Философова в РФО и добавляет: «…непременно приходите на доклад Дм<итрия> Вл<адимировича>. <…> Вечером в субботу Вяч<еслав> Ив<анович>, пользуясь Бориной неврастенией, дошедшей до невиданных мною размеров, фактически взял Борю к себе, запер его у себя и никуда не пускает, так что

мы его не видали» (*Минц.* С. 580). В следующем письме Гиппиус продолжает: «Он живет у Вяч. Иванова и проводит *все* ночи в разговорах до 11 утра, так что в конце они уже говорить не могут, а только тыкают друг друга *перстами* и чертят по бумажке. <…> Бывает он там, куда его ведет Вячеслав: в Христианской секции, в “Аполлоне”»[53]. В РФО Андрей Белый читал лекцию[54], ее тема не выявлена.

21 февраля. Доклад в Секции старообрядческого епископа Михаила «Почему вера в Христа-Бога не противоречит разуму». О заседании письмо З. Гиппиус к Блоку (*Минц.* С. 589; *Ермичев.* С. 91).

28 февраля. В Секции доклад В. В. Бородаевского «Религиозная правда К. Н. Леонтьева» (*РФО-2.* С. 91–104). Участвуют в обсуждении Аггеев, Иванов, Философов, Коноплянцев (Дневник Каблукова // *Ермичев.* С. 91).

14 и 21 марта. В Секции чтение и обсуждение доклада А. Мейера «О религиозном опыте».

24 марта. Иванов читает доклад «О творчестве Ф. М. Достоевского» в Литературном обществе в СПб.

26 марта. Доклад Иванова «Заветы символизма» в петербургском «Обществе ревнителей художественного слова» (вариант доклада от 17 марта 1910 г.); контуры доклада в записной книжке конспектирует Блок[55].

28 марта. На заседании Христианской секции (Гагаринская, 16) Бердяев читает доклад «О Христианской свободе» (опубл.: Московский еженедельник. 1910. № 24. 19 июня). 30 марта 1910 г. Бердяев пишет жене: «В Воскресенье читал в Христианской секции “О Христианской Свободе”. Было не особенно интересно. Оживило только мое столкновение с Вячеславом, который провозгласил себя ортодоксальным католиком. <…> С Вячеславом спорили до 5 ч. утра. Все о католичестве и православии, Западе и Востоке. Подробно распишу свои впечатления при свидании, т. к. впечатления эти сложны»[56].

---

[53] Письмо З. Гиппиус к Блоку от февраля 1910 г. // ЛН 92: 3. С. 363.

[54] *Андрей Белый.* Начало века. Берлинская редакция (1923). С. 632.

[55] *Блок А.* Записные книжки. С. 167–168.

[56] Из писем к В. И. Иванову и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал Н. А. и Л. Ю. Бердяевых. С. 125.

29 марта. На заседании членов РФО (Фонтанка, 83) Иванов выступает с дополнениями по докладу Н. А. Бердяева «Утонченная Фиваида (религиозная драма Гюйсманса)», отзыв Эрна в «Московском еженедельнике» (№ 9. 27 февр. С. 51–52).

Март. А. Скалдин предлагает в Христианской секции РФО реферат «Идея нации (православие, самодержавие, народность)», продолжающий некоторые идеи Вл. Соловьева и Иванова (в частности, об органической культуре). Любопытен отзыв Блока в письме к Скалдину от 24 марта 1910 г.: «Доклад Ваш я прочел уже дважды и еще перечту. Многое в нем мне кажется важным, близко и дорого. Практических политических выводов не вижу, может быть потому, что сам я очень чужд политики. Впрочем, по-моему, и вы говорите не о политике вовсе: вся практическая часть носит характер утопии»[57]. Для чтения в Секции доклад принят не был.

Сезон РФО 1910/1911 гг.

Выступить с докладом «О Церкви» Иванову удалось только в феврале 1911 г.; ни доклад, ни материалы прений о нем не выявлены. Весной того же года Иванов начал серию публичных лекций о Достоевском; в них намечено учение о демонологии и агиологии Достоевского, а также самый спорный и опасный аспект мысли Достоевского — о перерождении Государства в Церковь (разговор в келье Зосимы — «Братья Карамазовы», кн. 2, гл. 5).

16 ноября. Иванов выступает на закрытом заседании РФО памяти Л. Толстого. А. Мейеру оно запомнилось так: «Особенно выделились речи Карташева, говорившего о пророческом значении Л<ьва> Н<иколаевича> и о столкновении в церкви духа пророческого с духом священническим, — Вяч. Иванова, выражавшего во вдохновенных словах свои предчувствия близкого

---

[57] Письма Александра Блока. Л., 1925. С. 184; ср.: Записные книжки. С. 551–552. Реферат см. в кн: *Скалдин А. Д.* Стихи. Проза. Статьи. Материалы к биографии / Сост., подг. текста, вступ. ст., комм. Т. С. Царьковой. СПб., 2004. С. 348–368. Т. С. Царькова отмечает близость доклада Скалдина к концепциям «Русской идеи» Вяч. Иванова (Там же. С. 497).

возрождения России, и особенно П. Б. Струве, который рассказал о своей весьма знаменательной беседе с Л<ьвом> Н<иколаевичем> о бессмертии. Длинную и несколько утомившую многих импровизацию-молитву произнес старообрядческий епископ Михаил» (*РФО-3*. С. 511).

21 ноября. «Сегодня вечером до 1 часу пополуночи был у Вяч. Ив. Иванова. Много говорили о завтрашнем заседании Общества, о значении неокантианства, о символизме. Вяч. Ив. говорил о своих выполненных и предположенных трудах, о лекциях на курсах Раева. Говорили и об Инн. Ф. Анненском, так мало оцененном при жизни. Был разговор и о И. Э. Мандельштаме, которого ВИ ценит»[58].

22 ноября. Иванов участвует наряду с С. Гессеном и Алексеевым (Аскольдовым) в дискуссии в РФО по докладу Эрна «Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения», «старался примирить Эрна и неокантианцев» (*Ермичев*. С. 108). «В. И. Иванов не желает видеть в докладе отрицания западной философии, но скорее противопоставление западной философии другой — восточномистической. <…> В. Иванов приветствует в докладчике философа, призванного открыть нам сокровища восточной философии»[59].

16 ноября. Заседание РФО «Памяти Льва Толстого», выступают Философов, Мейер, Струве, Франк, Иванов, Мережковский, Карташев, еп. Михаил.

14 декабря. На литературном вечере памяти Вл. Соловьева в Тенишевском училище Иванов говорит о нем как о религиозном мыслителе, выступают также Ф. Батюшков, Блок, П. Соловьева.

19 декабря. «Был вечером у В. И. Иванова. Беседовали о Христианской секции и ее будущем и о возможности устроить заседание РФО Общества, посвященного памяти Вл. Серг. Соловьева. Вячеслав Иванович обещал для этого заседания речь на 45 минут. Возможны речи Блока, Поликсены Соловьевой и Э. Радлова» (Дневник Каблукова // *Ермичев.* С. 108). Между прочим, к 1910 г. относится проект

---

[58] Дневник Каблукова цит. по: *Морозов А.* О. Э. Мандельштам в записях дневника и переписке С. П. Каблукова // Мандельштам О. Камень. Л., 1990. С. 243.

[59] Речь. 1910. № 324. 25 нояб. (цит. по: *Ермишин О. Т., Коростелев О. А.* Газетные статьи и заметки… С. 364).

эссе «Поэты-отшельники»: Вл. Соловьев, Случевский, влияние Фета и Тютчева[60], который остался нереализованным.

19 января. Закрытое собрание РФО (Фонтанка, 83); о Вл. Соловьеве выступают Блок («Рыцарь-монах»), Иванов, Б. Кутыловский, П. Соловьева. «Речи А. А. Блока и Вяч. Иванова <…> превосходны» (Дневник Каблукова // *Ермичев.* С. 110; *Блок. ПССиП8.* С. 427–430).

3 февраля. На Башне собрание Совета Христианской секции РФО, цель — «организация собраний секции в весеннем семестре 1911 г. (Дневник Каблукова // *Ермичев*. С. 111).

10 или 11 февраля. На заседании московского РФО в актовом зале университета Шанявского Иванов читает доклад «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания». «Реферат Вячеслава Иванова был обворожительно хорош и доставил истинное наслаждение» (из письма Эрна к Е. Эрн от 13 февраля), опубл.: Сборник первый. О Владимире Соловьеве. М., 1911. Среди слушателей был А. Ф. Лосев.

20 февраля. На Секционном заседании на Гагаринской, 16 Иванов выступает с вступительным словом к собеседованию «О Церкви». «Вячеслав сказал вступительное слово (о том вкратце, что для него значит понятие церкви и “быть в церкви”), вызвав большие дебаты на два заседания, говорили, кроме него главным образом Асеев, Карташев, Аскольдов и др.»[61]. Прения продолжены 6 марта, слово берет А. Карташев.

24 марта. Иванов читает доклад «О творчестве Ф. М. Достоевского» в петербургском Литературном обществе.

Конец марта или начало апреля. В Петербург из Москвы приезжает Ф. Степун и останавливается на Башне: «…завязывается одна из тех пленительно-витиеватых бесед о древней Элладе, о Ницше и Дионисе, о новом христианстве, о теургическом искусстве, преображающем мир “выкликанием” и высветлением таящегося в нем Божьего замысла, о символе и аллегории, о манере и стиле, на которые старший мэтр символизма такой несравненный мастер <…>.

---

[60] См. недатированное письмо Е. В. Аничкова к К. Чуковскому (ЛН 92: 2. С. 47).

[61] Письмо В. К. Шварсалон к М. Бородаевской (начало марта — 15 марта 1911 г.) // Глухова Е. Вяч. Иванов: биографический и творческий сюжет для марта 1911 г. [Электронный ресурс.] URL: http://www.v-ivanov.it/wp-content/uploads/2011/01/glukhova_ivanov_v_1911_2011_text.pdf.

Приехав в Петербург дня на два, я прогостил в доме Вячеслава Иванова целую неделю»[62].

27 марта. На заседании Христианской секции РФО Ф. Степун выступает с докладом «Мистическое переживание и религиозное сознание».

28 марта. В РФО Ф. Степун выступает с докладом «Антиномии мистической жизни» (печ. вар.: Логос. 1911–1912. Кн. 2–3. С. 114–140).

18 апреля. В петербургском РФО (Фонтанка, 83) Иванов делает доклад «Основы мировоззрения Достоевского» (*РФО-1.* С. 22, *РФО-2.* С. 551). В прениях выступают Б. Столпнер, Д. Кузьмин-Караваев, Д. Мережковский, А. Карташев, Д. Философов. «Собрание РФО было довольно многолюдно. Доклад Вяч. Иванова крайне интересен, хотя и длинен. Он читал более двух часов» (Дневник Каблукова // *Ермичев.* С. 116).

Сезон РФО 1911/1912 гг.

Сезон начинается под знаком кризиса, как внутреннего, так и внешнего; вновь говорится о закрытии РФО; позднее приходят слухи, что властями «негласно ведется следствие и о деятельности общества»[63]. Секционные заседания прекратились. Согласно имеющимся данным, за весь сезон было прочтено только три доклада: 13 декабря 1911 г. — Н. Д. Кузнецов «Современное государство и свобода совести», 20 февраля 1912 г. — Андрей Белый «Религиозное сознание современного человека» и 5 марта 1912 г. — Е. П. Иванов «Нация и религия»; на последнее, кажется, откликнулся в «Новом времени» (№ 12926. 7 марта) В. Розанов[64] (*Ермичев.* С. 121, 123–124; *РФО-3.* С. 557).

В преддверии сезона, 28 сентября 1911 г., Иванов встречается с Каблуковым для разговора о РФО, в записи последнего о встрече поражает минорный катастрофическо-эсхатологический и одновременно возвышенно-патетический тон:

---

[62] *Степун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. Лондон, 1990. С. 290–291.

[63] Письмо С. Каблукова к Вяч. Иванову от 16/3 февраля 1913 г. // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 26. Ед. хр. 67. Л. 8.

[64] 8 ноября 1911 г. в Совете РФО доклад делает Е. П. Иванов, видимо, «предварительный» (см.: *Блок А.* Собр. соч. Т. 7. М.; Л., 1963. С. 83).

«Мы говорили <…> о будущем Рел. Ф. Об-ва. Оба мы согласны, что нельзя допустить ни его закрытия, ни оставления Философовым должности председателя <…> Однако мы признаём, что теперь не время выступать активно и с какою-либо пропагандою, чего фанатически и не основательно требует А. А. Мейер.

Несомненно, что самый факт существования целой группы лиц, стоящих на высших ступенях культуры и просвещения и утверждающих свою веру в Бога и мир невидимый, так и ценность религии с общественной точки зрения, сам по себе важен и значителен, что мы обязаны сохранить Общество целым до лучших времен» (Дневник Каблукова // *Ермичев.* С. 118).

Первоначально предполагалось, что Вяч. Иванов выступит в РФО по крайней мере дважды, но из этого, как кажется, ничего не вышло. На встрече с Каблуковым Иванов предложил выступить в РФО с докладом о Гёте. Согласно еще неопубликованному дневнику Е. П. Иванова[65], Вяч. Иванов прочитал лекцию о Гёте 1 мая 1912 г., однако неизвестно, было ли это выступление связано с деятельностью РФО. О другом выступлении свидетельствует известная запись в дневнике Блока от 17 октября 1911 г.: «*Вячеслав Иванов.* В 1-м заседании религиозно-философского общества будет говорить речь о национализме»[66]. По доступным на сегодня данным это выступление не состоялось.

19 мая 1912 г. Вяч. Иванов с семьей уехал заграницу, «башенный период» закончился, с ним в прошлое ушла и Христианская секция РФО.

Петербургский финал: исключение Розанова

С сентября 1913 г. Вяч. Иванов обосновался в Москве, на Зубовском бульваре, 25. 19 января 1914 г. он приехал в Петербург, чтобы выступить в Обществе ревнителей художественного слова,

---

[65] За сообщение этого факта пользуемся приятной возможностью поблагодарить О. Л. Фетисенко.

[66] *Блок А.* Собр. соч. Т. 7. С. 72.

в Тенишевском училище, в Обществе поэтов (Физе)[67]. Однако первое место, куда непосредственно в день приезда направился поэт, было РФО, где обсуждался вопрос об исключении из Общества Розанова. Вяч. Иванов в союзе с Алексеевым (Аскольдовым) и свящ. Н. Антоновым выступили в защиту Розанова[68], однако принять решение было невозможно из-за отсутствия кворума. Принял участие Иванов также и в прениях по докладу Чулкова «Оправдание символизма» во второй части вечера. 23 января Вера Шварсалон писала Иванову в Петербург: «Пока о Вас знаю из газет, в которых повсюду сказано, что Вячеслав Иванов нашел “недостойной” постановку вопроса о выключении Розанова»[69].

26 января, в следующем собрании РФО, посвященном вопросу о Розанове, большой парадный зал в Чернышевом переулке, 2 был переполнен. Острый взгляд Пришвина подмечал: «Гиппиус <...> щурится, изображая кошечку. Карташов взводит очи горе. Мережковский негодует. Вячеслав Иванов настроился на скандал»[70]. Первое выступление принадлежало Философову, последнее Карташеву; кроме этих двух за исключение или, по крайней мере, осуждение Розанова ратовали К. Аггеев, Е. Аничков, С. Гарт, А. Мейер, Н. Гредескул; с защитой Розанова выступили свящ. Н. Антонов, прот. М. Лисицын, Л. Лонгвинович, Ф. Дунаевский, Д. Крючков; о недопустимости суда над писателем говорил С. Алексеев (Аскольдов), свящ. П. Раевский, Е. Иванов. Всего, судя по подробной стенограмме, высказалось 17 действительных членов и членов-соревнователей. Не выступал, но участвовал

---

[67] Подробную роспись этих петербургских дней см. в примеч. 1 к письму Вяч. Иванова к В. Брюсову от 15 января 1914 г. (с. 371 наст. изд).

[68] О роли Вяч. Иванова, Алексеева (Аскольдова) и свящ. Н. Антонова в этот день рассказал в письме к о. П. Флоренскому от 21 января 1914 г. проф. Московской духовной академии Ф. К. Андреев: с заседания он пришел в дом Розанова вместе с А. М. Коноплянцевым, превратив «унылый семейный ужин в новогодний полуночный пир» (*Фатеев В. А.* Жизнеописание Василия Розанова. С. 848).

[69] НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 37. Ед. хр. 4. Л. 54. Почт. штемпели: 23.1.14 Москва; 24.1.14. СПб.

[70] *Пришвин М. М.* Дневники. 1914–1917. СПб., 2007. С. 17–18. [Электронный ресурс.] URL: http://oko-planet.su/fail/failbook/67600-mihail-prishvin-dnevniki-1914–1917.html. В. А. Фатеев в «Жизнеописании Василия Розанова» относит эту запись к 19 января (С. 847), однако она равным образом может относиться и к заседанию 26 января.

в голосовании А. Блок[71]. Вяч. Иванов говорил пятнадцатым по счету. Его выступление так запомнилось одному из самых молодых членов-соревнователей:

> «Розоволицый, в золотом пенсне, в нимбе никак не подобающих солидному человеку пушистых светлых кудрей, весь какой-то неправдоподобный, до ужаса похожий на свои портреты, Вячеслав Иванов <…> говорил спокойно, веско, убежденно. Его доводы могли бы сойти за математические формулы. Моральной сути он не касался, и, казалось, это поистине не имело никакого отношения к писателю столь высокого ранга, чуть ли не “сверхписателя”, наподобие “сверхчеловека”, как Розанов»[72].

Выступая в самом заключении прений, Иванов воспользовался возможностью подытожить многое из сказанного, воспользоваться уже прозвучавшими аргументами — в частности, о недопустимости идеологической мерки для оценки творчества писателя. Однако эти аргументы звучали более сильно и обоснованно в его искусно построенной речи:

> «Писатель, целиком взятый, столь нежный и целостный организм, что разбивать его на части и вырывать их из контекста нельзя. Тогда пришлось бы исключить и Достоевского, и Сологуба. И, конечно,

---

[71] Свидетельство Е. Тагер, что поэт голосовал за исключение Розанова (см.: *Тагер Е. М.* Блок в 1915 г. Воспоминания об А. А. Блоке / Вступ. ст., подгот. текста, примеч. З. Г. Минц // Учен. зап. Тартуского ун-та. 1961. Вып. 104. С. 302), малодостоверно. Напротив, заслуживающим внимания представляется свидетельство А. Штейнберга: «В той ночной беседе с Александром Блоком я услышал от него самого, что он голосовал против исключения Розанова, так как был тогда склонен к очень отрицательному отношению к евреям. <…> Ему (Блоку. — *А. Ш.*) несомненно приятно было слышать, когда я сказал, что тоже был против исключения Розанова» (*Штейнберг А.* Друзья моих ранних лет. Париж, 1991. С. 88. [Электронный ресурс.] URL: http://nivat.free.fr/archives/pdf/livre_steinberg.pdf). Как указывает Е. Гончарова, в июне 1921 г. Блок сжег собранные им материалы по исключению Розанова из РФО (*Гончарова Е. И.* А. Блок и В. Розанов: к истории взаимоотношений. С. 99–100).

[72] *Розенталь Л.* Как изгоняли Розанова // Ленинградская панорама. 1989. № 11. С. 33. С незначительными разночтениями в кн.: *Розенталь Л. В.* Непримечательные достоверности. Свидетельские показания любителя стихов начала XX века. М., 2010. С. 543–544, ср. с. 546. Необходимо иметь в виду, что мемуарист занимал отчетливо антирозановскую позицию.

Мережковского исключили бы 100 раз и т. д. Мы исключили бы и Гоголя, если бы жили в эпоху “Переписки с друзьями”» (*РФО-2.* С. 437).

В отличие от выступавших, Иванов не только анализировал прошлое, но и пытался увидеть то будущее, которое подготовляло РФО своей сегодняшней политикой. Перед лицом «величайшей общественной опасности», подобной той, которая была пережита в 1905 г., Розанов, по мысли Иванова, представлял собой важный общественный голос. Напротив, новейшие политические партии, именовавшие себя демократическими, оказывались менее толерантными, чем царское правительство:

«Эти партии обещали нам одну страшную нетерпимость, жестокую цензуру, сыск над писателем и т. д. Принципиально нельзя становиться на эту дорогу. Может быть, пройдет немного лет, и мы увидим, что это была слабость, а не истина, — этот вопрос о Розанове» (*РФО-2.* С. 437).

Продолжая реплики ряда докладчиков, в частности Ф. Дунаевского (*РФО-2.* С. 430), Иванов утверждал, что суд над Розановым будет изменой самой философской и религиозной природе Общества. Оспаривая тезис Философова о едином «своем лице» РФО (*РФО-2.* С. 398), Иванов противопоставлял ему музыкальное живое многоголосие и императив свободы для институции, являющейся ячейкой общества и мира:

«Если давать Обществу одно лицо и подводить всех под одну линию, это не значит, что Общество получит одно лицо, это значит, что оно обезличится. Что же будет? Будет нивелировка, какой требуют Мережковский и Совет, и только. Это неладно. Религиозно-философское общество должно быть многоголосым и многодушным, и, если из этой какофонии голосов будет создаваться гармония, при которой хоть и будут различия, но будет торжествовать одна нота господствующая <…> тогда родится мнение без принуждения; это будет гораздо полнозвучнее, полнодейственнее» (*РФО-2.* С. 439).

* * *

След, оставленный РФО в русской философской и литературной культуре, достаточно неоднозначен. Примечателен отзыв о РФО М. Пришвина: «На рел.-фил. собрании: Блок и Рябов, Философов

и сектанты, Гиппиус и Рябов. Впечатление первое о Мережковском — эллинский Христос, второе — <слово> Бог произнесен, и это есть грехопадение»[73]. Несмотря на то, что исторические трагедии XX века показали утопичность многих проектов, возникших внутри Общества, возможно, однако, переиначивая известные слова В. Шаламова, сказать, что проблематика вопросов, поднятых в РФО сто лет назад, и сегодня оказывается не снятой временем.

Приложение

Записка В. В. Розанова к Вяч. И. Иванову (лето 1914 г.)[74]

Ах, Вячеслав Иванович. Как скучно, как дымно, как горько встречать на одной дорожке путника, к которому ты обращаешься — а он смотрит в другую сторону.

В другую сторону! Но может быть он оглянется на Розанова.

И пришлет ему *с автографом*

АЛКЕЙ И САФО,

который дочка купила, а я не имею.

ПЛАЧЕТ моя душа без книг Вяч. Иванова.

Вере поклон — и той «донне», которая у Вас разливает чай и всегда была мне симпатична.

Поклон и несчастному Павлу, который не так «улыбчив».

К<а>к<ая> милая Сафо (или Алкей?).

В. Розанов.

Шпалерная 44–5, кв. 42

O, scriptores! Cherchez editores

comme Wijaveslaw <так!> Iwanow.

---

[73] *Пришвин М. М.* Ранний дневник. С. 185. Запись от 14 ноября 1908 г.

[74] НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 36. Ед. хр. 76. Л. 3. Датируется по содержанию.

С. В. Федотова
(Россия)

ВЫСТУПЛЕНИЕ ВЯЧ. ИВАНОВА В ПЕТЕРБУРГСКОМ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ ОБЩЕСТВЕ ПО ДОКЛАДУ Н. А. БЕРДЯЕВА О КНИГЕ В. И. НЕСМЕЛОВА*

24 февраля 1909 г. в петербургском Религиозно-философском обществе состоялось обсуждение доклада Н. А. Бердяева на тему «Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова)»[1]. Основную проблему выступления сформулировал сам докладчик: «Вопрос о возможности веры, о допустимости ее перед судом разума опять остро стоит перед сознанием человеческим. Воля человека и сердце его влекут к вере, а современный разум так же противится вере, как некогда противился разум языческий, для которого дело Христово было безумием. Но подлинно ли проиграно дело Христово в инстанции разума и подлин ли тот разум, который облечен был полномочиями верховного судьи?» *(РФО-1.* С. 478).

С этим же докладом Бердяев выступал и в московском, и в киевском Религиозно-философских обществах, с присущей ему страстностью открывая «светскому» миру философскую систему мысли Виктора Несмелова. Именно Бердяеву принадлежит заслуга введения идей Несмелова в культурный контекст своего времени.

---

* Данная статья является переработанным вариантом статьи: *Федотова С. В.* Дискуссия о книге В. Несмелова «Наука о человеке» в Петербургском религиозно-философском обществе (1909) // Актуальные инновационные исследования: наука и практика. 2008. № 1. С. 32–48. [Электронный ресурс.] URL: http://www.actualresearch.ru.

[1] *Бердяев Н. А.* Опыт философского оправдания христианства (О книге Несмелова «Наука о человеке») // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: в 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и прим. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатурян и др. Т. 1: 1907–1909. М., 2009. С. 478–500. (Далее ссылки на данное издание даются в тексте с сокращением: *РФО-1.*) Об изменении подзаголовка см. краткий текстологический комментарий: *РФО-1.* С. 478.

Развивая интуиции Несмелова о человеке, Бердяев не только открыто признавал их значение для собственного творчества, но и выступал одним из пропагандистов и популяризаторов отечественной религиозно-философской традиции. Не без его авторитетного влияния у многих мыслителей русской религиозной философии (П. Флоренского, С. Булгакова, С. Франка, Б. Вышеславцева, В. Лосского и И. Ильина)[2] можно найти перекличку или полемику с идеями Несмелова.

Виктор Иванович Несмелов (1863–1937), профессор метафизики Казанской духовной академии, — автор ряда работ по богословию и философии, среди которых особенно выделяется двухтомный труд «Наука о человеке»[3]. Первый том «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» был представлен в качестве диссертации, после защиты которой Несмелов получил звание магистра богословия; второй том «Метафизика жизни и христианское откровение» появился через пять лет. Работа Несмелова вызывала интерес в академических богословских кругах, впоследствии неоднократно переиздавалась и получила много противоречивых откликов[4]. Тем не менее его имя, жизнь и учение известны не очень широкому кругу любителей русской философии. В последнее время ситуация явно меняется в лучшую сторону, интерес к мыслителю

---

[2] См.: *Caprio S.* Nesmelov e l'antropologia religiosa russa: Dissertatio ad doctoratum. Roma, 2006. В этой интересной и полновесной работе в поле зрения автора, конечно, попал доклад Н. А. Бердяева, но, к сожалению, не попали материалы дискуссии в Петербургском РФО, в частности, интересующее нас выступление Вяч. Иванова.

[3] *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. I: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни, Казань, 1898; Т. II: Метафизика жизни и христианское откровение, Казань, 1903.

[4] *Антоний (Храповицкий), епископ.* Отзыв о сочинении В. И. Несмелова «Наука о человеке». Т. I. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни // Протоколы Совета Казанской Духовной Академии (далее: ПСКДА) за 1898. Приложение 17. Позднее отзыв вошел в собрание сочинений автора под характерным названием «Новый опыт учения о богопознании», см.: *Антоний (Храповицкий), епископ.* Полн. собр. соч. Т. 1–3. Казань, 1900–1906; *Волков А.* Отзыв о сочинении В. И. Несмелова «Наука о человеке». Т. I // ПСКДА за 1898 год. Приложение 18; *Бурдин Е.* Отзыв о сочинении проф. В. И. Несмелова «Наука о человеке». Т. II. Метафизика жизни и христианское откровение // Православный собеседник. 1908, июль-август. С. 159–241; *Николин И. П.* Философия христианства. (Рец.: *Несмелов В.* Наука о человеке. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1903) // Богословский вестник. 1903. № 7/8. С. 656–665.

возрождается, о чем свидетельствуют публикация его монументального труда[5], конференции в Казани и исследования, посвященные первому русскому антропологу, как без преувеличения можно назвать Виктора Несмелова[6].

К началу 1909 года известность Несмелова ограничивалась рамками академического богословия. В философско-религиозных дискуссиях своего времени он не участвовал, и не только из-за географической удаленности от обеих столиц. Он относился с сомнением к «новому религиозному сознанию» и его «отцу» Вл. Соловьеву. Для Несмелова последний был несомненным пантеистом, хотя, по иронии судьбы, казанского мыслителя чаще всего сравнивали как раз с Соловьевым[7].

Выступление Бердяева в Петербургском религиозно-философском обществе носило ярко выраженный апологетический характер, так что один из участников обсуждения прямо назвал Бердяева «устами Несмелова»[8]. Бердяев охарактеризовал казанского профессора «дерзновенным, глубоким и оригинальным мыслителем», «по-новому продолжающим дело восточного (мистического) богословия, с которым его соединяет чуждая западному богословию вера в божественность человеческой природы». А его труд «Наука о человеке» высоко оценил как «единственный в своем роде опыт

---

[5] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1, 2. Репринт изданий 1905, 1906 гг. / Сост., пред. и библиогр. М. Н. Белгородского; Отзывы на книгу еп. Антония (Храповицкого) и Н. А. Бердяева; Послесл. и комм. протоирея Игоря Цветкова. Казань, 1994.

[6] Из современных авторов см.: *Белгородский М. Н.* 1) Разгадавший тайну человека // Советская библиография. 1992. № 1. С. 113–121 (эта статья открывает указанное выше репринтное издание: *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. С. 5–15); 2) Человек и Бог в философии Несмелова // Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. М., 1992. С. III–XXII; *Константин (Горянов), епископ.* Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // Православное учение о человеке: Избранные статьи. М.; Клин, 2004. С. 303–323; *Гаврюшин Н. К.* Антропология и гносеология В. И. Несмелова // Богослов.ru. [Электронный ресурс.] URL: http://www.bogoslov.ru/text/301185.html; *Caprio S.* Op. cit. P. 266–324.

[7] Так, например, в резко негативной рецензии Евлампия Бурдина неоднократно проводится сопоставление «удручающей» системы мысли Несмелова и Соловьева и прямо говорится, что «она вполне может быть тем блужданием в сфере религиозной мысли, которое в последние времена проникло в нашу богословскую литературу» (*Бурдин Е.* Указ. соч. С. 240).

[8] Прения (*РФО-1.* С. 507). Слова принадлежат В. В. Успенскому.

философского построения религиозной антропологии в русской культуре» *(РФО-1.* С. 480–481).

Несомненную заслугу Несмелова Бердяев видел в выявлении и утверждении единственного предмета философского и богословского знания — человека с его онтологической загадкой. Эта загадка заключается в двойственности природы человека: с одной стороны, человек — это образ Божий, с другой — он реальная вещь материально-физического мира. В этом противоречивом осознании своей божественной, идеальной сути и недостойного существования в мире природно-животном — источник неизбывного страдания и вины человека, его вечной жажды совершенной богоподобной жизни. Таким образом, Несмелов постулирует, что именно из дуализма, трагически осознаваемого человеком как наличный факт его бытия, психологически необходимо рождается жажда спасения, стремление стать совершенным, как Отец небесный. Воплощенным идеалом совершенства является Иисус Христос, через Него человек осознает путь к достижению богоподобия как высший смысл своей жизни.

Энергично подчеркивая глубину прозрений Несмелова в психологию греха, спасения и искупления, Бердяев отметил и некоторую неясность в учении о дуализме человеческой природы, считая, что сближение двойственности человеческой природы с двойственностью души и тела — философское недоразумение, упрощающее глубину замысла всей работы. С точки зрения Бердяева, в человеческой природе «заключен не столько онтологический дуализм души и тела, сколько дуализм иного порядка, дуализм принадлежности единой и сложной духовно-(душевно)-телесной природы человека к двум мирам — миру божественному и свободному и миру животному и необходимому. Это прежде всего дуализм свободы и необходимости. Человек — вещь мира и душою своею и телом своим он подчинен необходимости природного порядка, и человек — свободное существо, принадлежит и душой своей и телом своим миру божественному» *(РФО-1.* С. 487).

Несмотря на это замечание, Бердяев видел несомненную оригинальность труда Несмелова в применении онтологически-психологического, или антропологического метода, опирающегося на «психологию живых фактов» сознания и опыт личностного богопознания. К этим характерным чертам религиозной антропологии Несмелова

явно были близки персоналистические и экзистенциальные интуиции самого Бердяева, что поддерживало его восхищение трудом казанского философа *(РФО-1.* С. 481).

Доклад Бердяева был встречен с большим интересом, но высокая оценка учения Несмелова вызвала у слушателей ряд возражений, в разной степени касающихся сути обсуждаемого реферата. В прениях выступили следующие члены собрания: И. В. Андреев[9], А. В. Карташев[10], Е. П. Иванов[11], В. В. Успенский[12], К. Ф. Жаков[13], С. А. Соллертинский[14], С. А. Аскольдов[15] и Вячеслав Иванов. Прежде чем обратиться к интересующему нас выступлению поэта, рассмотрим общий ход обсуждения.

Андреев, оппонирующий первым, попытался снизить бердяевский пафос ироническим сопоставлением стиля «дерзновенной» мысли Несмелова с «убаюкивающим журчанием академической философии» *(РФО-1.* С. 501), в которой не существует никаких мучительных проблем, а только одни готовые ответы. Но по существу учения Несмелова оппонент выступать отказался. Карташев высказал более серьезные претензии. Он выдвинул тезис о неоригинальности Несмелова, указав на ряд его предшественников (в лице Сергея Финляндского, профессора киевского университета Светлова и московского профессора Тареева) и заявив (ошибочно, в чем его тут же поправили из зала), что только «после них уже начал печатать свой труд Несмелов». Но главным доводом выступающего

---

[9] Андреев Иван Дмитриевич (1867–1927) — профессор Московской духовной академии.

[10] Карташев Антон Владимирович (1875–1960) — председатель петербургского Религиозно-философского общества, историк церкви, богослов, философ.

[11] Иванов Евгений Павлович (1879–1942) — литератор.

[12] Успенский Владимир Васильевич (псевд. В. Бартенев) — профессор, преподаватель Петербургской духовной академии.

[13] Жаков (так в стенограмме). Очевидно, имеется в виду Жаков Каллистрат Фалалеевич (1866–1929) — философ, этнограф, профессор Психоневрологического института, преподававший некоторое время русский язык в Окружной гимназии, где вел гимназический философский кружок.

[14] Соллертинский Сергей Александрович (1846–1920) — протоиерей Никольского Богоявленского собора, богослов, профессор Петербургской духовной академии.

[15] Аскольдов Сергей Алексеевич (1970–1945) — философ.

было даже не отсутствие у автора «Науки о человеке» «замечательной новизны и прогрессизма», а несоответствие его философского учения о богопознании целям РФО и насущному моменту в целом: «…интеллигенция хочет актом веры принять Христа. Так вот целесообразно ли идти путем, указываемом в этом труде?». Философия, по Карташеву, не может возродить интерес к христианству, надо искать других, неведомых путей «живого, конкретного усвоения чего-то нужного для жизни» *(РФО-1.* С. 503–504).

Проницательнее всех участников дискуссии оказался В. В. Успенский. Назвав труд Несмелова «поразительным», он связал его с русской религиозной философией в лице Вл. Соловьева и С. Трубецкого, но при этом определил его основное противоречие. Заключается оно, по его мнению, в том, что осознание факта двойственности человеческой природы само по себе не может привести к спасению, как считал Несмелов. Оно может привести только к идее спасения, к идее Логоса, но не к реальности конкретного Боговоплощения. «То, что Христос в 753 г. ad urbe condita[16] родился, затем жил, учил, пострадал, умер, воскрес, — все это факты внешней природы, и интуитивно до них дойти нельзя. Между тем христианство связано именно с этими фактами и с Христом, а не с тем примерным Логосом, над выяснением идеи которого трудилась философская мысль». Вторым важным замечанием Успенского был вопрос о методологической составляющей философии Несмелова, которая, с точки зрения оппонента, не нашла отчетливого выражения. Учитывая достижение неокантианства, Несмелов «должен был бы поставить и решить вопрос: как же собственно перейти от мира мысли к миру бытия, к тому, что мы называем реальным миром?» (*РФО-1.* С. 506–507)[17].

До вступления Вячеслава Иванова в дискуссию мнения оппонентов, таким образом, поляризовались по двум направлениям критики несмеловской «Науки о человеке»: его учение не удовлетворяло

---

[16] От основания города (*лат.*).

[17] Бердяев в своем докладе оценивает гносеологический метод Несмелова не очень высоко: «В первом томе своего труда Несмелов дает и гносеологические основания своей религиозной философии, но гносеология не является самой сильной и оригинальной его стороною. Несмелов верным инстинктом сближает гносеологию с онтологией, но в этом уступает Соловьеву, которого несправедливо игнорирует. У Несмелова сильнее психологическая сторона» (*РФО-1.* С. 481).

представителей как академического богословия, так и «светской» философии. Первые не приняли утверждения Бердяева о том, что «герой» его реферата выходит далеко за пределы академизма «традиционного богословия», которое «бессильно бороться с соблазнами языческого разума, оно скорее поддерживает вражду к вере, чем самое веру». Несмелов в такой интерпретации сближался со «старыми учителями Церкви, которые обратили всю языческую мудрость в орудие защиты веры перед судом разума, которые гениально прозревали тот же Логос в философских предчувствиях языческого мира, что и в христианстве, явившем Логос во плоти». Весь пафос доклада Бердяева был нацелен на то, чтобы представить Несмелова как «“светского” по своему складу религиозного мыслителя, но по внешнему своему положению принадлежащего к миру “духовному”, который напоминает старых учителей Церкви и который подлинно служит раскрытию той истины, что дело Христово есть дело в высшем смысле разумное, а не безумное» (*РФО-1.* С. 480). Неудивительно, что пассаж Бердяева, противопоставляющий «дерзновенного» Несмелова и «по-язычески» несвободную академическую философию, вызвал возмущение представителей последней. Соллертинский так прямо и начал свое выступление: «Мне бы хотелось заступиться за академическую философию». Но дальше он говорил не о книге Несмелова и не о ее бердяевской интерпретации[18] как таковой, а скорее защищал схоластическое богословие.

Что же касается принципиальной критики с философской стороны, высказанной В. В. Успенским, то Бердяев не только признал ее правоту и великолепную постановку вопроса («Возможно ли философское оправдание христианства?»), но и по существу согласился с тем, что религиозная философия типа несмеловской имеет сомнительную ценность «для современных людей, которые религиозно мучаются и религиозно ищут» *(РФО-1.* С. 512). Тем не менее, постулируя второстепенность философии Несмелова, как и вообще любой другой, для решения первостепенных проблем религиозной жизни, Бердяев увидел «в том факте, что Несмелов не мог привести

[18] Соллертинский так и сказал: «Я не решился говорить на докладе Несмелова, так как он не поставил наперед тезисов, которые давали бы возможность входить в детали книги Несмелова» (*РФО-1.* С. 517).

к Христу, не мог дать философского оправдания христианства», «не недостаток книги Несмелова, а огромное ее достоинство» *(РФО-1.* С. 513). Аргументируя тем, что акт веры в живую Личность Христа и акт знания (оправдания в разуме) принципиально противоположны, Бердяев доказывает, что казанский философ, «человек глубоко религиозный и причастный к тайникам веры», не мог ставить перед собой задачи философского оправдания христианства. Его несомненная заслуга в том, что предлагаемый им антропологический метод богопознания онтологически-психологический, исходящий из тайны человеческой природы, ее дуализма, осознание которого не может не привести к Христу[19].

Обратимся теперь к выступлению в прениях Вячеслава Иванова. В отличие от всех участников дискуссии, практически не остановивших внимания на стоящем в центре бердяевского доклада антропо-психологическом методе Несмелова, Иванов начал свою речь с решительного «присоединения» к его высокой оценке. Да и могло ли быть иначе? В изучении дионисийского культа Иванова интересовали прежде всего переживания религиозно-мистического характера, а именно формы и структура мистического экстаза, или «“выхождения из себя”, которое в психологическом феномене являет снятие и упразднение граней личного сознания» (III, 265). Поэтому несмеловская установка на психологический опыт человека была во многом так же близка Иванову, как и Бердяеву. Да и в целом антропологическая проблема, связанная с осознанием антиномичности природы человека и его внутреннего мира как реального образа Бога, а в связи с этим постулирование самопознания человека как пути познания Бога — общая интуиция, объединяющая всех трех героев нашего сюжета. Однако

---

[19] Несомненную оригинальность мысли Несмелова, основанную на двойной интуиции, методологической и онтологической, отмечал епископ Антоний (Храповицкий). Методологически Несмелов утверждает, что философствование достигает своей цели, познания истины, только тогда, когда обращается не к анализу окружающих его вещей, а к самому человеку («познай самого себя»)». Онтологическая интуиция проявляется в «собственном учении автора об *откровении* в разуме человека идеи Бога», своего рода новом доказательстве существования самого Бога, которое «стоит называть *несмеловским*» (*Антоний (Храповицкий), епископ.* Новый опыт учения о богопознании // Несмелов В. *И.* Наука о человеке. Казань, 1994. Т. 1. С. 20–21).

это, пожалуй, единственная точка схождения взглядов, в деталях начинаются различия.

Нельзя не заметить, что с первых же слов своего выступления Иванов переводит разговор в мистический регистр, представляя внутренний мир через понятие микрокосма. «По моему убеждению, — говорит он, — современная душа не может другим путем придти к религиозному сознанию, как только осознанием своего микрокосма» (*РФО-1.* С. 507). И дальше он развивает мистическую антропологию, прямо ссылаясь на «средневековых мистиков» с их учением об аналогии микро- и макрокосма, в отличие, кстати, от Несмелова, опирающегося на святоотеческое предание в целом и в частности на антропологическое учение Григория Нисского[20]. По существу, Иванов пересказывает свои давние идеи, изложенные в программной статье «Ты еси» (1907), отдельные положения которой находят прямые соответствия, вплоть до буквальных совпадений, с текстом предлагаемого ниже выступления поэта на заседании Петербургского Религиозно-философского общества[21].

Для понимания речи Иванова огромное значение имеет дата ее произнесения. 1909 год, пожалуй, самый сложный в жизни Иванова, своеобразный апогей его «мистицизма», инициированного во многом А. Р. Минцловой. Влияние антропософских идей Минцловой прослеживается уже в «Ты еси». А в тяжелый период после смерти жены поэта Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, которая очень любила эту статью, осенью 1907 г. Минцлова мистически руководила духовным путем поэта, занимая в его жизни одно из центральных мест[22].

Итак, Иванов сразу подхватывает основное положение доклада Бердяева, но развивает его в русле мистической антропологии, которую он, по всей видимости, противопоставляет учению Несмелова.

---

[20] Одной из первых научных работ Несмелова было курсовое сочинение «Догматическая система святого Григория Нисского» (Казань, 1887). За эту работу ему была присуждена премия митрополита Московского Макария.

[21] Г. В. Обатнин называет ее «этапной для мистической рефлексии Иванова — здесь он впервые эксплицировал свою “теорию сознания”» (*Обатнин Г. В.* Иванов-мистик: Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000. С. 26).

[22] О серьезном влиянии А. Р. Минцловой на мировосприятие и творчество Иванова в этот период см.: *Обатнин Г. В.* Указ. соч.; *Богомолов Н. А.* Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 1999.

В выступлении Иванова достаточно отчетливо выделяются четыре моменты расхождения с казанским философом.

Первый из них касается несмеловской трактовки дуалистичной природы человека, которую Иванов, как и Бердяев, не принимает в силу ее схематичной упрощенности. В сознании человека, по Иванову, существует гораздо более сложная структура, хотя и дуалистичная, но «не в том смысле, как говорил Несмелов о дуализме, о том, что мы чувствуем дуализм между высшим и низшим, — подчеркивает он, — мы осознаем нечто гораздо более сложное» (*РФО-1.* С. 508). Действительно, для Иванова человеческое сознание никогда не описывалось с помощью только двух противоположных начал. В статьях и стихотворениях разных лет неизменно встречается описание как минимум троичной структуры сознания. Это может быть женское (Менада, Психея, Изида) и мужское (Эрос, Анимус, Горос) начала или бессознательное и сознательное, объединяемые божественным центром личности, тем «Абсолютным в глубочайшей святыне нашего духовного существа, имя которому в учении браманов — Атман или “Сам”, в христианской мистике — Небо и Отец в Небе» (III, 265). Позднее в мелопее «Человек» будет представлена еще более усложненная структура человеческого сознания. Человек, по убеждению Иванова, «неизмеримо больше, сложнее и страшнее того, что кажется другим и за что принимает себя сам, в душевной рассеянности своей и рассудочной ограниченности, — носитель многих принудительно согласованных, но далеко не согласных между собою миров, замкнутых в его предустановленное единство <…> — вмещающий в *себе ангела и зверя и лики всех стихий»*[23]. Такое образно-персонифицированное представление о компонентах сознания свидетельствует не только о том, что оно принадлежит поэту-мифологу, но и о том, что Иванову хорошо знакомы современные ему психоаналитические и антропософские идеи.

Далее Иванов, рискуя быть обвиненным в ереси, не соглашается с традиционным использованием понятий «образ» и «подобие» в учении Несмелова. В докладе Бердяева постоянно подчеркивалась философская дерзость религиозной антропологии Несмелова,

---

[23] *Иванов Вячеслав.* [Фрагмент комментария к поэме «Человек»] // Иванов В. И. Человек. Приложение: Статьи и материалы. М., 2006. С. 8.

постулирующего психологическую необходимость богосознания именно с помощью этих святоотеческих терминов: «Богосознание дано идеальной природой личности как образа и подобия Бога. Идея Бога действительно дана человеку, но только она дана ему не откуда-нибудь совне в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности как живого образа Бога» (*РФО-1.* С. 482–483). И дальше: «…в человеке — одной из вещей мира, одном из его феноменов, есть образ абсолютной Личности, есть стремление к истинной, богоподобной жизни» (*РФО-1.* С. 486). Однако Иванов считает, что «Несмелов не доказывает до конца, он говорит все время только о подобии. Но важно иметь мужество и благонамеренную дерзновенность сказать — да, во мне Бог, которого я не отождествляю с моим «я» эмпирическим. Я скорее назову его Ты, Отец наш, я скажу: “Это Отец во мне”. Несмелов говорит об образе и подобии, но здесь надо не об этом говорить, здесь нужно нечто абсолютное, а под словами “образ и подобие” мы разумеем что-то тварное» (*РФО-1.* С. 509). Рассуждения Иванова о том, что в каждом человеке есть Бог-Отец в догматическом смысле, а Сын должен родиться через приближение человека к его мистическому центру, также отражают его мистические представления о феномене религиозного переживания, которым он посвятил статью «Ты еси».

Споря с Несмеловым, Иванов все время педалирует отличия между собственной мистической антропологией и обсуждаемой «наукой о человеке». А между тем нельзя не заметить и некоторой близости между ними. В религиозной антропологии Несмелова самой сильной и ошеломляющей была идея, согласно которой человеческая личность является даже не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога. Согласно Несмелову, «образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь явления сознания, а представляется самою человеческою *личностью во всем объеме* ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким он существует в Себе Самом»[24]. Это настолько близко к основной интуиции Иванова о тождестве сокровенной (или ноуменальной) природы человека с Божественной природой («Царство небесное

[24] *Несмелов В.И.* Наука о человеке. Т. 1. С. 270.

внутри вас»), что непонятно, как поэт мог не заметить принципиального сходства своих идей с оригинальным положением несмеловской философии[25].

Мысль Несмелова о том, что образ Божий отображается не в какой-либо одной составляющей человека (например, в уме), а в совокупности всех проявлений личности, развивается в православной концепции «богословия образа»[26]. Если вспомнить слова из мелопеи «Человек», написанной спустя семь лет после обсуждения книги Несмелова: *Творец икон и сам Икона, / Ты, Человек, мне в ближнем свят, / И в звездных знаках небосклона / Твои мне знаменья горят*, можно предположить, что Иванов пошел по тому же пути «богословия образа», только в поэзии[27].

Вернемся к третьему моменту расхождений взглядов Иванова и Несмелова. Оно относится к той части доклада Бердяева, в которой излагалась несмеловская трактовка идеи спасения, провозглашаемой естественными религиями. По Несмелову, в язычестве боги выступали как орудие достижения земного счастья, как помощь для каких-то вполне земных целей. Истинная же религия требует свободного уподобления Богу. «Стремление человека к оправданию своего существования на земле, при враждебной богоподобию жизни, выдвигает *юридическое* отношение к Богу и тем прямо и решительно уничтожает и правду религии, и возможность нравственности, потому что в силу этого отношения *религия превращается у человека в простую сделку с Богом и, как обыкновенная житейская сделка, необходимо подчиняется принципу счастья жизни*»[28]. Этот

---

[25] Впрочем, в начале 1930-х гг., когда Иванов открыто исповедует свое католическое мировоззрение, он будет шлифовать «Ты еси», чтобы устранить расплывчатые, догматически нечеткие, а значит, соблазнительные формулировки. В частном письме к Е. Шору поэт признает, что статья 1907 г. может «показаться исповеданием чистого имманентизма», совершенно чуждого ее автору (см.: *Сегал Д., Сегал (Рудник) Н.* «Ну, а по существу я Ваш неоплатный должник». Фрагменты переписки В. И. Иванова с Е. Д. Шором // Символ. 2009. № 53–54. С. 338–402).

[26] *Константин (Горянов), епископ*. Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова. С. 314.

[27] Конечно, говорить о прямом влиянии несмеловских идей на творчество Иванова не приходится, так как, по-видимому, сам он книги Несмелова не читал, но мог воспринимать их идеи не только через Бердяева, но и через П. Флоренского, развивавшего основные положения иконосферы.

[28] *Несмелов В*. Наука о человеке. С. 309.

суеверное отношение к Богу Несмелов находит не только у язычников, но и у христиан, особенно у католиков.

Выпад против юридизма в христианстве и, что особенно важно, в католицизме Иванов не прокомментировал[29]. Он принципиально не согласился прежде всего с тем, что Несмелов отказывал дохристианским язычникам в стремлении к совершенствованию, к внутреннему изменению, к богоподобию. Для Иванова, знатока античных культов, неверность этого утверждения настолько очевидна, что он практически не аргументирует свой антитезис, кратко напоминая, что «раньше существовали религиозные построения, существовали мистерии» (*РФО-1.* С. 509).

И, наконец, четвертый момент касается определения грехопадения у Несмелова. Он считал, что единственной причиной первородного греха является роковая ошибка праотцев, которые «захотели, чтобы их высокое положение в мире зависело не от свободного развития ими своих духовных сил, а от физического питания их известными плодами, значит, они в сущности захотели того, чтобы их жизнь и судьба определялись не ими самими, а внешними матерьяльными причинами». Суеверное поклонение механическим (магическим) силам природы и есть добровольное ей подчинение и добровольное разрушение того мирового значения, «которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности»[30].

Вопреки мнению Бердяева, утверждающего, что «Несмелов проникает в интимную глубину психологии греха и психологии спасения и искупления» (*РФО-1.* С. 490), Иванов оценил несмеловское учение о грехопадении как «узкое, не исчерпывающее предмета» (*РФО-1.* С. 509).

---

[29] Это «умолчание» кажется достаточно значимым пунктом разногласий Несмелова и Иванова в силу его прокатолических настроений. См. письмо Н. Бердяева жене, написанное примерно через год после обсуждения книги Несмелова, 30 марта 1910 г.: «В Воскресенье читал в Христианской секции “О Христианской свободе”. Было не особенно интересно. Оживило меня только столкновение с Вячеславом, который провозгласил себя ортодоксальным католиком. <…> С Вячеславом спорил до 5 ч. утра. Все о католичестве и православии, Западе и Востоке» (Из писем к В. И. Иванову и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал Н. А. и Л. Ю. Бердяевых / Вступ. статья, подгот. текста и прим. А. Б. Шишкина // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 125).

[30] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. С. 251–252.

Такая жесткая оценка вызвана, как видится, не только отсутствием мистической составляющей в концепции казанца, но прежде всего в понимании им природы как грубого материального начала. В то время как для поэта-соловьевца Природа в бесчисленных своих ликах (религиозно-мифологических и поэтических) была началом живым, страдающим и жаждущим спасения. Ивановское понимание грехопадения прослеживается в мифах о Дионисе, о титанах, об Эдипе, неправо (т. е. замкнутыми на себе сознанием и волей) занявшем место отца (Бога) и поработившем мать (Природу). Не случайно слова апостола Павла о том, что вся «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим 8: 19), он часто цитировал и инкорпорировал в свои произведения.

Хотя, если разобраться по существу, иллюзорное самообожествление человека (по ивановской терминологии) перекликается с поклонением людей «внешним матерьяльным причинам» (по Несмелову) в самом широком смысле. В обоих случаях речь идет не об истинной свободе человека, а о его своевольном кумиротворчестве, разрушающем замысел вселенского единства и любви, о котором говорили и Несмелов, и Иванов.

Но Иванов не принял несмеловского оправдания христианства именно в силу отсутствия в нем мистического компонента. Поэтому итог его выступления был достаточно жестким: «Так как Несмелов философствует и чуждается мистики, то он говорит нечто, не удовлетворяющее ни философа, ни мистика» (*РФО-1.* С. 509). На тот момент Иванов признал психолого-антропологический метод Несмелова, но отказал «Науке о человеке» в глубине проработки основополагающих вопросов религиозной философии, которую он понимал как мистическую антропологию. На это в ответном слове всем участникам дискуссии указывает Бердяева: «То, что говорил В. Иванов, не относится к теме, — он говорил о сфере мистики» (*РФО-1.* С. 515).

Заключительное сожаление Иванова о том, что Бердяев в опыте Несмелова «как будто бы отыскал свою точку зрения», приоткрывает закулисный фон развертываемого на наших глазах спора между давними друзьями-оппонентами. Интересно в этом отношении, что приехавший из Москвы для прочтения своего доклада Бердяев остановился на Башне Иванова. В письме к жене от 25 февраля он сообщал: «С Вячеславом Ивановым ведем бесконечные мистиче-

ские разговоры»[31]. А вскоре, после отъезда из Петербурга, Бердяев пишет большое и принципиально важное для него письмо, которое помогает понять расхождения между двумя мыслителями, когда-то согласно проповедовавшими «мистический реализм».

«Я знаю и чувствую, что в Вас есть глубокая, подлинная мистическая жизнь, очень ценная, для религиозного творчества плодоносная. И все же остается вопрос коренной, вопрос единственный: оккультное ли истолкование христианства или христианское истолкование оккультности, Христос ли подчинен оккультизму или оккультизм подчинен Христу? Абсолютно ли отношение к Христу или оно подчинено чему-то иному, чуждому моему непосредственному, мистическому чувству Христа, т. е. подчинено оккультности, возвышающейся над Христом и Христа унижающей? На этот вопрос почти невозможно ответить словесно, ответ может быть дан лишь в религиозном и мистическом опыте. Я знаю, что может быть христианский оккультизм, знаю также, что Ваша мистика христианская. И все-таки: один отречется от Христа во имя оккультного, другой отречется от оккультности во имя Христа»[32].

Можно увидеть в письме опосредованную оценку ивановского выступления в Религиозно-философском обществе, раскрывающую причины столь разного восприятия учения Несмелова Бердяевым и Ивановым. Добавим в заключение, что этому спору суждено было продолжиться. Во второй половине 1910-х годов каждый из двух мыслителей создает собственную концепцию оправдания человека: Иванов пишет знаменитую мелопею «Человек» (1915–1919), которая уже на уровне символического названия диалогически перекликается с бердяевским «Смыслом творчества. Опытом оправдания человека» (1916). Особенно же важно в этом затянувшемся диалоге, что в набросках лекций «Русская церковь и религиозная душа народа», которые Иванов блестяще прочитал в Павийском университете зимой 1927 года, он, критически характеризуя русское богословие в целом, выделил только нескольких серьезных работ (трактат митрополита Макария и труды профессора Несмелова)[33].

---

[31] Из писем к В. И. Иванову и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал Н. А. и Л. Ю. Бердяевых. С. 125.

[32] Там же. С. 135.

[33] См.: *Иванов Вяч.* Конспект лекции «Русская церковь и религиозная душа народа» (см. публикацию конспекта лекции Вяч. Иванова «Русская церковь и религиозная душа народа» в наст. изд.).

ВЫСТУПЛЕНИЕ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА[34]

Н. А. Бердяев усматривает особую заслугу Несмелова в том, что он употребляет антропо-психологический метод[35]. К такой оценке этого метода я вполне присоединяюсь. По моему убеждению, современная душа не может другим путем придти к религиозному сознанию, как только осознанием своего микрокосма[36]. Я сейчас поясню. Обычно всегда отправлялись от макрокосма, то есть рассматривали вселенную в ее громадном целом. Средневековыми мистиками микрокосм рассматривался в зависимости от макрокосма, было открыто некое соответствие — все, что внизу, то и вверху, человек представляет собой полное подобие макрокосма. В современном сознании, по крайней мере, таково мое убеждение, именно микрокосм рассматривается как исходный пункт религиозного и мифического осознания вещей[37]. Мы окон-

---

[34] Опубл.: *РФО-1.* С. 507–509.

[35] Интересно, что в первом же предложении Иванов дает свое определение методу Несмелова, в докладе Бердяева он именовался двояко: как «онтологически-психологический» и «психологический, или (вернее) антропологический». Ср. у Бердяева: «Тайна человеческой природы есть тайна онтологическая, а не гносеологическая, и объект, который философии надлежит исследовать, есть факт бытия, а не мышления, жизненная тайна человеческого существа, а не тайна познающего субъекта. Метод Несмелова можно назвать онтологически-психологическим, он все время исходит из жизненных фактов, а не из понятий и идей» (*РФО-1.* С. 481). Именно в онтологическом психологизме Бердяев видит своеобразие Несмелова, считая, что «гносеология не является самой сильной и оригинальной его стороною» (Там же). В другом месте этот несмеловский «новый способ обнаружения бытия Бога» докладчик называет «психологическим, или (вернее) антропологическим» (*РФО-1.* С. 499).

[36] Это одна из любимых и постоянных идей Иванова. В статье «Ты еси» с «проникновением в таинство микрокосма» он связывал «судьбу религии в будущем»: «Из микрокосма, как из горчичного зерна, должно вырасти религиозное сознание, — тогда как большинство исторических вероучений (считая в их числе и церковное вероучение так называемого “исторического христианства” отправлялось от идеи макрокосма» (III, 267–268).

[37] Это убеждение Иванова отразилось в содержании его мелопеи «Человек», один из устных комментариев к которой, записанных его женой В. Шварсалон, так и начинается: «Я исхожу из интуиции о человеке-микрокосме» (см.: *Шишкин А. Б.* К истории мелопеи «Человек»: творческая и издательская судьба // Иванов В. И. Человек. Приложение: Статьи и материалы. С. 32).

чательно утвердили свою свободу; в силу этого утверждения свободы, этой борьбы со всякого рода догматизмом, борьбы, от которой мы легко не откажемся, и не должны отказаться. В силу этого такое вероучение, которое открывает нам глаза, по своей природе неприемлемо. Мы тогда ищем спасения в философии, философия должна основываться на гносеологии. Здесь дело сложное. Мы не пошли дальше идеализма, дальше пределов простого агностицизма по отношению ко всем реалиям. Все рассматривается как акты нашего сознания. Несмотря на все попытки, по самому существу эта наука не утвердила объективных законов о средствах познавания, и мне кажется, от этой науки нельзя ничего ожидать в смысле утверждения нашего познания. Получается странное зрелище. В то время, как физико-математические науки совершают громадные успехи, необозримо созерцают горизонт, гносеология ставит вопрос о том, познаваемо ли вообще что-либо. Но гносеология утверждает один важный факт; этот факт есть ощущение реальной сущности за понятием *я*, с понятием *я* мы не можем оперировать, как с понятием бытия.

Бог — это есть величайшая проблема. И эта величайшая проблема — центр макрокосма — подвергается сомнению, центр микрокосма уже подвергается сомнению. Мы приучились дифференцировать сознание, вместо слитого комка энергии, которым называл себя *я*, плохо сознавая и не ясно чувствуя, мы осознали нечто гораздо более сложное, более многосоставное, конечно, не в том смысле, как говорил Несмелов о дуализме, о том, что мы чувствуем дуализм между высшим и низшим, мы осознаем нечто гораздо более сложное, более многосоставное. Так вот, все надежды религиозного сознания мы всегда соединяли с судьбой микрокосма. Если бы мы, осознав, почерпнув уверенность в некотором бытии, которое приписали бы абсолюту, божественному центру, тогда мы нашли бы Бога в себе.

Поэтому я приветствую антрополого-психологический метод. Я думаю не диалектическими доказательствами, а именно психологическим методом может человек придти к тому мистическому состоянию, которое сделает для него сознаваемым присутствие в нем этого Божественного центра, этого абсолютного бытия. Тогда только может он понять то, что сказано словами — «Царство небесное внутри вас», тогда он поймет, может быть, что мистическое

небо[38] — «Отче наш, иже еси на небеси» находится в этом божественном центре. Но Несмелов не доказывает до конца, он говорит все время только о подобии. Но важно иметь мужество и благонадежность сказать: да, во мне Бог, которого я не отождествляю с моим *я,* эмпирическим. Я скорее назову его *Ты*, Отец наш, я скажу: «Это Отец во мне». Несмелов говорил об образе и подобии, но здесь надо не об этом говорить, здесь нужно нечто абсолютное, а под словами «образ и подобие» мы разумеем что-то тварное. Может быть — так подумают некоторые — я впадаю в ересь. Но я думаю, что это не так. В человеке есть бог в догматическом смысле этого слова, а именно — Бог Отец, Сын должен родиться. В реальном смысле слова, Бог вдунул душу свою, а не только тень своей души. Вот в этом-то и состоит опасность мистики, что она утверждает присутствие Бога не реальным образом, а мистически постулирует рождение Сына. Приближением к Божественному центру, слиянием с ним можно достигнуть того, что осуществляются слова — «Моя воля есть Твоя воля», тогда произойдет полное слияние[39]. Если в человеке совершится этот благодатный процесс, тогда в нем родится Христос. И только этот процесс рождения Христа убеждает нас в христианской идее. Напрасно В. В. Успенский думает, что мы не дойдем до Христа, может быть я был недостаточно ясен в нашей беседе, но я ясно уверен, что мистики знают рождение Христа в себе самих весьма реально.

Что касается заявлений о том, что стремление к совершенствованию, к внутреннему изменению человека, стремление к богоподобию были открыты христианством, то оно совершено неправильно. Раньше существовали религиозные построения, существовали мистерии.

Христианство внесло идею воскресения, это и явилось тем новым, что внесло христианство, все верили в воскресение, в искупле-

---

[38] «Мистическое небо» — автоцитата Иванова из стихотворения «Небо — верху, небо — внизу», входящего в состав «Мистического триптиха» (1906–1907), посвященного Н. А. Бердяеву (II, 257). Стихотворение построено на идее мистического тождества Макро- и Микрокосма, восходящей к средневековой мистической традиции, о которой говорит поэт в начале своего выступления.

[39] Весь этот пассаж перекликается с главкой IV статьи «Ты еси», в которой дается «образное изъяснение экстатических состояний, в лоне которых совершается религиозное событие» (III, 265).

ние. Недаром афиняне отошли от апостола Павла, когда он сказал о воскресении[40]. Так как Несмелов философствует и чуждается мистики, то он говорил нечто, не удовлетворяющее ни философа, ни мистика. Его определение грехопадения узко, не исчерпывает предмета. Таким образом, жаль, что Н. А. Бердяев в этом опыте как будто бы отыскал свою точку зрения. С этой точки зрения, все вопросы современной души, может быть в силу требований официальной науки, которую мы называем ancilla theologiae, передаются утверждению этой отшлифованной философии.

---

[40] Аллюзия на эпизод из Деяний апостолов, когда Павел посещает Афины и проповедует в Ареопаге о воскресении из мертвых. «Когда они услышали о воскресении из мертвых, то некоторые из них начали посмеиваться, другие же сказали: — Об этом мы послушаем тебя в другой раз» (Деян 17: 16–33).

В. И. Кейдан
(Италия)

«ДРУГ ДРУГУ В ГЛАЗА МЫ ГЛЯДИМ...»: ХРОНИКА ДРУЖБЫ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА И ВЛАДИМИРА ЭРНА

Ты еси.

В публикации делается попытка по материалам эпистолярных архивов В. Ф. Эрна и Вяч. Иванова и поэтических текстов последнего проследить становление и развитие их дружбы, близость их духовных и эстетических позиций в отношении античности и христианства, особого характера русской истории и культуры. Оба они видели духовную судьбу своей страны в «сплаве христианства с античностью», который должен привести к обновлению российской культурной и религиозной жизни. Об этом пишет Евгения Герцык, их общий близкий друг и единомышленница: «В православии Эрна не было ничего от мрачного византийства — он просто верил, что на русской земле преображенным Христовым светом зацветает та же солнечная религиозная стихия Эллады»[1].

Эрн познакомился с Ивановым и его семейными на вилле Жава в Женеве осенью 1904 г., куда молодой философ был приглашен поэтом сразу после их краткой встречи в России. Эрн только что защитил свою дипломную работу на тему, посвященную философской апологии христианства отца и учителя церкви II в. св. Иустина. Вдохновленный идеей философа-мученика, он, как и его старший друг, приходит к мысли, что античная философия — это необходимая ступень восхождения к христианству.

За новогодним столом в семье Иванова в канун 1905 г. присутствовал Эрн. 2 января 1905 г. Иванов шлет В. Брюсову с виллы Жава новогодний привет: «…Так и не пришлось встретить с вами новый год. Но так как мыслью я был с тобой и с твоей семьей, то представляю тебе отчет о январской встрече года. В наше уединение

[1] *Герцык Е. К.* Воспоминания. М., 1996. С. 176.

допущен был любимый нами Вл. Эрн. <…> Слышал ли ты о милом Эрне, например, от Белого и Флоренского? Мы вздумали написать ex tempore стихи, и вот что написал Эрн:

Как во чистом поле / Во зеленом / Стоит холм-гора / Агромадная. / А под тем холмом / Спят покойнички / Превеликие: / Сам Самсон-богатырь / Купно с братией, / Царь-Давид, Соломон / Со пророками; / И святые угоднички / Земли русской / Упокоили в нем / Свои косточки. / И идет молва / По полям, лесам, / И по всей земле / Мати-страдальной, — / Что придет час / И разверзнется та / Гора надвое, / И восстанут / Те покойнички, Один за другим / До последнего; / И пойдут ходить / По лицу всей земли / От Востока и Запада / И до Севера / Ой, ты гой-еси / Новый Год! / Ты скажи, скажи нам / Правду истинную: / Уж не ты ли тот год / Жданный, гаданный?» (II, 690–691).

Вячеслав же в это время писал пророческое послание Валерию, в котором, в частности, сказано:

В час новогодних суеверий
Тебя я помню, мой Валерий,
Хотя строптивою судьбой
Мы все разлучены с тобой.
Когда б справлял я с вами елку
Мы ныне б, верю, без умолку
Читали взапуски стихи <…>
Тогда, быть может, твой Агриппа[2]
Вещал бы нам, что в новый год
Сужен России дар свобод… <…>
А здесь потусторонним снам
Я предаюсь в объятьях Шведа;
Не знаю, будет ли победа;
И делит юный Сведенборг[3]
Мой поэтический восторг…[4]

Через неделю, 9 января, наступивший год окрасился кровью. Последующие события потребовали скорейшего возвращения Эрна

---

[2] Агриппа Нестенгеймский (1486–1535) — немецкий натурфилософ, астролог, алхимик, маг; выведен в романе Валерия Брюсова «Огненный ангел».

[3] Шуточный намек на В. Эрна, отец которого был шведом.

[4] Там же.

в Россию. В прощальном письме Ивановым он пишет: «Дорогие, любимые Лидия Дмитриевна и Вячеслав Иванович! До свиданья. Я не могу оставаться, еду в Россию. Там люди сейчас слишком нужны. Не успел к Вам зайти потому, что нужно спешить. Благослови Вас Бог за все, что Вы сделали мне. Христос с Вами!»[5]

В следующем письме Эрна Иванову и его супруге после отъезда из Швейцарии читаем: «С особенным чувством благодарности и теплой признательности пробегаю памятью ряд "бываний" у Вас. В высшей степени ценю и чувствую ту настоящую доброту, с которой Вы относились ко мне все время. Как-то неожиданно Вы мне встретились и сразу стали такими близкими и дорогими. Я полюбил и люблю Вас от всего сердца. Не осудите, что мне хочется это Вам сказать»[6].

Андрей Белый язвительно прокомментировал начало этих отношений: «…Летом пара (Иванов и Зиновьева-Аннибал. — *В. К.*) исчезла в Швейцарию, куда поехал и Эрн, где скрепилась парадоксальная и бестолковая дружба фанатика от православия с этим Протеем»[7].

По возвращении в 1905 г. Ивановых в Петербург открываются регулярные ивановские «среды», где сразу же появляется и Эрн. Вот как вспоминает Вл. Пяст его первое появление на Башне: «Вместе с покойным ныне <…> философом В. Ф. Эрном я был первым гостем на первой "среде", начавшей 2-го или 3-го сентября 1905 года серию "исторических сред" Вячеслава Иванова на его башне <…> Помню, меня поразило, что с Эрном, совсем молодым человеком, Вячеслав Иванов был на "ты". Чувствовалось: несмотря на разницу в возрасте, в области философии Эрн Вячеславу, если не "наболь-ший", то, по крайней мере, ровесник. Разговор лился двумя струями. Вячеслав раздвоялся: с Эрном был философ, со мной — поэт. Кажется, гостей больше никого не было»[8].

Пережив революционную лихорадку времен «Христианского братства борьбы», шок после выхода романа В. Свенцицкого «Антихрист» и дальнейших разоблачений его автора, приведших, по словам Эрна,

---

[5] НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 40. Ед. хр. 1. Л. 3–4.

[6] Цит. по: *Ермичев А. А.* Жизнь и дела Владимира Эрна // В. Ф. Эрн: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб., 2006. С. 17–18.

[7] *Андрей Белый.* Начало века. М., 1990. С. 300.

[8] *Пяст Вл.* Встречи. М., 1997. С. 46–47.

к «кризису всех тех дел, с которыми Валентин был связан кровно (а это значит почти всего нашего дела)», Эрн после мучительных раздумий порывает отношение со Свенцицким и извещает об этом Иванова. Но тот возражает аргументом об аморальности закрытого суда и публичного позора без раскрытия самих преступлений.

Вяч. И. Иванов — В. Ф. Эрну

25 ноября 1908 г., С.-Петербург

Таврическая 25.
25.IX.08

Дорогой, любимый Владимир Францевич

Удрученный газетными известиями о Свенцицком, прошу Вас успокоить меня каким-нибудь объяснением происшедшего. Почему Общество вынуждено было к неслыханному: привязать своего члена к позорному столбу, бросить в него камни безусловного нравственного осуждения всенародно? Что мог сделать он такого, что оправдывало бы этот образ действий? Почему не названы его «предосудительные поступки» по имени? Почему он сам спешит признать справедливость направленных против него обвинений? Не вызвал ли сам он преднамеренно этого позора, не желает ли он последовательно (как я предположил уже по поводу его «исповеди» литературной) покрыть бесчестием своё имя? Нет ли во всём случившемся какой-то роковой ошибки? Напишите мне также, на всякий случай, его адрес. Кланяйтесь милой жене и товарищам по Обществу, которые меня знают.

Сообщите о себе побольше. Я к 17-му приехал из Крыма, недомогал долго, работаю. У Вас есть, кажется, ненапечатанная статья о Лидии?[9] Мне она, вероятно, будет нужна.

Любящий Вас нежно Вячеслав Иванов[10].

---

[9] Статья Эрна, посвященная Л. Зиновьевой-Аннибал, не разыскана. В позднейшем предисловии Иванова к ее сборнику рассказов «Тридцать три урода» приводится пространная цитата из работы Эрна «Природа научной мысли» (впервые: Богословский вестник. 1914. Январь-февраль; отд. изд.: Сергиев Посад, 1914). См. публикацию Г. В. Обатнина (De visu. 1993. № 9(10). С. 27).

[10] НИОР РГБ. Ф. 348 (В. Ф. Эрн). Карт. 2. Ед. хр. 43. Л. 34.

В. Ф. Эрн — Вяч. И. Иванову

8 января 1908 г., Москва

8/XII-08 г.

Дорогой и глубокоуважаемый Вячеслав Иванович!

Мне очень трудно что-нибудь ответить на Ваше письмо. Чтобы в этом сложном и весьма трудном деле Вам что-нибудь было понятно, мне необходимо было бы рассказать Вам подробно факты, факты не вообще, а факты конкретные, не так как они могли бы быть, а как они были. Я этого сделать не могу по двум весьма основательным причинам:

1) У меня нет времени писать письмо в страниц 200.

2) Даже если бы время нашлось, то я по отношению к Вам не достиг бы желаемой цели, потому что Ваша концепция Валентиновских действий столь всеобъемлюща, что она может вместить какие угодно факты. Ваша концепция допускает, чтобы Валентин производил реально самые невозможные вещи: крал, вымогал, насильничал, соблазнял обманами девушек, лгал всем и каждому, распутничал самым безобразным образом, все эти мерзости прикрывал белоснежным плащом пророка и провозвестника (симулянта) [а я Вам свидетельствую, что это так] — и в то же время все это проделывал нарочно из смирения! Против такой концепции мне нечего говорить.

Об этом довольно. Если увидимся, расскажу. Хотя я не особенно верю, чтобы словами можно было бы разъяснить то, что должно было бы быть Вам ясно и так. Если Вы меня знаете, и мне доверяете, Вы должны были бы понять, что лучший друг Свенцицкого, любивший его больше, чем все люди дальние, имеет кое-какие права на оценки и действия, которые он производит с рыданием и молясь, думая не только о тех, кого Валентин губил, но и о самом Валентине, о высвобождении его из той невозможной лжи, из которой сам он по собственному признанию высвободиться не мог. И самое главное, Вы не знаете тех следствий, которые вытекли из предпринятых против Валентина крутых (очень крутых) мер. Эти следствия самым несомненным образом показали, что не только диагноз был поставлен верно, но и что та хирургическая операция, которая была произведена над Валентином, прошла очень удачно. Все участники

этой трагедии остались не только целы и живы, но и пережили (в том числе и Валентин, в том числе и девушки, от которых имеет детей Валентин) катарсис, подлинный катарсис.

Что будет дальше, не знаю. Знаю только, что Валентин никогда не был ближе к своей настоящей дороге, чем тогда, когда разразился над ним удар. Скажу прямо: тут было чудо. То, что произошло, произошло не по нашей воле. Мы рабы <1 нрзб.>. Вот почему совесть наша спокойна, и на душе светло и уверенно.

Ну, прощайте пока.

Горячий привет Марии Михайловне и Вашим детям.

Искренне Ваш В. Эрн

<Приписка на уголке первого листа:>

Простите, я забыл послать письмо, посылаю теперь.

22/XII-08[11].

После самороспуска «Христианского братства борьбы» Эрн возвращается к академическим занятиям.

22 ноября 1910 г. Доклад Эрна «Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения» в петербургском Религиозно-философском обществе (Фонтанка, 83), в дискуссии по которому принимает участие Иванов[12].

10 февраля 1911 г. Эрн слушает доклад Иванова «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания» на заседании московского Религиозно-философского общества (актовый зал университета им. А. Л. Шанявского), о своем впечатлении сообщает жене: «Реферат Вячеслава Иванова был обворожительно хорош и доставил истинное наслаждение»[13].

Поиском исторических единомышленников, вероятно, объясняется и выбор Эрном двух философов-онтологистов — Антонио Росмини-Сербати (1797–1855) и Винченцо Джоберти (1801–1852) —

---

[11] НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 40. Ед. хр. 1. Л. 7–8 об.

[12] *Шишкин А. Б.* Основные даты жизни и творчества Вяч. Иванова (в печати).

[13] Письмо В. Ф. Эрна к Е. Д. Эрн (Векиловой) от 13 февраля 1911 г. (Взыскующие града: Письма и дневники С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна и др. / Сост. В. И. Кейдан. М.,1997. С. 341). Статья Вяч. Иванова опубликована в кн.: О Владимире Соловьеве. М., 1911.

в качестве центральных фигур итальянской философии Нового времени. Оба расценивали Данте как крупного философа-платоника. В статье, вошедшей составной частью в его докторскую диссертацию, Эрн цитирует Джоберти, который приводит как свой девиз замечательные по универсализму слова Данте: «Надлежит философу подняться к тем небесным Афинам, где стоики, и перипатетики, и эпикурейцы по художеству вечной истины в согласии единой воли состязуются»[14].

29 апреля 1911 г. Московский университет направляет Эрна в научную командировку в Италию для сбора материала и написания магистерской диссертации «Розмини и его теория знания» и докторской «Философия Джоберти». Его сопровождают жена Евгения Давыдовна и дочь Ирина. Теперь соискатель ученой степени в течение двух лет должен работать в библиотеках, изучая итальянскую философию. В письмах к оставшемуся в России другу Эрн признается в мистическом притяжении Италии и влюбленности в эту страну, которая, как ему открылось, имеет особое духовное значение для русских как вторая, духовная родина[15]. В 1912 г. туда же пребывает Иванов с Верой Шварсалон[16]. Здесь, в Риме, Эрн посвящается в тайну новой семьи Ивановых: Вячеслав и Вера стали супругами, в июле у них родился сын Димитрий.

Дружба поэта и философа углубилась и окрепла. «В Риме каждый день аккуратно после завтрака, часа в два являлся к нам Эрн, и начинались между ним и Вячеславом интереснейшие дискуссии, длившиеся до вечера. Главной темой римских разговоров была апология католичества со стороны моего отца, апология православия со стороны Эрна», — вспоминала позже Лидия Иванова[17].

Подробнее раскрывает содержание этих споров присутствовавшая при них Е. К. Герцык: «…Приходил Эрн, молодой московский ученый, писавший в Риме диссертацию о философе Джоберти. С ним

---

[14] *Эрн В. Ф.* Основная мысль второй философии Джоберти // Эрн В. Ф. Соч. / Сост., подгот. текста Н. В. Котрелева и Е. В. Антоновой, вступ. ст. Ю. Шеррер, примеч. В. И. Кейдана и Е. В. Антоновой. М., 1991. С. 445.

[15] РГАЛИ. Ф. 142. Ед. хр. 198 (Письма В. Ф. Эрна).

[16] Вера Константиновна Шварсалон (1890–1920) — дочь Л. Зиновьевой-Аннибал от первого брака, третья жена Вяч. Иванова.

[17] *Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце. Париж, 1990. С. 51.

* Belliqueux — воинственный, боевой (*фр.*).

вливалась к нам волна влюбленности в первохристианский Рим и воинствующая ненависть ко всей современной Европе — равно к марксизму, к неокантианцам, к Ватикану. Он верил только в монашеский восток <…> Вячеслав Иванович слушал его, посмеивался, похаживал, останавливался у окна <…> Искусный спорщик, сейчас он не принимал вызова Эрна. “В сущности, ведь мне совсем неверно быть belliqueux *, быть волевым”, — говорил он мне потом»[18].

В свободные часы вместе с Ивановым они бродят по Вечному городу, погружаясь в его тайны. Их сплотила пылкая, мистическая любовь к Риму и Италии, где «Третий Рим прекращает свою многовековую тяжбу с Первым — в Риме первохристианском»[19]. Впечатления от этих экскурсий, размышлений и бесед вылились в серию очерков Эрна «Письма о христианском Риме», опубликованных священником Павлом Флоренским в редактируемом им журнале «Богословский вестник»[20]. В этих беседах в римской квартире и зарождается дружба между двумя мыслителями. Эрн, восхищаясь Ивановым в беседах с третьими лицами, ставил его выше всех современных ему мыслителей. Е. К. Герцык свидетельствовала: «По значению для будущих поколений, для будущего творчества, по гению замысла и гениальности воплощения он [Эрн] считает его [Иванова] выше Соловьева, выше Ничше, говорит, что он классик, как Платон, его книга “По звездам” будет настольной и т. д.»[21].

Подобно Иванову, Эрн в книге «Борьба за Логос»[22] считал классическую античность и средневековье историческими периодами, когда художник находился в единстве с окружающей средой. Чтобы возвратить это потерянное единство, необходимо восстановить гармонию между культурой и церковью, которая была явлена в Средние века. Данте и Петрарка представлялись обоим мыслителям идеально гармоничными образцами на этом пути. 18 апреля 1913 г. научная командировка Эрна завершается, и он

---

[18] *Герцык Е. К.* Указ. соч. С. 134.

[19] *Зелинский В.* Безмолвная тайна христианства (Комментарий к произведению русского религиозного философа В. Эрна «Письма о христианском Риме») // Наше наследие. 1991. № 20. С. 126.

[20] Переизд.: *Эрн В.* Письма о христианском Риме / Публ. В. И. Кейдана // Там же. С. 117–135.

[21] *Герцык Е. К.* Указ. соч. С. 176.

[22] *Эрн В.* Борьба за Логос. М.: Путь, 1911.

с семьей отправляется в Москву. «Первого мая 1913 года я оставила наших в Риме и уехала в сопровождении Эрнов в Москву, чтобы подготовиться к приемному экзамену в консерваторию, — вспоминала Л. Иванова. — <…> На лето Вячеслав и Вера остались еще в Италии, где они венчались в греческой православной церкви в Ливорно и где был крещен, во Флоренции, Дима. Старенький и трогательный священник в Ливорно, венчавший Вячеслава и Веру, был тот же самый, который в свое время венчал Вячеслава с моей матерью»[23].

* * *

Иванов в своем бытовом существовании очень любил ноту семейной дружбы[24], и с годами Эрн становится близким другом не только Вячеслава, но и его дочери Лидии, о чем свидетельствует ее письмо, явно призывающее к сопереживанию и утешению.

Л. В. Иванова — В. Ф. Эрну

11 мая 1913 г., С.-Петербург

11 мая 1913 г.
С. Петербург

Дорогой Владимир Францевич,

Вот уже третий день как я в Петербурге. Погода отчаянная и мрачная, и вообще все очень мрачно. Сережа[25] меня просто приводит в отчаяние. Он весь издерганный и неискренний, с ним тол-

---

[23] *Иванова Л.* Указ. соч. С. 52.

[24] *Глухова Е.* Переписка М. О. Гершензона с В. И. Ивановым // Archivio Russo-Italiano. Salerno, 2011. T. VIII. P. 27–46.

[25] Сергей Константинович Шварсалон (1887–1941) — сын Л. Д. Зиновьевой-Аннибал от первого брака, единоутробный брат Лидии. Биографические сведения о нем приведены в статье: *Глухова Е. А.* Вячеслав Иванов: биографический и творческий сюжет для марта 1911 // Судьбы литературы Серебряного века и русского зарубежья. Сб. статей и материалов: (Памяти Л. А. Иезуитовой: К 80-летию со дня рождения). СПб., 2010. С. 79 (примеч. 5).

ком нельзя поговорить. Относится ко всему враждебно, но ничего не выскажет. Вместе с тем хочет приходить каждый день и совсем меня измучивает.

Костя[26] уже в лагере и сегодня как раз приехал в отпуск, но пока он за глазами, я решила ему ничего не говорить, потому что нельзя за него ручаться. Что касается до музыки, то я была у своей учительницы[27]. Она страшно довольна моим приездом и будет мне давать уроки до конца мая, после чего она уедет на дачу. Я помышляю как-нибудь устроиться так, чтобы можно было б брать у нее и летом уроки, но нас будут разделять 125 верст! Она говорит, что я могу отлично (подготовясь хорошо) поступить на старший курс.

Сейчас опять придет Сережа, а завтра вероятно поеду к тете. От наших писем еще нет, так что со всех сторон скверно.

Сегодня был Костя, Николай Александрович[28] и Белые[29], которые приехали сюда на 2 дня. Вчера я написала письмо Евг<ении> Дав<ыдовне>. Крепко целую Вас

Лидия[30].

Осень 1913 г. Вечер поэтов у Бердяевых; присутствуют Вяч. Иванов, А. Герцык и др. «Вячеслав Иванов мне понравился меньше, чем когда-либо. Он ускользает, переливается многими цветами. Он и очень православен, и штейнерианец, и католик. Он как-то слишком стоит перед людьми, а не перед Богом. Вера, я видела ее первый раз, мне понравилась больше, чем я ожидала. <…> Лиле (Л. Ю. Бердяевой. — *В. К.*) она говорила, что чувствует себя хорошо, спокойно, что ее брак — продолжение брака матери»[31].

Весной 1914 г. у друзей возникает замысел совместного перевода незаконченных Данте четырёх трактатов «Convivio», практически

---

[26] Константин Константинович Шварсалон — сын Л. Д. Зиновьевой-Аннибал от первого брака, единоутробный брат Лидии; по окончании кадетского училища был отправлен на фронт и погиб во время солдатских волнений в 1917 г.

[27] *Иванова Л.* Указ. соч. С. 52.

[28] Н. А. Бердяев.

[29] Б. Н. Бугаев (Андрей Белый) и его жена Ася Тургенева.

[30] Архив Вяч. Иванова в Риме. Оп. VII. К. 26. Папка 1.

[31] Письмо Е. Ю. Рапп к В. Ф. Эрну, 1913 (?) г. // Взыскующие града. С. 503–504.

неизвестных русскому читателю. Вскоре Иванов и Эрн получают заказ на их перевод от издательства М. и С. Сабашниковых, выпускающего серию книг «Памятники мировой литературы», для которой Иванов уже подготовил ряд переводов античных авторов и работал над переводом «Vita Nuova». Иванов берет на себя стихотворный перевод трех канцон, с которых начинаются II, III и IV трактаты, а Эрну достается перевод прозаических частей трактатов, содержащих философские комментарии к канцонам. В совместном переводе Данте друзья видели путь к сближению и необходимому взаимному дополнению католической и православной духовных традиций, дабы каждый христианин на Западе и на Востоке мог дышать не одним, а «двумя легкими», — так образно выразит эту идею Иванов во фразе, ставшей крылатой.

В письме к жене от 11 мая 1914 г. Эрн пишет: «Спасибо Вячеславу; он меня сватает с Сабашниковыми (“Памятники мировой литературы”). Они мне намереваются дать в перевод Convivio Данте»[32]. В следующем письме ей же от 17 мая 1914 г. из Москвы в Тифлис Эрн сообщает: «Завтра еду в Посад на защиту диссертации Павлуши[33] <…> Диссертацию мою набрали и сверстали всю. Теперь дней через пять она выйдет в свет[34]. Заседание факультета будет всего лишь 31 мая, и, значит, раньше 1 июня я никак не могу выехать <…> Я в экстазе от мысли переводить Convivio. Вячеслав вчера начал переводить первую канцону мастерски и удивительно, и мы с ним вполне разобрались во всех ее тонкостях…»[35].

Весна 1914 г. А. С. Голубкина создает скульптурный портрет Иванова: «Бюст Вячеслава — силы Бетховенской — титанический размах. Вячеслав взят не в эмпирии, а в каком-то умопостигаемом пределе»[36].

---

[32] Цит. по: *Котрелев Н. В.* Материалы к истории серии «Памятники мировой литературы» издательства М. и С. Сабашниковых // Книга в системе международных культурных связей: Сб. научных трудов. М., 1990. С. 149 (примеч. 44).

[33] 19 мая 1914 г. состоялась защита диссертации о. Павла Флоренского на степень магистра богословия на тему «О духовной истине» (изд. 1912), легшая в основу книги «Столп и утверждение Истины».

[34] Речь идет о магистерской диссертации Эрна (см.: *Эрн В. Ф.* Розмини и его теория знания. М.: Путь, 1914).

[35] Взыскующие града. С. 577.

[36] Там же. С. 575.

9 мая 1914 г. Эрн поселяется по приглашению Иванова в двух свободных комнатах в его квартире на Зубовском бульваре в Москве и погружается в его круг общения. 10 мая Эрн пишет жене: «К Вяч<еславу> ходят много людей и все его любят по-настоящему, не то, что в Петербурге. Очень привязаны к нему Булгаков и Рачинский. Вообще кругом Вячеслава мистически чисто»[37].

29 мая 1914 г. Эрн в письме к жене: «Все эти дни гостит у нас о. Павел (Флоренский. — *В. К.*). Мое спасение, что днем они с Вячеславом спят, а ночью я с ними сижу лишь до 1 до 2-х, они же сидят каждый день до 7 — до 8!!»[38].

Хотя Эрн до последнего дня своей жизни остается рядом с Ивановым в его московской квартире, куда вскоре переезжает из Тифлиса и его жена с дочерью, совместная работа над переводом «Convivio» так больше и не возобновляется. Рукопись эрновского перевода первых двух трактатов объемом 96 страниц, включающая текст первой канцоны в переводе Иванова, переписанный рукой Эрна (с. 43–45), после смерти Эрна была передана М. Сабашникову, который хранил ее в личном архиве до конца жизни. Об этом он пишет в своих воспоминаниях: «В 1934 году все маленькие кооперативные издательства <…> были неожиданно влиты — одни в Государственное издательство, другие — в издательство “Советский писатель”.

Прекращение деятельности нашего издательства (сначала М. и С. Сабашниковых, потом “Севера”) на полном ходу оборвало работу по целому ряду начатых подготовкой, а то и самим производством книг <…> Большее число из возвращенных авторам рукописей остались неизданными. Итак, мы вернули: <…> Вяч. Иванову его перевод “Орестеи” Эсхила <…>. Не были возвращены и остались у меня на руках рукописи: <…> Данте. “Пир”»[39].Оставшаяся часть архива неизданных рукописей, включая незаконченный перевод «Convivium» Данте, была передана Ниной Михайловной Артюховой, дочерью М. Сабашникова, в Отдел рукописей ГБЛ (ныне НИОР РГБ)[40].

---

[37] Там же. С. 575–576.

[38] Там же. С. 579.

[39] Записки Михаила Васильевича Сабашникова. М., 1995. С. 514–515.

[40] НИОР РГБ. Ф. 261. Ед. хр. 10. Л. 1–96.

Иванов успел перевести две из трех канцон, которые были опубликованы лишь в последней четверти XX века[41]. Целиком неоконченный перевод под заглавием «Пиршество» был опубликован в 2003 г.[42]

Лето 1914 г. Эрн проводит в санатории в Анапе, маленьком городке на кавказском побережье Черного моря, откуда пишет Ивановым полушутливое письмо на их «домашнем языке» (письмо не датировано).

Дорогой Вячеслав, дорогие Котамуры и Котамурчики.

Прежде всего низко, низко Вам всем кланяюсь и от души всех приветствую. Затем желаю всем здоровия, во всех делах благополучия и сообщаю Вам, что Анапа — прескверный городишко с очаровательным морем, очень способствующим размышлениям об Афродите Урании, переводу «Пиршества» и писанию «Писем об имяславии»[43]. Словом — как раз то, что нужно для моих «почек» и для моей грешной души. Кроме того сообщаю, что выслал вчера заказной бандеролью Convito и те 25 р<ублей>, кои с великой заботливостью сунул мне в боковой карман некий великий муж, когда я уезжал из дома, с столь беспредельным гостеприимством ютившего меня в дни моих странствований по Москве. Нужно ли говорить, что сердце мое преисполнено самой глубокой благодарности e che nel libro della memoria mia siano scritti con lettere d'oro tutti i dettagli del mio soavissimo soggiorno nell'Arcadia dell'amistà, imperocché voi

---

[41] Первая канцона, открывающая Второй трактат, впервые опубликована Памелой Дэвидсон по эрновской рукописной копии, хранящейся в НИОР РГБ (впоследствии вошла в кн.: *Davidson P.* The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist Perception of Dante. Cambridge, 1990). Во вступительной статье дан подробный и глубокий анализ перевода и оригинала. Перевод второй канцоны, открывающей Третий трактат, хранился в Римском архиве Вяч. Иванова и был опубликован А. Б. Шишкиным в специальном номере журнала «Новое литературное обозрение», посвященном творчеству Вяч. Иванова (сост. Н. В. Котрелев) (1994. № 10. С. 13–14). См. также: Пятая строфа второй канцоны «Пиршество» Данте в переводе Вяч. Иванова / Публ. А. Шишкина // Русская литература. 2011. № 4. С. 80.

[42] *Данте Алигиери.* Пиршество / Пер. В. Ф. Эрна, стихи в переводе Вячеслава Иванова. Публ. и комм. В. Кейдана // Europa Orientalis. 2003. T. XXII. № 1. P. 219–232; *Кейдан В.* По смотрению искусства. Данте в переводе В. Ф. Эрна и Вяч. Иванова // Ibid. P. 198–218.

[43] Эрн в то время обдумывал полемическую статью, вышедшую впоследствии под названием «Разбор послания Святейшего Синода об имени Божием» (М., 1917), где он выступает в защиту гонимых афонских монахов-имяславцев.

tutti quanti Gattamori e Gattamoretti siete proprio principe, principesse e principessine dell'amorosa amistà…[44]

Крепко целую Вас. Христос с Вами.

Сердечно преданный и любящий Вас В. Эрн[45]

Или иначе, скандинавский орлёнок[46].

* * *

Работу над переводом прерывает начавшаяся 1 августа 1914 г. война. Эрн возвращается в Москву и сразу же бросается в публицистику, выступает на патриотических митингах с докладами о религиозном смысле войны и задачах России, издает серию статей под рубрикой «Война и культура» со скандально знаменитым антигерманским памфлетом «От Канта к Круппу», где напрямую выводит германский милитаризм из философии Канта[47].

30 сентября 1914 г. Эрн пишет жене: «Гречанинов подъезжает к Вячеславу с просьбой написать стихотворное либретто для музыкальной картины, может быть оперы "Куликовская битва"»[48].

6 октября 1914 г. Лекции «Русские Думы» С. Н. Булгакова, «От Канта к Круппу» Эрна и «Вселенское дело» Иванова в московском

---

[44] «…И что в книге моей памяти золотыми буквами вписаны все детали моего сладчайшего пребывания в дружеской Аркадии, ибо все вы, Котофилы и Котофильчики, являетесь принцами, принцессами и принцессочками любовного согласия» (*итал.*). Слова *Gattamori* и *Gattamoretti* Памела Дэвидсон интерпретирует как пародийную контаминацию слов gatto + amore, что должно вызывать юмористическую аллюзию на «Can Grande», Великого Пса, Bartolomeo della Scala, знаменитого властителя Вероны, который оказал нежное гостеприимство и заботу изгнаннику Данте, что подтверждается предполагаемым посвящением ему «Рая».

[45] НИОР РГБ. Ф. 109. К. 40. Ед. хр. 1. Л. 11. Ранее опубликовано с сокращениями: *Davidson P.* Vyacheslav Ivanov's Translations of Dante // Oxford Slavonic Papers. New Series. 1982. Vol. XV. P. 117. Здесь уместно вспомнить о существовавшем в доме Ивановых шутливом культе котов, изображение одного из которых, принадлежащее художнику С. Иванову, до сих пор украшает римскую квартиру-музей Вяч. Иванова.

[46] Намек на шведское происхождение фамилии Эрн — орел.

[47] Анализ изменяющегося в зависимости от времени и исторических обстоятельств мировоззрения Эрна содержится в работе Ютты Шеррер «Неославянофильство и германофобия» (Вопросы философии. 1990. № 4).

[48] Взыскующие града. С. 599.

Религиозно-философском обществе. «Аплодировали всем очень сильно, — всего сильнее Булгакову и Вячеславу. Вячеслав читал неподражаемо хорошо, с таким артистическим умением акцентировал немецкие фразы на берлинский манер, и так художественно саркастически провел характеристику немцев, что аудитория совершенно замерла и, когда он перешел к лирической части, то аудитория была готова и слушала его с величайшим напряжением. Ко всем нам подходили массы людей, благодарили, жали руки и одобряли. Народу было более тысячи человек»[49].

12 октября. Эрн сообщает жене: «Сегодня пришел к Вячеславу Скрябин <…> Я долго слушал его разговор с Вячеславом, почти молча; но потом, когда он стал развивать свою иллюзионистическую философию с преодолением христианства — атаковал его и поддержанный Вячеславом заставил его в некоторых пунктах отступить и скромнее сформулировать свою точку зрения. <…> Он не просто музыкант Божией милостью, “поющий как птицы поют”, а философ, ставящий музыке своей философские задания <…> в конце он очень интересно говорил о своем новом произведении, теперь им приводимом к концу, в котором не будет зрителей, а все будут участники, в котором будет осуществлен частичный синтез между искусствами: музыкой, танцами и световыми эффектами»[50]. И далее: «…Теперь время самое горячее, нужно не упускать ни одного дня. Тогда летом я смогу иметь спокойную работу (Данта кончу и о Джоберти писать буду)». Здесь речь идет о докторской диссертации Эрна, которая осталась не защищенной из-за смерти философа[51].

25 ноября 1914 г. Иванов вместе с Эрном читают лекции «Вселенское дело» в Петрограде[52].

*25 января 1914 г. «*Вяч. Иванович каждый день читает новые стихи. Каждую ночь рождает их. У него образуется чудесный цикл эфирных стихов, изумительно нежных и тонких»[53].

---

[49] Письмо В. Ф. Эрна к Е. Д. Эрн от 7 октября 1914 г. // Взыскующие града. С. 601.

[50] Там же. С. 603.

[51] Опубл.: *Эрн В.* Философия Джоберти. М.: Путь. 1916.

[52] *Шишкин А. Б.* Летопись жизни и творчества Вяч. Иванова. [Электронный ресурс.] URL: http://www.v-ivanov.it/files/208/works/shishkin_kratkaya_letopis_zhizni_ivanova_2011.pdf.

[53] Письмо В. Ф. Эрна к Е. Д. Эрн // Взыскующие града. С. 612.

30 января 1915 г. Эрн пишет жене: «Эта неделя вышла очень “музыкальной” у нас. Приехала в Москву певица Девет из Петрограда. Она большая приятельница Гречанинова и Вячеслава. <…> Приходила раза три и все пела, себе аккомпанируя. Последний раз был даже званый вечер с ней. Пришли: Булгаков, Рачинский с женою, семья Чулкова, Маргарита Кирилловна. Кроме того с Ивановыми попал на концерт Скрябина»[54].

Январь 1915 г. Эрн — жене: «Вчера у нас были Шестов и Шпет, опять был “симпозион”, но не такой интересный, как прошлый раз. Шестов все выспрашивает о православии, все не может никак ни в чем поймать»[55].

О приблизительной дате окончания перевода первых двух трактатов «Convivio» можно судить по письму Эрна к жене из Москвы в Тифлис от 15 марта 1915 г.: «Теперь время самое горячее, нужно не упускать ни одного дня. Тогда летом я смогу иметь спокойную работу (Данта кончу и о Джоберти писать буду)»[56].

14 апреля 1915 г. Смерть А. Н. Скрябина. «Все эти дни был болен Скрябин, тревожно и тяжело. Часто приходил Балтрушайтис от него. Вячеславу было очень тяжело. Вчера вечером он у него был и был бесконечно тронут детскостью Скрябина и изумительной твердостью его жены. Сегодня Скрябин скончался»[57].

21 мая 1915 г. Из письма Иванова: «Милый Володя, начал я последнюю канцону, которую пришлю по изготовлении первой»[58].

Май 1915 г. Иванов редактирует книгу Эрна «Время славянофильствует».

В конце 1916 г. в журнале «Русская мысль» появилась большая статья Льва Шестова «Вячеслав Великолепный», написанная в стиле иронического панегирика под впечатлением доклада Иванова, прочитанном на собрании московского Скрябинского общества 14 апреля 1916 г.[59] В частности, он пишет: «…И тут же я установлю

---

[54] Там же. С. 614.

[55] Там же. С. 618.

[56] Там же. С. 626.

[57] Письмо В. Ф. Эрна к Е. Д. Эрн // Там же. С. 637.

[58] Русская литература. 2011. № 4. С. 80 (публ. А. Б. Шишкина).

[59] Опубл. под названием «Национальное и вселенское в творчестве Скрябина» в кн. «Родное и Вселенское» (М., 1917).

обратное положение относительно В. Иванова: его тайный соблазн есть соблазн упадочника, врачующего себя упадочническими средствами. 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». И далее, подводя итог, опять-таки иронически замечает: «Что Иванов, как и Бердяев, так много говорят о своей правоте и своих истинах — это в порядке вещей и с этим можно не считаться. Опять сошлюсь на Плотина: "Если кто провозглашает, что у него что-нибудь есть, это еще не значит, что оно у него есть: многие, зная, что у них нет, говорят, что у них есть, и как раз о том, чего у них одних нет, они возвещают, что оно только у них есть"[60].

<…> Я уверен, что если бы В. Иванов жил в римской империи в первые века нашей эры, когда ни магометанской, ни какой иной гносеологии не было и когда люди не стыдились быть тем, чем их создала мать природа, и верили не только себе и своему разуму, но и в богов, В. Иванов совсем бы не стал так добиваться во что бы то ни стало "правоты". И тогда бы все его любили и ценили, никто бы с ним не спорил и благодарное потомство сохранило бы о нем память как о Venceslavo Magnifico, о Вячеславе Великолепном. <…>

И в третий раз вспомнил я мудрого Плотина и его проникновенные слова δει δε πειθω επαγειν τω λόγω μη μένοντας επι της βίας[61], которые я, в применении к настоящему случаю, предлагаю в следующем вольном переводе: предоставим другим сражаться мечами и доводами, мы же будем только слушать друг друга. <…> Мне нравится нарочитая тяжесть его огромных, изысканных периодов, даже его старомодная жеманность, когда он восстанавливает букву θ в словах θеург, Промеθей и т. д. У другого это вышло бы смешно, у В. Иванова — красиво и торжественно.

Мне кажется, что, если бы он надел шитый золотом дедовский шелковый кафтан или напудренный парик, ему бы это тоже было к лицу. Кончаю. И теперь, как в начале статьи, я могу с тем же чувством повторить дивный пушкинский стих:

---

[60] Enn. II, 9, 9. Шестов дает здесь цитату по-гречески.

[61] Следует, однако, убеждать словом, не довольствуясь силой (*др.-греч.).*

Люблю я пышное природы увяданье,
В багрец и золото одетые леса»[62].

С «орлиной» отвагой вступает «Рыцарь русской философии»[63] в философский бой с критиками в защиту своего друга, которого называет «достойным теоретиком» символизма, берущим свое начало из мистического символизма древнегреческого мифа, через Данте с его средневековым реалистическим символизмом к Сковороде как родоначальнику символизма Нового времени, положившему начало символизму современному. По его мнению, «Вяч. Иванов — мыслитель огромной, пленительной глубины, ослепительный мастер слова, который в наши дни развил динамическое понимание культуры как явления, находящегося в синтетической зависимости от творческой стихии жизни»[64].

Отвечая на статью Л. Шестова, Эрн называет Иванова «редчайшим представителем исконно-русского европеизма» и предтечей третьего Возрождения, долженствующего произойти в России после победы в Великой войне: «В отношении Вяч. Иванова к античности есть черты какой-то потрясающей новизны и такой самобытности, которые были у зачинателей или представителей первого Возрождения древности в католической *Италии и второго* Возрождения древности в *протестантской* Германии и которая

---

[62] *Шестов Л.* Вячеслав Великолепный. К характеристике русского упадочничества // Русская мысль. 1916. № 10. С. 106.

[63] Так назвал философа Е. Я. Архиппов в некрологе «Памяти Эрна», посвятивший его кончине стихотворение «Памяти Владимира Францевича Эрна»: «Когда спадет гнетущая личина / с лица, закрытого кровавым покрывалом, / и загорится крест за дьявольским провалом, — / Ты вся возжаждешь звездного почина, / и на челе поруганно-усталом / проступят знаки ангельского чина. / Ты затомишься вся, сорвав багряный полог, / по белоснежным лилии атласам, / и теургическим примером старым расам / раскроется твой день божественен и долог. / Тогда склонись к незримой церкви гласам, / И горний снег прими, живителен и колок. / Омыв угарный лик в небесном плеске крылий, / Сойди и воцарись, принявшая постриг, / Чтоб белоснежный плат развился и настиг, / Навеки исцелив от пытки адской были… / О, помолись тогда, чтобы Господь воздвиг / Самодержавие Креста и Лилий» (РГАЛИ. Ф. 1458. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 17–19; 20–22). [Электронный ресурс.] URL: http://www.poesis.ru/poeti-poezia/arhippov/frm_vers.htm.

[64] *Эрн В.* Культурное непонимание. Ответ С. Л. Франку // Эрн В. Ф. Соч. М., 1991. С. 124.

придает его проникновению в душу античного человека — особую, вселенскую значительность. Если нам суждено еще *жить* в истории, если борьба с германским драконом не есть вступление в тягостную эпоху еще более грозных катастроф и еще более чудовищных столкновений, если сбудется мечта тех, кто проводит и пророчествует *третье Возрождение* в *православной России,* — имя Вяч. Иванова как начинателя гениально *русского* отношения к Элладе увенчается тою славою, которая поистине ему подобает»[65].

Лето 1916 г. Последний период общения двух семей. «Мы наняли вместе с Эрнами дачу в Красной Поляне — несколько десятков верст к югу от Гагр. Это был греческий поселок с несколькими дачами, построенными группой профессоров из разных университетов. <…> После Красной Поляны Вячеслав <…> поселился с Верой и Димой в пансионе “Светлана” в Сочи и не возвратился на зиму в Москву, оставшись на своем любимом юге целый год, т. е. до ранней осени 1917. Я же вернулась с Марусей[66] в Москву для своих занятий в консерватории. С нами в Москве жила семья Эрнов»[67].

Больной Эрн пишет Иванову последнее письмо с поздравлением ко дню Ангела, красочно описывая унылый быт в опустевшей квартире друга.

В. Ф. Эрн — Вяч. И. Иванову

25 февраля 1917 г., Москва

25 февраля 1917 г.

Милый друг! Позволь и мне присоединить свой голос к хору семейных поздравлений с днем твоего Ангела и мысленно обнять и поцеловать тебя. Прости, что не пишу писем. Это от полной моей бездарности к эпистолярному роду общения. Твое отсутствие и отсутствие Веры и Димочки мной постоянно чувствуется. Как ни дружно и ни комфортно мы живем, как ни очаровательна твоя

---

[65] *Эрн В. Ф.* О великолепии и скептицизме (К характеристике адогматизма) // Христианская мысль. 1917. № 3/4. С. 175.

[66] М. М. Замятнина.

[67] *Иванова Л.* Указ. соч. С. 64, 67.

дочка, все же в доме нет «энтелехии» — прости несчастному платонику этот перипатетический термин! И мы уподобились кораблю, потерпевшему аварию, вот уже целую зиму плывем, накренившись на один бок. Все кругом говорят о твоем отсутствии. Куда я ни появлюсь — первый вопрос у всех — всегда о тебе. Сначала я делал вид, что что-то знаю и говорил, что ты «по всей вероятности» приедешь «через месяц». Теперь же сообщаю прямо, что ровно ничего о твоем приезде не знаю и этим вызываю полное разочарование. Для меня всего заметнее печальная «ненаполненность» твоего кабинета. Я вполне понимаю, что Муза весьма основательно предпочитает в год, когда даже гений Новгородцева[68] ничего не может сделать с ужасными морозами — теплый юг «нетопленному» Северу[69] — и тем не менее очень скучно, что иссякли родники вдохновенной жизни в нашем доме и больше не распространяются из твоей комнаты живительные волны «музычности», с отсутствием коих не может меня примирить ни три ручья музыки (с трех роялей — нужно быть истинным философом, чтобы в их бурном споре сохранять спокойствие духа), но даже то, что мы завтракаем и обедаем со сравнительной регулярностью и несомненной экономией электрической энергии — согласно обязательному постановлению Г<осподина> Командующего Московским Округом. Сильнее всего наше «сиротство» переживает Николай Николаевич[70]. Он приходит часто «дымить» с нами в твое отсутствие. Неисчислимая математически — эта операция жизненно имеет вполне реальный смысл — положительные разные свойства. Мы с ним очень подружились

---

[68] П. И. Новгородцев.

[69] Здесь возможна аллюзия на историко-географические описания Северного Причерноморья древнегреческими авторами, в частности Эсхилом. Ср.: Север в «Землеописании» Гекатея Милетского. [Электронный ресурс.] URL: http://simposium.ru/ru/node/9904.

[70] Предположительно, живший неподалеку художник Николай Николаевич Вышеславцев, создавший уникальную серию прижизненных портретов деятелей серебряного века. Портреты поэтов Андрея Белого, Владислава Ходасевича, Вячеслава Иванова, Сергея Соловьева, Федора Сологуба, философов Густава Шпета, Павла Флоренского, музыкантов Николая Метнера и Александра Гольденвейзера, актера Михаила Чехова и многих других были выполнены им во Дворце искусств, где художник жил и работал с 1918 г. Дворец искусств располагался в Москве на Поварской в доме 52, известном как «дом Ростовых».

и кроме того от него я узнал твои рождественские стихи[71]. Очень мне хочется, чтобы скорее появилось «Родное и вселенское»[72]. (Кстати, мои поправки в «Ликах и Личинах России»[73] до типографии не дошли, и я с себя снимаю всякую вину и за «Кротоса»[74] и за «искажения»). И вместе с Павлом[75] и Ю. А. Кулаковским[76], — который писал мне об этом — а также со всеми людьми доброй воли и патриотической настроенности, — очень хочу надеяться, что ты уже подводишь к концу переводы Эсхила и что осенью мы увидим его всего в печати. Прости, что пишу мало «конкретного», но все конкретное наверное содержится в письмах Марии Михайловны и Лидии. Мое желание было только тебя обнять и поцеловать. Крепко целую Веру и Димочку за себя и Ириночку и оставляю несколько строчек в распоряжение Жени.

Преданный и любящий Володя.

<Далее приписка Е. Д. Эрн:>

Дорогой Вячеслав Иванович! Вы теперь сами видите, какой у меня супруг! Для приношения Вам поздравления, для выражения чувств души и сердца, он оставляет мне несколько строк! Ну что можно в них изобразить, не будучи поэтом? Ничего или почти ничего, а потому прошу Вас, дорогой Вячеслав Иванович, принять от меня трепетный привет и, приняв его, передать Вере (которую очень люблю и которую хочу видеть здоровой), т. е. не весь, конечно, а половину, а то если весь отдадите, то Вам ничего не останется! Поцелуйте Димочку. И да будет вам всем хорошо!

Женя[77].

---

[71] Имеется в виду стихотворение «Рождество», опубл.: Клич: Сб. на помощь жертвам войны / Под ред. И. А. Бунина, В. В. Вересаева, Н. Д. Телешова. М., 1915. С. 20.

[72] *Иванов Вяч.* Родное и Вселенское: Статьи (1914–1916). М., 1917.

[73] *Иванов Вяч.* Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского // Русская мысль. 1917. № 1. С. 16–43 (2–я паг.).

[74] Неисправленная в корректуре опечатка в имени Кратос, действующего лица трагедии Эсхила «Прикованный Прометей», слуги Зевса. В одном из мифов Кратос приковывает Прометея к скале с помощью Гефеста.

[75] Вероятно, речь идет о П. А. Флоренском.

[76] Кулаковский Юлиан Андреевич (1855–1919) — русский филолог-классик, историк Римской и Византийской империй, археолог, переводчик с латыни и древнегреческого, публицист, педагог. На его сочинской даче в это время жили Ивановы.

[77] НИОР РГБ. Ф. 109. К. 40. Ед. хр. 1. Л. 27–28 об.

* * *

Произошел перелом исторических эпох, падение самодержавия. Многие, как и Лидия Иванова, встретили революцию с восторгом и надеждой, другие — с тревожными ожиданиями. «Наступила февральская революция, — пишет в своих воспоминаниях Лидия. — Я почему-то оказалась на улице: иду вдоль кремлевских стен, пробираюсь сквозь толпу. Весенний ласковый день, светит солнце. И тут странное явление: конечно, в церковные колокола никто не бил, но у меня осталось яркое воспоминание о пасхальном перезвоне всех московских колоколен. Встречные все смотрят друг на друга, как на родных, многие целуются. Упал старый режим, точно тяжелая свинцовая крепость по чудесному мановению растаяла — исчезла. Как карточный домик. Бескровная революция.

Попадаю, наконец, домой и бросаюсь делиться радостью с Эрном. Не знаю, выходил ли он из дому в тот день. Он не хочет меня разочаровывать, но я чувствую, что он как-то недоверчиво относится к событию. А может быть, уже начиналась его болезнь и бросала тень на его жизнь»[78].

Ответное письмо Иванова, написанное через две недели и трагически завершившее их переписку, принадлежит уже другой эпохе. Оно наполнено евангельскими цитатами и аллюзиями на трагедии Эсхила. Поэт изумлен исполнением своих самых невероятных эсхатологических предвидений. В состоянии ужаса и вдохновения он пишет сонет и посылает его другу, доверяя ему решить время его публикации.

Вяч. И. Иванов — В. Ф. Эрну

7 марта 1917 г., Сочи

Сочи, 7.III.1917.

Любимый мой братец, светлый Володя!

[ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀκούσας ἀπεκρίθη αὐτῷ,] Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευσον, καὶ σωθήσεται. […] [αὐτὸς δὲ] κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς ἐφώνησεν

[78] Там же. Л. 72.

λέγων, Ἡ παῖς, ἔγειρε. καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς, καὶ ἀνέστη παραχρῆμα, καὶ διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι φαγεῖν[79].

Вот в эти дни мне всего тяжелей разлука с тобою. Не позволяю себе страшиться угроз и опасностей, коими чревато время. Пораженцев[80] боюсь и якобинцев[81]. Молюсь, да останется Бия[82] и впредь так же связанной, как связан Кратос[83]. Ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία[84]. А Церковь словно бы уже улыбнулась сквозь сон, как Природа раннею весной. Али нет?.. Жутко!

Αἴλινον αἴλινον εἰπέ, τὸ δ'εὖ νικάτω[85].

---

[79] Иванов цитирует Евангелие с пропусками, отмеченными квадратными скобками; даем полный русский текст эпизода «Воскрешение дочери Иаира»: [И вот, пришел человек, именем Иаир, который был начальником синагоги; и, пав к ногам Иисуса, просил Его войти к нему в дом, потому что у него была одна дочь, лет двенадцати, и та была при смерти <…>. Когда Он еще говорил это, приходит некто из дома начальника и говорит ему: дочь твоя умерла; не утруждай Учителя. Но Иисус, услышав это сказал:] *Не бойся, только веруй, и спасена будет…* [Придя же в дом, не позволил войти никому, кроме Петра, Иоанна и Иакова, и отца девицы, и матери. Все плакали и рыдали о ней. Но Он сказал: не плачьте; она не умерла, но спит. И смеялись над Ним, зная, что она умерла]. *Он же, выслав всех вон и взяв ее за руку, возгласил: девица! встань. И возвратился дух ее; она тотчас встала, и Он велел дать ей есть*» (Лк 8: 41–55).

[80] В. Ленин и большевики в своем стремлении к началу мировой революции оценивали поражение России в Первой мировой войне как политическую необходимость и способ «превращения войны империалистической в войну гражданскую» (см.: *Ленин В. И.* О поражении своего правительства в империалистической войне // Ленин В. И. Полн. собр. соч. М., 1967. 5-е изд. Т. 26. С. 286–291).

[81] «Радикально-революционное течение, использующее весь спектр средств (включая массовый террор) для завоевания и сохранения власти в своих руках и для продолжения революционных преобразований». После Февральской революции в России это течение представляли большевики и левые эсеры. «Якобинец, связанный с широкими массами рабочего класса — это и есть современный (революц.) социал-демократ», — писал Ленин (Там же. Т. 12. С. 14).

[82] Бия (Биа, др.-греч. Βία «мощь, насилие») — в древнегреческой мифологии богиня, персонификация насилия. Дочь Палланта и Стикс, союзница Зевса в борьбе с титанами. Действующее лицо трагедии Эсхила «Прикованный Прометей».

[83] Кратос (др.-греч. Κράτος «сила, власть») — в древнегреческой мифологии младший титан, сын Палланта и Стикс, союзник Зевса в борьбе с титанами. Действующее лицо трагедии Эсхила «Прикованный Прометей», слуга Зевса. В одном из мифов приковывает Прометея к скале с помощью Гефеста.

[84] «В человеках благоволение» (Лк 2, 14).

[85] Рефрен хора в «Агамемноне» Эсхила: «Плач сотворите, но благо да верх одержит!» (*Эсхил.* Орестея (трилогия) / В пер. Вяч. Иванова. Изд. подгот. Н. И. Балашов, Дим. Вяч. Иванов, М. Л. Гаспаров, Г. Ч. Гусейнов, Н. В. Котрелев, В. Н. Ярхо.

Явно, что спасительная операция была произведена в минуту, когда уже начиналось заражение крови. Но сама операция — одна из тех, за последствия которой хирурги не ручаются…

Μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε, καὶ σωθήσεται…[86]

А на дне волнуемой души великая радость, говорящая «ныне отпущаеши»[87] волению и томлению целой жизни, и хватит этой радости на всю остальную жизнь.

4-го марта, в день моих именин, вышли здесь телеграммы, содержащие манифест об отречении и объявление великого князя Михаила[88]. Казалось, что «полюс» самодержавия, чтобы растопить который было недостаточно не только крови декабристов, как говорит Тютчев[89], но и целых рек крови за целое столетие, — вдруг растаял сам собою, чудесно, уже бескровно…

Не человеческим плугом
мір перепахан отныне…
Вырвано с глыбою черной
Коренье зол застарелых…[90]

М., 1989. С. 80. Ср.: «Лейся, печальный напев, но благу да будет победа!» (*Эсхил.* Трагедии / Пер. С. Апта. М., 1978. С. 817). Возможна аллитерация: Али нет?.. Жутко — Αἴλινον… νικάτω.

[86] «Не бойся, только веруй и спасена будет…» (Лк 5: 41–43).

[87] Песнь Симеона Богоприимца при встрече с Младенцем-Иисусом, принесенным в Иерусалимский храм: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыка, по слову Твоему, с миром, ибо видели очи мои спасение Твоё, которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля» (Лк 2: 29–32).

[88] 2 (15) марта 1917 г. царь Николай II отрекся от престола в пользу своего брата великого князя Михаила Александровича. 3 (16) марта Михаил отказался принимать императорскую власть до созыва Всероссийского Учредительного собрания, которое должно было установить форму государственного правления в России. 4 (17) марта в газетах были опубликованы два манифеста — Манифест об отречении Николая II и Манифест об отречении Михаила Александровича, а 7 (20) марта — декларация с политической программой Временного правительства.

[89] Имеется в виду слова из стихотворения Ф. И. Тютчева (1826), обращенные к декабристам после вынесения им приговоров: «О жертвы мысли безрассудной, / Вы уповали, может быть, / Что станет вашей крови скудной, / Чтоб вечный полюс растопить!»

[90] Из стихотворения «Убеленные нивы» (см.: IV, 26).

Странно переживать исполнение того, что сам предвидел и в чем уверял других, потому что предвидел realiora[91], а познал математическим знанием, что они сильнее, чем realia; но когда они внезапно становятся на места «реалий», ты не удивлен, как другие, но изумлен больше других — σύ θαυμάζεις, ἀλλ᾽ ἐκπλήττου…[92]

Вечером в тот день я написал сонет, который тебе должен сообщить; он выражает то, что почувствовалось за событиями мистически: Христос приближается или близко проходит подле нас, но это прохождение, быть может, будет сопровождаться и буйным возбуждением сил зла. Чье ухо различит поступь Христа сквозь гул Люциферовой бури. Но все же Он стоит на берегу, еще не узнаваемый учениками.

Πρωΐας δὲ ἤδη γενομένης ἔστη ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ, ὅτι Ἰησοῦς ἐστι λέγει οὖν αὐτοῖς· ὁ Ἰησοῦς Παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· Οὔ…

Ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν, βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον. Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀψαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν. Ἀνέβη Σίμων Πέτρος καὶ εἵλκυσε τὸ δίκτυον ἐπὶ τῆς γῆς, μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν· καὶ τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον (Ioann. XXI)[93].

Я не знаю, печатать ли эти стихи. Кажется, они непонятны или, что еще хуже, могут быть ложно поняты. Если бы ты (чего не ожидаю) сильно стоял за их напечатание, пусть М. М.[94] предложит их

---

[91] «Реальнейшее» (*лат.*) — один из основополагающих терминов философии Иванова, выраженный в лозунге «a realibus ad realiora!» — «от реального к реальнейшему!»

[92] «Ты удивляешься, но изумляйся…». Ср. с фразой из проповеди св. Иоанна Златоуста: «Не говори: как? но удивляйся, но ужасайся, но прославляй. А между тем и я спрошу тебя: как спасся разбойник?» (На остальное из 50-го Псалма и о покаянии // Творения святаго отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского в русском переводе. СПб., 1899. Т. 5. Кн. 2. С. 652.

[93] «А когда уже настало утро, Иисус стоял на берегу; но ученики не узнали, что это Иисус. Иисус говорит им: дети! есть ли у вас какая пища? Они отвечали Ему: нет…

Когда же вышли на землю, видят разложенный огонь и на нем лежащую рыбу и хлеб. Иисус говорит им: принесите рыбы, которую вы теперь поймали. Симон Петр пошел и вытащил на землю сеть, наполненную большими рыбами, *которых было* сто пятьдесят три; и при таком множестве не прорвалась сеть» (Ин 21: 4–5; 9–11).

[94] Мария Михайловна Замятнина (1865–1919) — друг семьи Ивановых и домоправительница, жившая в их доме с 1901 г., воспитательница Веры Шварсалон, Лидии и Димитрия Ивановых.

в «Русское Слово»[95] или пошлет в «Русскую Мысль»[96] с наказом печатать немедленно, как, бывало, в «Вопросах Жизни» печатали тотчас три мои поэтических отклика на события 1905 г.[97] Я не имею твердого суждения об уместности напечатания, но скорее против, чем за; ибо просто боюсь заявления, неподходящего по тону, могущего быть неправильно перетолкованным. Решай ты.

Спасибо тебе за важные и радостные для меня строки о статье, которую ты понапрасну отказывался править, за милое ваше с Евгенией Давыдовной письмо ко дню моего Ангела, за всю твою ласку и также за твою защиту от ласки плачущего Льва (он был бы польщен, если бы узнал, что я именую его спутником Заратустры[98], тогда как для тебя он только Leo Aegrotus басни[99]).

Целую трижды

Любящий тебя Вячеслав

---

[95] Стихотворения «Тихая жатва», «Поэт на сходке» (опубл.: Русское слово. 1917. № 73. 1 (14) апр. С. 3).

[96] В указанном издании за 1917 г. публикаций Вяч. Иванова не обнаружено.

[97] В 1905 г. в журнале «Вопросы жизни» были опубликованы следующие поэтические отклики Вяч. Иванова на революционные события в России: «При заревах, в годину гнева…» (№ 4/5. С. 134), «Populus Rex» (№ 10. С. 320–321), «Астролог» (№ 7. С. 116).

[98] В последней главе книги Ницше «Так говорил Заратустра» появляется лев: «“Знак явился!” — сказал Заратустра, и его сердце изменилось. И действительно, когда прояснилось вокруг него, он увидел, что у ног его лежит желтый могучий зверь, голову положив ему на колени, и не хочет отпустить его, любя его, и ласкается к нему, как собака, нашедшая снова старого своего господина» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра / Пер. А. Ачкасова. СПб., 1906. С. 248).

[99] Leo Aegrotus — персонаж басни Эзопа «Больной лев». Больной лев жил в пещере и не смог отличить лисы от волка, из-за чего последний поплатился жизнью. «Пещера льва» ассоциируется с пещерой Платона — иронический намек на Льва Шестова, опубликовавшего критическую статью «Вячеслав Великолепный», на которую Эрн ответил язвительной рецензией, где описал «скептика» Шестова, который «не верит во вдохновенность *зрения*». Он относит скептиков и материалистов к представителям первобытного состояния мысли, заключивших «союз» с «исповедниками самого крайнего пещерного низа. Они сходятся на отрицании лица у действительности, т. е. светлого ее облика, столь дорогого поэтам, и озаряющего иногда чудаков вроде Платона живущим взглядом истины. Пещера-метафора и пещера-реальность тут главный предмет иронии» (см.: *Пирон Ж.* Полемика Л. И. Шестова с В. И. Ивановым: борьба в платоновской пещере // Символ. 2008. № 53–54. С. 421–434).

<На отдельном листе:>

ТИХАЯ ЖАТВА

Великий день священного покоя
Родимых нив, созревших для серпа!
Как гром глухой, вдали раскаты боя…[100]

Эти трагические дни вспоминает Лидия Иванова: «Эрн действительно заболевает. Его хронический нефрит принимает неожиданно острую форму, и после недолгой, но очень мучительной болезни, он умирает в присутствии посетившего его С. Н. Булгакова[101]. Перед смертью к нему приезжал Флоренский. Похоронная процессия благообразно проводила гроб в Новодевичий монастырь под пение "Христос Воскресе".

Для меня это было большое горе. К этому событию относится стихотворение Вячеслава "Скорбный рассказ"[102], помещенный рядом с "Оправданные"[103], одно из стихотворений, посвященных Эрну. Оно описывает, как я рассказывала про смерть Эрна Вячеславу и Вере, после приезда к ним на каникулы в Сочи, когда мы сидели на берегу

---

[100] НИОР РГБ. Ф. 348. К. 2. Ед. хр. 43. Л. 7–10. У этого стихотворения нет прямого посвящения Эрну, но начальная строфа, посланная другу, явно рассчитана на сопереживание исторического момента. На этой строфе черновик письма обрывается, см. окончательный вариант стихотворения в Приложении 1.

[101] В. Ф. Эрн скончался в квартире Ивановых 29 апреля 1917 г. В письме, написанном в тот же день о. Павлу Флоренскому, С. Н. Булгаков сообщал:

Дорогой о. Павел!

Сегодня в 1 час дня Владимир Францевич скончался. Я был там всего за полчаса до смерти и его видел. Началась хрипота, и я думал, что это лишь начало агонии, но конец последовал с неожиданной быстротой. Он был в беспамятстве. Сегодня же в 5 утра он был приобщен св. Таин о. Владимиром Воробьевым. Похороны предполагаются во вторник, оттягиваются ввиду извещения родных.

Храни Вас Христос и присных Ваших! Любящий Вас С. Б.» (цит. по: В. Ф. Эрн: pro et contra. С. 56). Отпевание было совершено в церкви Знамения Богородицы на Зубовской площади. Похороны — на Новодевичьем кладбище Москвы. Навстречу похоронной процессии шли колонны первомайской демонстрации под красными флагами. Россия погружалась в революционную катастрофу.

[102] См. Приложение 2.

[103] См. Приложение 3.

моря на скалах у самой воды»[104]. Добавим еще один поэтический некролог[105].

Вяч. Иванов и Вера Константиновна не приехали на похороны друга. Вернувшись в Москву в начале осени, он с запозданием пишет супруге покойного друга.

Вяч. И. Иванов — Е. Д. Эрн

16 октября 1917 г., Москва

16 октября 1917.

Дорогая Евгения Давыдовна,

Пожалуйста, не предполагайте, что я мало о Вас думаю; не заключайте из моего молчания, что мало Вас люблю. Я и сам прежде не знал, как сильно Вас люблю. Многое в моем чувстве к Володе, что принадлежало прежде ему одному, перенесено теперь и на Вас с умилением и восхищением. Молю Бога, чтобы он укрепил в Вас благодатную силу и еще умножил ее изобильно. Источник ее нездешний, и потому она светит людям и приносит в жизни столько добра, что Вы сама бы удивились, если бы его увидели.

Вы, очевидно, не приедете к 29 октября[106] — знаю, что это почти невозможно. А хорошо мне было бы взглянуть на Вас. Поцелуйте Ирочку и приветствуйте Ваших. Первое мое впечатление по прибытии домой был наш монастырь: как там хорошо было в ясный сентябрьский день. Вот стихи, — простите, что не сообщил их давно.

Любящий Вас Вячеслав Иванов[107].

---

[104] *Иванова Л.* Указ. соч. С. 68.

[105] *Иванов Вяч.* Собр. соч. Т. 3. С. 536. См. Приложение 4.

[106] Полугодие со дня кончины В. Ф. Эрна.

[107] Текст письма публикуется по архивной рукописи:

[Электронный ресурс.] URL: http://www.v-ivanov.it/archiv/opis-3/karton-02/p10/op3–k02–p10–f01.jpg

[Электронный ресурс.] URL: http://www.v-ivanov.it/archiv/opis-3/karton-02/p10/op3–k02–p10–f01v.jpg

[Электронный ресурс.] URL: http://www.v-ivanov.it/archiv/opis-3/karton-02/p10/op3–k02–p10–f02.jpg. Стихотворение, приложенное к письму на отдельном листе, см. в Приложении 5.

* * *

Сам Иванов так характеризовал влияние Эрна: «Кстати, о Владимире Соловьеве. Вот вы говорите, что он на меня влиял. Это верно, но больше, чем Владимир Соловьев, на меня влиял Владимир Эрн»[108]. А вот свидетельство другого близкого друга Иванова: «Вячеслав Иванович, посмеиваясь говаривал: “Владимир Францевич — совесть моя” и — ох! Уживался он со своей совестью неплохо, умея, когда хотел, заворожить ее»[109]. Что же касается идейного взаимовлияния двух мыслителей, то на материале переписки это не прослеживается. В монографии Г. Обатнина «Иванов-мистик» подробно освещается эта тема, нам лишь остается привести несколько цитат. Отметим при этом, что во всех опубликованных философских и публицистических произведениях Иванова только дважды встречаются ссылки на Эрна без цитирования. Обе касаются военного времени, когда, по мысли Эрна, «время славянофильствовало»:

«Окажись, в самом деле, в общем идеологическом запасе, с которым мы вступаем в новую созидательную эпоху, открываемую нам войною, некое славянофильское наследие или, если угодно, некие пережитки славянофильства, весьма уместно в этом наследии или пережитках разобраться толком: в них может найтись нечто или высоко животворное, или крайне вредоносное, — а, может быть, и то, и другое зараз. Вот, Вл. Эрн самим заглавием своей острой книги о войне утверждает: “время славянофильствует”, — время, заметьте, а не люди, т. е. смысл событий, сила вещей, разум истории. Как же относится к этому сверхличному разуму наш разум личный, к этому стихийному движению наше свободное самоопределение?» (III, 339). «Славянофильство казалось бы внутренне опровергнутым, само себя упразднившим, если бы все живое в нем, его содержание вселенское и онтологическое, его религиозный смысл, его мудрое сердце, — в теснейшей и живейшей связи с утверждением феноменологической особенности русского национального воплощения, понятой, однако, — что правильно

---

[108] Цит. по: *Иванова Л.* Указ. соч. С. 427.

[109] *Герцык Е. К.* Воспоминания. С. 176.

отмечает Вл. Эрн, — не как статический строй застывших и косных форм, а как вечно живая текучесть осуществления и пресуществления во времени, — если бы все это подлинное и вечное, как теургическое начало народного сознания, не было спасено гениальнейшим и еще не понятым, а порою и смрадно поносимым творчеством и пророчеством Достоевского, которым доселе живем и дышим, и о котором доселе не сговорились, славянофил ли он или уже нет, — почему и ученики его не умеют сказать про себя определительно и недвусмысленно, кто они такие, — славянофилы ли, или нет»[110].

В другой работе, «“Φιλιά” Вяч. Иванова как ракурс к биографии», анализируя строку стихотворения, поставленную в заглавие данной публикации — «Друг другу в глаза мы глядим…»[111], Г. Обатнин усматривает «зеркальную метафорику», отождествление глаза с зеркалом: «Иванов сравнивает взаимный взгляд с двумя направленными зеркалами. Образ speculum speculi speculum имеет в идейном творчестве поэта насыщенную историю, не раз иллюстрируя идею надперсонального соединения двух людей»[112]. Далее он приводит цитату самого Иванова (из статьи «Религиозное дело Владимира Соловьева») о «правоте отражения»: «Как восстанавливается правота отражения? Чрез вторичное в зеркале, наведенном на зеркало. Этим другим зеркалом — speculum speculi — исправляющим первое, является для человека познающего другой человек, Истина оправдывается только будучи созерцаемою в другом. Где двое или трое вместе во имя Христово, там среди них Сам Христос. Итак, адекватное познание тайны бытия возможно лишь в общении мистическом, т. е. в Церкви» (III, 303).

Иначе оценивал отношения друзей и влияние Эрна и Флоренского на Иванова их незаурядный современник, друг и оппонент.

---

[110] Там же. С. 343.

[111] См. Приложение 6. По мнению Г. Обатнина, это стихотворение автор замыслил ранее как часть большой поэмы или цикла стихов, но после смерти Эрна было посвящено ему.

[112] *Обатнин Г.* «Φιλιά» Вяч. Иванова как ракурс к биографии // Donum homini universalis. Сборник статей в честь 70-летия Н. В. Котрелева. М., 2011. С. 218.

Н. А. Бердяев — Вяч. И. Иванову

30 января 1915 г., Люботин

Люботин, 30 Января <1915>

Дорогой Вячеслав Иванович!

<…> В Вашей природе есть робость, которая лишь внешне приправлена дерзновением. Вы всегда нуждаетесь во внешней санкции[113]. Сейчас Вам необходима санкция Эрна или Флоренского. Вы ищете санкции и в личной жизни и в жизни духовной и идейной. <…> Вы стали перекладывать в стихи прозу Эрна[114]. <…> Я не люблю в Вас религиозного мыслителя. Ваша необычайная творческая одаренность цвела и раскрывалась под воздействием сначала жизни Лидии Дмитриевны[115], а потом ее смерти. А в Ваших оккультных исканиях для Вас имела огромное значение Анна Рудольфовна[116]. <…> Теперь Вы попали в быт и живете под санкцией Эрна, говоря символически. В Вас слишком много было всегда игры, Вы необычайно даровиты в игре. <…> Я чувствую Вас безнадежным язычником, язычником в самом православии Вашем. <…> Я не верю в глубину и значительность Вашего «православия». Простите, что так открыто и резко высказал то, что думаю и чувствую. <…>

---

[113] Обратим внимание на интертекстуальную связь с Достоевским через Флоренского: «Да и на что вам истина? Недаром Чорт у Достоевского указывает на такую черту: “Если захотел мошенничать, зачем бы еще, кажется, санкция истины? Но уж таков наш русский современный человек: без санкции и смошенничать не решится, до того истину возлюбил”» (*Флоренский П.* Эмпирея и эмпирия. [Электронный ресурс.] URL: http://viktr.narod.ru/select/florensk/1/empirea.htm).

[114] Намек на военно-патриотические стихи Иванова 1914–1917 гг., созвучные военной публицистике Эрна.

[115] Лидия Дмитриевна Зиновьева-Аннибал (1866–1907) — вторая жена Иванова.

[116] Анна Рудольфовна Минцлова (1865 — исчезла в августе 1910) — переводчица, оккультистка, деятельница теософского общества. В течение нескольких лет оказывала влияние на Иванова, которое особенно усилилось после внезапной смерти Л. Д. Зиновьевой-Аннибал; жила в его квартире на Башне.

С нетерпением жду Ваших «Сынов Прометея»[117]. <…>
Целую Вас. Любящий Вас Ник<олай> Бердяев[118].

По-видимому, к этой дружбе применимо онтологическое определение Павла Флоренского: «Дружба — это видение себя глазами другого, но пред лицом третьего, и именно Третьего. Я, отражаясь в друге, в его Я признает свое другое Я. Тут естественно возникает образ зеркала, и он вот уже много веков стучится за порогом сознания. Пользуется им и Платон: друг, — по утверждение величайшего из знатоков τῶν ἐρωτικών, Платоновского Сократа, — “в любящем, как в зеркале, видит самого себя — ὥσπερ δ’ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν”»[119].

Эту коллизию видения дружбы Иванова и Эрна внутренним взглядом двух взаимно любящих друзей и ревнивым взглядом «третьего» можно трактовать по модели Флоренского, изложенной в его ранней работе «Эмпирея и эмпирия»[120], где он определил символ как «органически живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого»[121]. Здесь символом выступает идеал дружбы, прозреваемый в Эмпирее, а ее эмпирическое осуществление подлежит критической интерпретации (в текстах Андрея Белого, Лидии Ивановой, Бердяева, Евгении Герцык, Пяста)[122]. «Для применимости теории к опыту необходимо, чтобы она имела в опыте какое-то соответствие себе; опыт должен откликаться на теорию, и этот отклик, это соответствие должно быть пережито, — другими словами, должна быть пережита эмпирея»[123].

---

117 *Иванов Вяч.* Сыны Прометея: трагедия // Русская мысль. 1917. № 1. С. 1–37 (1-я паг.).

118 Из писем к В. И. Иванову и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал Н. А. и Л. Ю. Бердяевых / Вступит. статья, подгот. писем и примеч. А. Б. Шишкина // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 138–140.

119 *Платон.* Федр, 255 d. Цит. по: *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 438–439.

120 Впервые: *Флоренский П.* Эмпирея и эмпирия // Богословские труды. Сб. 27. М., 1986.

121 *Флоренский П. А.* Собр. соч.: в 4-х т. М., 1999. Т. 3. С. 157.

122 Благодарю за ценный совет Анну Игоревну Резниченко.

123 *Флоренский П.* Эмпирея и эмпирия. С. 89.

Приложения

Стихотворения Вяч. Иванова, посвященные памяти В. Ф. Эрна

1

ТИХАЯ ЖАТВА

Великий день священного покоя
Родимых нив, созревших для серпа!
И пусть вдали гремят раскаты боя,
И пусть душа усталая слепа,
И кажется — в сей час тягчайший зноя —
Земля, свой злак вспоившая, скупа:
Но, белой мглой Жнецов идущих кроя,
С крутых небес означилась тропа.
Молчи, народ! Дремли, страдой измаян!
Чтоб в житницу зерно Свое собрать,
К тебе идет с Рабочими Хозяин.
Ему вослед архангельская Рать,
Как облако пресветлое, с окраин
Подъемлется — за поле поборать.

Сочи, 4 марта 1917

2

СКОРБНЫЙ РАССКАЗ

На скорбные о том, как умер он расспросы
Ты запись памяти, не тайнопись души
Читала нам в ответ; меж тем прибоя росы
У ног соленые лоснили голыши.
Как море, голос твой был тих; меж тем украдкой
Живой лазури соль кропила камень гладкий.

3

ОПРАВДАННЫЕ

Памяти Вл. Ф. Эрна

Из успокоенных обителей,
Из царства Целей, умудренные,
Вы, сонмы братских небожителей,

Светила новосотворенные,
Глядите взором опечаленным,
Лия лучи, на долы слезные:
Град Божий видите умаленным,
Вкруг стен святых бойницы грозные.
Вы веру, верные проверили,
Вы правду, правые, исправили;
Надежду вечной мерой мерили;
Любовь в горниле горнем плавили.
Познали, как земное взвесили,
Почто злой умысел сбывается;
А Божий ловчий, в темном лесе ли,
В степи ль сухой с пути сбивается.

СС. III, с. 524–525

4

Владимир Эрн. Франциска сын, — аминь!
Ты не вотще прошёл в моей судьбине.
Друг, был твой взор такою далью синь,
Свет внутренний мерцал в прозрачной глине
Так явственно, что ужасом святынь,
Чей редко луч сквозит в земной долине,
Я трепетал в близи твоей не раз
И слезы лил внезапные из глаз.

5

†

Блаженный брат! Ты чистым оком зреть
В представшей вновь паломнику отчизне
Достоин все, что помнил в этой жизни, —
Огнем безгневным в царстве Слав гореть.
Оратай был до жатвы умереть
Любовию предизбран. Укоризне
Не вырваться из уст на светлой тризне.
Там, где «мы вместе были»[124], друга встреть!

---

[124] Слова, заключенные в кавычки, отсылают к тексту ветхозаветного апокрифа «Книга Юбилеев», содержащего повеление Ревекки сыновьям своим Иакову и Исаву (прародителям иудеев и арабов) почитать отца своего Исаака и, оставаясь

Пусть малый дар нам, нищим, был отмерен,
Из всех богатств, что в путь ты взял с собой,
Куда твой взор стремится голубой:
И в неземном земле ты будешь верен,
И Горней Афродиты видя Лик,
вспомянешь колос, что в пыли поник.

6

ПАМЯТИ ВЛ. ЭРНА

Свершается Церковь, когда
Друг другу в глаза мы глядим
И светится внутренний день
Из наших немеющих глаз:
Семью ли лучами звезда,
Очами ль сверкнул Серафим,
Но тает срединная тень,
И в сердце сияет алмаз.
Начертано Имя на нем:
Друг в друге читаем сей знак;
Взаимное шепчем Аминь,
И Третий объемлет двоих.
Двоих знаменует огнем;
Смутясь, отступаем во мрак…
Как дух многозвезден и синь!
Как мир полнозвучен и тих!

28 мая <1917>

во взаимной братской любви, не причинять друг другу зла. На что Исав ответил: «…Брата моего Иакова я буду любить больше, чем всякую плоть; у меня на всей земле нет брата, кроме его одного <…> и *мы вместе были* посеяны в твоем чреве и вместе вышли из твоих недр» (Ветхозаветные апокрифы. СПб., 2000. С. 70).

III

М. Цимборска-Лебода
(Польша)

МЕЖДУ МЕТАФОРОЙ И МЕТАФИЗИКОЙ : О КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ В ПОЭЗИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА (ДУША — ДУХ — СЕРДЦЕ)

> Личность нашла свое *я* в себе, но нашла слишком эмпирически, и злоупотребила этим — род грехопадения…
>
> *В. Иванов*[1]

> Метафора <…> *может идти* <…> от категории чувственно воспринимаемого, внешне-пространственного бытия, к характеристике человеческих душевных или духовных состояний.
>
> *С. Франк*[2]

Личность — одно из фундаментальных понятий в философских и критических работах Вячеслава Иванова; это подтверждают не только знаменитые статьи «Ты еси» и «Анима», но также другие, посвященные творчеству близких Иванову писателей и философов — Достоевского, Соловьева, Пушкина или Новалиса. Изучению этого концепта в соотнесении с понятием любви[3], в свете ивановской «персоналистической

---

[1] IV, 739.

[2] *Франк С.* Непостижимое. М., 2007. С. 331.

[3] Ср. в статье Иванова «Легион и соборность»: «Любящий знает любимого и не сомневается в его бытии; человек же, ослабевая в любви, уже боялся растратить жар души в пустыне мира и свою любовь обращал на себя самого» (III, 256).

онтологии»[4], способствовало его рассмотрение в разных исследовательских контекстах, например, творчества Поля Клоделя[5] и Жака Маритена[6]. Важным контекстом в последнее время стали также произведения Карла Густава Юнга[7]. Как известно, в оценке Иванова, Юнг — «непокорный ученик старика Зигмунда Фрейда» — был «позитивистом» (III, 483). Подобным образом в статье 30-х годов воспринимал Юнга Василий Зеньковский; обозревая его теоретическую мысль, в одном ряду с Фрейдом, Адлером и другими представителями «психологизирующего направления» в западной философской антропологии, он отмечал, что для них, а значит, и для Юнга, «характерен психологический натурализм, ограничение внутреннего мира человека его влечениями, или “коллективным бессознательным”»[8]. Последнее понятие Зеньковский считал «полу-метафизическим» и полагал, что у всех названных авторов «нет *настоящей метафизики человека.* Углубление в психические и коллективно-психические глубины не открывает подлинной творческой силы духа в человеке»[9].

Мы не располагаем сведениями, знал ли Зеньковский статьи Иванова, в том числе «Анима», однако позволительно предположить, что, зная их, он мог бы в них обнаружить крепкие основания метафизического учения о человеке как личности. Вопрос о сущ-

---

[4] *Визгин В. П.* Габриэль Марсель и русская философия // Семинар «Русская философия (традиция и современность)»: 2004–2009. М., 2011. С. 266.

[5] *Цимборска-Лебода М.* Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви. Томск; М., 2004. С. 127–143.

[6] Именно Маритен, близкий Иванову в конце его жизни, полагал, что лучший путь к постижению проблемы личности — «рассмотреть отношение личности к любви» («est de considérer la relation de la personnalité et de l’amour») (*Maritain J.* La personne humaine et la société. Paris, 1939. P. 16.

[7] *Титаренко С. Д.* «Фауст нашего века»: Мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб., 2012. С. 476–515.

[8] *Зеньковский В.* Проблемы философской антропологии // Современные записки. 1938. Т. LXVI. С. 430.

[9] Там же. Знаменательно, что в письме к Э. Метнеру (1922), признаваясь «в своей полной неосведомленности о Юнге и его психологической школе», Вячеслав Иванов как метафизик выражал свое несогласие с редукционистским «покушением свести все безостаточно, на одну психологию» (В. Иванов и Э. Метнер. Переписка из двух миров / Публ. и коммент. В. Сапова // Вопросы литературы. 1994. Вып. 3. С. 303, 306).

ности и значимости этого учения, выраженного в статьях поэта, уже находился в поле внимания исследователей (А. Шишкина, Р. Бёрда, Д. Мицкевича, Г. Обатнина, С. Титаренко, С. Федотовой и др.), а также автора этих замечаний. Поэтому в предлагаемом сообщении хотелось бы подвергнуть изучению тот аспект проблемы, который обнаруживается, когда предметом осмысления становится поэзия или конкретное поэтическое произведение, рассматриваемое в плане *leksis* и *poiesis* (художественной конструкции) и в целом — *эпифании формы*, «озаряющей душу» (III, 665), где форма понимается как «принцип созидания всего, что есть» — высветления (сияния) онтологической тайны[10]. Такой подход к поэзии Иванова кажется уместным и целесообразным, так как, несмотря на наличие известных интерпретаций, она представляется менее изученной, чем его критика; хотя, по верному замечанию Д. Мицкевича, «процесс истолкования ключевых произведений [Иванова] уже начался»[11]. И все же может возникнуть впечатление, что поэзия не всегда читается с надлежащим вниманием и почтением. Не потому ли, к примеру, одно из прекраснейших стихотворений, центральное в четвертой части мелопеи «Человек», с инципитом «Звезды блещут над прудами…» (III, 235), ошибочно или по недосмотру относится (и даже не одним, а двумя авторами) к третьей ее части. Это примечательно также потому, что, как известно, стихотворение стало импульсом к полемике двух знаменитых ученых — М. Л. Гаспарова и С. С. Аверинцева, высказавших противоположные точки зрения относительно поэтики стихотворения и поэтики Иванова-символиста в целом, то есть относительно того, многозначительны или многозначны поэтические образы Вячеслава Иванова, можно их считать символическими или уместнее аллегорическими?[12] В связи

---

[10] Ср.: *Maritain J.* Art et scolastique. Paris, 1927. P. 38; *Berdiaeff N.* Essai de métaphysique eschatologique. Trad. du russe M. Hermann. Paris, 1946. P. 208.

[11] *Мицкевич Д.* Проблема систематизации идей Вячеслава Иванова // Образы Италии в России — Петербурге — Пушкинском Доме. Вып. 2. СПб., 2014. С. 160.

[12] *Гаспаров М. Л.* Антиномичность поэтики русского модернизма // Гаспаров М. Л. Избранные статьи. О стихе. О стихах. О поэтах. М., 1995. С. 162–163; *Аверинцев С. С.* «Скворечниц вольных гражданин…». Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб., 2002. С. 122–123. См.: *Магомедова Д.* Работы М. Л. Гаспарова о Вячеславе Иванове // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. I / Отв. ред. К. Ю. Лаппо-Данилевский, А. Б. Шишкин. СПб., 2010. С. 680.

с предпринятой здесь задачей этот спор является существенным, так как интерпретация вопроса об осмыслении личности в поэтическом тексте велит исследователю учесть не только ***что*** (план содержания), но и ***как*** (план выражения). «На самом деле, — пишет Иванов, — искусство все стоит под знаком *как*» (III, 664–665). Важной и актуальной представляется в связи с этим методологическая установка, завещанная Аверинцевым, а также ценные замечания Д. Мицкевича: «Исследователь обязан рассматривать как возможный контекст для формального анализа и толкования каждой строки Вячеслава Иванова — всю совокупность им написанного, не смущаясь хронологическими дистанциями»[13]; «А главное, чтобы изобретательность исследователя не нарушала точной целости предмета»[14]. Руководясь этими принципами, материалом для последующей интерпретации мы делаем вторую часть мелопеи — «Ты еси», а более конкретно — стихотворение, обозначенное буквой θ, с инципитом «Я есмь доколе не люблю…», соотнесенное с последующим стихотворением, представляющим собой ακμή второй части («Что тебе, в издревле пресловутых / Прорицаньем Дельфах, богомол…»).

Однако прежде чем перейти к анализу, продуктивно привлечь два эпистолярных текста поэта, в которых тематизируется проблема бытия личности и задается способ ее осмысления, то есть обнаруживается пригодный для этого инструментарий. Первый текст — это письмо поэта (первое) из «Переписки из двух углов», в котором Иванов различает мнимую личность и подлинную, подлинное *я*. Подлинная личность, имеющая ряд признаков (личное сознание), «призвана к возникновению» (III, 384), она есть задание для человека[15] и им созидается, соотносясь с «живым бытийственным принципом» — с Богом. И именно этим соотнесением с «рождающим лоном», Истоком, или пребыванием «вечно высшего» в человеке, определяется строительство личности. «Из него я возник и во мне он пребывает. И если не покинет меня, то создаст и формы Своего дальнейшего во мне пребывания, то есть мою

---

[13] *Аверинцев С. С.* «Скворечниц вольных гражданин…». С. 121.

[14] *Мицкевич Д.* Проблема систематизации идей Вячеслава Иванова. С. 160.

[15] Подобным образом понимает личность Н. Бердяев (см.: *Бердяев Н.* Философия свободного духа. М., 1994. С. 296 и след.).

личность» (там же). Значит, тут для нас продуктивно, что личность дóлжно рассматривать — в ее единстве и многообразии — в качестве «форм божественного пребывания» — присутствия в ней «светлого гостя», связующего и духовно осмысляющего человеческую жизнь. Не менее важно и то, как далее пишет Иванов, что в их созидании участвует и сам человек. «[Бог] желает, чтобы я создавал Его в себе…» (там же).

Об этом «формостроительстве», или «формотворчестве», в пределах названной части мелопеи «Человек» и о способах его выражения — посредством метафор и метафорических высказываний, речь пойдет далее. Теперь же привлечем еще второй эпистолярный текст, семантической цепочкой связанный с прежним. Это знаменитое «Письмо к дю Босу». В нем мы находим подтверждение того, что созидаемая (творимая) личность мыслится Ивановым как иерархическое целое, как некий трехчленный душевно-духовный состав, элементами которого являются, кроме тела, душа и дух (имеющий седалище в сердце), им же приписываются различные состояния и различного рода активность. Далее, как вытекает из рассуждений поэта, эти различные состояния в виде опыта могут находить свою объективацию в символах (III, 423) или, как мы увидим в «Человеке», в метафорах, депонирующих силу символа / символическое значение[16]. Так, например, душа, *прообраз человечества* («беспокойная», сгорающая «живым пламенем или поджигающим факелом», готовая к спасительной жертве) в данном тексте определяется как «запас энтузиазма и верований», она связывается с диалектикой «прибылей и утрат» (III, 423, 419). Дух же в человеке («мой дух»), которому дана возможность «смутно видеть сокровенные черты живой тайны» (III, 423), соотносится с особым типом познания — с «ясновидением трансцендентного созерцания» (III, 421). Причем можно установить соответствие: и в письме, и в мелопее / мистерии существенное значение имеет *transcensus* от душевного к духовному[17], то есть от «относительной слепоты эмпирического

---

[16] См. точку зрения Поля Рикёра, который считает метафору облачением символа (*Ricoeur P.* Język, tekst, interpretacja / Przeł. P. Graff i K. Rosner. Warszawa, 1989. S. 150, 155).

[17] В других текстах Иванов различает части души, например высшую ее часть, в которой пребывает вера в Бога (III, 699).

состояния» (ср. в мелопее: «“Слеп Эрос”, слышу я молву слепцов…») к ясновидению. В связи с этим человек концептуализируется как *сочувственник* (на уровне душевной жизни) и как *соучастник* (на уровне восхождения или причастности к духовному) ясновидения / созерцания — тайны видения света (там же).

Обогатив наши размышления весьма продуктивным концептуальным аппаратом, извлеченным из критической мысли Иванова, посмотрим теперь, как трансформируются отмеченные положения ивановского понимания личности в выбранных фрагментах мелопеи, второй ее части, основанием которой служит гимн Эросу / «звездному Амуру», «вождю любящих», «плавщику душ».

Наша цель — показать, что поэтическое мышление о человеке как личности и ее созидании, вписанное в текст стихотворений, осуществляется «изнутри метафоры», т. е. посредством метафорического процесса («метафоризации поэтических рядов», характеризующей лирику символистов)[18]. Отсюда возникает потребность расшифровать этот процесс — логику сцепления и развития метафор, создающих путем аналогий / подобий смысловой избыток, дабы затем выявить — то, что у Иванова существенно — семантический скачок (переход) от метафоры к метафизике[19] и тем самым

---

[18] См.: *Спивак Р. С.* Понятие «мусор» в русском символизме и акмеизме // Studia Litteraria Polono-Slavica. 1999. № 4. С. 238.

[19] Это находит подтверждение и в других текстах поэта. Так, например, в «Анима», отмечая важность фигуральной речи (в собственных параболах, говорящих «в образах, которые символически пытаются удержать некоторые душевные опыты»), Иванов пишет о полете собственной мысли «в стратосферу метафизики и мистики» (III, 275–279). Конечно, в данном случае речь идет не о интеллектуалисткой метафизике, а о таком ее понимании, которое мы находим у мыслителей эпохи, например, у Николая Бердяева и Жака Маритена. По мнению Бердяева, «единственная возможная метафизика есть метафизика профетическая <…> и метафизика большого стиля всегда была такой <…> метафизика есть не отражение объективных реальностей, а изменение внутри человеческого существования, обнаружение смысла существования. Метафизика есть *выражение* существа» (*Бердяев Н.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 8–9). В трактовке же Маритена, который соотносит метафизику с мистикой, метафизика служит «бесполезной Истине». «Она возвращает человеку его сущность и движение, назначение которых, как известно, в том, чтобы упираясь обеими ногами в землю, головой устремляться к звездам. Она возвращает ему во всей полноте бытия подлинные ценности и их иерархию» (*Маритен Ж.* Метафизика и мистика (пер. с франц.) // Путь. 1926. № 2. С. 91). Ср. также одно из определений

подтвердить мысль знатоков проблемы (Хайдеггер, Рикёр, Деррида). «Метафора существует не иначе, как внутри границ метафизики <…> Настоящий тип метафоры это *métaphore verticale ascendente, transcendante*»[20]. Добавим к этому два комментария. *Первый*: существует явная связь между символистским пониманием метафоры как «цели творческого процесса»[21] и современной ее трактовкой. В работах Поля Рикёра она мыслится как текстовая стратегия, соотносящая поэтический дискурс с мифическим[22]. *Второй*: все названные авторы исходят из Аристотелева понимания метафоры и выделяют в нем следующие моменты. Так, Жак Деррида отмечает: «Метафора как эффект *mimesis* и *homoiosis*, проявление аналогии будет, следовательно, средством познания»[23]. Способствуя познанию, она в качестве образа доставляет удовольствие. Хорошая (подлинная) метафора постоянно связывается у Аристотеля со значением *energeia*, «чья решающая роль в его метафизике, да и в метафизике

метафизики, приводимое Хайдеггером, которое он связывает со сферой «зыбкого», «темного»: «Метафизическим называют находящееся на невидимом плане, выходящее за пределы нашего мира, непостижимое» (*Хайдеггер М.* Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. М., 2014. С. 131). Видимо, в том смысле Иванов пишет о «высшем, метафизическом плане» произведений Достоевского (IV, 424).

[20] См.: *Ricoeur P.* La métaphore vive. Paris, 1975. P. 365.

[21] Ср. знаменательное высказывание Андрея Белого: «Создание словесной метафоры (символа, т. е. соединения двух предметов в одном) есть цель творческого процесса; но как только достигается эта цель средствами изобразительности и символ создан, мы стоим на границе между поэтическим творчеством и творчеством мифическим; независимость нового образа “а” (совершенной метафоры) от образов, его породивших <…> выражается в том, что творчество наделяет его онтологическим бытием, независимо от нашего сознания; весь процесс обращается: цель (метафора — символ), получившая бытие, превращается в реальную действующую причину…» (*Белый А.* Магия слов // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 141).

[22] Согласно Рикёру, «метафора, будучи на службе поэтической функции, есть та стратегия дискурса, посредством которой высказывание освобождается от прямого описания, чтобы взойти на мифический уровень, где проявляется ее функция обнаружения [нового смысла]» («La métaphore est, au service de la fonction poétique, cette stratégie de discours par laquelle le langage se dépouille de sa fonction de description directe pour accéder au nivau mythique où sa fonction de découverte est libérée») (*Ricoeur P.* La métaphore vive. P. 311).

[23] *Деррида Ж.* Поля философии / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. М., 2012. С. 274–275.

вообще, хорошо известна». Значит, она связана с выражением акта. Метафорическая активация и актуализация «состоит в одушевлении неодушевленного, в переносе в “психический порядок”»[24]. Последнее можно соотнести с истолкованием метафоры у Семена Франка (см. эпиграф к статье).

Укажем присутствие вертикализующей метафоры в приведенном фрагменте мелопеи:

Я есмь, доколе не люблю;
В любви, как Феникс, умираю:
Сам ложе пылкое стелю, —
На солнца двух очей взираю,
Их искры жгучие сбираю, —
Горю… Пожара не гаси!
Когда я на костре сгораю,
Любовь поет мне: «ты еси!»
<…>
Печать «Я есмь», как воск, топлю
В огне, где возродясь, взыграю;
Расплавом огненным киплю
Геенны кладезь отпираю.

(III, 212–213)

Тезис, который мы хотим здесь подтвердить, таков: стихотворение в четырех поэтических строфах представляет собой цепь развертывающихся «метафизических» метафор троякого характера (об этом см. далее). Они служат выражению процесса *о ц е л о с т н е н и я* человека — любящего субъекта, приобретающего личность — «бытийствование»[25]. То есть приобретение бытия / бытийствования в стихотворении Иванова испытывается и определяется целостностью субъекта: его любовным чувством

[24] Там же. С. 275.

[25] Этим термином, следуя пониманию Маритена, мы определяем суть того, что связано с возникновением личности как целого, отличающегося творческой свободой. Ср.: «Личность коренится в духе <…>. Личность это бытийствование (subsistence) духовной души, сообщаемое всему человеческому существу и поддерживающее его единство; личность свидетельствует о щедрости или распространительности бытия, исходящее от ее духовного начала» (*Маритен Ж.* Творческая интуиция в искусстве и поэзии / Пер. В. П. Гайдамак. М., 2004. С. 131.)

(душой), его волей (волевым сознанием), его возносящимся «огненным» духом, почивающим в сердце. Далее, сцепление и развитие метафор нацелено на указание метаморфоза состояния говорящего субъекта, втянутого в действо любви, знаменуя переход от мнимого *я*, «ограниченной личности»[26] («Я есмь, доколе не люблю…») к *я* настоящему (подлинной личности), приобретающему избыток бытия («ты еси») и высшее качество духовности; оно достигается на пути размыкания граней *я*, изживания раздельности субъекта.

Итак, первый тип метафор связан с семантикой горения, пожара, плавления в огне, а также возносящего движения (взлета). В это семантическое поле включаются также лексемы «солнце», «жгучие искры», «костер», проецирующие образ любовного объекта (любимая как «*ты*»). Центральной же и смыслообразующей, стоящей в центре «неограниченного поля метафор», является здесь фигура мифической птицы, Феникса («В любви, как Феникс, умираю»). Как отмечает Башляр, «il est au centre d'un champ illimité de métaphores»[27]. Можно сказать, это топический мотив поэзии (и не только) Иванова (ср. его присутствие в заключительной части трагедии «Тантал» или метафору «сердце-Феникс» в стихотворении 1919 года, приводимом Аверинцевым[28], а также в «Письме к Александру Пеллегрини» и др.). Очевидно, метафора *безумной птицы,* которая «воспламеняется собственным огнем и оживает из собственного пепла», испытывая «двойное чудо»[29], наделена значением огненной смерти / воскресения; это значение актуализируется и обновляется не только в пределах данного стихотворения, но также уже упоминаемого «Звезды блещут над прудами…» из четвертой части мелопеи. Ср.:

Возлетит над пальмой света
Чистым Фениксом душа.

(III, 235)

---

[26] Ср.: «Истинная жизнь в нас есть, но она подавлена, искажена нашей ограниченною личностью, нашим эгоизмом» (Собр. соч. В.С. Соловьева. Письма и приложение. Bruxelles, 1970. С. 60).

[27] *Bachelard G.* Fragments d'une Poétique de Feu. Paris, 1988. P. 63.

[28] *Аверинцев С.С.* «Скворечниц вольных гражданин…». С. 95.

[29] *Bachelard G.* Fragments d'une Poétique de Feu. P. 62.

Учтем еще роль этой метафоры в «Анима» («фениксов взлет очищенного вместе с личностью разума (voûs xaΘapós) новоплатоников») (III, 285), дабы заключить, что метафорическое уподобление любовного горения возрождающемуся из огненного пепла Фениксу чревато смыслом перерождения и получает следующее контекстуальное значение. Перерождению подлежит *душа* любящего / человека, и именно она — участница мистерии любви, или «коммуникации огня». Согласно учению Прокла[30], на которого Иванов ссылается неоднократно, также в «Анима», огонь, в сокровенном смысле слова, — это пневма человека, его дух; пневма отличается горячестью. Огонь освобождает душу из эмпирического мира / плена, вознося вверх (к самому глубокому познанию трансцендентного), соединяя с божественным. Привлечем в связи с этим мысль Ивана Ильина, который в своей пневматологии вдохновляется учением Прокла и мыслью Мейстера Экхарта[31], а истинность человека определяет с помощью метафор «огня», «жара», «пламени» («Настоящий человек носит в своем сердце некий скрытый жар...)»[32]. И далее: «Мой дух, это творческая искра Бога, призвана к тому, чтобы пронзить мою душу и прожечь мое тело, превратить и тело и душу в свое орудие и в свой символ, очистить их от мертвого бремени и художественно преобразить их»[33]. Обогащая нашу интерпретацию этим контекстом, можно сказать: огонь в стихотворении Иванова способствует «алхимической» трансмутации души: от психейного («душевная поверхность») к пневматическому («сокровенная глубина»). Это подтверждается дальнейшим развитием поэтической мысли, выраженной семан-

---

[30] Extraits du commentraire de Produs sur la philosophie chaldaïque // Oracles chaldaïques. Paris, 1996. P. 206. Ср. также о символике огня: *Cymborska-Leboda M.* Прометей и Пандора, или Мифопоэтическая антропология Вячеслава Иванова (на материале трагедии «Прометей») // Mistrzowi i Przyjacielowi. Pamięci Profesora Zbigniewa Barańskiego. Red. A. Paszkiewicz i in. Wrocław, 2010. S. 155–157.

[31] «Цитируя наставников, Экхарт говорит, что по поводу присущей ей силы, жара и блеска, душу называют “огнем”. Другие же говорят, что она является “искоркой небесной природы”, “светом” или “духом”» (*Ильин И.* Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. München, 1958. С. 32). Отметим, что на Экхарта Иванов ссылается в статье «Ты еси».

[32] Там же. С. 26.

[33] Там же. С. 120.

тическими фигурами плена и обмена: «Свой плен с другой душой делю» (III, 213), где плен соотносится со значением замкнутости в пределах «эмпирически рационального сознания», а также своеволия и гордыни («Лишь тобой одален был мой плен…» (III, 211)), сама же любовь осмысляется как общение душ[34].

Второй тип метафоры придает действу любви, или любовной коммуникации, другое измерение (на уровне общения тел, эротики близости и одновременно трансгрессии телесного). Оно связано с семантикой пожирания / съедания (кормления пищей) и тем самым движения вовнутрь — втягивания другого в себя (и обратно), в жесте соединения с ним:

Своей чужую плоть кормлю,
И плоть чужую пожираю.

(III, 213)

Жест соединения есть производительный акт, обогащающий *я*. В акте пожирания актуализируется архетипическое значение: плоть сакрализуется, превращается в жертвенную пищу. Согласно Ольге Фрейденберг, «первоначально жертва и есть пожираемое. <…> Потебня вскрыл общий корень слов *жертва* и *жрать*, то есть *пожирать* в значении съедать и ‘жечь’, ‘жарить’ (гореть)»[35].

В этом контексте акт жертвенного пожирания оказывается эквивалентным процессу горения / сжигания в огне (ср. «огонь пожирающий»). Оба параллельных акта имеют подобную семантику «умирания в духе», их архетипическая основа — это жертва. Действо любви, в котором участвует любящий и в котором плавится его личность, это, по существу, жертвенное действо («Се действо — жертва»). Любящий жертвует своим малым самодовлеющим *я,* или своим эгоизмом — «отметает из своего самоопределения все эгоистически-случайное и внешне обусловленное» (IV, 320) — ради Другого и через самопожертвование получает благостную прибыль — бытие, жизнь духа («ты еси»). Учтем при этом, следуя Фрейденберг, что «греческий

---

[34] Ср. в предыдущем стихотворении (η) этой части мелопеи о любви как обмене душ («я душу тебе отдаю!») и тем самым об «обмене влаги» («как милость, отдай мне назад // Ушедшую влагу мою!») (III, 212).

[35] *Фрейденберг О.* Миф и литература древности. М., 1998. С. 120.

термин “жертвоприношение” имеет ту же основу, что и ‘душа’, «’дух’, ‘дым’, ‘веяние’, ‘дуновение’, а в латинском языке ‘дух’, ‘веяние’, ‘дуновение’, ‘дыхание’ той же основы, что ‘огонь’, ‘гореть’, ‘жар’»[36].

Таким образом, становится очевидным, что созидание *я* как себя иного имеет предварительное Гётево условие «сначала умри» (stirb und werde) (III, 387) и являет собой сдвиг в душевно-духовном составе человека. Этот переворот ознаменован повышенной, обостренной, бытийственной энергией, динамикой любовного порыва, экстазом или «энтузиастическим движением души». В таком понимании любовь поистине, как полагает Бердяев, — преображающая энергия.

Обращает на себя внимание, что также третий тип метафор, связанный с семантикой воды и влаги и тем самым с нисходящим движением, погружением, выражает тот же мистериальный, событийный сценарий — временной смерти ради приобретения новой жизни (бытия), т. е. событие перерождения личности. Учитывая контекст всего творчества Иванова, это событие позволительно определить его словами: «Умойся ключевою водой и сгори» (III, 387). Конечно, в анализируемом стихотворении смысловая логика всего метафорического процесса — более сложная, но выраженный душевно-духовный опыт представляется подобным. Правда, вода не является здесь ключевой, но и не «мертвой водой застоя» (III, 250). Метафора утопания в «багряной Лете», с одной стороны, насыщена значением ‘забвение / смерть’ ветхого *я*, с другой же, имея семантический признак огненности, указывает на высвобождение из подземного «дола» / стихии и мужественный взлет к иной жизни («младой») на вновь приобретенных крыльях души:

В багряной Лете замираю —
И вдруг едва шепну: «спаси» —
Стихии бурю побораю,
Младые крылья простираю…
Любовь поет мне: «ты еси».

Платоновская мифологема прочитывается здесь в двух обликах: Эроса и Тимоса (Мужества), сам же взлет к «метафизическим высо-

[36] Там же. С. 122.

там» в толкуемом стихотворении находит свою смысловую кульминацию в заключительном четверостишии — уже в иного типа образах:

Когда с чела «я есмь» стираю
И вижу Бога в небеси, —
Встречая челн, плывущий к раю,
Любовь поет мне: «ты еси!»

(III, 213)

Перерождение субъекта стихотворения предполагает здесь новый уровень понимания и новую ступень «вертикального психизма»: сдвиг в волевом сознании личности — поворот воли (volo ergo sum). Ради осмысления этого акта, следуя вышеотмеченному указанию Аверинцева, приведем два существенных высказывания Иванова, в которых различаются истинное *я* и *я* эмпирическое. В первом поэт говорит о достижении «чувствования своей глубочайшей, сверхличной воли, своего другого, сокровенного, истинного *я*» (IV, 320). То есть им тематизируется положительный духовный опыт[37]. Во втором случае речь идет о окончательном упразднении «эмпирически сознательного *я*» внешнего человека и обретении «ясновидения трансцендентного созерцания» Абсолютного (III, 421). Последнее, думается, проясняет тот момент явления / узрения Божественного, которого в стихотворении Иванова достигает любящий субъект: «И вижу Бога в небеси». Любовный взлет и восторг активизирует духовный взор человеческого *я*, его интуицию[38], которая найдет свое проявление в центральном стихотворении второй части мелопеи. Встреча любящего с Божественным и метафора челна, устремленного к раю, устанавливает соответствие — по принципу

---

[37] Этот опыт, думается, аналогичен тому, о чем пишет Г. Башляр в связи с концепцией Соловьева («Смысл любви») и идеей андрогина как основы соловьевской антропологии: «Il apparaît, cet être complet, dans une volonté d'idéal qui habite déjà les coeurs aimants, les grands fidèles de l'amour total» (*Bachelard G.* La poétique de la rêverie. Paris, 1960. P. 73). Сверхличная воля соотносится здесь с идеалом любви и обитает в сердце любящего (любящих).

[38] По Маритену, который высоко ставит интуицию как человеческую способность, она связана с «духовным сознанием» в качестве пре-сознания (ср.: *Sreltsova G. A.* Problême de l'intuition chez Jacques Maritain // Vladimir Soloviev, Jacques Maritain. Le personnalisme chrétien / Ed. Don Patrick de Laubier. Paris, 2008. P. 128).

композиционной и семантической симметрии — с концовкой центрального стихотворения (акмэ) этой же части мелопеи. В обоих случаях мы имеем дело с метафорическим выражением опыта метафизического устремления к духовному блаженству (рай) и его высшего обретения / постижения (Эмпирей). Этот опыт — контакт с Абсолютным — совершается во внутреннем пространстве человека — в его сердце, т. е., по словам поэта, «в глубочайшей святыне» духовного существа личности (III, 265). В этом смысле рай / Эмпирей (дантовская мифологема) для человеческой личности знаменует преодоление граней — границ между микро- и макрокосмосом, обретение единства с любимым ближним и с любящим Богом.

В связи с этим возникает герменевтический вопрос, мотивированный статусом метафоры (цепи метафор) в художественном тексте как семантической и творческой инновации (произведение в произведении), представляющей собой своего рода загадку (в этом пункте сходятся Ольга Фрейденберг и Поль Рикёр)[39]. Это вопрос о том, как понимать диалогический персонаж, именуемый «Любовь». Иначе говоря, кто есть «поющая Любовь» (ведь ее тоже можно прочитывать в качестве «метафизической метафоры»), повторяющая человеку сокровенное «ты еси», каждый раз подтверждающая ценность условий, в которых *я* приобретает бытие?

Однако прежде чем ответить на этот вопрос, остановим наше внимание на формуле «ты еси» и категории «ты». Отметим сразу, что эта формула, соотнесенная с музыкальной повторностью, с «вертикалью пения»[40] («Любовь поет мне…»), не повторяет известной статьи Иванова, хотя и ассоциируется с нею[41]. Втянутая

---

[39] См.: *Фрейденберг О.* Миф и литература древности. С. 249; *Ricoeur P.* Język, tekst, interpretacja. S. 132.

[40] *Башляр Г.* Грезы о воздухе / Пер. с франц. Б. М. Скуратова. М., 1999. С. 121. Можно предположить, что так понятая «вертикаль пения» соотносится с «восходящим» ритмом стихотворения Иванова, если, следуя Белому, учесть различие ритма и метра, а под ритмом понимать «выражение естественной напевности души поэта (духом музыки)» (*Белый А.* Лирика и эксперимент // Белый А. Символизм. М., 1910. С. 254.)

[41] Ср.: *Шишкин А.* К истории поэмы «Человек» Вячеслава Иванова // Известия РАН. Сер. литер. и яз. 1992. Т. 51. № 2; *Паперный В.* Две заметки об источниках поэмы Вяч. Иванова «Человек» // На рубеже двух столетий. Сб. в честь 60-летия А. В. Лаврова. М., 2009. С. 526; *Берд Р.* Вячеслав Иванов и Плутарх // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. С. 341–342.

в метафорический дискурс, эта формула обновляется и обогащается избыточным смыслом; выражает вышеотмеченный метаморфоз субъекта от замыкающего «Аз» к жертвенному «ты еси»[42] («Кто “Аз” в себе самом, кто любит “Есмь”» (III, 228)). Другими словами: экстатика любви, экстатическое движение души, обозначающее порыв к бытию, связывается с открыванием «*себя* как *ты*»[43](«себя иного волю *я*») и упирается в трансцендентность Бога («Бог мне *быть* велит» (III, 214)). Пояснением смысла этого акта могут служить слова Габриэля Марселя, читателя работ Иванова, в определенном смысле его единомышленника[44]: для Бога духовная душа человека есть *ты*[45]. В *ты* выражаются высокие качества личностного отношения Бога и человека. В связи с этим вопрос о том, кто есть поющая Любовь (с прописной буквы), получает дополнительное обоснование.

Есть ли это третий элемент в любви, о котором говорит Августин, выстраивая свою триаду? Или же, говоря на языке Иванова, эта

---

[42] Ср. сущностное определение жертвенного акта: «Жертва — неотъемлемая составляющая события, обращающего нас к бытию ради истины бытия» (*Хайдеггер М.* Лекции о метафизике. С. 46).

[43] Привлечем в связи с этим ценное наблюдение Маритена относительно известного фрагмента из «Ромео и Джульетты» Шекспира: “Après tout tu es *toi-même,* dit Juliette à Roméo, tu es *toi-même*, et non un Montaigu… Renonce à ton nom, Roméo, et en place de ce nom qui ne fait pas partie de toi, prends moi tout entière”. “Thou art *thyself*, though not a Montaigu… Romeo, doff thy name, and for thy name, which is no part of thee, take all myself” (*Maritain J.* La personne humane et la société. P. 17). К этой цитате Маритен прибегает и в другой работе, где мы находим русский перевод этих слов (пер. Т. Л. Щепкиной-Куперник):

«А ты — ведь это ты, а не Монтекки.
…Так сбрось же это имя!
Оно ведь даже и не часть тебя.
Взамен его меня возьми ты всю!»

(*Маритен Ж.* Творческая интуиция в искусстве и поэзии. С. 131.) Ср. в этом контексте в статье Иванова о Белом: «Что-то счастливо изменилось в душе поэта <…> и узнал в человеке живое “*ты*”» (IV, 617).

[44] Ср., например, определение любви, созвучное ивановскому пониманию: «Любовь есть только там, где имеется абсолютное обновление и даже перерождение. Любовь — это жизнь, у которой смещен центр, которая меняет этот центр» (*Марсель Г.* Метафизический дневник / Пер. с франц. В. Ю. Быстрова. СПб., 2005. С. 382). Об отношении Г. Марселя к Иванову см.: *Визгин В. П.* Габриэль Марсель и русская философия (примеч. 4).

[45] Там же. С. 384.

метафора выражает «внутренний закон любви в нас начертанный»: согласно поэту, мы «без труда читаем его незримую скрижаль…» (III, 385). И не только читаем, но и *слышим* этот поющий голос, исходящий из глубины нашего сердца (метафоры слушания и сердца появляются в концовке центрального стихотворения). Ибо, как далее пишет поэт, Бог — как Любовь — «нас не оставит». Другими словами — Семена Франка, Любовь есть «сила Божия, благодатствующая»[46], нас воспламеняющая. Соотнесем эту мысль с высказыванием Блаженного Августина, в котором важность приобретают метафоры пламени, огня и «песни восхождения»:

> «Любовь <…> возносит нас и Благой Дух Твой поднимает нас <…>. Даровано Тобой воспламеняться и стремиться вверх: пылаем, идем. Поднимаемся, поднимаемся *сердцем* и *поем песнь* восхождения. Огнем Твоим, благим огнем Твоим пылаем…»[47].

У Августина — песнь восхождения поется сердцем человека, у Иванова — песенное слово исходит от Того, кто обитает в сердце и велит человеку «*быть*», к Кому человек — исчерпав свой спор с Ним и состязание — обращается своей «последней метафизической волей». Это обращение к Богу и прозрение Его Воли / Любви совершается не в отвлеченном сознании человека, а в его сердечной глубине, являя собой онтологический миг светлого озарения («радостное сознание пребывания в сфере света внутреннего» (III, 499)) и «внутреннее освобождение личности от себя самой» (как пишет поэт в контексте рассуждений о «Цыганах» Пушкина). Приведем соответствующий фрагмент мелопеи:

«Ты еси» — вдохну, и в то ж мгновенье
Засияет сердцу Эмпирей …
Миг — и в небеси
Слышу: «ты еси» —
И висит на древе Царь царей.

(III, 214)

---

[46] *Франк С.* С нами Бог. Paris, 1964. С. 220–223.

[47] *Августин Аврелий.* Исповедь // Августин Аврелий. Блез Паскаль. Лабиринты души. Симферополь, 1998. С. 189.

Прозрение высшей ценности «ясновидением», «эмоциональной» и «волитивной» интуицией[48] и жертвенная семантика оказываются равно значимыми в обоих сопоставляемых стихотворениях мелопеи, хотя в последнем — в приведенном фрагменте — дух возносит любящего на уровень мистического переживания / озарения, т. е. причастности Жертве Христовой как высшему воплощению Любви («Крестное Любови откровенье»). Причем, как смысловое целое, это центральное стихотворение предполагает многоуровневость чтения / понимания, обладая полифонной семантической структурой. Думается, его полифоничность выражается в смещении временных перспектив и точек зрения, в соположении различных голосов: «авторского», «Божественного» и голоса «субъекта поэзии» (термин Маритена); и это субъект поэзии, как участник диалога с Вечным, с Богом, говорит о себе «я», «мне», определяя свой духовный опыт словами: «вздохну», «слышу» (ибо, по словам поэта, «творчески слышит» любовь)[49].

Подведем предварительный итог[50]. Человеческая личность в поэзии Иванова концептуализируется не как «отвлеченно-одухотворившаяся» (ивановское определение, относимое к «симфонии» Белого «Кубок метелей» (IV, 617)), а любовно-одухотворенная и экстатически просветленная. Это соответствует глубинной авторской интенции (*intentio auctoris*) мистерии «Человек», предполагающей участие

---

[48] Вполне прав Бердяев, отмечая: «Интуиция есть также эмоциональная и волевая, она есть напряжение и активность целостного духа» (*Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и Царство Кесаря. М., 1995. С. 198).

[49] Поэтому учет формы произведения — «узрение поэмы» как онтологической тайны — не допускает простого пересказа его мистического содержания и заставляет читателя различать сополагаемые смысловые моменты мистерии. В связи с этим можно ли утверждать, что прорицающий Аполлон, «возвещающий Человека», это есть Бог (с большой буквы), к которому обращается субъект поэзии словами «Сущий — Ты!» (III, 214)? И далее: корректно ли считать, что «Отчий Сын Единородный» в заключительном стихотворении четвертой части мелопеи — это Озирис? А не — как это вытекает из целостного смысла произведения — Христос? Ср.: *Паперный В.* Две заметки об источниках поэмы Вяч. Иванова «Человек». С. 526–525. Ценность этой работы — в указании важности одного из источников мелопеи, а именно «Речи о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы.

[50] Статья представляет собой часть более обширной работы.

души слушателя в качестве (созерцающего) *эпопта*[51], в целом же соотносится с объемным символическим полем произведения. Ведь читаем в другом месте мелопеи: белый камень из Апокалипсиса св. Иоанна, т. е. алмаз, с начертанным Именем на нем[52], вспыхнет «В том из нас, кто всех ближе, всех любовней» (III, 216) и кто преображенный Светом Его Любви, «возвращенный Духу», обретет вновь изначальную целостность «богозданного человека». Обратим внимание на молитвенную формулу обращения в заключительном фрагменте четвертой части (Ephymnion) мелопеи: «Да будет».

Ведай в сердце благодарном:
Бог не хочет, чтоб навек
Пребывал в смиренье тварном
Богозданный человек.

Отчий Сын Единородный,
Утверди могилой связь,
И в Твою мой дух свободный
Облечется Ипостась.

(III, 238)

---

[51] «Но душа, как созерцатель (эпопт) мистерий, не оставлена без учительного руководительства <…>» (II, 607).

[52] Ср.: *Cymborska-Leboda M.* “Biały kamyk” z Apokalipsy św. Jana w misterium Wiaczesława Iwanowa “Człowiek”: Intertekstualność i dialogika // Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich. Red. R. Łużny i D. Piwowarska. Kraków, 1998. S. 293–304.

М. В. Михайлова
(Россия)

УГОЛЬ И АЛМАЗ. К АНТРОПОЛОГИИ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

Превращение угля в алмаз — сквозной образ поэзии русского символизма. Эта метафора встречается у Бальмонта, Блока, Андрея Белого, Вяч. Иванова, Волошина — список можно продолжить. Поэты символистского круга будто не в силах отвести взора от метаморфозы, преобразующей темную плотную породу в светоносный кристалл. В данной работе не ставится задача провести исчерпывающий анализ всех актуализаций этого образа в метатексте русского символизма. Мы ограничимся рассмотрением некоторых смысловых линий, конституирующих инвариант этой метафоры и значимых для построения символистской антропологии, обращая при этом особое внимание на творчество Блока и Вяч. Иванова, поскольку именно их лирика и теоретическая проза оказались важны в этом аспекте.

Первый и ближайший смысл рассматриваемого образа — преображение, претворение человеческой природы действием духа. Так, у Бальмонта «из угля черного — рождение алмаза» («Путь правды», 1899)[1] представлено как расширение внутренних возможностей, когда от ненадежной чувственно воспринимаемой реальности («пять чувств — дорога лжи») экстатический восторг возводит человека к созерцанию священной истины. Отметим строгий параллелизм макро- и микрокосма: в человеке скрыт огонь духа, «как в каждом дереве зеленом скрыт пожар, / Еще не вспыхнувший, но ждущий пробужденья», — подобным образом и в мире, созерцаемом очищенным — освобожденным — оком, становятся зримы потоки сверхчувственного света. Перед нами основополагающий для философии символизма концепт соприсутствия различных уровней реальности, постигаемых в разных регистрах опыта. Единство субстанции и различие структуры, явленные в угле

[1] *Бальмонт К. Д.* Полн. собр. стихов. М., 1909. Т. 2. С. 135.

и алмазе, указывают на диапазон жизненных возможностей. При этом непросвещенное состояние угля не лишено достоинства: это творческая, исполненная потенций тьма, из которой рождается колос и восстает солнце. Угольная чернота понимается как необходимая составляющая мировой гармонии, тем самым она оправдана и достохвальна: «Черной тьме — привет мой светлый в Литургии Красоты!» («Черный», 1905)[2].

Исторический контекст, сформированный войнами и революциями начала XX века, способствует акцентированию в становлении угля алмазом мотива огненного испытания:

В годины праздных испытаний,
В годины мертвой суеты —
Затверденей алмазом брани
В перегоревших углях — Ты.

(«Родине», 1916)[3]

Страдания, которые личность претерпевает вместе со страной и народом, служат к просветлению и укреплению человеческой природы. Их метаисторический смысл и этическое оправдание усматривается именно и только в этом. Так, в поистине леденящем кровь «Благословении» Волошина (1923) перечисление всевозможных бедствий и безобразий венчается финалом, утверждающим избранность России, заявленную в начале стихотворения («Из избранных тебя избрал Я, Русь!»):

В едином горне за единый раз
Жгут пласт угля, чтоб выплавить алмаз,
А из тебя, сожженный Мной народ,
Я ныне новый выплавляю род![4]

Огненное претворение угля в алмаз, обрастая отчетливыми религиозно-философскими коннотациями, становится метафорой русского пути, особого призвания.

---

[2] Там же. Т. 5. С. 91.

[3] *Белый А.* Собр. соч.: в 6 т. М., 2003–2005. Т. 6. С. 102.

[4] *Волошин М. А.* Стихотворения и поэмы. Т. 1. СПб., 1995. С. 241–242.

На скрещении указанных мотивов личного преображения через мистико-экстатическое усилие и становления народа через переплавку в горниле истории и строится в языке русского символизма семантика угля / алмаза. Актуализация этой метафоры в поэзии Вяч. Иванова являет едва ли не максимальный диапазон развертывания ее смыслов.

В сборнике «Прозрачность» (1904) образ угля / алмаза соотносится с центральным концептом книги. Способность пропускать и преломлять свет связывается с открытостью личности божественным (дионисийским с отчетливыми христианскими акцентами, в духе «Эллинской религии страдающего бога») энергиям:

Угль, взыгравший радугой алмаза,
В чреве Я взыгравший бог.

(«Пришлец» — I, 753)

Обретение алмазной прозрачности понимается как достижение богоподобия и как раскрытие подлинной природы человека одновременно. В этом смысле показательно стихотворение «Алмаз», открывающее ключевой для сборника цикл «Царство Прозрачности»:

Когда, сердца пронзив, Прозрачность
Исполнит солнцем темных нас,
Мы возблестим, как угля мрачность,
Преображенная в алмаз.

Взыграв игрою встреч небесных,
Ответный крик твоих лучей,
О Свет, мы будем в гранях тесных
Ты сам — и цель твоих мечей!

Всепроницаемой святыней
Луча божественное Да,
Стань в сердце жертвенном твердыней,
Солнцедробящая звезда!

(I, 754)

Христианская тема преображения как наполнения светом решается здесь в терминах диалога («игра», «встреча», «ответ», «крик»,

«Да» как формула ответа) и выводит к антропологическому горизонту. Встреча с божественным светом сопровождается жертвой, переопределяет границы личности, одновременно приобщая ее к божественной жизни и утверждая в собственной сущности. «О Свет, мы будем в гранях тесных / Ты сам — и цель твоих мечей!»: алмаз огранен и держит форму — человеческая жизнь остается собою, сохраняя границы, предлагаемые воплощенностью, но при этом произнесенное Да позволяет человеческому сердцу сделаться кристаллом, удерживающим и проявляющим божественный свет. Так, по Иванову, исполняется предназначение человека как образа Божия, способного вместить и — через творчество и поступок — сделать видимым Присутствие.

В сборнике «Cor Ardens» (1911–1912), посвященном «бессмертному свету Лидии Дмитриевны Зиновьевой-Аннибал» — «Той, что сгорев на земле моим пламенеющим сердцем / Стала из пламени свет в храмине гостя земли» (II, 225), тема прозрачности обогащается мотивом страдания. Обретение персонального духовного опыта невозможно без боли и потерь:

Как мертвый угль, перекален раскалом,
Ожив, родит ковчежец солнц — алмаз, —
Слеза скупая канула из глаз
И в скляницу легла живым кристаллом.

(«Спор» — II, 349)

Образ угля / алмаза передает в «Cor Ardens» персональную реальность уже не только в плане личной судьбы, но и в плане принадлежности историческому народному бытию: по Иванову, в «годину гнева» не столько разрешаются политические и экономические напряжения, сколько испытывается человеческое сердце. Для зрелого духа все, в том числе и социальные катастрофы, открывается как путь a realibus ad realiora. Именно поэтому, например, Цусимское сражение описывается в тех же терминах выбора, ориентации в пространстве священного, что и личные страдания:

И некий дух-палач толкает нас вперед —
Иль в ночь могильную, иль в купину живую…
Кто Феникс — возлетит! 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 цари.

(II, 239)

Поэтический дискурс, определяемый христианской и мифологической лексикой, актуализирующей темы выбора, огненного испытания, спасения, возрождения, небесного водительства, раскрывает сакральный символизм принадлежащего повседневной реальности факта — газетного сообщения о том, что крейсер «Алмаз» прорвался через цепь неприятельских кораблей.

Новый оттенок в образ угля / алмаза вносит тема родовспоможения: одно из ключевых для сборника стихотворений названо именем Люцины — римской богини, покровительницы рожениц. «Все перемнется в нас, что глина; / Но сердце, сердце — как алмаз» (2, 245): адамический мотив глины отсылает к антропогоническому библейскому сюжету. Перемена личности описывается в терминах не химических (изменение структуры неживого вещества), а биологических (рождение жизни от жизни) и богословских (сотворение человека).

В «Carmen Saeculare» («Песни века») преображение обретает историческую длительность, совершается во временном режиме не удара молнии, как в цитированном выше стихотворении Бальмонта, а смены поколений:

И в дрожи тел слепых, и в ощупи объятий
Животворящих сил бежит астральный ток,
И новая Душа из хаоса зачатий
Пускает в старый мир росток.

И новая Душа, прибоем поколений
Подмыв обрывы Тайн, по знаку звездных Числ,
В наследье творческом непонятых велений
Родной разгадывает смысл.

(«Subtile virus caelitum» — II, 287)

Оставляя в стороне насыщенность этого текста оккультными «тонкими ядами», рискованность сближения небесного с астральным —

что, впрочем, вполне объясняется адресацией цикла «Carmen Saeculare» «магу» В. Брюсову с его, по слову Эллиса, «космически-эротическими»[5] пристрастиями — отметим, что ключевая для эстетической теории Иванова тема художественного нисхождения, низведения звездных смыслов в «кристаллы форм» связывается здесь с рождением нового человека. Даже при том, что искусство предстает как ворожба и «тайнодеянье» в «сообщничестве» (нельзя не отметить отягощенность этого слова в общем языке негативными коннотациями, что, без сомнения, входит в намерения автора, продумывающего в ницшеанском ключе расколотость античного синтеза калокагатии) со светилами, тем не менее, алхимия искусства не творит гомункула, а способствует проникновению в мир «тел слепых» и «хаоса зачатий», в непросвещенную толщу человеческого и только человеческого, тех животворящих небесных сил, что способны вызвать к жизни «новую Душу», способную к разгадыванию «родных смыслов» в письменах культуры. Речь идет все о той же прозрачности, когда реальное открывается реальнейшему, становится проницаемым для света.

Решающим опытом на пути обретения Прозрачности, по Иванову, является Крест. Человечество, подобно Симону Киринейскому, помимо своей воли входит в реальность страдания и бесстрашно правит путь через хаос, извлекая, подобно «пчелам черных солнц» (II, 287), бесценное знание, «vitiato melle cicuta» (яд, смешанный с медом) — знание Любви, свободной от «жадной Жалости».

Тема развивается в третьем стихотворении цикла, «Adamantina proles», воспевающем адамантовое поколение, преодолевшее рабство железного века:

Коль он — не выя весь, дух свергнет крест Атланта;
Из глины слепленный с железом Человек,
Коль он не весь — скудель, скует из Адаманта —
Из стали и алмаза — Век.

(II, 288)

Образ угля / алмаза усиливается и дополняется образом железа / стали: как скудель (глина) претворяется в алмаз, так и железо

[5] *Эллис.* Vigilemus! // Эллис [Кобылинский Л. Л.]. Неизданное и несобранное. Томск, 2000. С. 253.

становится сталью, происходит качественное улучшение исходного материала[6] через приложение к нему выработанных культурой умений, τέχνη.

По Иванову, смысл культуры состоит именно в работе ради рождения нового человека, причем эта работа носит родовспомогательный характер. Антропологические смыслы не произвольны, а заданы порядком «кормчих звезд», они не конструируются в плоскости реального, а извлекаются из сферы реальнейшего. Исходя из этой логики понятно появление угля / алмаза в коде сонета «Язык»[7], одного из ключевых текстов «Света вечернего». Поэзия представлена как брак плодородной почвы родной речи (той самой адамической глины) и небесного «умного огня»:

И вещий гимн, их свадебная встреча;
Как угль, в алмаз замкнувший солнце дня,
Творенья духоносного предтеча.

(II, 567)

Ближайшим источником образа является статья В. С. Соловьева «Красота в природе», где уголь / алмаз служат центральным примером, на котором Соловьев показывает, что прекрасное возникает

---

[6] Заметим попутно, что истолкование этого образа в имевшей немалый резонанс работе О. Ронена «Серебряный век как умысел и вымысел» (М., 2000) как символа «века, сочетающего сталь социального насилия и алмаз — магический кристалл поэтического провидения и талисман, дарующий человеческому духу несокрушимую твердость в сопротивлении» (с. 116–117) представляется весьма произвольным. В текстах Иванова перечисленные значения не актуализированы. Внимательное чтение показывает, что в алмазе для Иванова ценна прозрачность, способность собирать и преломлять свет, а сталь возникает в контекстах, связанных с благородным оружием. В контексте стихотворения также очевидно противопоставление *рабского* железа (*склоненная выя, Атлант, отягощенный землей*) и *свободной* стали.

[7] Об этом стихотворении см.: *Венцлова Т.* Вяч. Иванов. «Язык» // Венцлова Т. Неустойчивое равновесие: Восемь русских поэтических текстов. New Haven, 1986. С. 101–115; *Шишкин А. Б.* «Слово-плоть»: Варианты и редакции сонета Вяч. Иванова «Язык» // Sankirtos: Studies in Russian and Eastern European Literature, Society and Culture. In Honor of Tomas Venclova. Frankfurt am Main, 2008. С. 32–49; *Bruni A. M.* Il sonetto *Jazyk* di V. I. Ivanov: Note di commento al testo // Russica Romana. V. XVI, 2009. Pisa-Roma, 2010. С. 55–64.

на границе материи и духа: и непрозрачный уголь, и не преломленный кристаллом свет некрасивы. Красота, по Соловьеву, есть осмысленная и устремленная к цели — исполненная светом — форма, или оформленное, воплощенное присутствие света и жизни: «В этом неслиянном и нераздельном соединении вещества и света оба сохраняют свою природу, но ни то, ни другое не видно в своей отдельности, а видна одна светоносная материя и воплощенный свет — просветленный уголь и окаменевшая радуга»[8].

Эта важная в онтологической эстетике Соловьева метафора восходит к христианской традиции. Ее корни обнаруживаются в святоотеческой антропологии, у св. Максима Исповедника, св. Григория Паламы, св. Николая Кавасилы, св. Хуана де ла Крус и других богословов Востока и Запада. Так, св. Николай Кавасила описывает второе пришествие как наполнение вселенной светом: «И самый прах покажет свою красоту, потому что, будучи членом оного луча, откроется и уподобится солнцу, и будет испускать общий с ним луч»[9]. Св. Хуан де ла Крус использует метафору прозрачности, говоря о том, как на высоких степенях богообщения душа проясняется и преображается до достижения богоподобия: «Когда на чистый и прозрачный кристалл падает свет, то чем больше степеней света он воспринимает, тем более света концентрируется в нем, и может прийти к такому уподоблению свету, который принимает, что сам весь кажется светом, и не различим во свете»[10].

В христианской антропологии человек понимается как вершина материального мира, поэтому мера просвещенности человека Светом Истинным определяет состояние вещей во вселенной: по слову ап. Павла, «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет

---

[8] *Соловьев В. С.* Красота в природе // Соловьев В. С. Собр. соч.: в 12 т. Брюссель, 1966–1970. Т. V–VI. С. 40.

[9] *Николай Кавасила, св.* Семь слов о жизни во Христе // Николай Кавасила, св. Христос. Церковь. Богородица. Богословские труды. М., 2007. С. 114.

[10] *Хуан де ла Крус.* Пламя Любви Живой // Lib.ru, Журнал «Самиздат». [Электронный ресурс.] URL: http://samlib.ru/n/nezwanowas/flamedeamorjuandelacruse.shtml (дата обращения 30.04.15).

от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8, 19–21). С этой точки зрения смысл творчества и искусства в частности действительно определяется теургическим деланием. По св. Николаю Кавасиле, преображенная плоть перестает быть преградой между телом и духом и становится проводником божественного света в мир: «Когда наша природа обожилась в спасительном теле, не осталось ничего, отделяющего род человеческий от Бога»[11]. Будучи «познаны Знающим Своих», мы выходим из забвения в область истины: «Кто был некогда тьмою, становится свет; бывший ничем обретает бытие, и вселяется с Богом, и приемлется Им, из бесславной темницы и рабства возводится на царский престол»[12]. Церковь с ее таинствами и существует для того, чтобы создавать прозрачные окна, через которые «в мрачный сей мир проникает Солнце правды и умерщвляет жизнь, сообразную с сим миром, и восстановляет жизнь премирную, и Свет мира побеждает мир, вводя в смертное и изменяющееся тело постоянную и бессмертную жизнь»[13]. Но и напротив, красота мира, наполненного Присутствием, открывает Бога возделанному, окультуренному взгляду — такому, как был свойствен, например, Блаженному Августину: «Не только до мира не было времени, но и в нем его нет, ибо способен он всегда взирать на Лицо Твое, никогда от него не отвращаясь. Поэтому нет в нем изменения и перемены, хотя ему свойственна изменчивость, которая могла бы окутать его мраком и холодом, если бы не был он связан с Тобой великой любовью, которой по милости Твоей сияет и горит, словно вечный полдень»[14]. Открытость и внимание к миру, одновременно и сияющему и горящему божественной милостью, подобно кристаллу, преисполненному светом, и находящемуся в процессе становления таким кристаллом, — необходимая составляющая богопознания.

Ход символистской мысли в теоретической прозе Иванова близок к этой святоотеческой логике. И движение a realibus ad realiora, и восхождение и нисхождение в творчестве имеют своим основанием переживание и осмысление мира как грандиозной эпифании,

---

[11] *Николай Кавасила, св.* Указ. соч. С. 106.

[12] *Там же.* С. 98.

[13] *Там же.* С. 103.

[14] *Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1991. С. 321.

где все — символы, во всем — нездешний свет. Ср. дневниковую запись Иванова, сделанную в Великую Среду 14 апреля 1910 года: «При каждом взгляде на окружающее, при каждом прикосновении к вещам должно сознавать, что ты общаешься с Богом, что Бог предстоит тебе и Себя тебе открывает, окружая тебя Собою; ты лицезришь Его тайну и читаешь Его мысли. Благословением и благоговением должно стать каждое движение твоих чувств, устремленных вовне тебя, и твоего тела, плывущего в Боге» (II, 806). Иванов следует традиции, остается верен «кормчим звездам», но заслугой его является не только верность, но и продумывание своего исторического момента в перспективе «последних вещей». Аналитика современности, предпринятая им в работе «О кризисе гуманизма», звучит невероятно актуально и сегодня. Опыт позволяет нам с доверием отнестись к пророчеству Иванова: «Несмотря на всю самодовольную уверенность механицизма в обеспеченной ему диктатуре над миросозерцанием ближайших поколений, я не верю в состоятельность обезбоженного и обездушенного мира» (III, 372). Наблюдая расцвет этой обезбоженности и обездушенности, легко было бы поддаться тревоге и унынию, но и на это в статье есть ответ, метафорический, но из тех метафор, что убедительней иных концептов. Переход от «старого», ренессансного гуманизма в новое состояние мира Иванов уподобляет превращению гусеницы в бабочку. Ради сотворения нового мировосприятия, основанного на «богоприсутствии, богоисполненности и всеоживлении», «человек должен так раздвинуть грани своего сознания в целое, что прежняя мера человеческого будет казаться ему тесным коконом, как вылетевшей из колыбельного плена бабочке. Вот почему то, что ныне мы называем гуманизмом, предопределяя им меру человеческого, должно умереть» (там же). Биологи говорят, что гусеница, закрывшись в кокон, претерпевает разрушение всех внутренних структур, превращается в белковую массу, из которой затем силой имагинальных дисков (нескольких групп клеток, находящихся в эмбриональном состоянии) формируется тело бабочки, совершенно не похожее на гусеницу. Таков и процесс рождения нового мира — Иванов знал это по истории любимого им Рима: между золотой античностью и славой папского города лежат годы, когда на Форуме росла трава и паслись козы. Умение увидеть период упадка как время накопления творческих сил, вызревания будущего,

без сомнения, проистекает из христианского понимания истории как процесса создания нового человека.

Антропологическими «имагинальными дисками», хранителями памяти, устремленной в будущее, выступают поэты, приобщенные к стихии языка — «органы народного воспоминания» («Поэт и чернь» — I, 713). Вслед за В. Гумбольдтом Иванов понимает язык как «дар, доставшийся народу, как жребий, как некое предназначение его грядущего духовного бытия» («Наш язык» — IV, 675). Такое понимание статуса языка и назначения поэта сохраняется и углубляется в теоретической прозе Иванова на протяжении десятилетий. Необходимым условием реализации теургического предназначения поэта он считает свободу как «глубокий и целостный опыт живой веры в сущее бытие неистребимого сокровенного *я* в человеке» («Легион и соборность» — III, 258), понимая ее именно как «свободу в каноне» (Ф. Степун), поскольку «истинная воля, творческая, сверхличная, излучается только чрез прозрачную среду личного безволия» («Идея неприятия мира» — III, 83). Неприятие Ивановым современных ему изводов гуманизма связано как раз с тем, что они «заграждают выход из эмпирии в сферу высшей духовной жизни» («Письмо к Александру Пеллегрини» — IV, 439).

Итак, угль / алмаз в творчестве Иванова становится емкой метафорой личной и народной судьбы с присущем ей императивом преображения силой красоты.

В завершение скажем несколько слов об актуализации этого образа у Блока, которая представляет собой плодотворный контрапункт к этой центральной в философии Иванова теме. Удерживая художественную мысль, близкую к структуре ивановского размышления, Блок вносит в разработку темы некоторые существенные акценты. Важнейший текст, где развертывается эта метафора, — поэма «Возмездие»: «Созрела новая порода, — / Угль превращается в алмаз»[15]. К этой сильной точке стягиваются все главные темы поэмы: история, род, гнев, смысл и достоинство человеческой жизни, назначение поэта. С прологом «Возмездия» соотносится стихотворение из цикла «Ямбы» «В огне и холоде тревог…», обращенное к сводной сестре Блока Ангелине. В нем содержится отчетливая отсылка к пушкинскому посланию

[15] *Блок А. А.* Полн. собр. соч. и писем: в 20 т. М., 1999. Т. 5. С. 23. Далее ссылки на это издание даются в тексте в сокращении: *ПССиП* с указанием тома и страницы.

к декабристам (у Блока: «Я верю: новый век взойдет / Средь всех несчастных поколений» — *ПССиП-3*, 63, у Пушкина: «Товарищ, верь: взойдет она, / Звезда пленительного счастья»), что переводит тему в регистр актуальной политической повседневности. Кроме того, вводится мотив оскорбления — жгучего чувства социальной и онтологической несправедливости, чуждый и невозможный в ивановском мифологическом и сакральном дискурсе:

Недаром славит каждый род
Смертельно оскорбленный гений.

И все, как он, оскорблены
В своих сердцах, в своих певучих…

(ПССиП-3, 63–64)

В предисловии к поэме Блок говорит о породившем ее «сознании нераздельности и неслиянности искусства, жизни и политики», «трагическом сознании неслиянности и нераздельности всего — противоречий непримиримых и требовавших примирения» (*ПССиП-5*, 48). Венчающий стихотворение образ «черного бриллианта» точно передает это переживание пограничного состояния, когда сущности — жизнь и искусство, зло и благо, гнев и милость — еще не разделены и пребывают в неустойчивом единстве, в той неопределенности, исход которой можно провидеть пророчески, как Иванов, но можно и переживать в полноте трагизма, что и делает Блок. И Блок, и Иванов, обращаясь к образу угля / алмаза, имеют в виду одну и ту же антропологическую цель, имеющую совершиться в будущем, но там, где Иванов, влекомый верой и опытом культурного собеседования с бессмертными, устремляется к свершению — светоносности, Блок с его даром слушания музыкального напора жизни, проживания полноты здесь и сейчас задерживается на «черной» стадии. Именно об этой разнице метафизических дарований Блок писал в стихотворном послании «Вячеславу Иванову»:

И много чар, и много песен,
И древних ликов красоты…
Твой мир, поистине, чудесен!
Да, царь самодержавный — ты.

А я, печальный, нищий, жесткий,
В час утра встретивший зарю,
Теперь на пыльном перекрестке
На царский поезд твой смотрю.

(ПССиП-3, 100)

По той же причине и ивановская тема мистического *Нет,* отрицания настоящего, звучит у Блока с неизмеримо горшей интонацией: «…мировой водоворот засасывает в свою воронку почти всего человека; от личности почти вовсе не остается следа, сама она, если остается еще существовать, становится неузнаваемой, обезображенной, искалеченной. Был человек — и не стало человека, осталась дрянная вялая плоть и тлеющая душонка. Но семя брошено…» (*ПССиП-3*, 49–50).

«Ненависть к различным теориям прогресса» (*ПССиП-5*, 50), в которой Блок признается в предисловии к «Возмездию», стала интенцией его статьи «Крушение гуманизма». На языке, далеком от ивановского религиозно-философского тезауруса, Блок именует, по существу, те же вещи, что и Иванов: «дух музыки», «музыкальная сущность мира», приобщение которой возможно при условии устроения тела и духа, «человек-артист», способный «жадно жить и действовать»[16], суть не что иное, как транскрипции основных понятий ивановской теургической антропологии. При этом в других случаях он способен использовать богословские термины — например, когда говорит о трех томах своей лирики как «трилогии вочеловечения», или когда вменяет своему лирическому герою желание «безличное — вочеловечить, несбывшееся — воплотить» (*ПССиП-3*, 57), или рассуждает о «нераздельности и неслиянности» жизни и искусства. Это различие языков описания и стилей проживания свидетельствует не только об эстетическом богатстве младосимволизма, но и о той истине, что предстояла их духовному взору и исторгла у Брюсова изумленно-завистливое «Они Ее видят! Они Ее слышат!»: именно непотаенность, откровенность созерцаемой истины, ее не дискурсивная, а онтологическая природа и позволила говорить о ней в каком угодно речевом регистре, не утрачивая при этом не только убедительности, но и достоверности слова.

---

[16] *Блок А. А.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М.; Л., 1962. С. 93, 102, 115.

С течением времени становится все более очевидно, что русский символизм — это предложенная, но не использованная возможность. Точность его интуиций, а часто и формулировок поражает. Иванов, Блок, Белый вспоминаются сегодня при чтении столь разных и значительных для современности авторов, как Тейяр де Шарден, Александр Шмеман, Бахтин, Левинас, Хайдеггер, Рикёр, Деррида — список можно длить, но я закончу его упоминанием Делёза и Гваттари. Их знаменитые «сопротивление настоящему» и ожидание «нового народа», занимающие достойное место среди концептов книги «Что такое философия?», по своей структуре близки к блоковскому «дням настоящим молвив: *нет!*» (*ПССиП-3*, 62), к его размышлениям о грядущей «новой породе людей». Эти постоянно возникающие correspondances приводят к мысли о том, что исследовательское внимание к символистскому наследию может дать не только академические плоды.

Ю. Б. Орлицкий
(Россия)

О РОЛИ ПЕРЕВОДОВ ПИНДАРА В РАЗВИТИИ РУССКОГО СТИХА

(силлаботонический логаэд Иванова и «пиндарический отрывок» Мандельштама «Нашедший подкову»)

По мнению специалистов, логаэдический стих од великого греческого поэта Пиндара оказал огромное влияние на развитие новейшего европейского стиха. При этом, как утверждал М. Л. Гаспаров, описывая предпосылки возникновения свободного стиха в немецкой поэзии XVIII столетия, «сложнейший ритм Пиндара был в это время еще не изучен, стихи его ощущались как аметрический хаос, произвольно расчленяемый на строчки»[1]. Подобным образом воспринималась ритмически усложненная поэзия греческого классика и в других европейских литературах, в том числе и в русской — и тоже, как мы увидим ниже, стала источником не только сложной логаэдической конструкции перевода Вяч. Иванова, но и одного из первых опытов русского свободного стиха.

Представить себе классическую словесность без Пиндара для новоевропейского (и русского в том числе) читателя было немыслимо[2], и переводы его од и отрывков из них — причем как с языка оригинала, так и с языков текстов-посредников — начинают появляться в России уже в конце 1700-х гг.; среди первых их переводчиков оказываются Сумароков и Державин, а целиком творения поэта в русском переложении издает сначала в 1803 г. П. Голенищев-Кутузов, а потом

---

[1] *Гаспаров М.* Очерк истории европейского стиха. М., 1989. С. 224.

[2] См. подробнее: *Смолярова Т. И.* Обращение к Пиндару в русской и французской одической традиции XVII–XVIII веков. Автореф. дис. … канд. филол. наук. М., 2000.

в 1827 г. — И. Мартынов[3]. После этого новый полный перевод од выходит только в 1980 г.[4]

При этом ранние русские переводчики намеренно упрощают стих Пиндара и используют для его передачи не логаэды, тогда еще не получившие особого распространения в отечественной поэзии, а прозу или привычную силлаботонику, к тому же часто рифмованную. Как писал М. Гаспаров, «русские поэты и филологи неоднократно обращались к переводу Пиндара, но ни один из существующих опытов не получил безоговорочного признания даже среди специалистов. Тем труднее оказалось приискать убедительную форму для нового перевода. Здесь для переводчика представлялись три возможности.

Во-первых — перевод традиционными русскими силлаботоническими стихами, может быть, даже с рифмой. Так перевел две оды Пиндара Державин (одна — «Вестник Европы», 1803, другая напечатана посмертно), одну — Мерзляков («Подражания и переводы», 1826, ч. 2), три — Водовозов («Переводы в стихах и оригинальные стихотворения», 1888, впервые — 1858 и 1865), так перевел все олимпийские и пифийские оды П. Голенищев-Кутузов («Творения Пиндара», 1804). Такой перевод дает наибольшее ощущение «художественности» и наименьшую возможность точности. Он легко читается; однако стилистические и образные ассоциации русских стихотворных размеров настолько прочны и устойчивы, что в подобных переводах они полностью подавляют своеобразие оригинала. Поэтому практика таких переводов — по крайней мере, с античных языков — в русской поэзии давно и разумно оставлена.

Во-вторых— перевод прозой. Так в свое время сделал единственный русский перевод всех четырех книг Пиндара И. Мартынов («Пиндар», ч. 1–2, 1827); так перевел девять од В. Майков <…>. Такой перевод дает наибольшую точность и наименьшую художественность; он сообщает, о чем писал поэт, но не может дать читателю почувствовать, почему эти стихи считаются прекрасными, а поэт — великим. В русской практике такие переводы обычно имели лишь вспомогательное значение как пособие для чтения греческого под-

---

[3] См.: Античная поэзия в русских переводах XVIII–XIX вв. Библ. указатель / Сост. Е. Свиясов. СПб., 1998. С. 74–77.

[4] *Гаспаров М.* Поэзия Пиндара // Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подготовил М. Л. Гаспаров. Отв. ред. Ф. А. Петровский. М., 1980.

линника»[5]. Разумеется, получившиеся при этом переводы практически не давали представления о реальном ритмическом строении поэзии древнего классика.

Прорыв наметился на рубеже XX в., прежде всего — в связи с появлением перевода Вячеславом Ивановым Первой Пифийской оды, опубликованного «Журналом министерства народного просвещения» в восьмом номере за 1899 год и перепечатанного затем в измененном виде в хрестоматии Ф. Ф. Зелинского «Древнегреческая литература эпохи независимости» (М., 1921, ч. 2). В этом переводе короткие строки первого варианта были объединены по две, а иногда по три в строку, а разрыв между ними обозначался при помощи увеличенных пробелов, что создавало дополнительное впечатление дробности текста[6]. Впервые на русском языке была сделана попытка по возможности точно передать специфику Пиндарова ритма; однако, как с сожалением писал Гаспаров, «точные тонические имитации ритмов античной хоровой лирики встречаются сравнительно редко — настолько они сложны: даже у В. Иванова эквиритмический перевод одной из од Пиндара получился очень тяжел»[7]. Тем не менее он породил как минимум один очень важный отклик в русской поэзии своего времени — стихотворение Мандельштама «Нашедший подкову».

Характерно, что сам Гаспаров, обратившись к переводам Пиндара в конце XX в., «вместо трех “законных” способов перевода Пиндара», опираясь на опыт новейших немецкого и английского переводов, «избрал четвертый — перевод свободным стихом. Такая практика перевода давно знакома европейской традиции; именно на переводах Пиндара и подражаниях Пиндару в значительной мере вырабатывался стих в европейской (прежде всего немецкой) поэзии XVIII в.»[8].

---

[5] Там же. С. 387–388.

[6] Сравнить редакции перевода Иванова удобно по публикациям Группы по изданию сочинений Вяч. Иванова ИРЛИ РАН. [Электронный ресурс.] URL: http://vyach.ivanov.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10974 и [Электронный ресурс.] URL: http://vyach.ivanov.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10751, а также по содержательной работе: *Завьялов С., Лаппо-Данилевский К.* К истории текста Первой Пифийской оды в переводе Вячеслава Иванова // Musenalmanach. СПб., 2013. С. 86–105.

[7] *Гаспаров М.* Очерк истории европейского стиха. С. 56.

[8] *Гаспаров М.* Поэзия Пиндара. С. 389.

Представляется закономерным, что свое наиболее точное определение этого типа стиха ученый формулирует здесь же: «Свободный стих — это стих без метра и рифмы, отличающийся от прозы только членением на строки; он представляет собой наиболее гибкий способ уловить и оформить естественный ритм насыщенной содержанием речи. Такой перевод, как кажется, способен соединить лучшие качества трех видов перевода, перечисленных выше…»[9].

Вернемся, однако, в начало XX в. Особая роль переводов Вяч. Иванова в творчестве Мандельштама была уже давно и справедливо отмечена Кириллом Тарановским. Его статья «Пчелы и осы. Мандельштам и Вячеслав Иванов», напомним, была впервые опубликована в 1967 г. в сборнике в честь Романа Якобсона и в основном посвящена разбору двух стихотворений 1919–1920 гг. — «На каменных отрогах Пиэрии» и «Возьми на радость из моих ладоней», в которых, как писал исследователь, «Мандельштам тщательно использовал книгу Иванова (“Алкей и Сафо”. — *Ю. О.*) — и сам точно так же тщательно анализирует это “использование” в своей статье («В стихотворении “На каменных отрогах Пиерии” зашифровано около десятка ивановских строк и образов (из “Алкея и Сафо”, “Прозрачности”, “Нежной тайны” и — может быть — из “Cor ardens”)[10].

О влиянии на младшего поэта другого ивановского перевода — Первой Пифийской оды — справедливо писали И. Ковалева и Т. Смолярова[11], обращая особое внимание на мотивные переклички. Нас же в первую очередь интересует другое: собственно стихотворная форма русского перевода и возникшего под его влиянием оригинального стихотворения.

В связи с этим вспомним еще одно тонкое и точное замечание Тарановского: «Исследование всех мандельштамовских литератур-

---

[9] Там же.

[10] *Тарановский К.* Очерки о поэзии О. Мандельштама. М., 2000. С. 125.

[11] *Ковалева И., Нестеров А.* Пиндар и Мандельштам (к постановке проблемы) // Мандельштам и античность. Сб. ст. под ред. О. А. Лекманова. М., 1995. С. 166–168; *Смолярова Т.* Пиндар и Мандельштам // Toronto Slavic Quarterly. 2005. № 51. URL: http://sites.utoronto.ca/tsq/13/smolyarova13.shtml. См. также: *Broyde S. J.* Osip Mandel'stam's «Nasedsij podkovu» // Slavic poetics. Essays in honor of Kiril Taranovsky. The Hague, 1973. P. 49–66; *Myers D.* The hum of metaphor and the cast of voice. Observations on Mandelshtam's «The horse finder» // The Slavonic and East European Review. 1991. Vol. 69.

ных и культурных источников становится очень важной предпосылкой для более глубокого понимания и более полной оценки его поэзии. Другими словами, если исследователь находит в первой публикации стихотворения “Нашедший подкову” подзаголовок “Пиндарический отрывок”, это значит, что он должен ознакомиться с одами Пиндара»[12].

Справедливости ради скажем, что означенный подзаголовок присутствовал только в двух первых публикациях стихотворения Мандельштама 1923 г. — то есть вскоре после появления перепечатки Зелинским ивановского перевода. Первая из них появилась во втором номере журнала «Красная новь» за этот год, вторая — в газете «Накануне» от 7 октября того же года.

История второй из названных публикаций особенно важна, потому что здесь перед нами — по сути дела, другое произведение, написанное не свободным стихом, как основная версия стихотворения, а, как пишут комментаторы последнего полного собрания сочинений поэта, «в виде стихотворения в прозе», то есть особым образом организованной прозой. Очень важно и то, что строфы прозаического варианта пронумерованы, что характерно для многих прозаических миниатюр начала XX в., в той или иной степени ориентированных на нумерованный библейский стих. Текст прозаического варианта, любезно предоставленный нам С. Василенко, приводится в приложении к этой статье.

Для того чтобы понять, каким образом возникла эта, по сути дела, новая редакция текста, отличающаяся от первой пропуском двух строк (Одни на монетах изображают льва, // Другие голову), но главное — самой формой презентации текста (прозаической вместо стихотворной), обратимся к скудным мемуарным свидетельствам. Нам известно только одно — мемуары Э. Миндлина, раздел, названный Н. Мандельштам «глупейшей главкой, посвященной Мандельштаму»[13] его мемуарной книги «Необыкновенные собеседники».

Вот что пишет Миндлин: «Мандельштам только что закончил и раздумывал, кому бы предложить свой “опыт пиндарической прозы” — “Нашедший подкову”.

---

[12] *Тарановский К.* Указ. соч. С. 16.

[13] *Мандельштам Н.* Вторая книга. М., 1990. С. 76.

Ему не очень хотелось отдавать в “Накануне” “Нашедшего подкову”. Он знал, что из гонорара будет вычтен выданный прежде аванс. Но я пообещал приложить все усилия, чтобы гонорар на этот раз был выше обычного.

Мандельштам тут же попросил жену переписать для меня “Нашедшего подкову” — эту необычную “пиндарическую прозу” в сотню строк… Но еще прежде, чем она взяла в руки перо, он стал возле меня, держа левую руку, как обычно, в пиджачном кармане, а правой уже приготовился дирижировать. Он прислонился боком к спинке моего стула, словно не был уверен, что устоит.

Сначала голос его зазвучал сдержанно и без дрожи. Он словно только набирал силы. Это было начало как бы спокойно-эпического повествования в прозе:

Глядим на лес и говорим:
Вот лес корабельный, мачтовый.
Розовые сосны
До самой верхушки свободные от мохнатой ноши.
<…>

Потом он опускается на край железной кровати и искренне удивляется, что Надя до сих пор не переписала для меня “Нашедшего подкову”»[14].

Мы сознательно опустили подробное описание мемуаристом вдохновенного чтения Мандельштамом этого стихотворения; для нас гораздо интереснее, кому принадлежит слово «проза», дважды употребленное Миндлиным вместо «отрывка», как определял природу своего текста в его печатных версиях сам поэт; интересно, что и цитируя текст в стихотворной форме, мемуарист уподобляет его прозе, возможно, не находя разницу между ней и свободным стихом.

Не исключено и то, что это слово использовал сам поэт, отталкиваясь от сделанной в предисловии к журнальной публикации самим Ивановым оговорки: «Перевод с греческого “размером подлинника” в строгом смысле, разумеется, невозможен <…> наш перевод верен древнему размеру; и если принципиальные противники нововведений в господствующем стихосложении найдут, что

[14] *Миндлин Э.* Необыкновенные собеседники. М., 1968. С. 91–93.

в той же мере перевод этот перестает быть стихотворным, то мы первые готовы предложить читателям смотреть на него как на опыт ритмической прозы»[15].

К сожалению, нам неизвестно, кто — Надежда Яковлевна или сам Миндлин — переписывали стихи для «Накануне» и, соответственно, кто превратил первый и единственный настоящий и объемный верлибр Мандельштама в прозу. Сама Н. Мандельштам никак этот факт не объясняет, видимо, не считая это «преобразование» важным.

Однако Т. Смолярова пишет, не ссылаясь на источник: «стихотворение “Нашедший подкову” — “небольшая пиндарическая проза в сотню строк”, — как называл ее сам Мандельштам»[16], — возможно, опираясь при этом на те же мемуары или на прозаическую публикацию в «Накануне». И уж точно имеет в виду их современный поэт Николай Кононов, определяя свое написанное белым вольным трехсложником с переменной анакрусой (тоже формой, соотносимой с имитациями античного стиха и с верлибром) стихотворение «Саратовские страдания» как «пиндарическую прозу жизни»:

Емкость стеклянную, то есть баллон или банку, обмой кипятком.
Начини огурцами, брусничным листом или прочим укропом.
Чистые, крепкие, лучше в пупырку, накладывай плотно
В них огурцы, как данайцев в коня, не шучу!
Все залей маринадом, рассолом, слезами[17].

При этом Смолярова справедливо считает, что стихотворение «выделяется из всего корпуса мандельштамовского творчества. Это единственный vers libre Мандельштама, это одно из самых больших его стихотворений, это текст, почти полностью лишенный собственных имен (использование которых нередко рассматривалось исследователями как характерная черта его творчества, связывающая его с античным, мифологическим мышлением). Это

---

[15] *Иванов В.* [Предисловие] // Журнал министерства народного просвещения. 1899. № 7–8. С. 48.

[16] *Смолярова Т.* Указ. соч.

[17] *Кононов Н.* Большой змей. [Электронный ресурс.] URL: http://www.vavilon.ru/texts/prim/kononov2.html.

стихотворение, в котором объединены все основные темы и образы поэзии Мандельштама (по крайней мере, первой ее половины — до 30-х годов). В нем Мандельштам произносит самые, быть может, трагические слова о себе: “Время срезает меня как монету // И мне уж не хватает меня самого…”»[18].

Об этом же ранее писал и М. Гаспаров в своих нетрадиционных комментариях к стихам Мандельштама: «“Нашедший подкову” (подзаголовок: «пиндарический отрывок»), единственное у ОМ стихотворение свободным стихом, каким принято было переводить оды Пиндара (V в. до н. э.)»[19]. О. Ронен указывает и конкретный источник — «сделанный верлибром немецкий перевод Пиндара И. Тихо Моммзена»[20].

Гаспаров в статье «Стих О. Мандельштама» указывает также: «Кажется, не отмечалось, что свободный стих “Нашедшего подкову” перекликается со стихом “Оды нескольким людям” из Дюамеля (тот же 1923 год): стих многочисленных переводов, от “Песни о Роланде” до Бартеля, образует интересный фон для оригинальных экспериментов 1921–1925 гг.»[21].

Рассмотрим теперь стиховые особенности ивановского перевода и порожденного им оригинального стихотворения Мандельштама подробнее.

Пифийская ода в переводе Иванова представляет собой классический логаэд, одновременно строчный и строфный, построенный на силлабо-тонической основе; то есть, стихотворение складывается из принципиально разноразмерных метрических строк разной длины, каждая из которых организована по собственной схеме, причем некоторые из строк представляют собой комбинацию стоп разного метра, что невозможно в русском традиционном стихе. При этом каждая из строк в точности повторяется пять (в эподах) или десять (в строфах и антистрофах) раз через определенное количество строк; однако уловить этот повтор русский читатель, воспитанный

---

[18] *Смолярова Т.* Указ. соч.

[19] *Гаспаров М.* Комментарии // *Мандельштам О.* Стихотворения. Проза. М., 2001. С. 642.

[20] *Ronen O.* An approach to Mandel’stam. Jerusalem, 1983. P. 188.

[21] *Гаспаров М.* Стих О. Мандельштама // *Гаспаров М. Л.* Избр. труды. Т. III. М., 1997. С. 501.

на значительно более регулярном метре силлабо-тонического и тонического стиха, практически не может, для этого ему необходима специальная филологическая процедура.

Именно она позволяет определить метр воссозданного Ивановым в основном средствами русской силлаботоники аналога Пиндаровой логаэдической строфы; ее формула выглядит следующим образом: в десяти строфах и антистрофах (1, 2, 4, 5, 7, 8, 10, 11, 13, 14) это последовательно Х4ж[22] / Дак3м / Х2ж + Дак2м (или Х3 + Я1м, т. е. хориямб) / Х2 / Дак2ж/м + Я2ж / Х4д / Амф3ж / Х2ж / Х2ж + Дак3м / Х6м / Дак3м / Х2 /Дак3ж / Дак3м / Х2ж; в пяти эподах (3, 6, 9, 12, 15) — Дак3ж / Х4м / Дак3ж + Х2ж + Дак3м / Х4ж + Х4м / Амф3ж + Х2м / Дак2ж + Дак3ж + Дак1д / Х2ж + Дак3ж / Я4ж + Х4ж / Дак3м / Х3 + Я1м (хориямб) / Дак1 + Х3ж.

Как видим, на протяжении всего текста решительно преобладают дактили и хореи (ими написано 20 из 26, т. е. 77% строк), что создает в тексте привычный русскому слуху эффект несомненно метрического в своей основе стиха, причем скорее всего — русской разновидности гексаметра, тоже, как известно, основанного на чередовании (правда, не столь регулярном) двух этих размеров, однако все же менее упорядоченного, чем регулярные силлабо-тонические метры.

При этом 10 строк из 26 составлено из полустиший разных размеров (двух, а в одном случае даже трех), а еще одна строка представляет собой редкий, можно сказать — уникальный для русского стиха двухцезурный тип дактиля. Интересно, что в эподе составных строк намного больше (7 из 10 при меньшем (11 вместо 15) количестве строк), что создает эффект значительно меньшей упорядоченности именно этих строф.

---

[22] Здесь и далее в статье используются общепринятые стиховедческие обозначения силлабо-тонических размеров: Я — ямб, Х — хорей, Дак — дактиль, Амф — амфибрахий, Ан — анапест, Дол — дольник, Так — тактовик, Акц — акцентный стих; цифра после названия метра обозначает размер: например, Х4 — четырехстопный хорей. Тип клаузулы обозначается буквами «м» — мужская, «ж» — женская, «д» — дактилическая и «г» — гипердактилическая; соответственно, Я4ж — строка четырехстопного ямба с женским окончанием, Я5м/ж — пятистопный ямб с чередованием мужских и женских окончаний.

Значком «+» — обозначаются группы строк или полустрочий одного или разных размеров (например, Я4+3 — четырехстопная и трехстопная ямбические строки или полустрочия одно за другой).

Картина осложняется еще и тем, что Иванов постоянно использует в своем переводе пиррихии и трибрахии, с одной стороны, и спондеи — с другой, что делает строки разных строф, при общем совпадении метрической схемы, различными по числу ударений. Так, в первой строке эпода перед нами трехстопный дактиль с женским окончанием, однако реальное количество ударений в этой строке колеблется от 2 до 4. В первом же эподе читаем: *Те же, кого не взлюбил Зевс,* — трехстопный дактиль с женским окончанием, но с сверхсхемным ударением на последнем слоге, то есть комбинация двух стоп дактиля со спондеем.

Во втором эподе первая строка, наоборот, содержит пропуск ударения на первом слоге: *На колесничом ристании*; тут перед нами — трибрахий в первой стопе дактилической строки.

Соответственно, вполне закономерные для русского языка и стиха пропуски ударений в седьмой строке строф и антистроф дают три варианта строки (101, 001 и даже 100)[23], в результате чего полноударная форма употреблена лишь в 8 из 10 строк; еще интереснее картина в девятой строке, где основная хореическая формула (1010) встречается лишь в 4 строчках из 10, в то время как закономерное «отступление» от нее (пропуск ударения на первой стопе, 0010) встречается чаще (5 из 10), в последней же строке (*Корабленачальник искусный, ветра́м…*) безударными оказываются все четыре первых слога, а первое ударение располагается уже во втором, дактилическом полустишии.

В ряде случаев переводчик Пиндара допускает также изменение типа клаузулы; например, одиннадцатая строка четвертой строфы завершается, в отличие от всех остальных, не мужским, а женским окончанием. Еще в нескольких случаях поэт производит замены хореических стоп ямбическими внутри строки.

Таким образом, если не принимать во внимание (то есть не замечать, что совсем не трудно) достаточно строго в целом выдержанную логаэдическую основу ивановского перевода, можно говорить о неупорядоченности как об основной внешней черте этого текста, выражающейся прежде всего в значительном колебании строк пифийской оды как по числу слогов (от 4 до 19), так

[23] Здесь и далее нами используется упрощенная линейная запись реально ударных гласных с помощью знака «1», а безударных — «0».

и по числу ударений (от 1 и до 7), что в первую очередь и бросается в глаза читателю.

Не случайно Гаспаров писал: «По-видимому, “размер подлинника” Пиндара оказался слишком сложен для такого перевода... Перевод В. Иванова, при всей своей замечательной стилистической выразительности, ощущается громоздким и малопонятным»[24].

Интересно, что ранее Мандельштам чутко отметил это мнимое противоречие, характерное для творчества Иванова, в письме ему из Монтрё в С.-Петербург от 13 (26) августа 1909 г.:

«Ваша книга прекрасна красотой великих архитектурных созданий и астрономических систем. Каждый истинный поэт, если бы он мог писать книги на основании точных и непреложных законов своего творчества, — писал бы так, как вы.

Вы — самый непонятный, самый темный, в обыденном словоупотреблении, поэт нашего времени — именно оттого, что, как никто, верны своей стихии, — сознательно поручив себя ей.

Только мне показалось, что книга слишком — как бы сказать — круглая, без углов.

Ни с какой стороны к ней не подступиться, чтобы разбить ее или разбиться о нее.

Даже трагедия в ней не угол — потому что вы соглашаетесь на нее.

Даже экстаз не опасен — потому что вы предвидите его исход. И только дыхание Космоса обвевает вашу книгу, сообщая ей прелесть, общую с “Заратустрой”, — вознаграждая за астрономическую круглость вашей системы, которую вы сами потрясаете в лучших местах книги, даже потрясаете непрерывно. У вашей книги еще то общее с “Заратустрой” — что каждое слово в ней с пламенной ненавистью исполняет свое назначение и искренно ненавидит свое место и своих соседей»[25].

---

[24] *Гаспаров М.* Примечания // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. С. 389.

[25] *Мандельштам О.* Полн. собр. соч. и писем: в 3 т. Т. 3. Проза. Письма. М., 2011. С. 362. Отметим кстати, что книга Ницше написана такой же строфически организованной прозой, что и вторая версия нашего стихотворения; на нее же поэт ориентируется и в организации текста своего письма, что позволяет говорить еще об одном, современном Мандельштаму источнике его «пиндарической прозы».

Кажущаяся ритмическая неупорядоченность ивановского перевода (одновременно «круглого» и «темного», выразительного и громоздкого) в то же время является самой заметной отличительной чертой другого типа стиха — свободного; именно этот факт, очевидно, в значительной степени определил саму возможность переводить Пиндаров стих на современные европейские языки именно верлибром[26].

В строчках «Нашедшего подкову» мы также видим частичное силлабо-тоническое упорядочивание отдельных строк или значительных их фрагментов при полной свободе слоговой и ударной длины каждой строки. Посмотрим на самое начало стихотворения:

Глядим на лес и говорим	*Я4*
— Вот лес корабельный, мачтовый,	*Амф 3*
Розовые сосны	*Х3*
До самой верхушки свободные / от мохнатой ноши	*Амф 3 + Х3*
Им бы поскрипывать в бурю	*Дак3*
Одинокими пиниями	*Ан3*
В разъяренном безлесном / воздухе	*Ан2 + Дак1*

и т. д., включая самые разные размеры и их комбинации, а также абсолютно безразмерные строки, то есть строки верлибра в строгом смысле слова (их 18, что составляет 19, 2%):

Ни одно слово не лучше другого...;
Исцеляющий от беспамятства,
слишком сильного одуряющего запаха...;
Подобно зернам окаменелой пшеницы...;
Конь лежит в пыли и храпит в мыле...

С другой стороны, в стихотворении можно обнаружить целиком метрические строки (иногда достаточно длинные), выполненные одним из традиционных силлабо-тонических размеров (их 35 из 94, то есть 28,6%), например:

Влача через влажные рытвины
Хрупкий прибор геометра (Амф3 + 3);

[26] *Гаспаров М.* Примечания // Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. С. 389.

Хотя кувшин
наполовину расплескался,
пока его несли домой (Я6 + 4).

Встречаются в стихотворении также строки, состоящие из двух полустрочий, равных или неравных по объему, одного метра, достаточно традиционные в силлаботонике, но в нашем контексте вполне сопоставимые и с состоящими из полустрочий одного размера логаэдами (таких строк в стихотворении Мандельштама 7, или 7,4%):

В броской упряжи густых / от натуги птичьих стай (Х4 + Х4);
Шероховатую поверхность / морей (Я4 + 1).

Однако преобладают в «Нашедшем подкову» строки, составленные (как и многие в ивановском перевода Пиндара) из полустрочий разных силлабо-тонических размеров; их 21 (22,3%):

Бывает темным, как вода, и всё живое в нем / плавает, как рыба (Я7 + Х3);
Звук еще звенит, хотя причина / звука исчезла (Х5 + Дак2);
Шорох пробегает / по деревьям зеленой лаптой (Х3 + Ан3).

Наконец, возможен и третий вариант: часть строки (чаще всего, ее начало) носит метрически неупорядоченный характер (МНГ), зато вторая вполне метрична (таких строк у нас 11, или 11,7%):

Дети играют в бабки / позвонками умерших животных
(МНГ3 + Ан3 (или Дак4)
Хрупкое летоисчисление / нашей эры подходит к концу
(МНГ2 + Ан3).

При этом Мандельштам использует в своем стихотворении все силлабо-тонические размеры, а преобладание хореев и дактилей не носит у него такого явного характера, как в переводе Иванова. В большем диапазоне колеблется у Мандельштама и слоговая длина строки — от 1 до 24, а количество ударений в строке — от 1 до 8.

Аналогичная картина наблюдается и в строфике: если в логаэдическом переводе Иванова текст стихотворения распадается на строфы и полустрофы по 15 строк в каждой и помещенные между ними

эподы протяженностью 11 строк (что также создает на первый взгляд впечатление неупорядоченности), то стихотворение Мандельштама распадается на десять неравных, но тоже более или менее соразмерных строфоидов, состоящих, соответственно, из 14, 14, 9, 8, 8, 11, 9, 8, 4 и 9 строк. В среднем разница между соседними строфами колеблется примерно в тех же пределах, что у Пиндара-Иванова (от 0 до 4 в переводе, от 0 до 5 у Мандельштама). Правда, надо отметить, что средняя длина каждой строфы в стихотворении Мандельштама меньше (13,7 у Иванова против 9,4 в «Нашедшем подкову»).

Таким образом, можно предположить, что рассматриваемое стихотворение Мандельштама представляет собой попытку создать оригинальный свободный стих с явной опорой на квазиантичную метрику русского логаэда: во-первых, большая часть строк носит либо метрический характер (традиционный или составной), либо состоит из комбинации метрического и дисметрического фрагментов; при этом размер строк (в том числе соседствующих в стихотворении) обычно не совпадает; строки резко различаются также по количеству слогов и ударений; композиция стихотворения складывается из относительно протяженных и соразмерных строфоидов, во многом напоминая композицию состоящего из строф разной длины логаэда.

Вместе с тем обилие метрических строк и полустрочий в «Нашедшем подкову» заставляет нас рассматривать это стихотворение не как классический русский свободный стих, а как своего рода переходную форму «верлибр с метрическими вкраплениями»[27].

Интересно, что и в переводах свободных стихов, выполненных Мандельштамом — «Оде нескольким людям» Ж. Дюамеля, стихотворениях К. Бартеля и Рене Шикеле — также нетрудно заметить использование отдельных метрических строк и акцентную урегулированность отдельных фрагментов текста, иногда — окказиональную рифму. Однако все эти «рецидивы» традиционных стиховых систем Мандельштам применяет в своих переводах принципиально несистемно.

Кстати, сам термин «свободный стих» Мандельштам использует в печатном тексте лишь однажды. В рецензии на книгу «Дагестанская антология» (1935) он пишет: «…Махмуда (старого аварского

---

[27] См. предложенную нами типологию переходных форм: *Орлицкий Ю.* Стих и проза в русской литературе. М., 2002. С. 324–325.

поэта. — *Ю. О.*) Дзахо Гатуев излагает частью свободным стихом, частью рифмованной прозой»[28]. Более подробных рассуждений о верлибре в известных нам материалах поэта не обнаружено, что еще раз свидетельствует о том, что свободный стих как теоретическая проблема Мандельштама не занимал.

Наконец, несколько слов о двух прижизненных верлибрических редакциях стихотворения «Нашедший подкову». С. Василенко обнаружил в фонде ИМЛИ РАН авторскую правку, сделанную рукой Мандельштама на тексте из «Красной нови», и опубликовал стихотворение с учетом обнаруженных изменений[29], однако по не вполне понятным причинам в новейшем полном собрании сочинений она не была учтена.

Между тем она дает несколько отличное от традиционного, в большинстве случаев — более дробное деление текста на строки (в этом варианте на четыре строчки больше); можно сказать, что это — «более верлибр», чем общеизвестная версия, поскольку здесь много кратких, уводящих от гексаметра строк, хотя есть и обратные замены.

Так, в первом строфоиде разбиты на две строки третья и четвертая:

Розовые сосны,
До самой верхушки свободные от мохнатой ноши, —
Им бы поскрипывать в бурю,
Одинокими пиниями...;

во втором строфоиде аналогичным образом изменена пятая строка:

Влача через влажные рытвины
Хрупкий прибор геометра...

В других строфоидах изменены границы строк, что создает, как правило, более дробный ритм, соответствующий природе свободного стиха:

---

[28] *Мандельштам О.* Дагестанская антология: аварцы, даргинцы, кумыки, лаки, лезгины, тюрки, таты, ногайцы // Мандельштам О. Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. С. 187.

[29] *Мандельштам О.* Стихотворения. Проза. М., 2001. С. 87–90.

в третьем строфоиде вместо:

А вдыхая запах смолистых слез,
Проступивших сквозь обшивку корабля

читаем:

А вдыхая запах
Смолистых слез, проступивших сквозь обшивку корабля;

в четвертом вместо:

Не вифлеемским мирным плотником,
А другим —
отцом путешествий,
другом морехода

имеем:

Не вифлеемским мирным плотником, а другим —
Отцом путешествий, другом морехода;

в пятом вместо:

Безуспешно предлагая небу
Выменять на щепотку соли свой благородный груз

читаем:

Безуспешно предлагая небу выменять на щепотку соли
Свой благородный груз.

В седьмом строфоиде строки, напротив, удлиняются:

вместо:

Она отмечена среди подруг
Повязкой на лбу, исцеляющей от беспамятства,
Слишком сильного одуряющего запаха

читаем:

Она отмечена среди подруг повязкой на лбу,
Исцеляющей от беспамятства,
слишком сильного одуряющего запаха...

Однако и в том, и в другом случае авторская правка показывает стремление Мандельштама сделать свой первый верлибр менее упорядоченным, а значит — более свободным. А исток этой свободы, как видим, Мандельштам, так же как его немецкие предшественники, видел прежде всего в стихе Пиндара и в его переводе, сделанном старшим современником.

Приложение

Нашедший подкову
(Пиндарический отрывок)

1

Глядим на лес и говорим — это лес корабельный, мачтовый: розовые сосны до самой верхушки свободны от мохнатой ноши — им бы поскрипывать в бурю одинокими пиниями в разоренном безлесном воздухе; под соленой пятой ветра устоит отвес, пригнанный к пляшущей палубе, и мореплаватель в необузданной жажде пространства, влача через влажные рытвины хрупкий прибор геометра, сличит с притяженьем земного лона шероховатую поверхность морей...

2

А вдыхая запах смолистых слез, проступивших сквозь корабль, любуясь на доски, заклепанные, сложенные в переборки, не вифлеемским мирным плотником, а другим, отцом путешествий, другом моряка, говорим: и они стояли на земле неудобной, как хребет осла, забывая верхушками о корнях, на знаменитом горном кряже, и шумели под пресным ливнем, безуспешно предлагая небу выменять на щепотку соли свой благородный груз.

3

С чего начать? Все трещит и качается. Воздух дрожит от сравнений. Ни одно слово не лучше другого. Земля гудит метафорой, и легкие двуколки в броской упряжи густых от натуги птичьих стай разрываются на части, соперничал с храпящими любимцами ристалищ.

4

Трижды блажен, кто введет в песню имя. Украшенная названием песнь дольше живет среди других. Она отмечена среди подруг повязкой на лбу, исцеляющей от беспамятства слишком сильного одуряющего запаха — будь то близость мужчины или запах сильного зверя или просто дух добра, растертого между ладонями.

5

Воздух бывает темным, как вода, и все живое в нем плавает, как рыба, плавниками расталкивая сферу, плотную, чуть нагретую, хрусталь, в котором движутся колеса и шарахаются лошади, влажный чернозем Нееры, каждую ночь распаханный заново, вилами, трезубцами, мотыгами, плугами. Воздух замешан так же густо, как земля; из него нельзя выйти, в него трудно войти.

6

Шорох пробегает по деревьям зеленой лаптой. Дети играют в бабки позвонками умерших животных. Хрупкое летоисчисление нашей эры подходит к концу. Спасибо за то, что было. Я сам ошибся. Я сбился, запутался в счете. Эра звенит, как шар золотой, полая, литая, никем не поддерживаемая, на всякое прикосновенье отвечая «да» и «нет»; так ребенок отвечает: «я дам тебе яблоко»; или «я не дам тебе яблоко», и лицо его точный слепок с голоса, которым он произносит свои слова.

7

Звук еще звенит, хотя причина звука исчезла. Конь лежит в пыли и храпит в мыле, но крутой поворот его шеи еще сохраняет воспоминание

о беге с разбросанными ногами, когда их было не четыре, а по числу камней дороги, обновляемых в четыре смены, по числу отталкиваний от земли пышущего жаром иноходца.

8

Так нашедший подкову сдувает с нее пыль и растирает ее шерстью, пока она не заблестит. Тогда он вешает ее на пороге, чтобы она отдохнула, и больше уже ей не придется высекать искры из кремня. Человеческие губы, которым больше нечего сказать, сохраняют форму последнего сказанного слова, и в руке остается ощущение тяжести, хотя кувшин наполовину расплескался, пока его несли домой.

9

То, что я сейчас говорю, говорю не я, а вырыто из земли, подобно зернам окаменелой пшеницы. Разнообразные, медные, золотые и бронзовые лепешки с одинаковой почестью лежат в земле. Век, пробуя их перегрызть, оттиснул на них свои зубы. Время срезает меня, как монету, и мне уже не хватает меня самого…

Москва, 1922 г.
О. Мандельштам

Ч. Ницишор
(Румыния)

МОЖЕТ ЛИ КУЛЬТУРА ЗАМЕНИТЬ РЕЛИГИЮ?

(О соприкосновении культурно-философических концепций Вячеслава Иванова, Михаила Гершензона и Константина Нойки)[1]

Как известно, знаменитая «Переписка из двух углов» Вяч. Иванова и М. Гершензона, эта лебединая песня свободного мышления в постреволюционной России 1920-х годов, имеет целый ряд интерпретаций. Зачастую ее рассматривают с точки зрения связи культуры со свободой и верой, создателя и создания, падения и воскрешения традиционных ценностей. По словам критика Б. Ф. Шлецера, этот спор является типичным для русского человека, потому что всегда сводится к вопросу *оправдания* культуры, а не к ее *объяснению*, как это могло бы случиться на Западе[2]. Отсюда можно сделать вывод, что румынский подход к проблемам культуры скорее приближен к русскому, нежели к западноевропейскому. В связи с публикацией этого текста в Румынии может быть небезынтересно сравнение *русского* и *румынского* варианта споров о культуре.

В последние десятилетия на фоне смены власти от монархии к коммунизму, а затем — от коммунизма к демократии, а также в связи с гибелью одной части интеллигенции в коммунистических тюрьмах и бегства за границу другой, все проблемы, обсуждаемые в «Переписке», более или менее применимы и к румынскому контексту. В частности, начиная с 1980-х годов философы и представители интеллигенции, у которых никаких сведений о Вяч. Иванове быть

[1] Тема данной статьи вдохновлена вышедшим в Румынии в конце 2013 г. переводом «Переписки из двух углов». Это не только первое издание данной книги, но и первая встреча румынского читателя с Вяч. Ивановым и М. Гершензоном.

[2] *Шлецер Б. Ф.* Русский спор о культуре: Вячеслав Иванов и М. О. Гершензон — «Переписка из двух углов» // Современные записки. 1922. Кн. XI. С. 195–211.

не могло, по-своему подошли к оценке проблем культуры, культурного наследия и духовных ценностей. Среди них самой яркой фигурой является философ Константин Нойка[3]. Его влияние было огромным, и оно чувствуется до сегодняшнего дня.

Для более выразительного изложения мы выберем в качестве примера самую характерную румынскую книгу последних тридцати лет, несущую в себе свежий и оригинальный взгляд на проблему культуры и культурных ценностей, — «Дневник из Пэлтиниша», записки ученика К. Нойки — Габриеля Лийчеану.

* * *

«Дневник из Пэлтиниша» — описание духовного путешествия ученика и его мастера. В книге собраны разговоры Габриеля Лийчеану с философом Константином Нойкой с марта 1977 года

[3] Константин Нойка (1909–1987) — румынский философ, единственный представитель своего поколения, который (с пятнадцатилетним перерывом) смог стать независимым деятелем и одним из самых уважаемых и оригинальных интеллектуалов последнего десятилетия коммунистической диктатуры в Румынии. Первая книга философа «Матхесис, или Простые радости» увидела свет в 1934 г. После защиты в 1940 г. диссертации «Набросок для истории: Как можно создать что-то новое» К. Нойка уехал в Берлин, где оставался до 1944 г. в должности референта Румынско-немецкого института. После девяти лет ссылки в Кымпулунге был осужден на 25 лет заключения за распространения запрещенных текстов и переписки со своим другом, Эмилем Чораном, находившимся в эмиграции в Париже. Амнистирован в 1964 г., следующие десять лет работал в Центре логики при Румынской Академии наук, затем переехал в горный городок Пэлтиниш, который вскоре стал настоящим местом паломничества для молодых людей, интересовавшихся его программой возрождения культуры путем возвращения к греческим и немецким истокам философии. «Дневник из Пэлтиниша», вышедший под редакцией его ученика Габриеля Лийчеану, содержит обширные фрагменты сократических монологов философа. Публикация этой книги в 1983 г. окончательно закрепила за Нойкой статус философа-чудотворца, несущего «очищение через культуру». После смерти философа его известность стала расти, он превратился в одного из важнейших культурных авторитетов современной Румынии. Основные работы: «Эминеску, или Мысли о совершенном человеке румынской культуры» (1975), «Шесть болезней современной духовности» (1978), «Становление бытия» (1981), «Три вступления к становлению бытия» (1984), «Молитесь за брата Александра» (1990); являлся главным редактором Полного собрания сочинений Платона на румынском языке (в 10 томах).

по июль 1981-го. Хотя по форме «Дневник» напоминает разговоры Моисея Альтмана с Вячеславом Ивановым, непосредственно по содержанию книга ближе к «Переписке из двух углов». «Переписка» выявляет яснее всего наброски культурологической концепции Вяч. Иванова на фоне его реакции на антикультурный «бунт» его друга и собеседника М. Гершензона, а «Дневник из Пэлтиниша» содержит мысли Нойки о культуре, пусть и записанные его учеником. Этот параллелизм можно рассмотреть как извне, имея в виду внешние обстоятельства, при которых обе книги были написаны, так и изнутри, выделив некоторые общие и расходящиеся взгляды исследуемых мыслителей. Существует, однако, и альтернативный подход, на который мы кратко будем ссылаться в заключительной части этой работы. Он состоит в мысленной интеграции Нойки в диалог с двумя знаменитыми участниками «Переписки». Это условное расширение круга действующих лиц. Идейное сопоставление может существенно способствовать прояснению скрытого смысла «Переписки», которая является по своей сути явлением, родственным румынскому «Дневнику из Пэлтиниша».

Что касается внешних обстоятельств, необходимо отметить тяжелые, можно сказать, аскетичные условия жизни Нойки, описанные Лийчеану в «Дневнике». Нойка, уйдя в отставку в 1975 году после десяти лет работы в Центре логики Румынской Академии и предшествовавшего ей девятилетнего домашнего ареста и шестилетнего пребывания в коммунистических тюрьмах (освобожден в 1964-м), решил переехать в горную местность Пэлтиниш. Он жил в маленькой комнате, которую Габриэль Лийчеану описывает так: «<…> конура 5–6 квадратных метров, возможно, бывшая дежурка. Он [Нойка] считает ее своим настоящим домом»[4]. А вот что рассказывал Михаил Гершензон Льву Шестову об общем с Ивановым жилище: «…это была тесная, грязная, без малейшего комфорта и с плохой едой <…> здравница <…>. Грязно, душно, тучи мух <…> на окне занавески нет, матрац — как доска, — и духота…»[5]. Очевиден контраст между скромнейшими бытовыми условиями,

---

[4] *Liiceanu G.* Jurnalul de la Păltiniș. București: Cartea Românească, 1983. F. 12.

[5] Цит по: *Проскурина В.* Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб., 1998. С. 349.

в которых жили Иванов, Гершензон и Нойка, и возвышенным содержанием их трудов. Иванов и Гершензон, работавшие над «Перепиской» в трудные послереволюционные годы, только косвенно упоминают в ней о политических событиях и о сложной ситуации, от которой они нашли временный приют в «доме отдыха», как бы игнорируя сиюминутные заботы и сосредоточиваясь на вечных проблемах бытия, на проблеме культурного наследия, свободы, соборности, души, веры в Бога. Нойка, несмотря на все бытовые испытания, на бедность и то обстоятельство, что он находился под постоянным наблюдением органов государственной безопасности, в «Дневнике» также ни словом не упоминает о тяжелых условиях повседневного существования и все внимание уделяет вечному спору о культуре, философии, идее. Эти общие бытовые трудности авторов исследуемых трудов не помешали написанию обеих книг и не повлияли на их философское содержание, что подтверждает слова Нойки о том, что «три вещи могут оставить нас равнодушными: политика, история и время. Всё, что есть культура, принадлежит вечности»[6].

Следует упомянуть, что обе книги написаны на двух различных этапах становления коммунистического режима в обеих странах: «Переписка» — в начале коммунистического периода в России (1920) и опиралась на традицию русского религиозного возрождения начала XX века, еще не тронутую революционными изменениями, в то время как «Дневник» был опубликован ближе к концу коммунистической эры (1983), после четырех десятилетий отсутствия свободы мышления в Румынии. Каждая из книг оставила свой след в интеллектуальной истории своей страны; в случае с «Дневником» это эхо имело несравнимо большее влияние на развитие румынской культуры, чем «Переписка» — на русскую, и это влияние чувствуется даже сегодня. Так или иначе, можно утверждать, что коммунистический период в Восточной Европе начинается и завершается спорами о культуре.

---

[6] *Noica C.* Carte de înțelepciune [*Книга мудрости*]. București: Humanitas, 1993. F. 31. Эта цитата характерным образом иллюстрирует замену Нойкой концептов «духовности» или «духовного становления» (в философском контексте они отменены догматизмом официальной идеологии Румынии 1970-х гг.) на первый взгляд безопасным и почти эзоповским понятием «культура».

* * *

«Переписка» является «трактатом о существе культуры, о ее соотношении с религией и о месте человека в этой культуре»[7]. В конечном итоге предложенную проблему можно сформулировать следующим образом: является ли религия исключительно одной из областей культуры, или сама культура существенно детерминирована религиозным принципом?

Для Вячеслава Иванова смысл и цель культуры тесно связаны с определяющей функцией религии в архитектуре духовной жизни человека. Он считает, что спор о культуре — это спор о вере. В основе культуры лежит религиозное начало, поэтому отрицание культуры является следствием потери веры. Поскольку культура произошла из культа, как объяснял он ранее в эссе «Две стихии в современном символизме», то «есть в ней что-то воистину священное», — замечает он и в «Переписке» (III, 395). Она есть память, и это «память не только о земном и внешнем лике отцов, но и о достигнутых ими посвящениях» (III, 395), потому что «без веры в Бога человечество не обретет утерянной свежести <…> мечта Руссо проистекала из его безверия, а <…> человек, верующий в Бога, ни за что не согласится признать свое верование частью культуры» (III, 391).

Религиозная идея — это идея общения божества с человеком. Нисхождение Бога в творчество и творческий процесс означает и нисхождение в культуру, то есть во все то, что человек творил на протяжении веков. Именно поэтому культура и есть «светлый гость» (III, 384), который посещает человека недаром: «он одаряет своего гостеприимца бессмертием» (III, 384) и является «живой сокровищницей даров» (III, 384). Если человек не замечает вещи с точки зрения их высшей реальности, он не сможет создать нечто, способное преодолеть замкнутый круг личного субъективизма. Его создания являются эхом временного «я».

Гершензону «душно» в культуре, он мечтает об освобождении от культуры, считая, что это освобождение открыло бы путь к новым

[7] *Проскурина В.* Указ соч. С. 354.

традициям, искусствам и, следовательно, — к новому мироощущению. Картина мира Гершензона основана на некоторых противостоящих друг другу понятиях: смерть — жизнь, оболочка — ядро, тюрьма — свобода, законы разума — иррациональное, культура — мудрость. В самой «Переписке» он поясняет:

> «Я говорю, следовательно, не о свободе от умозрения, а о свободе умозрения, вернее — о свободе, непосредственности и свежести созерцания, чтобы мудрость отцов не запугивала робких, не потакала косности и не застила далей, чтобы стала быть новая восприимчивость и новая мысль, не каменеющая тотчас в каждом своем обретении, а вечно пластичные, свободно-подвижные в бесконечность» (III, 401).

Для Гершензона освобождение от культуры означает и путь к новой, свободной мудрости. Вслед за американским исследователем Робетом Бёрдом следует отметить, что речь Гершензона в некоторых аспектах противоречива: он бранит культуру, называет ее мертвой и считает, что она препятствует созданию нового свежего творческого процесса, и одновременно он ценит Данте и Руссо, чьи идеи о *tabula rasa* он принял[8]. 7 июня 1914 года Н. Бердяев писал Гершензону:

> «Часто мне кажется, что Вы говорите: пустяки и выдумки все эти идеи, творчество, литература, философия, открытие, откровение и пр., все это надстройка над жизнью. Самая же существенная жизнь в элементарных человеческих чувствах, в труде, в хлебе, в самом простом. И Вы ведете борьбу с собственной сложностью, с своим эстетизмом, и своей литературностью, и своей любовью говорить об идеях. Меня возмущает, что Вы почти стыдитесь того, что Вы писатель и потому, что Вы так заняты литературой. У меня как раз наоборот»[9].

Главное для Гершензона — это не божество, ибо «об этих вещах не надо ни говорить, ни думать» (III, 404), а свобода, которая,

---

[8] *Bird R.* The Russian Prospero: the creative universe of Viacheslav Ivanov. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2006. P. 233.

[9] Цит по: *Горовиц Б.* От «Вех» к русской революции: два философа — Н. А. Бердяев и М. О. Гершензон // Вестник РХД. 1992. № 166. III. С. 103.

считает он, находится вне культуры. Культура рождает догматизм идей и систем, которые есть принуждение. Всё это тяготит человека и не дает ему развивать новые мысли и свежее мышление. Тут важно отметить один существенный аспект: по сравнению с оппонентом в теориях Гершензона отсутствует не только Бог, но и творческий процесс, в то время как Иванову именно они дают возможность жить в культуре, оживить ее. Для Гершензона же культура — только накопление, аккумуляция и ассимиляция, и поэтому в его случае она теряет самое главное, то есть смысл.

> «Но сама культура, — пишет Иванов, — в ее истинном смысле, для меня вовсе не плоскость, не равнина развалин или поле, усеянное костьми. Есть в ней и нечто воистину священное: она есть память не только о земном и внешнем лике отцов, но и о достигнутых ими посвящениях. Живая, вечная память, не умирающая в тех, кто приобщаются этим посвящениям! Ибо последние были даны через отцов для их отдаленнейших потомков, и ни одна иота новых когда-то письмен, врезанных на скрижалях единого человеческого духа, не прейдет. В этом смысле не только монументальна культура, но и инициативна в духе» (III, 395).

Несмотря на столкновение казалось бы непримиримых взглядов, Иванов и Гершензон сходятся в одной немаловажной идее, недостаточно ясно сформулированной в «Переписке», но являющейся, по сути, подразумеваемой сходной точкой всего спора: это мысль о том, что сохранение свежести творческого духа и искусства *in statu nascendi* — более важно, чем их конечные результаты, что любое фетишизирование культуры является грехопадением. Разница в том, что Иванов как творец знает секрет искупления этого греха, искупления через веру, в то время как Гершензона не устраивает слишком удобная позиция простого исследователя культурного феномена, и он неспособен к любому фетишизированию культурной деятельности *à la* Нойка, всегда в *поиске* выхода из своего положения; в результате, не найдя такового, он считает отказ от культуры более предпочтительным вариантом, нежели чем стать архивариусом или музееографом ее неодушевленных ценностей. Таким образом, спор завершается возвращением к отправной точке — к вопросу *вечной жизни*, которую Иванов упоминает в начале «Переписки». Нигилизм и мятеж Гершензона станет

доказательством через доведение до абсурда тезисов Иванова об онтологическом и промежуточном статусе культуры, о культуре как о простом переходном или соединительном элементе между двумя мирами — действительности и сущностей. Согласно этому доведению до абсурда можно констатировать, что без некоего трансцендирующего — или хотя бы транскультурного — элемента любая абсолютизация и обожествление культуры ведут либо к превращению культуры в мумию или кумира, либо к конечной делегитимизации культуры и общему бунту культурного нигилизма, подобно тому, что описан Гершензоном в его письмах.

Как и Иванов, свободу в культуре находил и Константин Нойка, хотя по другим соображениям. Отказавшись покинуть страну, он со временем стал одним из символов того, что в румынском обществе называется *культурным сопротивлением*. В последней четверти века этот спорный термин стал в Румынии широко употребителен, означая сопротивление коммунистическому режиму с помощью культуры, своеобразный духовный побег от реальности в культурный мир.

По отношению к религии позиция Нойки, учитывая обстоятельства, в которых он жил и писал, довольно простая. Он считает, что культура является способом подняться к высшему миру и соединиться с так называемым «мировым» или «абсолютным духом» (термин Гегеля), который занимает место Святого Духа. Вслед за Гегелем румынский писатель утверждает, что религия является частью культуры, и человек творит в соответствии со своим чистым культурным сознанием. Культура придает значение реальности. Она присутствует и олицетворяется в разных воплощениях духа, порождая религию сознания, религию духа и религию разума[10]. По мнению Нойки, в культуре нужно видеть *цель*, в то время как для Иванова, очевидно, она является *средством*.

Во всем этом можно заметить столкновение трех разных позиций: Иванова — главного продолжателя линии Достоевского и Соловьева в русской духовной традиции, для которого путь культуры проходит через свободу, счастье и идет вверх к божеству;

---

[10] *Noica C.* Povestiri despre om [Рассказы о человеке]. București: Humanitas, 2013. F. 273.

Гершензона, выражающего убеждение, что путь культуры проходит мимо свободы, счастья, мудрости и заходит в тупик; и, наконец, Нойки, для которого культура не есть путь, но область высочайших созерцаний и верх духовных подвигов человека в его стремлениях к свободе и самоосуществлению.

* * *

Определяя высший мир как божественный, вечный, вселенский, а нижний — как человеческий, временный, индивидуальный, можно сказать, что религиозное чувство и его воплощение в искусстве и культуре соединяют эти два мира, занимая промежуточное положение между ними.

> «Толковать позицию Вяч. Иванова в духе безудержного славословия культуре, как это виделось Гершензону, не совсем справедливо. Вяч. Иванов ясно видит внутреннюю проблему культуры — хрупкость ее онтологического статуса. В категориях платонической философии проблема формулируется предельно отчетливо: культура как бы лежит между двумя мирами — “тлена” и “вечного бытия”. Она связует их, превращая исходное двоемирие (с разделенностью его частей) в трехсоставное единство. Культурная память, о которой так много говорит Вяч. Иванов, это всегда еще и напоминание “здешнему” о другом, высшем бытии. Но культура, не забывает повторять Иванов, — не есть еще само конечное бытие. Скорее она может быть понята как греческая “пайдейя” — воспитание души на пути к истине, бытию и благу. В этом “промежуточном положении” — ее основная трудность»[11].

С этой точки зрения, если мы мысленно проделаем эксперимент и представим Нойку в качестве третьего участника в разговоре двух русских мыслителей 20-х годов, станет очевидно, что позиция, альтернативная Гершензону, принадлежит не Иванову, а именно Нойке. Его абсолютизация культуры и придание ей почти сотериологического значения как реакция на ощущение духовного удушения тоталитарной идеологией является контрапунктом для гершензо-

---

[11] *Асоян Ю., Малафеев А.* Открытие идеи культуры. Опыт русской культурологии середины XIX — начала XX веков. М., 2000. С. 178.

новского антикультурного нигилизма. Позиция Гершензона — это противоположное чувство, обремененное тяжестью всех знаний и культурных сокровищ, становящихся простыми реликвиями мертвого прошлого.

На языке Гегеля позиция Иванова представляла бы собой синтез между тезисом Нойки и антитезисом Гершензона, ибо Иванов, кажется, избегает ловушек двух внешних позиций и разрешает их антиномию в высшем плане трансцендентности, к которой ни Нойка, ни Гершензон не могли подняться. Иванов бы объяснил Нойке, что упасть на колени перед так называемым «Богом Культуры» является одним из видов поклонения «Золотому Тельцу» и, следовательно, отрицанием Святого Духа. Он видит корни бунта и неврастении Гершензона именно в «чрезмерной идентификации» с культурой, которую тот неизбежно отрицает, поскольку больше не в состоянии терпеть ее границы.

* * *

Для Нойки религия и сознание только имманентны культуре. Сами отношения человека с Богом считаются культурным феноменом, в то время как «теология означает воплощение, а философия — страх абсолюта»[12]. В разговоре с одним молодым теологом он говорил:

> «Зачем ты пришел ко мне? У меня только проблемы, как у философа, а у тебя бесповоротные ответы. <…> Если ты мне говоришь о воплощении Христа, я сразу перевожу твои слова на мой собственный язык: культура является воплощением <…> В молитве ты не молишься своими словами. Всё дано извне. <…> Философы и теологи стоят под знаком страха от Бога, но в то время как теологи занимаются Богом, философы занимаются страхом»[13].

В этом убеждении корни неудачи его бескорыстного проекта – статьи «22, или Профессиональная культура». Нойка считал, что

---

[12] *Petric G.* Jarul din zăpada sclipitoare — revederi cu Noica [Жар из блестящего снега — встречи с Нойкой]. Cluj-Napoca: Editura Limes, 2009. F. 131.

[13] Ibid. F. 151.

при населении в 22 миллиона человек — столько было в Румынии в те годы, на каждый миллион найдется хотя бы один особо одаренный человек. С помощью квалифицированного мастера, уже признанного в определенной области (философии, лингвистике, математике, химии и т. д.), выступающего в роли некоего «культурного тренера»[14], такой молодой талант потенциально может достичь очень высоких результатов в сфере румынской культуры, что могло бы способствовать ее беспрецедентному развитию. Нойка и сам готов был стать культурным тренером в рамках этого смелого и не раз раскритикованного эксперимента. Это не был всего лишь проект или идея, Нойка серьезно занимался данным экспериментом, путешествовал по уездам, спрашивал о талантливых людях, стремился получить для них стипендии или такую службу, которую они могли бы совмещать с продолжением обучения. В результате эти люди могли бы нести ответственность за румынскую культуру, которая на тот момент гордилась живущими за границей учеными, философами и деятелями искусства, такими как Мирче Элиаде, Эжен Ионеску, Эмиль Чоран, Константин Брынкуши (Бранкузи).

Неудача этого на первый взгляд оригинального и потенциально полезного проекта была обусловлена ошибочным взглядом на культуру как на нечто искусственно насаждаемое, на то, что можно «привить» человеку. Эксперимент, напротив, показал, что без некоего трансцендирующего стремления к определенной цели, а через него — и к культуре, в человеке невозможно разбудить желание преобразовывать и развивать данную культуру.

* * *

Таким образом, можно утверждать, что суть разногласий во взглядах Вячеслава Иванова и румынской интеллигенции, воспитанной под влиянием Константина Нойки в так называемой Школе

[14] Культурный тренер, титул, которым Нойка нарекает самого себя, добавляется как один из вариантов секуляризированного концепта «духовного отца» в список реминисценций традиционных религиозных мотивов (спасение, отречение от самого себя, самосовершенствование и т. д.), которые Нойка принял в своей «метапедагогической модели» и предложил своим ученикам.

из Пэлтиниша, состоит в том, что Иванов, вдохновленный своим опытом поэта и религиозного мыслителя, считал, что внутреннее расположение человека, в случае развития его самосознания и духовных сил, должно быть «частию лишь имманентным ей, частию же трансцендентным» (III, 391), между тем как Нойка поддерживал несравнимо менее глубокую позицию, опираясь на безграничную и чуть ли не наивную веру в спасительные возможности «профессиональной культуры» (в румынском смысле этого предложенного Нойкой термина, обозначающего *культуру в ее самых высоких и выдающихся воплощениях).*

В его роковом влиянии на духовное развитие своей страны, сопровождаемом столь же роковым непониманием промежуточного, онтологического и неустойчивого характера культуры, так ясно описанного Вячеславом Ивановым в переписке с Михаилом Гершензоном, состояла сущность культурной утопии Константина Нойки, как и источник многих надежд и разочарований, ею проецируемых на румынскую культурную жизнь последних трех десятилетий.

О. Л. Фетисенко
(Россия)

ЭККЛЕСИОЛОГИЯ В ПОЭТИЧЕСКОМ СЛОВЕ

(О стихотворении Вячеслава Иванова «В стенах, ограде римской славы...»)

Осенью 1924 г. Вячеслав Иванов приехал в Рим, «чтобы там жить и умереть» (III, 852). В 1926 г. он присоединился к Католической церкви, где нашел простор, «в котором говорят друг с другом Бог и Человек»[1], и, как ему представлялось, живее воспринимаются слова из Апостольского Символа веры: Communio Sanctorum (общение святых)[2]. До 1934 г. Иванов преподавал в Колледжио Борромео в Павии, а затем вернулся в Рим. В декабре 1939 г. он вынужденно переезжает с Капитолийского холма, где шли раскопки Виа Сакра, в свою последнюю квартиру на Малом Авентине, на ул. Леоне-Баттиста Альберти, д. 5 (впоследствии 25), вблизи Порта Сан Паоло и Пирамиды Цестия. Новую квартиру подыскала Т. Л. Сухотина-Толстая, жившая сравнительно неподалеку.

Ивановы переехали в небогатый квартал у самой Аврелианской стены, называемый по имени приходского храма Сан Саба. Базилика, относящаяся к рангу Basilica minor, находится на одноименной улице, а алтарь ее выходит на нынешнюю площадь Бернини. Кварталы Сан Саба и Тестаччо (последний расположен уже «за стенами») были выделены из района Рипа в начале XX в. и начали активно застраиваться многоэтажными домами незадолго до того, как здесь обосновался русский поэт[3].

---

[1] Слова из письма В. Иванова к детям от 26 декабря 1926 г. (Символ. 2008. № 53/54. С. 508).

[2] Ср. в письме к С. Л. Франку от 18 мая — 3 июня 1947 г. (Там же. С. 445).

[3] «Малый Авентин, когда мы въехали в него, только начинал заселяться. Почти все новые строения вырастали вокруг древней базилики. Наш дом выходил передним фасадом на улицу Альберти, а задним — на пустыри. Оттуда невероятный по красоте и широте обзора вид...» (*Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 257).

В 1944 г. в доме на Авентине был создан поэтический цикл Иванова «Римский дневник», вошедший в посмертно изданную книгу «Свет вечерний» (1962). Настоящая статья является комментарием к стихотворению «В стенах, ограде римской славы…», одному из первых в разделе «Январь». Беловой автограф стихотворения (карандашом) датирован 8 января[4].

В стенах, ограде Римской славы,
На Авентине, мой приход —
Базилика игумна Савы,
Чтó Освященным Русь зовет.

Пришел с пустынных плоскогорий
Сонм Саваитов, сириян,
С причастной Чашей для мірян;
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 всё в дали тропы чудесной
Идут Петр, Яков, Иоанн.

В другом известном стихотворении Иванова[5] Рим — «скитаний пристань». Иванов глубоко сроднен с Вечным городом, стал настоящим

---

[4] РАИ. Оп. 1. К. 2. Л. 20. Машинописные копии: Там же. Л. 21 (с неточностями в написании отдельных слов), 178 (исправленная). Далее приводим текст по беловому автографу.

[5] Первом из цикла «Римские сонеты» (1924; «Вновь, арок древних верный пилигрим…»).

римлянином, но никогда не забывает о том, что он — *скиталец*, нашедший здесь «пристань», как за столетия до этого — иноки, бежавшие сюда с захваченной арабами Святой Земли, и не устает благодарить Город за дарованное прибежище.

К моменту написания стихотворения еще свежо в памяти автора было и малое «кочевье» — переезд на Авентин, который окажется его последним земным пристанищем. Опасности военных лет и, конечно, возраст, заставляли задуматься о ежечасно возможном конце странствия земного. Отсюда в финальной части стихотворения намек на пейзаж кладбища: «дряхлость» римских «святилищ» и «кипарисы чахлые» вызывают именно такую ассоциацию[6].

Стихотворение «кинематографично» в своем построении[7]:

— *дальний* план, как бы с высоты птичьего полета, откуда виден Вечный город в ограде Аврелианской стены;

— *приближение* — динамично представленная история возникновения храма;

— *крупный* план — описание храма.

В строфах «крупного плана» (3-я, начало 4-й) своя плавная динамика; взгляд движется от охвата всего храмового пространства (при входе в него взгляд направлен вперед и вверх к стропилам: «Сень подпирают кораблей / Из капищ взятые колонны»[8]), меж колонн к алтарю, с остановкой на узорчатых амвонах, к росписи в апсиде.

Финал стихотворения снова уводит в *дальний* план, но уже метафизический («в дали тропы чудесной»), вневременной: сквозь *писаные* образы святых к присно-живым святым.

Поскольку стихотворение представляет собой одно из исповеданий веры поэта во Вселенскую церковь, христианская топография текста всеохватывающа и выстроена в кольцевой композиции: *Рим — Иерусалим* (Палестина, ее «пустынные плоскогорья», где стоит Лавра св. Саввы) — *Русь*; в подтексте: связующая Святую Землю и Святую Русь *Византия*, от которой Русь приняла христианство;

---

[6] Иванов будет погребен на кладбище Верано, а в 1988 г. его прах перенесут на кладбище Тестаччо, находящееся очень близко от квартала Сан Саба.

[7] Сходным образом построены стихотворения из того же «Римского дневника» «Хирурги белые, склоняясь к долине слез…» и «Европа — утра хмурый холод…».

[8] Колонн в центральном нефе четырнадцать, по семь — священное число — с каждой стороны.

снова *Святая земля* (в строфе о приходе «саваитов» в Рим, в финале — в памяти о земных дорогах, пройденных апостолами) — *Рим* и — в самом конце — Царство Небесное.

Не менее широк и временной размах («чрез века»): языческая древность («римская слава», «капища»), эпоха земной жизни Христа, раннее Средневековье и тут же то, что называется, «наши дни» (потому что храм — «*мой приход*»). И все эти «века» соприсутствуют не только в тексте, но и в самом римском храме, которому текст посвящен.

Базилика св. Саввы (Иванов пишет имя преподобного с одним «в», как по-латыни и как писали в древности на Руси) — древний храм, с богатой историей, в которой не все моменты, начиная от времени основания, прояснены до конца[9]. Иванов передает важнейший момент истории храма не совсем точно, но, возможно, именно так, как она отложилась в местных преданиях.

Авентинская церковь носит имя одного из величайших представителей восточного монашества, преп. Саввы Освященного (Σάββας ο Αγιαςμένος, san Saba, l'uomo santificato; 439–532), основателя Великой Лавры у потока Кедрон, в 13 верстах восточнее Иерусалима, и еще нескольких монастырей[10]. Преподобный был из «того нового типа подвижничества и иночества, который деятельную жизнь предпочитал созерцательной»[11]. Им было «положено начало» монашеских правил и «позднейшего Иерусалимского устава»[12], по которому с XV в. живет Греко-Российская Церковь.

---

[9] См.: *Testini P.* San Saba. Roma, 1961; *La Bella C.* San Saba. Roma, 2003; *Coates-Stephens R.* San Saba and the Xenodochium de Via Nova // Rivista di archeologia cristiana. 2007. № 83. P. 223–256; *Rendina C.* Le chiese di Roma. 2 ed. Roma, 2010. P. 326–327. Особо следует выделить диссертацию современной исследовательницы Дж. Борди: *Bordi G.* Gli affreschi di San Saba sul Piccolo Aventino. Dove e come erano. (La pittura medievale a Roma. Temi opera contesi). Milano: Jaca Book, 2008. См. также ее статью: Un pictor, un magister e un'iscrizione enigmata nella chiesa inferiore di San Saba a Roma nella prima metà del X secolo // Opera Nomina Historiae. 2009. № 1. P. 51–76; то же: [Электронный ресурс.] URL: http://www.onh.giornale.sns.it. Обе работы посвящены не только фрескам, но дают богатую картину истории храма.

[10] Русский перевод жития святого, созданного его учеником Кириллом Скифопольским, см.: Палестинский патерик. Вып. 1. СПб., 1895 (то же: [Электронный ресурс.] ULR: http://www.jerusalem-ippo.ru/palomniku/sz/jd/sava/a/as).

[11] *Скабалланович М.* Толковый типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Вып. I. Киев, 1910. С. 319.

[12] Там же. С. 320.

В VII-м (а не в шестом, как полагал Иванов[13]) веке от нашествий арабов и персов монахи-савваиты укрылись в Риме. Они пришли на Малый Авентин, где уже были их представители, участвовавшие в 649 г. в Латеранском соборе против монофелитов[14]. Савваиты разместились над полузаброшенной подземной церковью, которая возникла едва ли не в IV в. вблизи места расположения казармы четвертой когорты римской стражи. Точное расположение келлии было выявлено при археологических раскопках.

Савваиты принесли с собой и мощи святого (о чем не упомянул Иванов) — его главу. Это могло случиться и позже, потому что в VIII–IX вв. Лавра еще существовала как мощный действующий монастырь. Она была взята штурмом в 786 г., но потом восстановлена, а разрушена была уже в конце XII в.[15] Согласно кардиналу Грегорио-Джакомо Террибилини (1709–1755), собравшему десять томов материалов о древнейших римских храмах, в крипте базилики св. Саввы в свинцовых шкатулках хранились глава преподобного и часть мощей св. Анастасии[16]. Тело святого в конце X в. было

---

[13] Иванов считал (см. ниже его письмо к С. Л. Франку) временем прихода «сириян» в Рим конец VI в., его дочь относила *основание* церкви к VII в. То и другое не точно. Церковь на месте нынешнего храма существовала, как увидим далее, раньше, а в середине VII в., между 647 и 653 гг., как доказал бельгийский историк Жан-Мари Сантер, здесь возник греческий монастырь. См: *Sansterre J. M.* 1) Le monachisme byzantin à Rome // Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo. <Vol.> II. P. 701–749; 2) Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^{e}s — fin du IX^{e}s). Bruxelles, 1983. Vol. I. P. 24–29. См. также: *Castelfranchi M. F.* I monastery greci a Roma // Aurea Roma: dalla città pagana alla città cristiana. Roma, 2000. P. 221–226.

[14] В Актах антимонофелитского Латеранского Собора есть подпись игумена Иоанна из монастыря св. Саввы.

[15] См.: Византийский словарь: в 2 т. / Сост. К. А. Филатова. СПб., 2011. Т. 1. С. 538–540.

[16] *Terribilini G.-G.* Descriptio templorum urbis Romae. Vol. X, 2182 (рукопись хранится в Риме в Библиотеке Казанатензе; ссылки на нее содержатся во многих работах, посвященных базилике Сан Саба). Об авторе и его труде см.: *Panetta M.* Le chiese di Roma nella Descriptio templorum urbis Romae di G. G. Terribilini // Accademie e bibliotheche d'Italia. 1993. Vol. 61, № 3 (отд. изд.: Roma: Palombi, 1993); *Hülsen Ch.* Le Chiese di Roma nel Medio Evo / Publ. da L. S. Olschki. Firenze, MSMXXVII (Cap. II: Degli autori che hanno trattato delle chiese di Roma). Перенесение мощей св. Саввы (или хотя бы их части) в Рим упоминается далеко не во всех источниках.

перенесено в Венецию[17], откуда в ноябре 1965 г. св. мощи были возвращены на Святую Землю как жест доброй воли[18].

После самого св. Саввы и святых апостолов (Иванов называет трех, ближайших ко Христу, сопровождавших Его на гору Фаворскую и в Гефсиманский сад) важнейшая, центральная фигура в тексте — святой Григорий. Речь идет о Григории Великом (ок. 540–604), папе римском с 590 г., которого в Православной церкви называют Двоесловом (по одной из его книг, написанной в форме диалогов). Его имя знаменует собой в тексте единство Западной и Восточной церквей. Но «церковь дал» «саваитам, сириянам» не он, а другой святой понтифик — папа Мартин I (649–655), Мартин Исповедник.

Кстати, почему «саваиты» у Иванова названы «сириянами» (сирийцами)? Не просто же, чтобы дать богатую рифму «сириян — мирян»? Среди учеников преп. Саввы были и сирийцы, но они далеко не составляли в монашеской братии большинства. Изыскания историков всё ставят на свои места: св. папа Мартин принял в Риме будущего преподобномученика Максима Исповедника, пришедшего со Святой Земли на Латеранский собор в сопровождении сирийцев из Низибии, бежавших от арабского нашествия. Монсеньор Андреа Лонардо

---

[17] Мощи св. Саввы были перенесены в Венецию в 979 г. Пьетро Чентранио и помещены в церкви св. Антония (почему там позднее и появились картины Джакопо Пальма ди Джоване — сцены из жития палестинского святого), а позднее — в соборе св. Марка. См. подробнее: *Tramontin S.* Etá Ducale — Le testemonianze: Culto e liturgia. Storia di Venezia. Venezia, 1992. О «святых кражах» мощей, в том числе и св. Саввы, см.: *Geary P. J.* Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages. Princeton, 1978. По другим сведениям, перенесение мощей состоялось в 1256 г., после так называемой «Войны святого Саввы» (1255), когда венецианцы победили генуэзцев и получили контроль над Великой Лаврой. Эта версия хорошо согласуется с русской: игумен Даниил в своем «Хождении…» (XII в.) говорил, что видел мощи преподобного в самой Лавре. В примечании к Житию преп. Саввы в переложении Четьи-Минеи св. Димитрия Ростовского сказано, что «впоследствии» (т. е. *после* хождения Даниила)«мощи были перенесены латинянами в Венецию» (Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых. Изд. 2-е. М., 1906 (репр.: Оптина Пустынь, 1993). Кн. 4: Декабрь. С. 168).

[18] См.: Rivista diocesana del Patriarcato di Venezia. L. 6–7 (giugno-agosto 1965), 11–12 (nov.-dic. 1965). Делегацию возглавлял монсиньор Джузеппе Оливотти. В Историческом архиве Венецианской Церкви в фонде дона Германа Паттаро сохранились документы и фотоальбом из 60 фотографий, освещающие эту поездку. См.: [Электронный ресурс.] URL: http://www.siusa.archivi.beniculturale.it/cgi-bin/pagina.pl? TipoPag=unita&Chiave=308544&RicProgetto=evve.

предполагает, что к этим низибийцам присоединились и монахи из Лавры св. Саввы[19]. Остановился св. Максим в Новой Келлии. Об этом говорится в сирийской рукописи противника св. Максима, монофелита Григория из Реш-аина, датируемой ок. 662 г. (латинское ее название «Vita siriaca», или «Vita Maximi»)[20]. А стояла Новая Келлия (Cella Nova) как раз на месте интересующей нас базилики. Это и есть тот самый греческий монастырь, о котором было сказано выше[21].

Иванов, однако, пишет стихотворение, а не церковно-исторический трактат. Если он и допускает различные неточности, это оправдано не только неполнотой исторических сведений, имеющихся у историков в тот момент, но «сверхзадачей» текста. Перенести события из седьмого в шестой век и упомянуть именно св. Григория было сущностно необходимо для автора.

Со св. Григорием Великим теснейшим образом связано само место, на котором стоит базилика. Подземная церковь, о которой уже было сказано прежде, носит имя его матери, св. Сильвии, и, по преданию, находится на месте ее дома[22]. Сам же святой, став монахом, поселился на Целии, в той части, что обращена к Палатину и руинам Колизея, и основал в 575 г. монастырь, посвятив его св. Андрею Первозванному (S. Andrea ad Clivum Scauri)[23]. Сильвия

---

[19] *Lonardo, Andrea, monsign.* San Saba. La crisi iconoclasta e la “visibilità” di Dio. Il “vedere” nell’esperienza cristiana, di Andrea Lonardo (trascrizione della lezione tenuta presso San Saba). [Электронный ресурс.] URL: http://www.gliscritti.it/blog/entry/1305.

[20] См. об этом: *Bordi G.* Gli affreschi di San Saba sul Piccolo Aventino. P. 57. «Vita siriaca» издана С. П. Броком (An early Syriac Life of Maximos the Confessor / Ed. and transl. by S. Brock // Analecta Bollandiana. 1973. I. P. 299–346; переизд.: *Brock S.* Syriac Perspectives on Late Antiquity. London, 1992).

[21] См. также: *Delle Rose D.* Crudis leuminibus pascebatur. Cellae Novae e S. Saba, fonti e riscontri archeologici // Romanobarbarica. № 9. 1986–1987. P. 69–113.

[22] Но напомню еще раз: сам подземный храм старше дома Сильвии и, значит, просто был «перепосвящен» в ее честь.

[23] Монастырь впоследствии был заброшен, и на его месте появилась обитель, посвященная уже самому св. Григорию. Сохранившиеся доныне храмы и часовни построены в XV–XVI вв., но в них можно увидеть и древние святыни. В церкви св. Григория есть часовня, называемая «Комнатой святого Григория», где находится его мраморный трон, который современные ученые датируют I столетием до Р. Х. А в храме-часовне св. Варвары (Oratoria di Santa Barbara) хранится мраморный стол, за которым святой ежедневно кормил 12 бедняков. Однажды за такой трапезой, по преданию, он в виде нищего странника принимал самого Спасителя.

на серебряном блюде приносила туда сыну овощи со своего огорода на Малом Авентине. С именем св. Григория связывают основание монастыря на месте нынешней базилики св. Саввы — domus Anicia. Историк-библеист дон Андреа Лонардо предполагает, что это мог быть женский монастырь. Единственная нынешняя примета, напоминающая в базилике св. Саввы о св. Григории, — это фреска, изображающая последнего на епископском троне между двух святых, один из которых, предположительно, св. Бенедикт.

Оба святых места — на Целии и на Авентине — мистически, присутствуя в святых реликвиях, соединяет еще и св. апостол Андрей, покровитель Восточной церкви, что могло быть немаловажно для Иванова. Согласно Хронике монастыря св. Григория на Челии (XIV в.), св. Григорий, еще будучи легатом в Константинополе, получил в дар для Римской церкви часть мощей (руку) Первозванного апостола и передал ее в базилику св. Лаврентия на Палатине (S. Lorenzo in Palatino). Через два года своего понтификата, в 592 г., он решил подарить эти мощи, разделив их, двум храмам во имя св. Андрея — в Ватикан и в монастырь на Целии, где прежде подвизался, а часть отдал «в церковь св. Саввы, что у ворот св. Павла апостола»[24]. Здесь, конечно, позднейшая историческая экстраполяция — речь идет о храме, предшествующем будущей базилике. Но и в нынешней преп. Савва и апостол Андрей изображены вместе и над вратами[25], и вверху апсиды, и на фреске в левом нефе.

В VIII–IX вв. римская киновия савваитов была очень влиятельна. Киновиты осуществляли дипломатическое посредничество между Римом, Константинополем и каролингами. Монастырь упоминается в биографии папы Адриана I (конец VIII в.) и других источниках. Во время археологических раскопок 1900–1901 гг. на территории базилики были найдены древние саркофаги, фрагменты мраморных архитравов, пилястров, барельефов. Некоторые из них («человек с посохом», «всадник с соколом» и др.) датированы VII–VIII вв.

В десятом веке над подземным храмом киновии была выстроена базилика, которую стали преемственно называть Новой Келией (Cella Nova). В том же столетии угасшая по естественным причинам

---

[24] *Mabillon J.* Annales Ordinis S. Benedicti occidentalium monachorum patriarchae. Lucae, 1739. Vol I, lib. VII. P. 166. Цит. в пер. с лат. по: *Bordi G.* Un pictor, un magister e un'iscrizione enigmata. P. 55.

[25] Живопись датируется 1575 г., она выполнена по мозаике XII в.

община савваитов была сменена бенедиктинцами из Монтекассино[26], а в 1145 г. папа Люций II передал монастырь клюнийцам, таким образом базилика по-прежнему оставалась подворьем, только на этот раз — известного бургундского аббатства Клюни[27].

В 1200 г. по благословению папы Иннокентия III была проведена первая реставрация храма, который несколько расширили. Приблизительно в то же время была выстроена колокольня (ок. 1205), храм украсил мозаичный пол работы косматесков, строились монастырские здания, проход с улицы св. Саввы. XIV-м в. датировано Распятие-Деисис над кафедрой. Характерная лоджия, украсившая фасад, была возведена в 1463 г., когда, при папе Пии II, была предпринята новая переделка храма. До этого времени храм еще сохранял некоторую память о своих «восточных корнях». Так, за пасхальной службой сам приор монастыря читал Евангелие на греческом языке. В середине XV в. монастырь, управляемый тогда кардиналом Франческо Пикколомини, будущим папой Пием III, получил именование «святых Саввы и Ансана» (S. Saba ed Ansano)[28].

В 1503 г. папа Юлий II передал базилику цистерцианцам, десятью годами позже Лев X — регулярным латеранским каноникам, а в 1573 г. Григорий XIII учредил здесь Германо-Венгерскую коллегию, управляемую иезуитами. После этого также производились некоторые живописные работы[29], переделки и надстройки, а в XVIII в. был выстроен портик, где сейчас хранятся саркофаги и фрагменты мраморных барельефов.

Храм и до сих пор вверен иезуитам. Приходской церковью базилика стала 5 декабря (день св. Саввы) 1931 г. по булле папы Пия XI.

---

[26] Монастырь на юге Италии, основанный св. Бенедиктом в 529 г. Монастырь неоднократно подвергался разрушениям. В X в. монахи бежали в Рим после захвата аббатства норманнами. В свою очередь, греческие монахи переселились из Рима в окрестности Мессины, где до сих пор существует маленький рыбачий поселок Сан Саба с церковью во имя этого святого. Об истории деревни см.: [Электронный ресурс.] ULR: http://www.sansaba.altervista.org.

[27] Бенедиктинский монастырь во имя свв. Петра и Павла, основанный в 909 г. в Верхней Бургундии.

[28] Вероятно, имеется в виду св. мученик Ансан Сиенский (Sant Ansano di Siena; 284–304; память — 1 декабря). В некоторых источниках до сих пор название «св. Саввы и Ансана» дается как вариант именования авентинского храма.

[29] 1575 г. — живопись над порталом, алтарная фреска (т.е. те самые «в апсиде — агнцы»).

Таким образом, Иванов попадает в приход, окормляемый Орденом, ему близким, хотя бы по его трудам в Руссикуме[30].

Другая историческая неточность, не менее необходимая в поэтической экклесиологии Иванова, представленной в разбираемом стихотворении: «с причастной чашей для мирян». В то время, когда «сирияне» пришли в Рим, «чаша для мирян» вовсе не была чем-то удивительным для Западной церкви, так что не было необходимости как-то отделять их от прочей римской паствы. Причащение мирян лишь Телом Христовым установится позже, а в VII в. только начало практиковаться в некоторых местах. Но дело в том, что для Иванова тема «причастной чаши для мирян» — одна из самых заветных. Напомню стихотворение 1915 г. «Светомир (топчет виноград)», которое должно было позднее войти в так и не созданное продолжение «Повести о Светомире царевиче», а также поэтическое молитвенное обращение к небесному покровителю поэта, чешскому князю Вячеславу-Вацлаву, что «у вышеградских башен / Сок гроздий выжимал для литургийных брашен» («Моление св. Вячеславу», 1917). В храме св. Антония Великого при Руссикуме Иванов, католик восточного обряда, и сам не был лишен «причастной чаши», но в «базилике Святого Савы» служили только по западному обряду.

Снова вспомним св. Григория (т. е. то, почему он появляется в стихах Иванова): не исключено, что поэт счел нужным упомянуть его имя, поскольку этот святой был одним из великих творцов Литургии. Восточная Церковь служит Великим постом и на Страстной седмице его Литургию преждеосвященных даров. Западная Церковь хранит так называемый Григорианский распев.

Вернемся к экфрастическому пласту стихотворения, посмотрим, как «нарисован» Ивановым интерьер храма. Бегло отмечены только архитектурные детали (планировка базилики («корабли» — нефы), колонны, амвоны, апсида) и декор — мраморное убранство, алтарные росписи и мозаики. Ни один цвет при этом не выделен — во всем тексте ни одного колористического эпитета, кроме немаркированного «цветных», но подчеркивается *многоцветность*: «узорочьем цветных камней… пестрят».

Сравним с описанием, данным дочерью поэта в ее воспоминаниях:

---

[30] О настоятеле и приходском духовенстве времен Иванова см.: *Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце. С. 260–262.

> «Базилика Сан Саба — наш приход. Мы ее любим. Она очень красива суровой красотой. Она одна из немногих римских церквей пре-романского стиля. С VII века, когда она была заложена, к ней кое-что пристроили, кое-что изменили, но барокко ее не коснулось. <…> К ее главному входу ведет крутая каменная лестница, очень маленький дворик с газоном, две крытые галереи, опирающиеся на ряд небольших колонн и образующие передний фасад. Эта входная часть базилики — более поздняя, эпохи Ренессанса — имеет характер мягкий, почти ласковый. Сама же базилика торжественно величавая. Четыре корабля[31] на грандиозных колоннах из мрамора и гранита, огромная апсида, пол из старинной мозаики»[32].

Главный алтарь, киворий и епископская кафедра были реконструированы в начале XX в. по описаниям Помпео Уголино и древним фрагментам. Тогда же начались работы в подземной базилике св. Сильвии. Полы работы косматесков были открыты в 1907 г. В те же годы появились первые серьезные исследования о художественных сокровищах базилики[33].

Иванов был свидетелем последней реставрации базилики, начатой в 1932-м и завершившейся в 1943 г. Современные ученые говорят о результатах этой реставрации как о возвращении храму его былого великолепия. Ведь именно тогда в храм вернулись древние лики святых. Так, на стене левого нефа была раскрыта фреска 1296 г. — фрагмент Жития св. Николая Чудотворца. Фрагменты фресок из подземной базилики (VII–VIII вв., а некоторые, по предположению Дж. Борди, даже и IV в.) были перенесены в сакристию.

---

[31] На самом деле три; четвертый — лишь небольшое отделение, углубление у левого нефа.

[32] *Иванова Л.* Воспоминания. Книга об отце. С. 259.

[33] *Cannizzano M.* L'antica chiesa di S. Saba sull'Aventino // Atti del II Congresso internazionale di archeologia cristiana (Roma, 1900). Roma, 1902. P. 241–248; *Grisar H.* San Saba sull'Aventino // Civiltà Cattolica. № 5. 1902. P. 194–213. В следующем десятилетии появляются работы Йозефа Вильперта, Пауля Штигера и др.: *Styger P.* Die Malereien in der Basilika des hl. Sabas auf dem kleinen Aventin in Rom // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. № 28. 1914. S. 49–96; *Wilpert J.* Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV bis XIII. Jahrhundert. Bd. 1–4. Freiburg im Breisgau, 1916.

Но Иванов, как свидетельствует его дочь Лидия, отнесся к итогам реставрации без восторга, он грустил о разрушенных мраморных оградах алтарного пространства, которые давали храму «радостный вид» и напоминали о его восточном происхождении, и даже поссорился с настоятелем, допустившим реставрационные преобразования:

> «Когда мы поселились на Авентине, базилика имела еще свою старинную восточную монастырскую форму: вся передняя часть центрального корабля была отгорожена довольно высокой мраморной оградой с амвонами, за которой первоначально должен был помещаться хор монахов, а прихожане-миряне оставались вдали. Сама ограда в Сан Саба была белая мраморная с художественными инкрустациями разного цвета камней и придавала церкви радостный вид. <…>[34]
>
> В отношении Вячеслава к отцу Перуффо[35] произошел крутой перелом. Он его, можно сказать, прямо возненавидел. Дело в том, что отец Перуффо решил сделать преобразования в базилике. Он снял все мраморные ограды с инкрустациями, которые в старину разгораживали церковь на область для мирян и область для монахов. Ограды он приставил к стенам базилики. Там они потеряли всякий смысл и, может быть, именно потому потеряли и свою красоту. В церкви стало от этого, конечно, просторнее, но старинный облик базилики поблек. Вячеслав этого не мог простить отцу Перуффо. Он говорил:
>
> — Это он все сделал, чтобы его виднее было, когда он проповедует»[36].

Так и остались эти ограды стоять у стены бокового нефа, и современным прихожанам и паломникам, вероятно, уже неясно их первоначальное назначение.

Я остановилась на этом «реставрационном» сюжете, чтобы отметить интересную деталь: говоря об узорчатых амвонах, Иванов в 1944 г. описывает храм таким, каким он увидал его в 1940-м, *до* реставрации, каким он ему полюбился.

---

[34] Представить себе, как это могло выглядеть, можно при сравнении с интерьером храмов, сохранивших такие ограды, — Сан Клементе, Санта Мария ин Космедин. В последнем, кстати, и сейчас монахами-арабами совершается «восточная» служба.

[35] Настоятель базилики.

[36] *Иванова Л. В.* Воспоминания. Книга об отце. С. 259, 261.

Любование — основной мотив в отношении Иванова к Вечному городу[37] и к обычаям Римской церкви[38]. Наиболее характерный и хорошо известный пример таких его «объяснений в любви» к Риму (тут важно напомнить, что по-латыни и по-итальянски название города — имя женского рода) и к Римской церкви с мельчайшими ее атрибутами — стихотворение «Милы сретенские свечи…», написанное тоже в начале 1944 г.[39]

Милы сретенские свечи
И Христы-младенцы в святки;
Дух лаванды в ночь Предтечи,
В праздник Агнии ягнятки…

В стихотворении «В стенах, ограде римской славы…» о римских храмах («святилищах») говорится как о девицах-невестах: «мил убор», но и сама Церковь есть «Невеста Агнца» (Откр 21: 9). Кстати, в тексте «агнцы» и «мил убор» стоят рядом. Но Церковь — вечно юная Старица, поэтому «святилищ *дряхлых*».

Иванова привлекает детскость, присутствующая во внешних проявлениях «латинской веры». (Отсылаю опять к стихотворению «Милы сретенские свечи…»: «…Как-то верится беспечней».) И агнец на руках св. Агнии на ее образàх (ср.: «В праздник Агнии — ягнятки») так же детски мил, как и агнцы, символизирующие св. Апостолов, что обступают Агнца-Христа, qui tollis peccato mundi, стоящего или возлежащего на престоле, в стольких древних апсидах римских церквей, в том числе и «базилики святого Савы».

По счастливым обстоятельствам, у двух тесно связанных друг с другом стихотворений «Римского дневника» есть автокомментарий — письмо к С. Л. Франку (который только что переиздал в Германии статью Иванова «Anima»), датированное 18 мая — 3 июня 1947 г. Приведем необходимый фрагмент из него:

---

[37] Он, как сказано в одном из стихотворений «Римского дневника» (9 августа 1944), любит «Рима облик весь».

[38] В качестве некоторой современной параллели можно припомнить название книги Р. Рахматуллина «Облюбование Москвы».

[39] См. о нем: *Берд Р.* Обряд и миф в поздней лирике Вяч. Иванова (О стихотворении «Милы сретенские свечи…») // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура: Материалы междунар. науч. конф. 9–11 сент. 2002 г. Томск; М., 2003. С. 179–193.

«…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 папою Григорием Великим сиро-палестинским монахам, выходцам из лавр[40] Саввы Освященного (кстати, сегодня у нас его праздник с крестным ходом)[41]. Прибавлю в пояснение, что православный, присоединяющийся к Римской Церкви, обязан оставаться верным восточному обряду, и ему только разрешается исповедоваться и причащаться в латинских церквах; поэтому мой приход в строгом смысле этого слова — церковь св. Антония Великого — при русской Духовной академии, Коллегиум Руссикум, где по-русски совершается богослужение, в большие праздники с архиереем, и Верую поется без слов “и Сына”. Из таких мест Рима многовековая жизнь Церкви невольно представляется[42] длинным, длинным шествием вроде крестного хода, в истоке которого доселе идут первосвидетели Христовы[43]. Трудно любящему Христа не примкнуть к этому шествию верных»[44].

Ключевые слова здесь: «шествие верных». Церковь как шествие верных за Апостолами ко Христу. Именно об этом и сказано в стихотворении, которое заканчивается евангельской аллюзией («узкие врата и тесный путь, ведущие в жизнь вечную»; Мф 7: 14).

У русского мыслителя и писателя Константина Леонтьева есть статья, написанная в 1878 г., незадолго до окончания русско-турецкой войны. Она называется «Храм и Церковь» и посвящена, как нетрудно догадаться, одной из главных святынь православного мира,

---

[40] Преподобный Савва основал три Лавры (Великую, Новую и Семиустную) и четыре киновии. Об этом упоминается в житии святого, написанном Кириллом Скифопольским.

[41] Сведений об этом празднике в доступных нам источниках найти не удалось. Возможно, это был день перенесения мощей, отмечаемый как локальный приходской праздник.

[42] В черновом автографе далее было: (Как это отмечено в стихотворении) (Символ. 2008. № 53/54. С. 442).

[43] В черновике было: Три сообщника Христова, свидетели Его Преображения (Там же).

[44] Там же. С. 441–442. Впервые с неточностями: Мосты. 1963. № 10. С. 359–360.

константинопольской Св. Софии, о которой здесь говорится: «Это сокровище двоякое: это святыня веры и это перл искусства»[45]. В стихотворении Иванова даны все основные смысловые уровни слова «Церковь»: мистическое Тело Христово; Церковь торжествующая (Церковь ангелов и святых) и Церковь воинствующая — общество верующих, вместе являющие «род христиан», «шествие верных», «общение святых»; место (здание), земное строение, посвященное Богу и Его святым, где собирается часть этого «рода христиан». Воспеваемый Ивановым храм, как Св. София, как большинство римских храмов — настоящий «перл искусства».

В «большой» русской литературе это, пожалуй, единственное стихотворение, посвященное не собору (как у Тютчева, Мандельштама), не романтически-смиренной кладбищенской церкви в столичном предместье (как у Пушкина), а домашнему, в сердце принятому *приходскому* храму, при этом — имеющее такое глубокое, многомерное смысловое наполнение. Из более позднего (и едва ли могущего быть поставленным в один ряд со стихотворением Иванова), пожалуй, можно припомнить только пронзительные строки из галичевского «Когда я вернусь…» — как считается, о подмосковном храме (в Новой деревне), где служил о. Александр Мень: «Когда я вернусь, я пойду в тот единственный дом, / Где с куполом синим не властно соперничать небо, / Где ладана запах, как запах приютского хлеба, / Ударит меня и заплещется в сердце моем…». Интересно отметить экзистенциальный парадокс из судеб разных «волн эмиграции»: Александр Галич плачет *на реках вавилонских* об оставленном «единственном доме», Вячеслав Иванов в другом январском стихотворении 1944 г. говорит:

Но на родное пепелище
Любить и плакать не приду:
Могил я милых не найду
На перепаханном кладбище.

Он счастливо обретает в Риме самого себя, родину своей души, собственное место в «шествии верных» и — в том числе — свой приход, в одной из древних церквей, San Saba sul Piccolo Aventino.

---

[45] *Леонтьев К. Н.* Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. Т. 7. Кн. 1. СПб., 2005. С. 512.

ПУБЛИКАЦИИ

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ И ВАЛЕРИЙ БРЮСОВ. НЕИЗДАННАЯ ПЕРЕПИСКА*

Обнародование документальных источников по истории русского модернизма переживало периоды активности, лишь отчасти корреспондировавшие с амплитудой трансформаций политического климата страны. Первый подступ к систематизации и осмыслению недавно закончившейся эпохи предпринимался в середине 1920-х годов, когда почти одновременно была напечатана книга писем Александра Блока (1925), запущен в производство двухтомник его писем к родным (1927–1932), издан сборник посланий Валерия Брюсова к П. П. Перцову (1927) etc. К рубежу 1920–1930-х годов в изучении темы наметился очевидный спад (который лишь отчасти можно объяснить фронтальным наступлением цензуры); в 1929 году Д. Е. Максимов, подробно отчитывающийся о публикационных неудачах лучшему из своих респондентов, констатировал:

«[С]имволизм не в моде — это приходится сказать определенно. В этом я убеждаюсь каждый день “на собственной шкуре”, т.к. имею несчастье интересоваться и заниматься символизмом. Недавно один мой знакомый обошел все московские и наши редакции с предложением напечатать неизвестные до сих пор письма Блока к Л. Я. Гуревич. Ни одна редакция не согласилась. Вот каково положение» [1].

В последующие десятилетия дело эдиционного освоения модернистского наследия проходило периоды почти полного спада и сравнительного оживления, выйдя на новый качественный этап лишь в 1970-е годы. Одним из главных эпизодов этого времени стало издание 85-го, «брюсовского» тома «Литературного наследства» в 1976 году.

---

* Вступительная статья, подготовка текста и примечания А. Л. Соболева.

[1] Письмо П. П. Перцову от 26 апреля 1929 г. // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 146. Л. 20 об. Переписка Д. Е. Максимова с П. П. Перцовым (ответные письма сохранились в ОР РНБ) — исключительно важный источник для изучения науки о символизме и описания литературоведческой практики 1920–1930-х годов. Упомянутый знакомый — И. Г. Ямпольский, первопубликатор части писем Блока к Гуревич (см. обзор: *Гречишкин С. С.* Архив Л. Я. Гуревич // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1976 год. Л., 1978. С. 22).

Персональный состав корреспондентов Брюсова, объятых этим томом, смотрится более чем смело даже применительно к сравнительно либеральным семидесятым: чего стоит, например, появление в книге Зинаиды Гиппиус — хотя бы и в качестве молчаливого спарринг-партнера заглавного героя. Среди прочего, здесь была напечатана гигантская, состоящая почти из ста единиц, переписка Брюсова с Вячеславом Ивановым: один из центральных эпистолярных диалогов русского символизма[2]. Для Иванова это было первое (если не считать многочисленных переводов[3] и взятых в хрестоматии образцов) появление в советской печати чуть ли не за полвека: хотя имя его не состояло под тотальным запретом и попутные упоминания могли быть вполне доброжелательны[4], о масштабной публикации текстов, принадлежащих его перу, речь не заходила вплоть до того же 1976 года, когда был издан сборник стихов в «малой серии» «Библиотеки поэта».

Образцовая работа «Литнаследства», на много лет утвердившая стандарт издания символистской эпистолярии, не включала в себя ряд документов: «чисто деловые и бытовые письма; письма, целиком посвященные подготовке к печати произведений Иванова; письма, касающиеся технических подробностей совместной работы Брюсова и Иванова над переводом трагедии Д'Аннунцио "Франческа да Римини"; письма, относящиеся к участию Иванова в сборнике "Поэзия Армении", поскольку они неоднократно цитировались в исследованиях, посвященных истории создания этого сборника <…>»[5]. Это обстоятельство косвенным образом почти полностью вывело оставшиеся в рукописи фрагменты за пределы научного обихода: опубликованная часть переписки ожидаемо затмила непринципиальные по значению бумаги, не вошедшие в ее состав.

---

[2] Переписка с Вячеславом Ивановым. 1903–1923. Предисловие и публикация С. С. Гречишкина, Н. В. Котрелева и А. В. Лаврова // Литературное наследство. Т. 85. Валерий Брюсов. М., 1976. С. 428–545 (далее: ЛН. Т. 85).

[3] Поток которых не скудел и в худшие годы; см.: *Дэвидсон П.* Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898–1949. UCL Discovery Eprints, 2011.

[4] Весьма характерны в этом смысле воспоминания М. Чарного: *Чарный М.* Неожиданная встреча (Вячеслав Иванов в Риме) // Вопросы литературы. 1966. № 3. С. 194–199.

[5] ЛН. Т. 85. С. 433.

Между тем за прошедшие с момента издания 85-го тома почти сорок лет наука о символизме претерпела довольно значительные изменения. С одной стороны, масштаб введенных в оборот документальных комплексов таков, что мы вынуждены поневоле перенастроить свой наблюдательный аппарат на большую резкость: изучаемое прошлое делается нам известным в небывалых прежде деталях. Это влечет за собой потребность в обновлении принципов систематизации: ныне конечной целью изучения писательской биографии кажется уже не жизнеописание (сколько угодно подробное и изысканное), а полноценная летопись жизни и творчества — как это было продемонстрировано на примере А. Ахматовой[6] (с существенными оговорками[7]) — и, прежде всего, М. Волошина[8]. С другой стороны, существенному пересмотру подверглась сопоставительная иерархия текстов: значение письма перестало измеряться степенью его художественности; практика тотальных публикаций если не извела, то почти нивелировала различия в подходе к деловой и неделовой переписке. Кроме того, возникли и соображения практического порядка: в связи с подготовкой академического собрания сочинений Иванова (а в некотором отдалении — хочется надеяться — и Брюсова) служебная часть переписки приобретает существенное значение для реконструкции истории создания и публикации целого круга текстов, по преимуществу — напечатанных в «Весах». Все это, взятое вместе, побудило нас подготовить к печати остававшуюся неопубликованной часть названной эпистолярии.

Все письма печатаются по рукописям. Письма Брюсова: НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 13. Ед. хр. 84; НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 13. Ед. хр. 85; НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 71. Ед. хр. 18 (№ 3). Письма Иванова: НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 87. Ед. хр. 1; НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 87. Ед. хр. 2; НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 87. Ед. хр. 3; НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 87.

---

[6] *Черных В. А.* Летопись жизни и творчества Анны Ахматовой. 1889–1966. М., 2008.

[7] См.: *Тименчик Р.* О трудах и днях Ахматовой // Новое литературное обозрение. 1998. № 29. С. 409–428.

[8] *Купченко В.* 1) Труды и дни Максимилиана Волошина: Летопись жизни и творчества. 1877–1916. СПб., 2002; 2) Труды и дни Максимилиана Волошина: Летопись жизни и творчества. 1917–1932. СПб.; Симферополь, 2007.

Ед. хр. 4; НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 87. Ед. хр. 5; НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 148. Ед. хр. 88 (отсоединившаяся переписка вокруг латинского посвящения к «Огненному ангелу»; № 51). На одном из писем Иванова (№ 71) Брюсов набросал черновик стихотворения, который ныне хранится вместе с его творческими рукописями (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 7. Ед. хр. 12. Л. 55–55 об.).

Не включено в публикацию письмо Иванова от 27 декабря 1910 года, оставшееся, вероятно, неотправленным и напечатанное по копии рукой М. М. Замятниной (*Богомолов Н. А.* От Пушкина до Кибирова. М., 2004. С. 101–103). Не включены также микроскопические постскриптумы к автографам стихотворений Иванова, отложившимся в брюсовском фонде, содержащие по преимуществу указания верстальщику и типографу (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 57. Ед. хр. 9).

Некоторые из представленных ниже документов цитировались в научной литературе; прежде всего в комментариях к изданию основного корпуса. Иные из них приводились полностью: таково, например, открывающее переписку послание от 17/30 апреля 1903 года[9]. Отдельно были напечатаны письма, касающиеся рижской поездки Брюсова в 1914 году[10]. Неоднократно и подробно (хотя и с некоторыми погрешностями) воспроизводились письма, относящиеся к армянскому сюжету[11]. Все комментарии из упомянутых источников с признательностью учтены в нашей работе.

Составитель полагает своей приятной обязанностью поблагодарить В. В. Зельченко и Р. Л. Шмаракова за помощь в переводе, атрибуции и комментировании древнегреческих, латинских и немецких фрагментов; М. Б. Карепову за хронографическую справку; В. Э. Молодякова, Г. В. Обатнина и Н. Н. Соболеву, взявших на себя труд прочесть этот текст в рукописи и высказать свои замечания.

---

[9] См.: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: Документальные хроники. М., 2009. С. 74.

[10] *Молодяков В. Э.* Валерий Брюсов и Вячеслав Иванов: окончание диалога (1914–1924) // Collegium. Международный научно-художественный журнал. 1995. № 1–2. С. 87.

[11] Впервые — в переводе с русского на армянский в сборнике «Hayastani ev hay kulturayi masin» (Ереван. 1967; справка М. О. Мелконян). На языке оригинала: Брюсов и Армения. В двух книгах. Стихи, статьи, воспоминания о В. Я. Брюсове. Письма. Летопись. Кн. 1. Ереван, 1988. С. 285–289; Кн. 2. Ереван, 1989. С. 109.

* * *

1. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

17/30 апреля 1903 г., Париж

Уважаемый Вячеслав Иванович!

Все таки 1 мая мне будет очень трудно быть у Вас. Не соберетесь ли Вы с нами вечером на народный бал в Grand'Roue[1]? Это будет «поучительно и занимательно». Если соберетесь, заезжайте к нам (Port Mahon[2]) между 7 ½ и 8. Пойдем — Вы, мы[3] и Ященко[4]. Не гневайтесь, что я все откладываю быть у Вас. Буду скоро и непременно. Пока же позвольте в наших отношениях пользоваться вольностью туристов.

Уважающий

Валерий Брюсов

Приложенный к письму конверт явно присоединен по случайности, ибо он от письма, отправленного из Москвы в Париж, что противоречит содержанию. Это первая реплика в эпистолярном диалоге Брюсова и Иванова. Написано оно на следующий день после их знакомства, вероятно, вечером, поскольку днем они встречались в пушкинском «музее» А. Ф. Онегина-Отто.

---

[1] Grande Roue — гигантское (на момент открытия — самое высокое в мире) колесо обозрения, построенное в 1900 г. для Всемирной выставки в Париже.

[2] Port Mahon (Порт-Магон) — парижская гостиница (rue de Port-Mahon, 9).

[3] То есть сам Брюсов и его жена.

[4] Александр Семенович Ященко (1877–1934) — юрист, библиограф, с начала 1903 года сообщавший Брюсову новости из жизни русской диаспоры в Париже (в частности, рекомендуя Волошина: «Вероятно Бальмонт уже писал Вам, дорогой Валерий Яковлевич, о Максе Волошине, о том самом, который передает Вам это письмо. Вот человек, с которым Вы можете говорить на Вашем родном языке, не рискуя быть непонятным или не понять его». — Письмо от 5 января 1903 года // НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 110. Ед. хр. 37. Л. 1). В письме к жене от 16/29 апреля Иванов упоминает его в перечислении новых парижских знакомых, «кот<орым> надо жать руки» (Вячеслав Иванов. Лидия Зиновьева-Аннибал. Переписка. 1894–1903 / Подготовка текста Д. О. Солодкой и Н. А. Богомолова при участии М. Вахтеля. Т. 2. М., 2009. С. 491). Ср., кстати, в резюмирующей

парижской дневниковой записи Брюсова: «В Париже были знакомые. Ященко, напр. Через него я попал во весь русский парижский кружок» (*Брюсов В.* Дневники. Автобиографическая проза. Письма. М., 2002. С. 150).

2. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

18 апреля / 1 мая 1903 г., Париж

Пятница

Уважаемый Валерий Яковлевич,

Боюсь что не попаду на бал: устал от шатания по Парижу с самого дня приезда сюда — вот уже 6-й день тому — а работать должен безотлагательно[1]. Спасибо однако за приглашение. До свидания. Засвидетельствуйте мое почтение супруге Вашей.

Ваш Вяч. Ив.

Ответ на предыдущее письмо. Датируется по почтовому штемпелю.

---

[1] В письме к жене от 20 апреля / 2 мая Иванов упоминал: «Я писал, что раньше он <Брюсов> звал в пятницу на народный бал. Брюсов опять звал меня — на этот раз через Ященку — ехать сегодня в Версаль, но я опять отказался» (Вячеслав Иванов. Лидия Зиновьева-Аннибал. Переписка. 1894–1903. Т. 2. С. 504). Хронология передвижения Иванова в предшествующие дни устанавливается по его письмам жене, начиная с 13/26 апреля (Там же. С. 482 и далее).

3. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

Июль — август 1903 г.,
Старое село Можайского уезда Московской губ.

Старое Село. 1903.

Уважаемый и дорогой мне Вячеслав Иванович!

Я живу в такой глуши, так далеко от всех почтовых учреждений, что моя корреспонденция безнадежно неправильна. Ведь я все еще не ответил Вам на Ваше письмо, не так ли? Конечно — как могло быть иначе — рисунок О. Редона нам желанен, очень, очень[1].

Неоконченный черновик.

[1] Речь идет о неосуществившемся проекте издания в «Скорпионе» романа Л. Д. Зиновьевой-Аннибал «Пламенники». Письмо — ответ на предложение Иванова, высказанное 23/10 июня 1903 года: «И вот, наконец, еще важное соображение: Одилон Редон согласен сделать литографию для обложки — думаем, голову Агавы, или, быть может, что другое, — но это делает именно желательным издание романа по образцу “Homo sapiens”, — не правда ли? Нам думается, книгоиздательство будет довольно участием Редона: но как быть с издержками по напечатанию обложки? Редон говорит, что издержки (с камнем, который именно дорог, и tirage’ом) не превысят 500 франков. Он бы желал напечатать обложку в Париже под своим наблюдением. Согласился ли бы “Скорпион” осуществить или помочь нам осуществить этот соблазняющий нас проект?» (ЛН. Т. 85. С. 436). Намерение это не осуществилось.

4. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

21 сентября / 4 октября 1903 г.,
Châtelaine

Воскресенье 21.IX/4.X.903

Дорогой мой Валерий Яковлевич,

Если Ваше книгоиздательство принимает к изданию наши рукописи[1], но затрудняется быстрым напечатанием в своих типографиях, то, быть может, оно само снесется с типографией «Нового времени», в которой лежат на наш счет деньги[2].

Прилагаю два стихотворения, наполняющие пробелы в моей рукописи; конец же ее («Орфей» и «Хоры мистерий»[3]) пришлю в скором времени.

Прошу Вас не замедлить ответом.

Сердечно Ваш

Вяч. Иванов

Если возможно, пришлите мне со счетом, по которому будет уплачено, книги «Будем как Солнце»[4] и «Симфонии» А. Белого

и новейшие поэтич. издания «Скорпиона», если таковые есть, — после «Будем как Солнце».

<*На полях*:> Благодарю Вас за указания на рецензии. Мне прислали еще две: в «Вестн. литературы» и «Нов. Мире» (1/9, 113)[5].

---

[1] Сюжет с публикацией книг в «Скорпионе» был впервые затронут в письме Иванова недельной давности: «В настоящую минуту на очереди вопрос о нашей вчерашней посылке в ваше книгоиздательство. Согласится ли оно на издание двух наших вещей: только что законченной женой трехактной драмы “Кольца” и нового маленького сборника моих стихов, под заглавием “Прозрачность”? Рукопись жены вполне готова, я же еще пошлю вдогонку последние страницы. Как об особенном личном одолжении прошу вас о следующем: устроить так, чтобы моя книжка появилась как можно скорее и непременно в этом году. Издайте, если хотите, очень просто — только очень быстро» (письмо от 16/29 сентября // ЛН. Т. 85. С. 437).

[2] История финансовых взаимоотношений Иванова с концерном А. С. Суворина пока не может быть реконструирована во всей полноте. Известно, что в декабре 1902 года типографией «Нового времени» были составлены сметы на издание романа «Пламенники» Зиновьевой-Аннибал (1000 экз., 31–35 печатных листов, 644–692 руб.) и книги стихов Иванова «Кормчие звезды» (1000 экз., 697 руб. 73 коп.). Первый проект был оставлен, второй осуществился; известно, что печатание «Кормчих звезд» было авансировано 600-ми рублями (все сказанное выше — по финансовым документам: НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 49. Ед. хр. 2). Затем в типографию был отправлен второй взнос — 300 руб., из которого было удержано 97.73 за печатание «Кормчих звезд», затем 12 руб. за пересылку 40 экземпляров этой же книги, потом отнята неустойка (или списано за выполненные работы?) по «Пламенникам» (48 руб. 27 коп.; эта часть расчетов — по распискам, отложившимся среди писем Н. Пояркова к Иванову: НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 33. Ед. хр. 21. Л. 7) — и именно оставшиеся деньги имеет в виду Иванов (ср., кстати, в письме Брюсову от 29 сентября/12 октября 1903 года: «Если книгоиздательство все же боится убытка, не пожелает ли оно печатать драму в типографии “Нового времени”, где на нашем счету лежит около 150 руб., которые могут войти в покрытие расходов по изданию?» (ЛН. Т. 85. С. 438). Брюсов не воспользовался этим предложением; остаток был выслан Иванову почтовым переводом 7 января 1904 года.

[3] Подразумеваются циклы «Орфей растерзанный» и «Хоры мистерий», вошедшие в «Прозрачность».

[4] Книга К. Бальмонта (М., 1903).

[5] Подразумеваются рецензии на «Кормчие звезды» А. Налимова (Литературный вестник. 1903. № 4. С. 496–497) и П. Краснова (Литературные вечера «Нового мира». 1903. № 8. С. 511–512).

5. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

21 октября / 3 ноября 1903 г., Châtelaine

Villa Java, Châtelaine
20.X/3.XI 03

Дорогой Валерий Яковлевич,

Вчера отослана мной в Ваше книгоиздательство остальная часть моей книги, сегодня получено Ваше письмо. Мы согласны на Ваше предложение относительно «Колец» и просим немедленно начать набор[1].

Надеемся на выход наших обеих книжек в Декабре![2]

С нетерпением жду Вашей книги и поздравляю с ее спасением![3]

Рукопись «Прозрачности», Вам доставленная, займет в печати 10 листов. Не правда ли, Вы не забыли приобщить к ней два стихотворения, пересланные Вам отдельно в письме[4]? Возможно, что прибавлю еще «Примечание о Дифирамбе», по поводу стихотворений моего IVго отдела[5]. В этом примечании могу поместить сделанный мною перевод Бакхилидова[6] дифирамба Θησεύς[7]. Но боюсь показаться педантом…

Итак, не задержите!

Ваш сердечно

Вяч. Иванов

P. S. Благодарю за присылку книги Бальмонта[8].

Рукой Иванова проставлена дата «20.X/3.XI 03», что ошибочно: в октябре 31 день, так что 20-му октября соответствует 2 ноября, а 3-му ноября — 21-е октября.

---

[1] В планах Иванова и Зиновьевой-Аннибал второй половины 1903 года пьеса «Кольца», законченная к середине сентября, играла принципиальную роль. 16/29 сентября 1903 года Зиновьева-Аннибал писала С. А. Полякову: «Одновременно с этим письмом я позволила себе выслать вам вместо моего романа “Пламенники” — драму “Кольцо”, только что мною законченную. Ваше доброе отношение к моему роману дает мне смелость надеяться и в данном случае на Ваше издательство. Но непременным условием печатания этой драмы

было бы ее появление не позже января 1904 года. Была бы Вам глубоко признательна если бы Вы не отказались просмотреть ее и по возможности не задержать мне Ваши решающие слова» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 24. Ед. хр. 15. Л. 1–2). Ответные письма Брюсова и Полякова не разысканы, поэтому детали достигнутых договоренностей остаются неизвестными. Впоследствии дата выхода «Колец» была значительно скорректирована: отдельное издание вышло во второй половине 1904 года.

[2] Эти сроки выдержать не удалось; ср. в недатированном письме Брюсова к Зиновьевой-Аннибал: «За медленность печатания Вашей книги и книги Вячеслава Ивановича, — Вы вправе упрекать нас. Мне остается только безнадежно повторять, что мы делаем все, что “в наших силах”. Типографское дело — это некая стихия, которой издатели управляют не более, чем кормщики кораблей — бурей» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 13. Ед. хр. 83. Л. 1 об.; письмо сопряжено в архивной единице с конвертом, имеющим штамп 31 мая 1904 года, что не вполне гармонирует с содержанием). «Прозрачность» была издана в самом начале 1904 года (Книги, поступившие в Главное Управление по делам печати с 1-го января по 31 марта // Список книг, вышедших в России в 1904 году. СПб., 1905. Стлб. 67); «Кольца» вышли в начале осени (Книги, поступившие в Главное Управление по делам печати с 1-го по 30-е сентября 1904 года // Там же. Стлб. 787–788).

[3] Вероятно, подразумеваются цензурные препоны, возникшие на пути сборника стихов Брюсова «Urbi et orbi»; книгу удалось вызволить, перепечатав и заменив во всем тираже стих-ние «Свидание» (см.: *Молодяков В.* Валерий Брюсов. Биография. СПб., 2010. С. 255).

[4] См. письмо 4.

[5] Это намерение исполнилось: «Примечание о дифирамбе» занимает с. 167–171 «Прозрачности» (М., 1904).

[6] Бакхилид (Вакхилид) — греческий поэт 5 в. до Р. Х.; в 1896 году в Британском музее был обнаружен ряд его неизвестных текстов. Перевод одного из них Иванов, как и собирался, поместил в «Прозрачности» (С. 169–171).

[7] Тезей.

[8] Почти наверняка — сборника «Будем как солнце», заказанного в предыдущем письме.

6. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

28 октября / 10 ноября 1903 г., Châtelaine

Вторник 10.XI /28.X

Дорогой Валерий <Яковлевич>
До сих пор не по<лучил ни про->
возвещенных Вами <корректур,>

ни книги Вашей, <что на->

водит на мрачные мысли о пропаже пакета на почте. Рукопись теперь вся у Вас: не задержите, и простите эти строчки[1].

Ваш Вяч. Ив.

Открытка; утраты от вырезанных марок. Текст восстановлен предположительно.

[1] Речь идет о наборной рукописи «Прозрачности».

7. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

30 октября / 12 ноября 1903 г., Châtelaine

12 ноября 1903

Уважаемый и дорогой Валерий Яковлевич,

Вновь беспокою Вас доставлением еще нового стихотворения для «Прозрачности». Оно должно быть последнею пьесою второго отдела[1].

Дальнейших корректур все нет, и нет еще и первых корректур «Кольца». Это наводит на опасения, не запоздают ли наши книжки выходом в свет. Мы очень просим выпустить их в Декабре[2].

Так как у нас денежные дела, — нельзя ли просить Вашу редакцию переслать, записав в мой счет, цену книги «Только любовь»[3] с присылкой заграницу в редакцию «Грифа», откуда я означенную книгу в кредит выписываю; отсюда же, помимо неудобства размена денег, не знаю сколько послать по почте.

Ваш сердечно преданный

Вяч. Иванов

[1] Это место в книге занимает стих-ние «Beethoveniana» («Снилось мне: сквозит завеса…»; с. 92–93).

[2] О хронологии выхода книг Иванова и Зиновьевой-Аннибал см. примеч. 1 к письму 5.

[3] Книга стихов К. Бальмонта (М., 1904), изданная «Грифом». Демонстративным избранием Брюсова на роль посредника между собой и «Грифом» Иванов, возможно, желал подчеркнуть свою преданность «Скорпиону».

8. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

3/16 ноября 1903 г., Châtelaine

Твой правый стих, твой стих победный,
Как неуклонный наш язык,
Облекся наготою медной,
Незыблем, как латинский зык!

В нем слышу клект орлов на кручах
И ночи шелестный Аверн,
И зов мятежный мачт скрипучих,
И молвь Субур, и хрип таверн.

Взлетит и прянет зверь крылатый,
Как оный идол медяной
Пред венетийскою палатой, —
Лик благовестия земной.

Твой зорок стих, как око рыси,
И сам ты — духа страж, Линкей,
Елену уследивший с выси,
Мир расточающий пред ней.

Ты — мышц восторг и вызов буйный,
Языкова прозябший хмель.
Своей отравы огнеструйной
Ты сам не разгадал досель.

Твоя тоска, твое взыванье —
Свист тирса, — тирсоносца ж нет…
Тебе в Иакхе целованье,
И в Дионисе мой привет.

Вяч. Ив. 3/16 ноября 1903

Это стихотворение может войти в «Прозрачность», под заголовком Современники. II. Ему же.

Только что получил Ваше открытое письмо[1]. Спасибо.

В. И.

Стих-ние написано в ответ на полученный Ивановым на рубеже октября и ноября (ст. ст.) экземпляр книги Брюсова «Urbi et orbi»; 1/14 ноября Иванов писал: «Привет вам и целование в Дионисе! Благодарю за книгу вашу — дорогую мне память наших общений. Вы заставили меня испытать праздничную радость, истинный восторг. Вы совершили художественный подвиг... <...> Свои первые впечатления я набросал для печати: род импрессионистской рецензии (если выражение возможно и понятно) — и направляю ее на днях, вместе с одним новым (в “Прозрачность”, конечно, не вошедшим) стихотворением, — в “Гриф”!» (ЛН. Т. 85. С. 439). Рецензия, в словесных оборотах почти тождественная стих-нию (ср., напр., 4-й катрен с: «Или вспоминается еще, при этом стихе, сосредоточенном и зорком, как глаза рыси, Линкей второй части “Фауста”, страж духа, уследивший с своей башни Красоту-Елену и расточающий перед ней несметные дары своего мирообъемлющего зрения») не была напечатана и опубликована только в новейшее время (ЛН. Т. 85. С. 543). Стих-ние вошло в «Прозрачность», став вторым (под заглавием «Ему же») в разделе «Valerio vati» цикла «Современники» (С. 87); дата была опущена.

[1] Письмо не разыскано.

9. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

6/19 ноября 1903 г., Châtelaine

19/6 ноября

Дорогой Валерий Яковлевич,

Посылаю еще стихотворение для «Прозрачности»; будьте добры поместить его во 2-й отдел, перед стих. «Недвижное»[1].

Получено ли Вами стихотворение, обращенное к Вам? Его нужно поместить под заглавием «Современники. II. Ему же»[2].

По поводу корректуры обращаю специальное внимание на поправки:

Вселикиим, в ст. «Воззревшие»
Орлий клекот, в ст. «Два голоса»
(напечатано арлий клекот!!)

В эпиграфе к ст. «Хмель» (Хмѣль?) поставить ***, (три маленькие звездочки и запятая) — для отличения <?> анонимного автора «Пламенников».

В ст. «Пришлец» переставить:

вершитель, разрешитель,

вместо напечатанного

Рудой любовью, вм. родной, в ст. «Рубин»

Перед шестью пьесами, изображающими драгоценные камни, поставить общее заглавие: «Царство прозрачности». И именно, если это заглавие будет — параллельно заголовкам отдельных пьес 1-го отдела, написать подзаглавия, как Алмаз, Рубин и т.д. несколько помельче. Или же «Царство Прозрачности» выделить в маленький отдел, заканчивающий 1-й главный отдел и отделить свободной страницей с общим заголовком. Что применимо также внутри IVго отдела, к большим дифирамбам Ганимед, Гелиады и Орфей.

В ст.: Пришлец — поправить битвы и черный[3].

Присылать ли уж начало рукописи «Пламенников»? Думаю, впрочем, что так как набор не может пока начаться, лучше подождать[4].

Безнадежен ли окончательно «Нов. Путь»?[5] —

Свое имя неожиданно нахожу в числе переводчиков Ницше[6]. Принципиально — очень рад участвовать.

На всякий случай спросил Редона, мог ли бы он сделать фронтиспис для «Прозрачности» так, чтобы не задержать появления книги в Декабре и предоставить отпечатание рисунка Вашему кн<игоиздательст>ву[7]. — «Kunst» купила у Редона право воспроизвести несколько его рисунков (больших) в литографии — уменьшенными[8]. — Все же сообщите мне формат «Прозрачности», как и «Пламенников»[9]. — Сердечно Ваш Вяч. Ив.

P.S. В «Гриф» посылаю три стихотворения и рецензию[10].

<*На полях:*> Простите, что обращаюсь со всем к Вам — для верности.

---

[1] В книге это место (С. 73) занимает стих-ние «Седьмой день» («Мира день шестой — тогда и ныне…»).

[2] См. письмо 6.

[3] Все предложенные поправки были внесены, за исключением запятой после трех звездочек в эпиграфе к стих-нию «Хмель».

[4] Обширная история по сей день неизданного текста Л. Д. Зиновьевой-Аннибал «Пламенники» (рукопись в РАИ) заслуживает тщательного описания. Первые сведения о его печатании, насколько мы можем судить, относятся к 1902 году и зафиксированы в смете, составленной типографией Суворина (см. примеч. 2 к письму 4). При знакомстве Иванова с Брюсовым у последнего сложилось ощущение, что с С. Поляковым уже проведены предварительные переговоры об издании романа, ср.: «Познакомился здесь и много видался с Вячеславом Ивановым и его женой, автором “Пламенников”. Он очень интересен, хотя и томителен с своим Дионисом. Она — довольно-таки пустая особа, извне набитая чужими идеями, как чучело соломой. Иногда говорит она вещи глупые до поразительности. А ведь Вы на издание романа согласились?» (письмо Брюсова Полякову от 25 апреля / 8 мая 1903 года. — Переписка с Поляковым / Вступ. статья и комм. Н. В. Котрелева. Публ. Н. В. Котрелева, Л. К. Кувановой и И. П. Якир // ЛН. Т. 98. Кн. 2. С. 76). О дальнейших попытках опубликовать роман см., в частности: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: Документальные хроники. М., 2009. С. 12, 16–18, 23, 25–26, 28–30, 44, 46 и сл. Переговоры со «Скорпионом» начались весной 1903 года и продолжались несколько месяцев (см.: ЛН. Т. 85. С. 485, 486); работа не была начата и к началу 1904 года; ср. в недатированном письме Брюсова к Зиновьевой-Аннибал: «Что после этого сказать о “Пламенниках”! Явно, что пока мы не в силах приступить к их печатанию. У нас есть мысль позднее предложить их как приложение подписчикам “Весов” (если не бесплатно, буде этого цензура не позволит, то со скидкою 50%), независимо от поступления книги в продажу. Что Вы скажете об этом плане?» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 13. Ед. хр. 83. Л. 2). Работа над романом продолжалась до последних дней писательницы: «Я пишу Пламенников, буду печатать зимой» (письмо Зиновьевой-Аннибал к К. Сюннербергу 14 сентября 1907 года // РО ИРЛИ. Ф. 474. Ед. хр. 140. Л. 9 об.)

[5] С начала октября 1903 года журнал «Новый путь», на который Ивановы возлагали значительные надежды, столкнулся с острым бюджетным кризисом. После серии неудачных переговоров с потенциальными спонсорами к первым числам ноября было решено прекратить журнал: «Теперь почти наверняка, что “Нового пути” не будет. Разве случится ч<то>-н<ибудь> особенное, неожиданное и сейчас непредвиденное. Но на это какие надежды! Мы уже приступили к ликвидации. Хотим сдавать квартиру, не берем больше рукописей» (Письмо П. Перцова к М. Перцовой от 4 ноября // РГАЛИ. Ф. 1796. Оп. 1. Ед. хр. 67. Л. 60). Несмотря на это, приблизительно к 20 числу, невзирая на отсутствие оптимистических известий, было принято решение не завершать проект: «А мы-таки решились продолжать журнал. Уж очень жаль бросать дело, начавшееся так хорошо (в смысле подписки) и бросать навсегда (п.ч. после не хватило бы сил снова начинать). Мережковский с отчаяния отдал весь свой роман даром. Перед таким самоотвержением уж и мне было бы совестно

упорствовать и не помогать ему в работе» (Письмо П. Перцова к М. Перцовой от 20 ноября // Там же. Л. 66–66 об.).

[5] В конце книги Брюсова «Urbi et orbi» был помещен анонс готовящегося в «Скорпионе» собрания сочинений Ф. Ницше, где среди участников был назван и Иванов. Как следовало из дальнейшей переписки, Иванову предназначалось для перевода «Рождение трагедии из духа музыки» (см.: ЛН. Т. 85. С. 445); план этот остался неосуществленным.

[7] Иванов был знаком с О. Редоном через приятельствующую с ним А. В. Гольштейн; ср. его замечание в письме к М. Замятниной: «Сильнейшее из впечатлений в Париже до сих пор — знакомство с Редоном и его мастерская» (цит. по: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 73). Идея с обложкой не осуществилась (ср. в письме Иванова к Брюсову от 1/14 ноября: «Обложку заказывать у Редона было бы уже поздно» (ЛН. Т. 85. С. 440)), и «Прозрачность» была издана с обложкой Н. Феофилактова, присяжного художника «Скорпиона».

[8] В каталоге эстампов Редона (The etchings and lithographs of Odilon Redon (1840–1916). Chicago, 1929) следов этого замысла не находится.

[9] Озабоченность вопросом формата будущих книг была вновь декларирована в письме 1/14 ноября: «Примечание о дифирамбе все же пришлю, тем более, что не уверен, что стихов достаточно для десяти листов, при сжатости набора и формате, по-видимому, более крупном, чем формат “Кормчих звезд” — не так ли?» (ЛН. Т. 85. С. 440). «Прозрачность» вышла форматом в квадратную 8°.

[10] Иванов был приглашен к участию в альманахе «Гриф» письмом С. А. Соколова-Кречетова от 2 октября 1903 года: «Задача нашего книгоиздательства, достигаемая особенно альманахами, объединить представителей новых литературных течений в России. <…> Участие в альманахах не оплачивается» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 34. Ед. хр. 54. Л. 1). В альманахе «Гриф» на 1904 год (о котором, собственно, и идет речь) помещены четыре стих-ния Иванова: «Фуга» («Пышные угрозы…»), «Темница» («Кипарисов строй зубчатый…»), «На чужбине» («Мое томление, светила темной ночи…») и «Кармил» («Из мест, где знойный сон чужого небосклона…»). Рецензия на «Urbi et orbi» Брюсова, также предназначавшаяся для альманаха, напечатана не была (возможно — на фоне стремительно ухудшающихся отношений «Грифа» и «Скорпиона»).

10. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

17/30 ноября 1903 г., Châtelaine

<> во вчерашнем письмеце[1] < > <со>мнение относительно коли<чества> экземпляров «Прозрачности» — сомнение, решать которое, впрочем, не мне. Достаточно ли пяти-сот? Не лучше ли —

700, 750?.. Когда это решите, известите меня; также и о внешности книги[2]. Всего лучшего. Cura ut valeas[3]. Имел сегодня радость получить от Ск<орпиона> Сологуба, Гиппиус, Мережк. и Белого[4]. Ваш Вяч. Ив.

<*На полях*:> Ношусь с мыслью о статейке для «Весов». Где будут они издаваемы? Кем?[5] Нельзя ли пр<> набор в ожидании <>

Датируется по почтовому штемпелю. Из открытки вырезаны марки, отчего текст имеет несколько фрагментарный характер.

---

[1] Письмо от 16/29 ноября // ЛН. Т. 85. С. 441.

[2] «Прозрачность» была отпечатана тиражом в 1200 экземпляров.

[3] Будь здоров (*лат*).

[4] То есть книги: *Сологуб Ф.* Собрание стихов. Кн. 3 и 4: 1897–1903. М., 1904; *Гиппиус З.* Собрание стихов: 1889–1903. М., 1904; *Мережковский Д.* Собрание стихов: 1883–1903 гг. М., 1904; *Белый А.* Золото в лазури. М., 1904.

[5] Вероятно, приглашение в создающийся журнал Иванов получил в 10-х числах ноября (ст. ст.) в несохранившемся письме и немедленно ответил согласием: «В “Весах” сотрудничать рад и надеюсь <…>» (ЛН. Т. 85. С. 441). В первом же объявлении о подписке на журнал он был назван в числе сотрудников (Русские ведомости. 1903. № 321. 22 ноября. С. 1).

11. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

Ноябрь — декабрь 1903 г., Швейцария

I.

Поэты Духа.
Прозрачность.
Небо живет.
Долина-Храм.
Душа Сумерек.
Fio, ergo non sum.
Темь.
Бесконечное.

Слоки I–III.
Крест Зла.
Персефона.
Две Любви.
Дриады.
Пан и Психея.
Увенчанные.
Воззревшие.
Лето Господне.
Радуги.
Хмель.
Пришлец.
Царство Прозрачности:
    I. Алмазы.
    II. Рубин.
    III. Изумруд.
    IV. Са<п>фир.
    V. Аметист.
    VI. Искушение Прозрачности.

II.

Два Голоса
Леман.
Мадонна
Лилия.
Раскаяние
Ясность
Полнота
Синева морей
Ты — море.
Золотое Счастие
Песни Дафниса:
    I. Цикады
    II. Испытание
    III. Весна
    IV. Гроза
    V. Аполлон влюбленный

La luna sonnambula
Цветы
Недвижное
Седьмой День
Осенью
Железная Осень
Эпод.
Трамонтана
Обновление
Художник и Поэт.
Нарцисс
С пути.
Пушкин у Онегина.
Современники
    I Valerio Vati S
    II Ему ж
    III Sole sato s
Кочевники красоты.
Beethoveniana.

<*На первом листе:*> Важный вопрос: не уничтожить ли Vый отдел книги (хоры из Тантала и Ниобеи) если объем ее и без того значителен?[1]

<*После списка:*> Зависит от кн<игоиздательс>тва допустить большее или меньшее число пустых страниц в книге. Мне это довольно безразлично; но нужна последовательность. В отделе IV очень удобно разделить разделить <так!> отдельными страницами, с заглавиями: Ганимед, Гелиады, Орфей — три поэмы, составляющие содержание отдела[2]. Что касается Царства Прозрачности (которое, приходясь в конце 1го отдела, легко может быть отделено заглавной страницей) и Песен Дафниса — я не имею своего мнения; удивляюсь только, что подзаголовки набраны тем же шрифтом, как родовое заглавие[3].

Этот фрагмент (возможно, отколовшийся от какого-то письма или изначально приложенный к рукописи книги) фиксирует один из последних этапов работы над изданием сборника «Прозрачность»; возможно — первую

корректуру. В проекте оглавления первых двух отделов книги по сравнению с окончательным вариантом: а) Отсутствует стих-ние «Отзывы» (между «Темь» и «Бесконечное»); б)«Недвижное» и «Седьмой День» даны в обратной последовательности; в)«Обновление», «Художник и Поэт», «Нарцисс» и «С пути» даны в иной последовательности.

---

[1] Этот раздел книги был ликвидирован; под номером «5» в итоговом варианте печатаются три стих-ния и цикл «Горная весна». Изъятая рукопись сохранилась в архиве Брюсова (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 128. Ед. хр. 29. Л. 7–15); она учтена в качестве одного из источников текста при публикации «Ниобеи» (Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1980. Л. 1984. С. 178–203; публ. Ю. К. Герасимова).

[2] Это предложение принято не было.

[3] Этот недочет поправлен не был.

12. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

8/22 января 1904 г., Châtelaine

22.1

Дорогой Валерий Яковлевич, одновременно посылаю в Вашу редакцию двойной манускрипт: мою статью для Весов[1] и «стихотворения в прозе» Лидии Дмитриевны[2]. Не правда ли, Вы можете потерпеть несколько лишнего времени относительно Тантала[3]? Я чрезвычайно занят. — Корректуры так и не приходят[4]?

Корректура моей статьи мне очень, очень желательна. Конечно, не задержу ее больше одного дня.

Ваш сердечно Вяч. Ив.

P. S. Жена благодарит за письмо.

---

[1] Вероятно, подразумевается статья «Поэт и чернь» — ивановский дебют в «Весах» (1904. № 3. С. 1–8); ее судьбой Иванов интересовался месяц спустя: «Получена ли статья “Поэт и Чернь”?» (письмо от 10/23 февраля 1904 года // ЛН. Т. 85. С. 446). Не исключено, впрочем, что речь идет о статье «Ницше и Дионис».

[2] В недатированном письме Зиновьева-Аннибал сообщала Ал. Н. Чеботаревской: «Написала цикл (20 пьэс) того, что называют “стихотворений <так!> в прозе”, но мне уж очень отвратительна уродливость и нелогичность этой клички, и думаю назвать их “Impromtus”. Не знаю еще, куда устрою их. Они вышли с головой и хвостом, и я сама очень счастлива» (цит. по: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 91). В начале 1904 года Брюсов писал ей: «Что до “Стихотворений в прозе”, то как можем мы судить о них, не видав их. Конечно, пришлите. Но и, конечно, “Скорпион” оставляет за собой право взять их или не взять, руководствуясь своими личными соображения<ми>, очень может быть неправильными и во всяком случае внешними» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 13. Ед. хр. 83. Л. 1). В «Весах» они не появились, а были под общим названием «Тени сна» напечатаны в альманахе «Северные цветы ассирийские» (М., 1905. С. 134–146).

[3] Замысел драмы «Тантал», предназначенной для альманаха «Северные цветы», обсуждался в переписке Иванова и Брюсова с осени 1903 года (см.: ЛН. Т. 85. С. 441, 443). Напечатана она была в тех же «Северных цветах ассирийских» в 1905 году (С. 197–245).

[4] Вероятно — корректуры «Прозрачности». Ср. в недатированном письме Брюсова: «Как только ваши корректуры будут здесь получены — “Прозрачность” станет законченной книгой. Уже напечатано 7 листов» (ЛН. Т. 85. С. 446).

13. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

14/27 февраля 1904 г., Châtelaine

14 Февр

Внезапная болезнь жены задержала нас снова на ряд дней; на следующей неделе надеемся выехать[1]. Корректуры посылаю. На всякий случай прошу отсылать сюда дальнейшие, до нового извещения.

Ваш сердечно

Вяч. Иванов

Villa Java, Châtelaine. Genève

Открытка.

---

[1] Из-за череды болезней Иванов и Зиновьева-Аннибал выехали в Москву из Женевы только 11/24 марта и пять дней спустя прибыли в Москву (см.: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 93).

14. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

27 февраля / 11 марта 1904 г., St-Cergue sur Nyon

St-Cergue, 27/II

В дополнение к вчерашнему письму[1] прошу Вас, дорогой Валерий Яковлевич, в случае нужды иметь рукопись Ниобеи немедленно, телеграфировать мне: Ivanov Châtelaine Genève — envoyez. Рукопись будет выслана тотчас же[2].

Прошу закончить печатание Прозрачности, не дожидаясь меня. Получил и отсылаю корректуры перепечаток из Грифа[3]. Будьте добры выправить сами Кармил, Кочевники Красоты и La Luna sonnambula (корректуры этих пьес я не имел)[4].

В случае цензурных затруднений, — похлопочите пожалуйста, как Вы умеете. Благодарный Вам за всю помощь

Вяч. Ив.

Открытка.

---

[1] То есть к письму от 26 февраля / 10 марта (ЛН. Т. 85. С. 448).

[2] Краткий очерк истории замысла и воплощения трагедии Иванова «Ниобея» см. в предисловии Ю. К. Герасимова к публикации сохранившегося текста: Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1980. Л., 1984. С. 178–185.

[3] Подразумеваются стихотворения, отданные для публикации в альманах «Гриф», но включенные и в «Прозрачность» (см. примеч. 10 к письму 9).

[4] Все эти стих-ния включены в «Прозрачность».

15. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

6/19 марта 1904 г., Швейцария

6.III.04

Дорогой Валерий Яковлевич,

Спешу отослать — как извещено телеграммой[1], — пока не поздно, семь прилагаемых стихотворений, составляющих цикл «Горная

весна»[2]. Этот цикл, вполне соответствующий Прозрачности по идее, — как раз уместен чтобы дополнить бедный пятый отдел, начинающийся с пьесы из Грифа. «Хваления» (хоры мистерий) необходимо выделить в самостоятельный, VI-ой и последний отдел. Итак V отдел состоит из:

Фуга
Темница
На Чужбине
Горная Весна (I–VII)

Благодарен Вам бесконечно за хлопоты, правку и всю разнообразную помощь.

Ваш Вяч. Иванов

---

[1] Телеграмма не сохранилась или не разыскана.

[2] Этот цикл, посвященный Зиновьевой-Аннибал и имеющий общую пометку «Юра» (в этом кантоне на северо-западе Швейцарии Ивановы провели некоторое время перед поездкой в Москву), был включен в «Прозрачность» в соответствии с пожеланиями автора (С. 147–154); следы поспешности заметны в том, что в оглавлении к сборнику указаны не семь, а шесть стих-ний.

16. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

29 мая 1904 г., Москва

Дорогой Вячеслав!

Посылаю Л. Д. два портрета ее племянника из Р. Л. и Н. Д. (в закрытом конверте)[1].

Я забыл дать Вам указания, как проехать к нам, если б Вы собрались:

Ехать до станции Тарусская (4 часа пути) и оттуда взять лошадей в Антоновку (1 ½ – 2 часа пути, 1 р. 75 к, 2 р, 2 р 50, смотря по лошадям).

Может быть решитесь на такое путешествие[2]. Все-таки у нас хорошо — Ваша Ока, лес, налимы, молоко, деревня —

Ваш

Валерий Брюсов

29 мая 1904

Открытка; карандаш. Адресовано: Москва. У Никитских ворот. Мебл. комн. Троицкой. ЕВ. Вячеславу Ивановичу Иванову

---

[1] Подразумеваются фотографии племянника Зиновьевой-Аннибал А. А. Зиновьева, погибшего на русско-японской войне. Фотографии взяты из газет: одна — Новости дня. 1904. 29 мая. № 7537. С. 10 (текст: «Сотник 2-го Читинского казачьего полка А. А. Зиновьев (сын петербургского губернатора) убитый 10-го мая») — другая помечена «Русский листок. 30 мая 1904» (текст: «Сотник 2-го Читинского казачьего полка А. А. Зиновьев, убитый 10-го мая в стычке с японцами близ Хабалина»), но в номере за указанный день этой фотографии нет. Отправляя вырезки, Брюсов приложил к ним свою визитную карточку, написав на ней: «Уважаемая Лидия Дмитриевна!

В газетах, кот<орые> мы рассматривали слишком поверхностно, оказались два портрета Вашего племянника. Посылаю Вам их.

Ваш В. Б.

29 мая, в вагоне» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 13. Ед. хр. 83. Л. 4 об.). «Геройской памяти сотника Александра Зиновьева» посвящено стих-ние Иванова «Месть мечная» («Русь! На тебя дух мести мечной…»). См. письмо Иванова к Белому от 23 мая 1904 года: «Жена вчера уехала в Петербург к семье своего брата, который только что потерял на войне старшего сына. Милый юноша, вполне καλὸς κἀγαθός <прекрасный и внешне и внутренне — *др.-гр.*>, — перешедший сотником в Читинский казацкий полк, чтобы сражаться, — был окружен японцами в разъезде близ Хабалина и, защищаясь от них один, был убит. Страшно думать о матери» (НИОР РГБ. Ф. 25. Карт. 16. Ед. хр. 2. Л. 23). Александр Александрович Зиновьев родился 23 марта 1880 года, воспитывался в Пажеском корпусе; паж VI класса; сотник 2-го Читинского полка. Похоронен в с. Копорье Петергофского уезда Санкт-Петербургской губернии, родовой усадьбе Зиновьевых (см.: *Бессонова А. М.* Родословная роспись потомков А. П. Ганнибала — прадеда А. С. Пушкина. СПб., 2001. С. 96).

[2] Насколько известно, Иванов этим приглашением не воспользовался.

17. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

11 / 24 июля 1904 г., Châtelaine

В ЛЕПОТУ ОБЛЕЧЕСЯ

Как изваянная, висит во сне
С плодами ветвь в саду моем, так низко.
Деревья спят — иль видят при луне?
И таинство их жизни близко, близко…

Пускай непостижимо нам оно, —
Его язык, немотный, все ж понятен:
Им нашей красотой сказать дано,
Что мы — одно, в кругу лучей и пятен.

И всякой жизни творческая дрожь
В прекрасном обличается обличье;
И мило нам раздельного различье
Общеньем красоты. Ее примножь!

И будет мир, как этот сад застылый,
Где внемлет все в созвучной тишине:
И стебль, и цвет Земле послушны милой;
И цвет, и стебль прислушались к Луне[1].

24/11.VII.904

Дорогой Валерий, сегодня отсылаем рецензии наши: я на книгу Мэтерлинка, Л. Аннибал — на книгу Mme Le Blanc[2]. Ее рецензия может быть, по желанию, выделена в статейку мелким шрифтом, под заглавием, напр.: «Женщина о женщинах». — Поклон Иоанне Матвеевне и Надежде Яковлевне[3].

Твой Вячеслав

Письмо из villa Java[4]

4ое, не считая письма Л. к Иоанне Матвеевне.

---

[1] Первая публикация: Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 14.

[2] Рецензия Иванова на книгу: Maurice Maeterlinck. Das Wunder des heiligen Antonius: Satirische Legende in 2 Aufzügen. Jena, 1904 напечатана: Весы. 1904. № 5.

С. 49–50. Рецензия Зиновьевой-Аннибал на книгу: Georgette Leblanc. Le choix de la vie. Paris. 1904 напечатана: Весы. 1904. № 8. С. 60–62 (подп.: Л. Аннибал).

[3] Иоанна Матвеевна Брюсова (1876–1965) — жена Брюсова, Надежда Яковлевна (1881–1951) — сестра. Очевидно, настоящим письмом было инспирировано встречное: «Дорогая Лидия Дмитриевна, привет Вам в Швейцарии. Наконец вы снова дома, вероятно снова вернулись к вашим работам. А я, северная жительница, знаю, что наше лето дано нам ненадолго, и даже не пытаюсь начинать летом какие-нибудь работы. Я знаю, что у нас будет еще длинная зима, и лето посвящаю только самому лету» (письмо Н. Я. Брюсовой к Л. Д. Зиновьевой-Аннибал 13 июля 1904 года (по п.ш.) // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 14. Ед. хр. 3. Л. 1).

[4] Дом Ивановых в Châtelaine, близ Женевы. См. в воспоминаниях Л. Ивановой: «Наша маленькая вилла в Женеве, villa Java (Жава), была милая, в 2 этажа, а сверху еще третий, где были чердак и мансарды. Вокруг — очень большой сад. Я представляла себе рай по образу нашего сада весной, когда цвели все фруктовые деревья: яблони, черешни и многие другие. Красота этого сада захватывала дыхание» (*Иванова Л.* Воспоминания: Книга об отце. М., 1992. С. 15–16).

18. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

Июль 1904 г., Châtelaine

Прошу тебя на этот раз не противиться исправлению досадных опечаток (в Новых Масках). Будь добр, оговори их!

Стр. 4. стрк 6: Снова возгоревшийся в нашу эпоху… (Напеч: снова в нашу эпоху)

Там же стрк 14: единого, в себе разлученного

(Напеч.: единого в себе, разлученного).

Стр. 6 стрк. 10 снизу, напечатано: эволюции дионисического Я до его… Нужно: эволюции дионисического искусства: пафос расширения нашего страдального я до его…

(пропущена целая строчка)

В том же № Весов стр. 41 Тэровская галерея вместо Тэтовская (Tate's G.)[1]

Письмо посвящено исправлению опечаток в статье Иванова «Новые маски» (Весы. 1904. № 7. С. 1–10). Все эти опечатки перечислены в заметке «Поправки» (№ 8. С. 77).

---

[1] Опечатка допущена в статье К. Чуковского («Джордж Уотс»). В список опечаток (№ 8. С. 77) не попала. Подразумевается музей «Tate Gallery» в Лондоне.

19. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

Август 1904 г., Châtelaine

Два слова, дорогой Валерий, только о статье М. М. Замятниной[1]. Конечно, <я> далек от мысли навязывать тебе ее. Но если ты не совершенно против ее напечатания, жаль, что не назначил ее в № 8. Дело в том, что выставка закрылась 23 июля, а такого рода заметка и не могла появиться раньше конца выставки по той причине, что она трактует о вопросах, возбужденных в науке именно в течении и под впечатлением выставки; теперь же она имеет raison d'etre итога этих впечатлений. Вот почему — чтобы поспеть в № 8 — статья и выслана отчасти неотделанной и притом столь неразборчиво написанной. Между тем в только что полученном № М<мира> Иск<усства> нахожу прекрасный альбом миниатюр и при нем несколько страничек слабой (во всех отношениях) прозы Николаева[2]. Вопрос столь актуален! Отсюда вывод: если нужна более обстоятельная обработка этой темы, возврати, пожалуйста статейку поскорее, и М. М., много занимающаяся примитивами, сможет написать вам о миниатюре иначе, Ты же [пока] помести этот набросок поскорее. Но повторяю, что не навязываю нисколько. — Здесь была речь о средневековом № Весов (ноябрьском?) с заставками и статьей Волошина, и М. М. думала приготовить очерк о скульптуре примитивов и даже поехать для того в Дижон и Париж[3]. Напиши, что о том думаешь. Спасибо за письмо и стихи. Пишу завтра отдельно.

Твой Вяч.

---

[1] Марья Михайловна Замятнина (1862–1919) — домоправительница Ивановых. 22 июля / 4 августа 1904 года Иванов писал Брюсову: «<…> наша М. М. Замятнина посылает в "Весы" сегодня же заметку "по поводу парижской выставки миниатюр" и о значении их для изучения фламандских и французских примитивов <…>» (ЛН. Т. 85. С. 453), повторяя в постскриптуме: «Статейка Замятниной по поводу только что закрывшейся выставки примитивов так актуальна, что отсылку ее нельзя задержать. Потому извини грязный brouillon <черновик> и сгладь, где нужно, слог» (Там же. С. 454). Несмотря на эти настояния, статья Замятниной в «Весах» не появилась. Вероятно, Брюсов в ответном (несохранившемся) письме сформулировал причины, по которым статья не подошла

журналу; сама она в письме к Брюсову 14/27 августа (дата — по почтовому штемпелю) соглашалась с этим решением:

«Многоуважаемый Валерий Яковлевич.

От Вячеслава Ивановича узнала, что статья моя по поводу выставки миниатюр не будет помещена в ближайшей после закрытия выставки (23-го Июля) книжке “Весов”.

Очевидно, что в следующем номере она имеет мало смысла, т.к. ее беглость может быть извинена лишь ее актуальностью и тем, что именно по поводу миниатюр в “Весах” не было никакого отчета.

Говоря правду, я рада, что моя заметка не будет напечатана, т.к. посланный черновик меня сильно смущал. Вы будете добры прислать мне его обратно, и я поспешу написать маленькую статью более по существу о миниатюрах.

Благодарю Вас, Валерий Яковлевич, за Ваше приветливое слово и прошу верить в мое искреннее уважение.

М. Замятнина» (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 86. Ед. хр. 39. Л. 1). Брюсов отвечал ей 24 августа (дата — по почтовому штемпелю):

«Уважаемая Мария Михайловна!

По просьбе Вашей посылаю Вам обратно рукопись о миниатюрах. Повторяю, буду очень рад вновь получить ее, как обработанную, самостоятельную статью.

Верьте моему уважению.

Валерий Брюсов» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 13. Ед. хр. 82. Л. 2). Рукопись сохранилась: НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 44. Ед. хр. 20.

[2] Имеется в виду альбом иллюстраций под общим заглавием «Средневековая поэзия в миниатюрах» (Мир искусства. 1904. № 6. С. 85–120) и сопровождающий его текст П. Николаева (Там же. С. 121–127). Нелицеприятно характеризуя последний, помнил ли Иванов, что именно «П. Н<иколаев>» — автор глумливой рецензии на «Кормчие звезды» (Хроника журнала «Мир искусства». 1903. № 14. С. 154)?

[3] Все эти планы не осуществились: ноябрьский номер «Весов» не имел тематической направленности, Замятнина статью о скульптуре примитивов не написала.

20. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

15/28 сентября 1904 г., Châtelaine

28/15 Сент.

Дорогой Валерий,

большое событие совершилось в нашей семье: вчера вечером скончался отец Лидии Дмитриевны[1].

Прости что могу написать Тебе сегодня только эти два слова. Твое письмо получили — спасибо.

Твой Вяч.

---

[1] Зиновьев Дмитрий Васильевич (1822–1904) — военный, полковой казначей, впоследствии ротмистр лейб-гвардии Кирасирского полка, член Совета Государственных кредитных установлений, директор Петергофского тюремного комитета, предводитель дворянства Петергофского уезда, надворный советник, губернский гласный земской управы от Ямбургского уезда Санкт-Петербургской губернии; о нем см.: *Бессонова А. М.* Родословная роспись потомков А. П. Ганнибала — прадеда А. С. Пушкина. СПб., 2001. С. 49. Смерть его не была неожиданной; за два дня до этого Зиновьева-Аннибал писала Н. Я. Брюсовой: «Очень виновата перед вами, что не писала ответа на ваше милое и столь полное письмо. Много раз отвечала мысленно и много была с вами и с Иоанной Матвеевной в мыслях. Но писать не собралась оттого что лето было сумасшедшее и я от него запыхалась. Все ожиданные и неожиданные проезжали через Москву и Яву. Теперь очень болен отец: сижу возле него — поглощена им и потому ничего иного о себе сейчас сказать не умею» (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 86. Ед. хр. 60. Л. 2 об.).

21. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

17 / 30 сентября 1904 г., Châtelaine

Дорогой Валерий, прими и передай мое поздравление с именинами Надежды Яковлевны[1]. Крепко жму ее милую руку, и сердечный привет шлю Иоанне Матвеевне. Вышла отдельная статейка, не годящаяся в отдел рецензий[2]. Что Юргис[3]? Где? Коли с вами, кланяйте<сь> ему от меня. Будь добр, не откажи выслать за мой счет полный экземпляр Весов, с января, Дарии Михайловне Ивановой, Харьков, Пушкинская, 11[4].

Твой Вячеслав

Датируется по помете на письме: «17/IX», год — по содержанию.

---

[1] Именины Надежды — 17/30 сентября.

[2] Не вполне понятно, какой из текстов Иванова имеется в виду. Поскольку состав № 9 был закрыт как раз в этот день (Брюсов начинал письмо

17/30 сентября со слов «Сейчас получил твою рецензию о “Семирамиде”. Хотя сентябрь уже почти готов и весь сверстан, решил вставить эту рецензию еще в 9 №, дабы и там было что-либо твое» (ЛН. Т. 85. С. 461), подразумеваемый текст можно разыскивать, начиная с № 10. Это: «Копье Афины» (точно не подходит, поскольку не является рецензией даже в онтогенезе); «Второй международный философский конгресс» (тоже не рецензия) и отзыв о книге «Tancrède de Visan. Paysages Introspectifs», напечатанный, вопреки оговорке, именно в соответствующем отделе. Может быть, речь шла о статье «О Моммзене» (1904. № 11. С. 46–48), которая сделалась шире своей первоначальной задачи — быть рецензией на очерк Ю. Кулаковского — и вынесена в раздел статей журнала. Впрочем, в письме 3/16 января Иванов пишет: «Рад, что моя статья отложена и будет, вероятно, напечатана в отделе крупного шрифта» (ЛН. Т. 85. С. 471), что дополнительно усложняет вопрос. Получается, что, скорее всего, речь идет о неизвестном нам тексте.

[3] Специфика этого этапа отношений Балтрушайтиса и Иванова видна из письма последнего к Брюсову от 19 октября / 1 ноября 1904 года: «Балтрушайтис писал мне из Флоренции о своем маразме; я старался расшевелить его лирикой в прозе и стихах» (ЛН. Т. 85. С. 463); вся эта часть их переписки утрачена.

[4] Дарья Михайловна Иванова (урожд. Дмитревская; 1864–1933) — первая жена Иванова.

22. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

После 17/30 сентября 1904 г.,
Châtelaine

Дорогой Валерий, вот заметка о конгрессе, длиннее чем думал, зато основательнее чем думал[1]. Ждем с трепетом обещанных вестей о цензуре Колец[2].

Твой Вяч.

---

[1] Имеется в виду заметка «Второй международный философский конгресс. Письмо из Женевы» (Весы. 1904. № 10. С. 59–62; подп.: Ζακλής).

[2] Подробности цензурной истории «Колец» нам неизвестны; на книге отметки с датой цензурного разрешения нет; вышла она в сентябре (см. примеч. 2 к письму 5).

23. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

Вторая половина сентября — начало октября (н. ст.) 1904 г., Châtelaine

Care Valeri, salve[1].

О Моммзене (рецензию на брошюру Кулаковского[2]) написал также; перепишу сегодня и вышлю.

Датируется по упоминанию рецензии на книгу Кулаковского (О Моммзене // Весы. 1904. № 11. С. 46–48). Впрочем, если верна гипотеза, высказанная в примеч. 2 к письму 21, то печатаемый фрагмент должен быть датирован не позднее 16/29 сентября 1904 г.

---

[1] Дорогой Валерий, здравствуй (*лат.*).

[2] Кулаковский Юлиан Андреевич (1861–1919) — историк древней Греции и Рима, византинист, профессор Киевского университета.

24. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

11/24 октября 1904 г., Châtelaine

Дорогой Валерий,

Посылаю тебе Афину с копьем, на память[1]. Я люблю ее (музей на Акрополе, № 695, барельеф), только что полученную из Афин. Хотел доставить ее раньше для воспроизведения в виде виньетки при моей статье; теперь, наверное, это уже невозможно[2].

Пиши. Твой Вяч.

Открытка с изображением пейзажа. Дата по почтовому штемпелю.

---

[1] Вероятно, к печатаемому письму прилагалась отдельная открытка с репродукцией, ныне отъединившаяся и утраченная.

[2] Подразумевается статья «Копье Афины» (Весы. 1904. № 10. С. 6–15). Заставкой к ней (как и ко всем материалам номера) служит японская акварель.

25. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

20 октября / 2 ноября 1904 г., Châtelaine

2.XI/20.X 04 Villa Java, Châtelaine Genève

Твоя симфония в Л-majeur (луна), з (заклятие — змея) и ж (жажда — кипение) нежно символизирует божественное безличие страсти. Но зачеркни неподходящий эпиграф; он только сбивает с толку[1]. — В моей рецензии на новую книгу Ивана Странника замени пожалуйста (в самом конце) вульгарное «восхитительно» — словом «пленительно»[2].

Твой Вяч.

Открытка.

---

[1] Имеется в виду стих-ние «По твоей улыбке сонной…» (впервые: Беседа. 1905. № 4. С. 46–48); в имеющихся его рукописных вариантах эпиграф отсутствует (см.: ЛН. Т. 85. С. 465). О трансформациях текста стих-ния см.: *Геворкян А.* Несколько наблюдений над стихотворением В. Я. Брюсова «По твоей улыбке сонной…» (к вопросу о звуковой символике и музыкальной форме) // В. Я. Брюсов и русский модернизм. М., 2004. С. 80–91.

[2] Речь идет о рецензии Иванова на книгу: Ivan Strannik. <Аничкова А. М.> L'Ombre de la Maison (опубл.: Весы. 1904. № 11. С. 54). Просьба была учтена; последняя фраза печатного текста: «Рисунок, красивый и, быть может, несколько сухой, — верен и часто пленительно тонок».

26. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

2 / 15 ноября 1904 г., Châtelaine

Вторник, 2 ноября

Дорогой Валерий, только что получил твои два открытых письма, но и сам одновременно хотел писать тебе. Огорчу ли тебя — не знаю, но… трагедию сегодня закончил, и трагедия эта — «Тантал». Опять обманываю вас <?>. Но лично рад, что это «Тантал»; на-

писать «Ниобею» раньше было невозможно[1]. «Тантал» содержит 1400 стихов или немного более (4½ листа, думаю). Если берешь его для Сев<ерных> Цв<етов>, извести меня, что рукопись должна быть выслана немедленно, хоть телеграммой. И я вышлю тотчас[2]. «Октябрь» еще не получил[3]. Рецензию на Блока, думаю, напишу; но ведь не вышло еще книги[4]. Не знаю, писали ли мы что обложка «Колец» нравится нам чрезвычайно![5] Пиши пожалуйста. Твой Вяч.

Открытка.

[1] О «Тантале» и «Ниобее» см. примеч. 3 к письму 45.

[2] Драма была напечатана в альманахе: Северные цветы ассирийские. М., 1905 (С. 197–245).

[3] Т. е. октябрьский номер «Весов» (№ 10).

[4] Дебютная книга Блока «Стихи о Прекрасной Даме» (М., 1905) вышла в октябре 1904 года; рецензия Иванова напечатана: Весы. 1904. № 11. С. 49–50.

[5] Для книжного издания «Колец» Н. Феофилактов нарисовал обложку, тонко корреспондирующую с содержанием драмы.

27. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

18 ноября / 1 декабря 1904 г., Châtelaine

18 ноября 1904

Дорогой Валерий

Paucis te volo, de rebus parvis[1].

Нет ли возможности добыть шрифта гласных с ударениями, как и, ы и особенно і <все с ударениями>, — для «Тантала»? Вся моя метрика пойдет прахом, если читатель будет упорно произносить «Иксио́н» и «Амфио́н», как «Танта́л»…[2]

Что с «Кормчими звездами»[3]? М. Н. Семенову я передал свои квитанции, и он, кажется, писал вашему агенту в Петербурге, поручал ему собрать издание из склада Суворина и из других складов[4]. Будь добр, справь это дело и не откажи упоминать, что книга у вас, в ваших объявлениях[5].

Лидия Дмитриевна просит, согласно твоему обещанию, поручить разослать «Кольца» по прилагаемым адресам. Если бы у вас был штемпель: «От автора», — такая помета была бы очень к лицу рассылаемым экземплярам[6].

Всегда жду твоих строк

Твой сердечно

Вяч.

---

[1] «Хочу [сказать] тебе несколько [слов] о вещах незначительных» (*лат.*). Paucis te volo — Теренций, «Девушка с Андроса», 29; ср. Плавт, «Хвастливый воин», 375. С выражения «Parvis de rebus» начинается VII филиппика Цицерона (справка Р. Л. Шмаракова).

[2] Просьба Иванова была выполнена: при публикации «Тантала» в альманахе «Северные цветы ассирийские» были использованы литеры с ударениями. Не с этим ли сюжетом связана записка Н. Я. Брюсовой к брату от 19 июня 1905 года: «Опечатки взялся печатать Вячеслав Иванов. У Мамонтова, п.ч. у В. И. нет ни одного шрифта с ударениями. За 5 р. на нашей бумаге» (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 78. Ед. хр. 41. Л. 55 об.; В. И. — Воронов, владелец типографии, где печаталось большинство изданий «Скорпиона»).

[3] «Кормчие звезды» — дебютная книга Иванова. Первая ревизия ее исключительно вялых продаж была предпринята по просьбе Иванова в конце 1903 года Н. Поярковым, который, со слов сотрудников суворинского склада рапортовал: было принято на реализацию 950 экз., продано 55, возвращено 265, налицо — 630 (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 33. Ед. хр. 21. Л. 3). Вероятно, по просьбе Иванова Брюсов обещал (в несохранившемся письме), что «Скорпион» возьмет на себя ее реализацию. Несмотря на это, даже в 1910-е годы среди товарных остатков «Ор» хранился 361 экземпляр «Кормчих звезд» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 45. Ед. хр. 19. Л. 39).

[4] Семенов Михаил Николаевич (1873–1952) — переводчик, издатель, сотрудник издательства «Скорпион»; родственник И. Бунина, революционер, политический эмигрант, домашний учитель дочерей Г. Плеханова; приятель Волошина, организатор европейского корпункта «Весов»; контрагент коллекционера Щукина в Париже; римский корреспондент «Нового времени»; сооснователь (вместе с В. П. Зубовым) Петроградского института истории искусств; впоследствии администратор Дягилева; эмигрант, член фашистской партии Италии и сотрудник итальянских спецслужб. 25 октября 1904 года он писал Брюсову: «В Женеве я очень сошелся с Ивановым и его женой. Они месяца через полтора едут в Москву, а весной перевозят туда все свое многочисленное семейство» (*Богомолов Н. А.* Из истории «Весов». Переписка В. Я. Брюсова с М. Н. Семеновым // «Свет мой канет в бездну. Я вам оставлю

луч…». Сборник публикаций, статей и материалов, посвященных памяти Владимира Васильевича Мусатова. Великий Новгород, 2005. С. 12).

[5] Метаморфозы каталога «Скорпиона» с трудом учитываются библиографией; в наличных экземплярах упоминаний о «Кормчих звездах» нам не встретилось.

[6] Экземпляры «Колец» с таким штемпелем не разысканы; напротив, в нашем собрании хранится экземпляр с надписью «Для отзыва», выполненной неизвестной рукой.

28. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

24 ноября / 7 декабря 1904 г.,
Châtelaine

24.XI/7.XII.04

Это стихотворение, дорогой Валерий, удачно закончит цикл «Из Лабиринта» в Сев<ерных> Цв<етах>[1] Я означил его “VII”, так как четверостишие:

И видел я робких оленей…

лучше выделить в самостоятельную пиесу, под цифрой «IV».

Ты говоришь, по поводу «Лабиринта», о возможностях большей концентрации. Эта отрывочность мне нужна, соответствует общему замыслу. Написано у меня и дальнейшее; но думаю, что в Сев. Цв. моя антология и без того нескромно-длинна[2].

Твой Вяч.

P. S. Под заголовком «Из Лабиринта» можно поставить подзаглавие «Детство». Но и эти 7 фрагментов — только часть «Детства».

Вместо «сплести» нужно, в VI — «спрясти»

ИЗ «ЛАБИРИНТА».

VII

Ночь пряжу прядет из волокон
Пронизанной светом волны;
И в кружево облачных окон
Глядят голубые сны.

И в трещинах куполов тлеет
Зенит надлунных слав;
И в тусклых колодцах белеет
Глубоких морей расплав.

В даль тихо-плывущих чертогов
Уводит светлая нить, —
Та нить, что у тайных порогов
Сестра мне дала хранить.

Как звон струны заунывной,
В затвор из затвора ведет,
Мерцая, луч прерывный, —
И пряха-Ночь прядет.

И, рея в призраках зданий,
Кочует душа, чутка
К призывам сквозящих свиданий,
За нитью живой мотка.

Кочует средь кладбищ сонных
И реет под сень и столпы,
Где жатвы коленопреклонных,
Где пляска свивает толпы, —

На овчие паствы безбрежий,
И в шаткий, под инеем, лес,
Сплетеньем разостланных мрежей, —
По за́мкам глухим небес…

И путь крылатый долог:
Но Тайной — мне ль изменить?
Из полога в облачный полог
Бежит, мелькая*, нить…

И вдруг — из глуби черной —
Зигзаг ледяной возник!
Увижу ль с кручи горной
Разоблаченный лик?

Сугробы последней поляны
Алмазный застлали восклон…
Сквозят и тают туманы, —
И тает, сквозя, мой сон…

* Плагиат! В. И.[3]

---

[1] Подборка стихов Иванова в альманахе «Северные цветы» претерпела решительные изменения: в частности, оттуда был изъят весь цикл «Из лабиринта», целиком переместившийся в журнал «Вопросы жизни» (1905. № 2. С. 9–19); при этом он подвергся и некоторым композиционным метаморфозам (см.: *Иванов В.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия. Кн. 2. СПб., 1995. С. 305–306; комм. Р. Е. Помирчего).

[2] В итоге в альманахе «Северные цветы ассирийские» было напечатано десять стихотворений и одна драма Иванова (см. примеч. 7 к письму 32).

[3] Возможно, подразумевается сходство со строками Брюсова «И было мне так сладко в детстве / Следить мелькающую нить, / И много странных соответствий / С мечтами в красках находить» из стих-ния «По поводу Tertia vigilia» («Ребенком я, не зная страху…»; впервые напечатано: Северные цветы на 1901 год. М., 1901. С. 127).

29. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

Начало зимы 1904 / 1905 г.,
Châtelaine

Я приготовил для «Весов» еще две статьи (для первого отдела).

*

Помнишь ли? я просил выслать, за мой счет, полный год «Весов» на имя Дарьи Михайловны Ивановой, Харьков, Пушкинская, 14. Между тем «Весы» туда не высланы. Будь добр, внеси означенный адрес в абонементный список[1].

Знаешь ли, что журнал высылается как-то небрежно? Так, здесь (Nyon) М. К. Морозова, абонентка, не получает «Весов»[2]. Ивановский, абонент, не получал их в Казани[3].

Что мои «Кормчие звезды»? Получили ли Вы издание на складе? Нельзя ли анонсировать по возможности книгу среди изданий «Скорпиона»? Был бы за то благодарен[4].

В. И.

Вероятно, это не самостоятельная единица переписки, а фрагмент утраченного письма или записка, прилагавшаяся к рукописи. Датируется приблизительно, по повторению просьб, звучавших в письмах от 17/30 сентября (п. 21) и 18 ноября / 1 декабря (п. 27) 1904 года.

---

[1] Эту же просьбу Иванов повторял в постскриптуме к рукописи стих-ния «Из Бодлэра. Сплин» («Когда свинцовый свод давящим гнетом склепа…»): «Вели, пожалуйста, посылать Весы в Харьков, Пушкинская 11, и за этот год. Твой ВИ» (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 57. Ед. хр. 9. Л. 15 об.).

[2] Маргарита Кирилловна Морозова (1872–1958) — меценатка и издательница; числится в единственном печатном реестре подписчиков «Весов» (1906. № 12). Ср. в ее воспоминаниях: «В начале 1904-го года, после смерти моего мужа, мы всей семьей, с моей сестрой и всеми детьми, уехали на целый год в Швейцарию, откуда вернулись весной 1905-го года» (*Морозова М. К.* Андрей Белый / Пред. и прим. В. П. Енишерлова. Публ. Е. М. Буромской-Морозовой и В. П. Енишерлова // Андрей Белый. Проблемы творчества. М., 1988. С. 528). Адрес ее в Швейцарии: Nyon, villa les Frênes (см., напр., письмо ее секретаря С. Н. Делекторского к В. Ф. Эрну от 15 декабря 1904 года // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997 С. 65). Не исключено, кстати, что Эрн, живший в это время у Ивановых в Женеве, воспользовался содержащимся в письме приглашением, взяв с собой В. И.: тогда мы можем хронологически отнести публикуемый фрагмент к окрестностям этого письма.

[3] Владимир Николаевич Ивановский (1867–1931) — историк философии, профессор, преподаватель, друг и адресат нескольких стихотворений Иванова. О нем см.: Биобиблиографический словарь профессоров и преподавателей Казанского университета. 1905–1917. Казань, 1986. С. 12–14; Русская интеллигенция. Автобиографии и биобиблиографические документы в собрании С. А. Венгерова. Т. 1. А–Л. СПб., 2001. С. 449. Ивановский останавливался у Ивановых в сентябре 1904 года, будучи делегатом Второго международного философского конгресса в Женеве (4–8 сентября); очевидно, тогда он и пожаловался на нерадивую работу службы рассылки «Весов».

[4] См. примеч. 5 к письму 27.

30. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

1/14 декабря 1904 г., Châtelaine

1 Декабря, 8 ч. веч.
Villa Java, Châtelaine Genève

Обитатели Villa Java, только что все мы читали вместе твое Сказание о Разбойнике[1] и шлем привет.

Вячеслав

<*Приписка Зиновьевой-Аннибал*:> Помним. Поздравляем от сердца Вас и Ваших[2].

Л. И.

Открытка. Датируется 1904 годом, поскольку с момента, когда Брюсов и Иванов перешли на «ты» и до смерти Зиновьевой-Аннибал — это единственный декабрь, проводимый Ивановыми в Швейцарии. Поскольку открытка содержит поздравление с днем рождения, отмечаемым 1 декабря по старому стилю, интерпретируем дату (вопреки обычной эпистолярной манере Иванова) как начертанную именно по старому стилю.

---

[1] Сказание о разбойнике («Начинается песня недлинная…») — стихотворение Брюсова; впервые: *Брюсов В.* Tertia Vigilia. Книга новых стихов. 1897–1900. М., 1900. С. 75–79.

[2] 1 (14) декабря — день рождения Брюсова.

31. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

9/22 декабря 1904 г., Châtelaine

Четверг

Прости, дорогой Валерий, необходимую поправку в § IV статьи о Вагнере. Непременно нужно: двумя сходами (πάροδος), а не всходами[1]. Твой Вяч.

Villa Java, Châtelaine Genève

Открытка. Дата по почтовому штемпелю.

[1] Подразумевается статья Иванова «Вагнер и Дионисово действо» (Весы. 1905. № 2. С. 13–16); нужная поправка внесена на с. 16.

32. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

15/28 декабря 1904 г., Châtelaine

Дорогой Валерий, и я желаю тебе, как Лидия Дмитриевна, в новом году нового большого. Большого пожелаем и страдальной России. Оба мы были тронуты добротой — твоей жены и сестры, которы<е> так особенно дружески пригласили нас на вашу елку (Лидия им писала)[1]. Мы прямо горечь испытываем от невозможности быть уже с вами. Поблагодари же их и от меня и пожелай им за меня в новом году светлого счастья. А я уже представляю себе наперед дорогой вечер у вас; ты бы стал читать стихи… Я бы опять не удержался сказать, что твое грассирование на р мне нравится… Но смерть ген. Витторфа, дяди Марьи Михайловны, едва не отозвавшая ее в Петербург, опять затормозила отъезд[2]. Раньше же мы не нашли мужества покинуть семью на святки и уехали перед Рождеством в Альпы, на 1200 метров высоты (Megeve неподалеку от Шамони). Там захватил нас двадцатиградусный мороз, а верхнее платье было легкое, и в нетопленных лачугах вода обращалась в льдины. Это был сильный прием красоты, — но я выдержал пробу эстета и все благословил. А Л. Д. (не то что я, зяблый и изнеженный) создана для борьбы со стихиями. Прости же меня, что так давно не писал. Спасибо за новое стихотворение («Мы не ждали, мы не знали, что вдвоем обречены! Где же мы — на страстном ложе иль на смертном колесе?»[3]), также превосходное и мною постигаемое. Потом слышал я тебя опять в «Нов<ом> Пути», но моему испуганному воображению эти новые стихи опять показались тенденциозными… «Орфей» мне не понравился, «Трирема» прекрасна[4]. Я очень радуюсь и очень удивляюсь, что мои Serpi тебе до такой степени понравились[5]. Что до Сев<ерных> Цв<етов>, конечно ис-

ключи что хочешь. Прежде всего отрывки из «Лабиринта»[6]. Ты ведь писал, что вам нужно много стихов; я и старался. Если хочешь, расположим мой цикл так:

1) Carmen Saeculare
2) Весы
3) Mi fur le serpi amiche
4) Знамения («Надмирные струи…»)
5) В лепоту облечеся («Как изваянная, висит во сне…»)
6) Ливень («Дрожат леса дыханьем ливней…»)
7) Осень («Что мне упавший…»)
8) Созвездие Орла

Если тексты затерялись, повторю их[7].

В Carmen Saec<ulare> предоставляю на твое усмотрение напечатать или нет стихотворное посвящение тебе. Но пометы «Валерию Брюсову» нужны и под «Carmen», и под «Весами», и под «Serpi» (если ты согласен на последнее посвящение)[8]. Удалось ли выпустить дек<абрьскую> книжку до Святок[9]? Статья Остроги имеет лишь форму негатива, для вопроса о Вагнере она, по моему мнению, интересна, вопрос же о Вагнере должен был бы разрабатываться в «Весах» постоянно, ибо он все еще вопрос открытый и имеет центральное значение во всем искусстве, не только музыке. Острога положил на нее много труда[10]. — Если вышеуказанных стихотворений все же слишком много сравнительно с лирическими циклами других авторов, сохрани, кроме тобой облюбованных, только «Осень» и «Орла».

Все же до скорого свидания, но — пиши все еще сюда, до извещения об отъезде.

Твой Вяч.

Беспокоюсь, получил ли конец статьи о Вагнере, которой придаю значение [11].

28.XII.04

Если Сергей Александрович[12], вопреки прежним планам, в Москве, а не в Париже, — передай ему пожалуйста мое новогоднее поздравление [13] и пожелание всего счастливого для него лично и для его дела.

Вяч.

---

[1] В недатированном письме (добравшемся до Швейцарии 27 декабря 1904 года, судя по почтовому штемпелю), И. М. Брюсова писала Л. Д. Зиновьевой-Аннибал: «Мы надеялись, что в этом году Рождество будем проводить вместе с вами. Да и теперь не теряем надежды встретить вместе 1906 <так!> г. <…> У нас есть обычай встречать новый год непременно дома и одним. В этом году мы затеяли устроить маленькую елку. Соучастниками такого детского праздника из всех наших знакомых и московских и чужестранных могли бы быть только Вы с Вячеславом Ивановичем и только Вы. Ведь вы не раздумали увидеть Москву этой зимой? <…> Поздравление наше запоздало очень. Мы написали письмо, утром надо было его отправить, но в этот день нас посетил Добролюбов. Вы знаете о Добролюбове? В нашей жизни его посещение — всегда событие. Когда увидимся, расскажем вам, если хотите, об этом человеке, сколько сумеем» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 14. Ед. Хр. 1. Л. 1–2, 2–2 об.). В тот же день Зиновьева-Аннибал отвечала ей:

«27 Дек. 04 г.

Дорогие Иоанна Матвеевна и Надежда Яковлевна,

Ваши ласковые письма мне были очень дороги и любы, как можете вы думать иначе. И как хотелось мне приехать в Москву вовремя, чтобы воспользоваться вашим добрым приглашением, которым горжусь! Вместо этого приходится лишь письменно пожелать вам обеим и Валерию Яковлевичу доброго года чтобы все новое, что он принесет было бы добрым и легким. Это мое желание говорю всем сердцем и всею дружественною волею. Позвольте мысленно нежно обнять вас обеих, как сделала бы это в действительности.

А вот причина запоздания: до вчерашнего дня ждали телеграммы от родных нашей М. М. Замятниной и боялись, что ее вызовут в Россию по случаю смерти внезапной ее дяди — главы их семьи. Когда же ответ пришел, хотя и благоприятный нашему выезду, но… слишком поздний! Но так что уже не можем быть на вашей елке 31-го решимся остаться дома на встречу года и выехать в первых числах 05-го, не 06-го, надеюсь! Представьте себе, что мы с вами, Иоанна Матвеевна, пара: вы написали (или тройка, т.к. писала кажется Надежда Яковлевна) приглашение на встречу 1906 года, а я прочитав ни мало не удивилась, ибо давно уже пишу 06 г., а как-то и 95 г. Рвемся в Москву оба! Дай Бог, до скорого свидания и еще горячее спасибо.

Ваша Лидия Иванова» (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 86. Ед. хр. 59. Л. 1–2об.).

[2] Марья Михайловна — Замятнина. Вероятно, подразумевается Витторф Владимир Павлович (1835–?); о нем см.: Волков С. Генералитет Российской Империи. Т. 1. А–К. М. 2009. С. 269; здесь же — краткая его биография; ср. упоминания «дяди Вольдемара» в ранних письмах Замятниной к ее кузену П. М. Витторфу (напр. от 6 ноября 1882 года // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 19. Ед. хр. 35. Л. 70); ср.: «В газетах мы прочли, что дядя Володя уехал в Варшаву и были в недоумении по какому поводу; но в письме, полученном Бабашей,

об этом ничего не говорится, верно в Моск. Ведомостях напутали» (письмо М. М. Замятниной к С. Г. Витторф 27 сентября 1888 года // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 19. Ед. хр. 34. Л. 4 об.). Атрибуционное затруднение состоит в том, что дата его смерти не подтверждается (но, впрочем, и не опровергается) сторонними источниками.

[3] Стихотворение «В застенке» («Кто нас двух, душой враждебных…»). Брюсов прислал Иванову его рукопись, поскольку опубликовано оно было только в «Северных цветах ассирийских» (М., 1905; с. 32–33, под загл. «Пытка»).

[4] Речь идет о стих-ниях «Орфей и аргонавты» («Боги позволили, Арго достроен…») и «Гребцы триремы» («Тесно во мгле мы сидим…»): Новый путь. 1904. № 11. С. 273–275.

[5] Подразумевается стих-ние Иванова «Mi fur le serpi amische» («Уж я топчу верховный снег…»), посвященное Брюсову.

[6] Зарождение коллизии см. в письме 28.

[7] В альманахе «Северные цветы ассирийские» тексты Иванова имеют радикально иной состав: 1. Возрождение («Нам суд — быть богомольцами могучих Змей и Солнц…»); 2. Mi fur le serpi amiche («Уж я топчу верховный снег…»); 3. Солнце («О Солнце! Вожатый ангел божий…!…»); 4. Вечер («Над сумраком пурпурных див…»); 5. Весы («Заискрится ль звезда закатной полосы…»); 6. Carmen Saeculare («О Тайн ключарь, проникший руны…»); A. Subtile virus caelitum («В ночи, когда со звезд Провидцы и Поэты…»); B. Vitiato melle cicuta («Когда взмывает дух в надмирные высоты…»); C. Adamantina proles («Детей, за матерью не лепетавших «Жалость»…»); D. Aevum aetherium («И, кликов жар сухой кропя охладой лирной…»). Из пяти стихотворений, не попавших в эту публикацию, «Созвездие Орла» («И снова Ночь святыней тайнодеющей…») было напечатано в «Вопросах жизни» (1905. № 2. С. 19); остальные: Вопросы жизни. 1905. № 8. С. 12–20.

[8] Посвящения Брюсову остались при стих-ниях «Mi fur le serpi amiche» и «Carmen Saeculare».

[9] Т. е. № 12 «Весов». Цензурное разрешение было получено 17 декабря, таким образом, на выпуск номера оставалось всего восемь дней.

[10] Феликс Валерианович Острога (1867–1936) — композитор, профессор женевской консерватории, близкий друг семьи Ивановых. О его статье впервые зашла речь в письме Иванова Брюсову от 19 октября / 1 ноября 1904 года: «Мой приятель, Острога, профессор здешней консерватории и композитор, хочет нам писать еще о лейтмотивах Вагнера: нужно различать среди них символы и не-символы; кроме того, многое, принимаемое за лейтмотивы, обусловливается просто тематическим развитием…» (ЛН. Т. 85. С. 464). В письме 16/29 ноября Иванов возвращался к этому сюжету: «Острога, о котором я тебе писал и которого знает Сергей Александрович <Поляков>, принес мне первую часть своих замечаний — substantielles

et approfondies — по поводу “Писем из Байрейта” Hochschüler’a (страницы 3 ½ мелкого шрифта “Весов”) и пишет вторую часть. Он оспаривает в первой части возможность установить эволюцию от Диониса к Аполлону в Вагнере, доказывая, что и в “Кольце” он уже недионисичен. Во 2-й части — музыкальная трактовка лейтмотивов. Кажется, что эта полемика имеет значение для осмысления роли Вагнера. Пишет Острога по-французски. Я думаю, что это — не препятствие для помещения его работы. Но если хочешь — я переведу здесь. Напиши об этом сейчас» (Там же. С. 468). Статья Остроги в «Весах» не появлялась; написанное Ивановым послесловие к ней приобрело статус отдельного текста и было опубликовано под заглавием «Вагнер и Дионисово действо».

[11] Т. е. финальный фрагмент статьи «Вагнер и Дионисово действо» (Весы. 1905. № 2. С. 13–16).

[12] Поляков действительно в этот момент находился в Москве: «<…> четвертый день сижу в таганском заточении, хотя больше по доброй воле, чем по необходимости, — перевожу Пшибышевского. Завтра думаю все-таки появиться в свет» (письмо к Брюсову от 3 января 1905 года. — Переписка с Поляковым. Вступительная статья и комментарии Н. В. Котрелева. Публикация Н. В. Котрелева, Л. К. Кувановой и И. П. Якир // ЛН. Т. 98. Кн. 2. С. 98; «таганское заточение» — его собственная квартира на Швивой горке).

[13] Возможно, под «новогодним поздравлением» подразумевается посвященное Полякову стих-ние «Северные музы» («Обняли зарева сумерки зимние…»), отложившееся в архивной папке вместе с письмами Иванова: НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 87. Ед. хр. 2. Л. 53–53 об. Стихотворение впервые напечатано: Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 16–17.

33. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

3/16 января 1905 г., Châtelaine

Ява, 3 января 1905

Дорогой Валерий,

Получили ли вы вовремя наши (незаказные и подвергшиеся опасности затеряться в новогодней почтовой сутолоке) письма? Так и не пришлось встречать с вами новый год. Но так как мыслью я был с тобой и с твоей семьей, то представляю тебе отчет о яванской встрече года. В наше уединение допущен был любимый нами Вл. Эрн. По-шведски его фамилия (Oehrn) значит, как он говорит: «орел», отношу bonum omen к русским победам

в этом году. Слыхал ли ты о милом Эрне, например, от Белого и Флоренского? Мы вздумали написать ex tempore стихи, и вот что написал Эрн:

Как во чистом поле
Во зеленом
Стоит холм-гора
Агромадная.
А под тем холмом
Под тяжелыим <так>
Спят покойнички
Превеликие:
Сам Самсон-богатырь
Купно с братией,
Царь Давид, Соломон
Со пророками;
И святые угоднички
Земли русской
Упокоили в нем
Свои косточки.
И идет молва
По полям, лесам,
И по всей земле
Мати-страдальной, —
Что придет год,
Что придет час
И разверзнется та
Гора надвое,
И восстанут
Те покойнички,
Один за другим
До последнего;
И пойдут ходить
По лицу всей земли
От Востока и Запада
И до Севера.
Ой, ты гой еси
Новый Год!
Ты скажи, скажи нам
Правду истинную:
Уж не ты ли тот год
Жданный, гаданный?

Лидия Дмитриевна:

Скончался год! О, дани Смерти!
Зерно в могиле умерло.
Родился год. О братья, верьте:
Зерно в могиле проросло.

А я, главным образом, занимался в это время следующим посланием к тебе:

В час новогодних суеверий
Тебя я помню, мой Валерий,
Хотя строптивою судьбой
Мы все разлучены с тобой.
Когда б справлял я с вами елку,
Мы ныне б, верно, без умолку
Читали взапуски стихи
(Так архаической трухи
Мои полны, твои — так ярки
И жизненны!)... Потом подарки
Срывали б... И в полночный час
Вновь рифмы подмывали б нас.
Мы дочитались бы до хрипа!
Тогда, быть может, твой Агриппа
Вещал бы нам, что в новый год
Сужден России дар свобод...
Иль, вспомнив воскового Блока,
Мы б заклинали волю рока,
Плеская восковой расплав, —
И в миске флот российских слав
Пред нами плавал бы, победный... —
Быть может, Миропольский бледный
Прислал бы духа в гости к нам...
А здесь потусторонним снам
Я предаюсь в объятьях шведа;
Не знаю, будет ли победа;
И делит юный Сведенборге
Мой поэтический восторг...

Хохотали от души «Весенним цветочкам». Рад, что моя статья отложена и будет, вероятно, напечатана в отделе крупного шрифта. Привет твоим.

Твой Вячеслав

Отсылаю вторую песнь «Острова» (Байрона), очень увлекся этой работой.

Основная часть этого письма была отпечатана при первом подступе к переписке (ЛН. Т. 85. С. 470–471); впервые публикуются лишь стихотворения Эрна и Зиновьевой-Аннибал. Соответственно, оставлены без примечаний все тщательно прокомментированные в ЛН реалии.

34. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

5/18 января 1905 г., Châtelaine

5.I.1905

Дорогой Валерий, зачеркни в заголовке моей статьи пометку: «Автору Пис<ем из> Байройта», — как совершенно излиш<нюю.[1]> Статья в той же мере обращена, нап<ример, к> Андрею Белому, соревнителю мистерии.

Твой Вяч.

Villa Java, Châtelaine, Geneve

Из открытки были вырезаны марки, благодарю чему текст поврежден. Восстанавливаем лакуны по ЛН (Т. 85. С. 470), где она цитируется в примечаниях.

---

[1] Речь идет о статье «Вагнер и Дионисово действо» (1905. № 2. С. 13–16), которая первоначально должна была служить послесловием к публикации «Писем из Байройта» Ф. В. Остроги (см. примеч. 10 к письму 32).

35. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

24 января / 6 февраля 1905 г.,
Châtelaine

24 янв. / 6 февр. 905

Дорогой Валерий

Берешь ли ты меня измором, чтобы я, наконец, не выдержав твоего молчания, поистине уже нестерпимого (ведь от меня имеешь ты уже ряд писем)[1] — покинул Яву?[2] Или просто сердишься? И за что именно? Посылаю в умилостивление три солнечных песни[3], в честь февральской весны, — и целую статью[4].

Есть еще предположение, что письма, по нынешним временам, не доходят благополучно[5]. Потому эти строки посылаю заказным письмом.

До скорого свидания

Твой Вяч.

P. S. В Сев<ерных> Цв<етах> печатай что хочешь, не принимая в расчет моих недавних соображений[6].

---

[1] Сохранились безответные письма Иванова от 3/16 и 14/27 января 1905 года (ЛН. Т. 85. С. 470–472).

[2] Т. е. Villa Java (см. примеч. 4 к письму 17).

[3] Подразумеваются стих-ния «Ты над злыми, над благими…» и «Солнце ясное восходит…», рукописи которых отложились в архиве Брюсова (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 87. Ед. хр. 5. Л. 44–45); первая публикация — под общим названием «Солнце-сердце»: Вопросы жизни. 1905. № 12. С. 160–162. Какое стихотворение было третьей из «Солнечных песен», неясно; вероятно, одно из вошедших позже в цикл «Солнце-сердце» в Cor Ardens.

[4] По всей вероятности — «О нисхождении» (1905. № 5. С. 26–36).

[5] Подразумевается обострение революционного движения и встречных репрессий после событий 9 января 1905 года.

[6] О метаморфозах цикла стихов Иванова для сборника «Северные цветы ассирийские» см. примеч. 7 к письму 32.

36. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

1 / 14 февраля 1905 г.,
Châtelaine

1 февр. 05

Спасибо, дорогой Валерий, хоть за несколько строк; но в них ты сказал много, и оправдал сказанным мою тайную мысль, что твое безмолвие выдает тяжелую полноту страстно и страдально переживаемого…[1]

Все ждал и не дождался обещанных стихов[2]. Посылаю опять свои. Завтра думаю написать несколько мыслей по поводу только что прочитанного «Красного Смеха» Андреева: не критическую заметку, а раздумье о «красном смехе», как стихии, и о «правом безумии», — маленькую статью для мелкого шрифта[3].

Твой Вяч.

<*Приписка*:> Я еще все не означаю дня выезда[4]. Жду сюда 1 № «Весов». Сохрани письма адресованные мне или Л. Д. в «Скорпион».

---

[1] Это письмо Брюсова не сохранилось. В равной степени в нем могла идти речь о политических событиях и о внутренних перипетиях биографии самого автора, переживавшего роман с Н. Петровской.

[2] Судя по письму Иванова от 3–4/16–17 февраля (ЛН. Т. 85. С. 472–473), Брюсов прислал ему стих-ния «Адам и Ева», «Ахиллес у алтаря», «На Новый 1905 год» и, возможно, что-то еще.

[3] «Красный смех. Отрывки из найденной рукописи» — рассказ Л. Н. Андреева; впервые опубликован: Сборник товарищества «Знание» за 1904. Кн. 3. СПб., 1905. С. 268–348. Заметка Иванова («О “красном смехе” и “правом безумии”») напечатана: Весы. 1905. № 3. С. 43–47.

[4] Ивановы выехали из Швейцарии в Петербург (через Вену) в конце марта; вероятно — 20-го (*Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 116).

37. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

3 / 16 апреля 1905 г., Wien

Вена, 16/3 апр. Palmsonntag[1].

Дорогой Валерий,

я провел здесь несколько дней на пути в Москву, где должен быть в четверг так как выезжаю завтра[2]. Забрось записку у Никитских ворот, где, быть может, мы опять найдем прибежище[3], и назначь мне свидание на четверг, где и когда хочешь; с нетерпением жду видеть тебя.

Здесь я посещал выставки. Прошлый год ты наказывал мне осмотреть Сецессион. Если вам нужны заметки о венских выставках (Secession, Hagen-Bund, Künstlerhaus), оставь мне страницы три или четыре в Апреле[4]. Слышал новую вещь Макса Регера и могу написать о ней строк 15 в Хронике[5]. Все это, конечно, анонимно.

Приходила ли в Скорпион красивая девица из Петербурга? Страшусь что, запоздав в Вене, затянул роковой узел![6]

Твой Вячеслав

---

[1] «Пальмовое воскресенье», аналог «Вербного воскресенья» в русской традиции; в 1905 году падало на 16 апреля (прочтением этого трудного в рукописи места я обязан М. Б. Кареповой).

[2] День 3 апреля 1905 г. по ст. ст. падал на воскресенье; таким образом, Ивановы надеялись прибыть в Москву 7 / 20 апреля.

[3] В прошлый приезд в Москву Ивановы останавливались в меблированных комнатах Троицкой на Тверском бульваре, у Никитских ворот, № 20.

[4] Отчет Иванова и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал «Письмо из Вены. Художественные выставки» был напечатан под общим псевдонимом «The Twins» в июньском номере «Весов» (1905. № 6. С. 46–50).

[5] Единственное упоминание о М. Регере в «Весах» 1905 года содержится в петербургской музыкальной хронике в декабрьском номере.

[6] Этот сюжет комментированию не поддается.

38. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

4/17 апреля 1905 г., Wien

Понедельник

Дорогой Валерий! Позднее открытие мною одного никак не дававшегося мне учреждения (Moderne Gallerie[1]) заставило отложить на день отъезд. В Москве не хочу быть раньше пятницы[2]. Остальное во вчерашнем письме — в силе. Говорил с секретарем Сецессиона, просят выслать им, если можно, для ознакомления номер Весов. Меняться им нечем, но каталогов мне дали.

Вяч.

Дата — по почтовому штемпелю.

[1] «Moderne Gallerie» — ныне называющаяся «Österreichische Galerie Belvedere» — венский музей, специализирующийся на австрийском искусстве нового времени.

[2] То есть 8/21 апреля.

39. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

Первая половина 1905 г.

Дорогой Валерий,

Говорил ли Антоний Клеопатре об «аспиде», — все равно. Но аспид хорош, как создание, и хорош, как маска твоих переживаний. Особенно блестящи 3 и 4 строфы (И потом… — тайный друг)[1].

Посылаю статью Николя (здешнего знаменитого эллиниста <?>), чтобы факт не ускользнул от твоего внимания и от хроники Весов[2].

Твой Вяч.

Датируется по содержанию: в нем обсуждается стих-ние 1905 года; при этом, вероятно, письмо написано не раньше возвращения Иванова в Россию.

[1] Реплика касается стих-ния Брюсова «Клеопатра» («Нет, как раб не буду распят…»). Впервые оно было напечатано в альманахе «Северные цветы ассирийские» (М., 1905), но, вероятно, Иванов получил его от автора в рукописи.

[2] В хронике «Весов» за 1905 год отсутствуют какие бы то ни было следы этого сообщения.

40. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

11 мая 1905 г., Санкт-Петербург

Среда
Невский 90, «Сан-Ремо», комн. 33

Дорогой Валерий, буду в Москве в Воскресенье[1] рано утром, хотелось бы видеть тебя в Воскресенье же, — если можешь, обеспечь свидание. Вероятно, А. Н. Чеботаревская передала тебе набросок (увы, набросок только) моей статьи. Если бы я имел его в гранках, то мог бы очень усовершенствовать, не увеличивая значительно объема. Если нельзя, исправлю в корректуре небрежности формы[2]. Заметки о Сецессионе могут быть написаны, конечно, в один день; к сожалению, материал для них в Москве[3]. Привезу тебе «Песни Метерлинка» от Чулкова[4]. Могу написать быстро несколько рецензий — напр. об Апофеозе беспочвенности, — ну и другом…[5] Грустно, что ничего не знаю о тебе. Поклон твоим. Твой Вячеслав

Дата — по почтовому штемпелю.

[1] То есть 15 мая.

[2] Вероятно — статья «Из области современных настроений. 1. Апокалиптики и общественность» (Весы. 1905. № 6. С. 35–39).

[3] См. примеч. 4 к письму 37.

[4] Подразумевается издание: *Метерлинк М.* Двенадцать песен / Пер. Г. Чулкова. Рис. Ш. Дудлэ. СПб., 1905. Мягкая, хотя и не апологетическая рецензия Иванова на нее была напечатана в «Весах» (1905. № 7. С. 56–57). Экземпляр с инскриптом («Глубокоуважаемому и дорогому Валерию Яков-

левичу Брюсову Георгий Чулков. 30 апреля 1905») сохранился: НИОР РГБ. Ф. 386. Книги. Ед. хр. 1453.

[5] «Апофеоз беспочвенности» — книга Л. Шестова (СПб., 1905). Рецензий на нее в «Весах» не появлялось.

41. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

18 июня 1905 г., Санкт-Петербург

СПб
Петербургская сторона,
<Офи>церский пер. д. 7. кв. 13

18 июня 1905

Дорогой Валерий!

Я в Петербурге[1]. Мое временное отечество — Публичная Библиотека. Всем сердцем влекусь к тебе. Ты не должен уехать из этих краев, не увидевшись со мной[2]. Пока на Иматре — напиши о себе, и напиши стихи, хочу ответить тем же.

<Ca>re — solve[3].

Твой Вячеслав

---

[1] Эта петербургская поездка была до известной степени спонтанной; ср. в письме Зиновьевой-Аннибал к И. М. Брюсовой от 4 июня 1905 г. (дата — по п.ш.): «Дорогая Иоанна Матвеевна, не думайте, что мы неверные и нелюбовные люди. Мы еще надеялись до этого утра попасть к Вам, так как оба собирались на Волгу. Уже все вещи уложены, но вдруг получили письмо, вызывающее нас в Петербург т. что я ездила вечером брать билеты уже на завтра. Все думаем о вас. Боюсь, что вам тоскливо и скучно одной. От В. Я. имелось откр<ытое> письмо с Иматры, два слова Вяч<есла>ву. Вы верно больше знаете. Желаю вам терпения, бодрости, веры. Напишите, голубчик, словечко и я напишу, а теперь страшно спешу» (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 148. Ед. хр. 92. Л. 2; в описи и каталоге автор представлен как «Иванова Л.»).

[2] Брюсов выехал из Москвы в Финляндию 28 мая (см.: Переписка с Поляковым. Вступительная статья и комментарии Н. В. Котрелева. Публикация

Н. В. Котрелева, Л. К. Кувановой и И. П. Якир // ЛН. Т. 98. Кн. 2. С. 102), вернулся в конце июня. Состоялась ли их петербургская встреча с Ивановым — неизвестно.

[3] Дорогой — здравствуй (*лат.*).

42. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

23 июня 1905 г., Санкт-Петербург

Петерб. сторона,
Офицерский переулок, д. 7/12
кв. 13 (штабс-капитана Котурьенко[1])

23 июня

Дорогой Валерий!

Я хочу видеть тебя; и мне нужно тебя видеть, чтобы переговорить лично о многом деловом. Пожалуйста, напиши мне сейчас же, увидимся ли. Получил ли ты мои стихи (посланные в Rauha[2]), в ответ на твои дивные[3]?

Пишу рецензию на «12 песен»; прошу тебя не печатать своей без моей[4]. А еще лучше вместе столковаться и привести в согласие обе… Что ж, можно ли писать наконец о «Инее»[5]? Итак, жду словечка.

Твой Вяч.

---

[1] Котурьенко Андрей Степанович (ок. 1870 — после 1920), служил в пехотном Александро-Невском резервном полку; преподавал в юнкерском училище. Он — дальний родственник М. М. Замятниной (ср. его галантные извинения 1911 года: «Очень сожалею, что по причинам, которые Вам скажет П. Афна <мать Замятниной> я не в состоянии разделить с Вами завтра родственную трапезу и поздравить Вас лично и чокнуться за Ваше здоровье, благополучие и счастие <…>». — НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 27. Ед. хр. 92. Л. 4), состоящий с ней в переписке с начала 1890-х. В войну был заведующим хозяйственной частью 198 пехотного полка, потом на французском фронте; демобилизован по инвалидности. После 1917 года был арестован в Кисловодске, находился в Ростовском концлагере, потом — в Рязанском, где, после 1920 года, следы его теряются (см.: *Григоров А. А., Григоров А. И.* Заключенные Рязанского губернского концлагеря РСФСР 1919–1923 гг. Рязань, 2013. С. 88. [Электронный ресурс.] URL: http://genrogge.ru/riazanskiy_konclager_1919–1923/index.htm#contents).

[2] Рауха — деревня на берегу оз. Сайма (Финляндия), где Брюсов жил некоторое время летом 1905 года.

[3] Брюсов послал Иванову 13 июня три стихотворения: «Меня, искавшего безумий…»; «Я — упоен! Мне ничего не надо!..» и «Желтым шелком, желтым шелком…», снабдив их примечанием: «Стихи только для Тебя, Вячеслав, и еще для Серг<ея> Алекс<андровича>, если он захочет прочесть. Пиши мне по адресу: Иматра, Рауха. Жду писем очень. Твой Валерий» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 13. Ед. хр. 84. Л. 15–15 об.). Не были ли они посланы на московский адрес? Иначе трудно объяснить, почему 18 июня (дата предыдущего письма) Иванов их еще не имел.

[4] См. примеч. 4 к письму 40. На это Брюсов отвечал Иванову: «О переводах Чулкова я написал целую отдельную статью, отнюдь не осудительную, хотя и весьма критическую, к которой приложу *свои переводы* тех же песен, давая возможность подвергнуть критике и меня. Но рецензия на книгу очень нужна, и мы ждем ее от тебя» (Письмо 5 июля 1905 года // ЛН. Т. 85. С. 475). Подразумевается статья Брюсова «Фиалки в тигеле» (Весы. 1905. № 7. С. 9–17).

[5] Имеется в виду книга П. Соловьевой «Иней. Рисунки и стихи» (СПб., 1905). С рецензией на эту книгу связан сюжет, до конца нам пока не ясный. 18 мая 1905 года Брюсов писал Л. Н. Вилькиной: «Рецензию на Иней напишите Вы, очень прошу. Вяч. Ив. не имеет никаких притязаний на нее. Если я поручил ему, то лишь потому, что не видел никого другого, кто мог бы написать “сочувственно”. (А бранить неловко, ибо Сережа Соловьев становится близким нашим сотрудником). Сам же я считаю стихи милой Поликсены Сергеевны невинным, хотя и не совсем непритязательным, вздором» (Брюсов В. Я. Письма к Л. Н. Вилькиной. Публ. С. С. Гречишкина и А. В. Лаврова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1973 год. Л. 1976. С. 133). То есть Брюсов явственно желал, чтобы рецензия была написана Вилькиной, а не Ивановым, и просил последнего с ней повременить, несмотря на напоминание: «Напиши же, пожалуйста, об “Инее” — или позволь мне» (письмо от 29 августа 1905 года // ЛН. Т. 85. С. 480). В результате рецензию на «Иней» написал сам Брюсов: Весы. 1905. № 8. С. 55–56. Текст рецензии Иванова был разыскан и опубликован уже в новейшее время: *Обатнин Г. В.* Записки комментатора // Новое литературное обозрение. 1994. № 10. С. 293–294.

43. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

22 сентября 1905 г., Санкт-Петербург

<Venc>eslaus Valerio salutem. Coronae pagellas <обрез> nondum acceperam, neque elucubrationes <обрез>c’ianas. Illa περὶ Διόνυσον τεχνῖτις, quacum carmen tuum auctumnale communicaram, gratiam tibi se habere aiebat quam maximam. Ne scribere mihi longius omittas, quaeso.

22.IX.05

Открытка. Вырезаны марки.

Перевод: «<Вяч>еслав приветствует Валерия. Странички «Короны» я еще не получил[1], ни «ночные бдения» <имя вырезано> Та актриса <букв.: «артистка Диониса»> которой я сообщил твое осеннее стихотворение, говорила, что она весьма тебе благодарна[2]. Прошу, не пренебреги написать мне пространней <или: не слишком долго пренебрегай писать мне>».

---

[1] Вероятно, речь идет о печатающемся сборнике Брюсова «Stephanos», близкий выход которого Брюсов анонсировал в письме 1 сентября: «Печатаю свой “Stephanos”, где ты найдешь много нового» (ЛН. Т. 85. С. 481). Если действительно имеется в виду именно он, то, согласно гипотезе В. В. Зельченко, вторая фраза начиналась «Coronae pagellas *tuae* nondum acceperam», т.е. «Странички *твоей* “Короны” я еще не получил». Путаница с названием («Корона» вместо «Венок») связана с тем, что сборник стихов первоначально должен был называться именно «Corona» — под таким названием он анонсирован в книге Брюсова «Tertia vigilia» (М., 1900) — и Иванов употребляет в переписке это давно ожидавшееся им название.

[2] Имеется в виду Екатерина Николаевна Рощина-Инсарова (1883–1970). В письме 29 августа 1905 года Иванов среди прочего сообщал Брюсову: «Кстати, между стихотворениями, тобою иногда присылаемыми, я делаю различие: одни мне кажутся дружескими, частными сообщениями — лирикой без маски, другие — просто произведениями искусства — признаниями замаскированными. Подчас не могу противиться искушению прочесть или показать стихи второй категории тому, кого считаю достойным. Прости и предупреди, если ты против того (чего однако, не предполагал доныне, судя, быть может, по себе). “Умирание Любви” показал я поэтому третьего дня собравшимся у меня знакомым. Были тут — <Д. Е.> Жуковский, <С. Н.> Булгаков — и очень хвалил стихи, Рощина-Инсарова, здешняя актриса и твоя поклонница. Последняя поручила мне просить тебя о разрешении читать это стихотворение, от которого она в восторге, до его напечатания как в кругу знакомых, так и перед публикой. Ответь, пожалуйста, — не забудь» (ЛН. Т. 85. С. 479). Брюсов отвечал 1 сентября: «Что до моих стихов, то разумеется они для всех. Это я и имел в виду, говоря “вплетаться всем телом в гефестову сеть”. Поэтому я очень тронут желанием г-жи Рощиной-Инсаровой и буду очень “польщен”, если она будет повторять мои строки» (Там же. С. 482). Имеется в виду стихотворение «Ранняя осень» (при первой публикации — «Умирание любви») («Ранняя осень любви умирающей…»); рукопись с датой «23 августа 1905» отложилась в архиве Иванова (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 42. Ед. хр. 19. Л. 2).

44. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

1 декабря 1905 г., Санкт-Петербург

1 декаб.

Дорогой Валерий,

Пользуюсь оказией — пишу через Грифа — у Г. Чулкова — шлю привет и поздравление[1]. Вчера пополуночи твой день рождения праздновали у меня чтением твоих стихов (многих); чтецом был Пяст[2]. Он живописен, глядит вдохновенно в пространство и твердо знает стихи наизусть. Серьозно, читает он превосходно. Твои стихи блестели и звенели как золото. Поздравляю Иоанну Матвеевну. Приветствует вас со мной и Лидия Дмитриевна.

Необходимо немедленно знать о решении «Скорпиона», если последний хочет, чтобы с предложениями о которых была речь я мог в своих решениях сообразовываться[3].

Очень твой

Вячеслав

Датировка по году условная и небезупречная: это не может быть 1904 год (Ивановы были в Швейцарии) и не может быть 1907, поскольку Л. Д. к декабрю была уже мертва. При выборе из 1905 и 1906 года первый нам кажется предпочтительнее: а) мы можем примерно восстановить, о каких предложениях идет речь в предпоследнем абзаце (см. примеч. 3); б) отношения между упомянутыми лицами еще не достигли точки кипения, которая будет им свойственна год спустя, ср.: «Надо точить перья. Помыслите для будущего о сокрушительной статье против “Весов”. Чтобы сказали Вы о статейке на тему о деспотизме и его масках, где было бы развито (и проиллюстрировано конкретно) то положение, что нередко иные органы под маской чистого искусства скрывают “чистое” черносотенство». — Письмо Соколова-Кречетова (упомянутого «Грифа») к Г. Чулкову от 28 ноября 1906 года // НИОР РГБ. Ф. 371. Карт. 4. Ед. хр. 2. Л. 4).

---

[1] Гриф — С. А. Соколов-Кречетов. День рождения Брюсова — 1 (14) декабря.

[2] Пяст читал стихи Брюсова на «среде» 21/22 сентября 1905 г.; ср. в пересказе Зиновьевой-Аннибал: «Удается, кажется, против обычая холодного, неритмического Петерб<урга> завести обычай чтения стихов. Пяст,

застенчивый, почтительный, красивый, как будто со сдерживаемым пламенем человек читал наизусть прелестно (нечто между поэтического и актерского чтения) стихи Бальм<онта>, Белого, Сологуба и Вяч. Иванова и свои, где чувствуется стиль и желание что-то сказать из глубины» (цит. по: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 130); по словам самого Пяста, с этих пор он «стал постоянным произносителем чужих стихов во всех тех литературных домах, где <…> бывал» (*Пяст В.* Встречи. М., 1997. С. 72; см. также с. 73). О чтении Пястом стихов сохранилось немало свидетельств; приведем одно, взятое наугад: «Он был истинный поэт и превосходный чтец стихов. “Лучше Качалова” — говорили немногие, кому приводилось слышать чтение Пяста. Но и поэт, и чтец — во всем и везде не было ему удачи» (свидетельство С. Дурылина: *Гоголин М. Ю., Резниченко А. И.* «Антология» издательства «Мусагет» в комментариях С. Н. Дурылина // Книгоиздательство «Мусагет». История. Мифы. Результаты. М., 2014. С. 372).

[2] Если верна наша датировка, то, по всей вероятности, здесь идет речь об интенсификации переговоров об участии Иванова в работе журнала «Золотое руно». Косвенным образом это подтверждает отправленное в тот же день — 1 декабря 1905 года — письмо Чулкова Брюсову, где, в частности, говорилось: «У “Золотого руна” — кажется — много денег и мало идей. Не помогайте, дорогой Валерий Яковлевич, этому самодовольному журналу. <…> О Золотом Руне я пишу так враждебно, потому что г. Соколов меня не пригласил сотрудничать» (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 107. Ед. хр. 46. Л. 32). Иванов же вынес из этого собеседования прямо противоположные суждения, которыми в тот же день делился с Белым, рекомендуя ему сотрудничество с журналом и присовокупляя: «Дм. Серг. <Мережковский> пишет об этом от себя — ты доверяешь его авторитету и совету конечно для тебя благожелательному и основанному на ревнивом ограждении всех твоих прав» (НИОР РГБ. Ф. 25. Карт. 16. Ед. хр. 2. Л. 11–11 об.). Вероятно, Иванов ждал от «Скорпиона» и «Весов» встречных предложений.

45. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

13 февраля 1906 г., Санкт-Петербург

Понедельник.

Дорогой Валерий,

Спасибо за корректуру и телеграмму — за них же и извиняюсь, потому что замедлил возврат корректуры, думая что неспешно благодаря масленице, — но все же корректуру отослал заказной вчера, с вечера[1].

Благодарю за твои строки, не сердись на мою нерадивость в письменных делах. Напиши о себе, а не о делах только. Что до дел, то все изложенное принимаю, и текст сборника доставлю на Пасхе[2]. О «Прометее» понял так, что он может появиться одновременно со сборником, что мне именно желательно[3].

О твоем «Венке»[4] буду писать в общей связи статьи «Эллинство, варварство — и мы», которую задумал и надеюсь вскоре написать и выслать[5]. Одобряешь ли? Думаю и о Радищеве[6].

Нравятся ли тебе прилагаемые стихи? Если можешь — по типографским и журнальным соображениям — и хочешь, присоедини, пожалуйста, одно из них («Солнце и Сердце») к циклу «Сев. Солнце», как заключение, или же после Газэл[7].

Пока только это. Скоро пишу тебе и Иоанне Матвеевне.

Твой Вячеслав.

Среды продолжаются. Городецкий очень меня пленил. *<Зачеркнута строка>.* Юрий Верховский приходит. В Волькенстейне <так> кое-что есть. — Бердяев пишет для Весов о «Мистике и Religии», тема эта продолжает дебатироваться. В последний раз была беседа «о ритме»[8].

Рославлев затеял было (журнал)«Прометея» — и что-то вдруг замолк…[9]

ѐсмѵрнісме́но вино́[10]

…μαινάδι ἴση,
παλλομένη κραδίην…
Илиада[11]

Скорбь нашла и смута на Мэнаду;
Сердце в ней тоской захолонуло.
Недвижимо у пещеры жадной
Стала безглагольная Мэнада.
Мрачным оком смотрит — и не видит;
Душный рот разверзла — и не дышит…
И текучие взмолились Нимфы
Из глубин пещерных за Мэнаду:

— «Влаги, влаги, влажный бог!..

«Я скалой застыла острогрудой,
«Рассекая черные туманы,
«Высекая луч из хлябей синих…
«Ты резни,
«Полосни
«Зубом молнийным мой камень, Дионис!
«Млатом звучным источи
«Из груди моей застылой слез ликующих ключи..».

Бурно ринулась Мэнада,
Словно лань,
Словно лань, —
С сердцем, вспугнутым из персей,
Словно лань,
Словно лань, —
С сердцем, бьющимся, как сокол
Во плену,
Во плену, —
С сердцем яростным, как солнце
Поутру,
Поутру, —
С сердцем жертвенным, как солнце
Ввечеру,
Ввечеру…

Так и ты, встречая бога,
Сердце, стань…
Сердце, стань…
У последнего порога,
Сердце, стань…
Сердце, стань…
Жертва, пей из чаши мирной
Тишину,
Тишину! —
Смесь вина с глухою смирной —
Тишину…
Тишину…

Год устанавливается по упоминанию книги Брюсова «Венок»; дата — по упоминанию масленицы, которая в 1906 году приходилась на 6–12 февраля; уточняется по упоминанию «среды» с разговором о ритме.

---

[1] Вероятно, корректуру цикла стихов «Северное солнце» (Весы. 1906. № 2. С. 1–17). Номер, насколько можно судить, вышел около 10 числа («Прежде всего должен очень благодарить Вас за “Весы”». — Письмо Бердяева Брюсову от 12 февраля 1906 года // НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 77. Ед. хр. 17. Л. 1).

[2] Почти наверняка речь идет о сборнике «Cor ardens».

[3] Драма «Прометей» была задумана как часть трилогии вместе с «Танталом» и «Ниобеей» (см. примерную характеристику замысла в письме к Брюсову от 15/28 декабря 1903 года // ЛН. Т. 85. С. 443), но план этот сильно видоизменился: Иванов работал над драмой весной — летом 1907 года («В<ячесла>в вдруг принялся за свою трагедию, которую <начал> 1½ года назад: Прометей» (письмо Л. Д. Зиновьевой-Аннибал к В. К. Шварсалон от 30 апреля 1907 года // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 24. Ед. хр. 25. Л. 28 об.); «К осени хочу приготовить “Прометея”, но кажется — не дам его “Факелам”, — оставлю “Орам”». — Письмо Брюсову 1 июня 1907 года // Там же. С. 497); ср. в дневнике Замятниной: «<Иванов> Говорил, что ему надо написать “Христофор”, “Прометея”, “Ниобею” и потом маленькие слова — горчичные семечки. Тогда он будет себя уважать. Что ему надо в лирике дойти до пения, но через это он может умереть. Говорил о великом значении горчичных семечек» (*Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 207). В конце 1908 года обсуждался план публикации драмы в «Золотом руне»: «Прошу выслать список предполагаемых произведений для следующего года согласны ли дать прометея золотому руно <sic>”. — Телеграмма Г. Тастевена 15 ноября 1908 года // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 35. Ед. хр. 22. Л. 3). 8 декабря 1909 г. Минцлова напутствовала Иванова: «Я хочу, чтобы уезжая в Италию, Вы увезли с собой, как полную законченность, Трилогию Тантала, Ниобеи и Прометея, — я, конечно и не мыслю о том, чтобы они могли быть закончены сейчас на физич<еском> плане в суете, окружающей Вас и я знаю — неизбежной… Но мне хотелось бы, мне необходимо было бы, чтобы —— о Камень Ниобеи зажегся огонь, гнев Прометея ——» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 2. Л. 35 об.) Трагедия была закончена только в 1915 году (первая публикация: Русская мысль. 1915. № 1. Отд. I. С. 1–37; под назв. «Сыны Прометея»), отдельное изд. — 1919 г.

[4] Имеется в виду книга Брюсова «Stephanos» (М., 1906), посвященная Иванову и восторженно встреченная им: «Не могу оторваться от “Венка”, который ты сплел из такого изобилия, что у тебя достало цветов — или священного плюща, — чтобы увенчать и меня» (письмо от 12 января 1906 года // ЛН. Т. 85. С. 489). Экземпляр сохранился, инскрипт воспроизведен: Автографы поэтов серебряного века. Дарственные надписи на книгах. М., 1995. С. 185.

[5] Статья «Эллинство, варварство — и мы» в задуманном виде написана не была; две главки под названием «Эллинство и варварство» и «Эллинство и мы» вошли в большую статью «О веселом ремесле и умном веселии», но от первоначального замысла она весьма далека.

[6] О чем идет речь — неясно. Отдельных заметок Иванова о Радищеве не существует; в «Весах» переиздание «Путешествия» рецензировал А. Бачинский (1906. № 2. С. 78–79).

[7] Пассаж не вполне ясен. Стих-ние под названием «Солнце-сердце» было к этому моменту уже напечатано в «Вопросах жизни» (1905. № 12. С. 160–162). Цикл «Северное солнце» в «Весах» заключается стих-нием «Лебеди» («Лебеди белые кличут и плещутся…»: 1906. № 2. С. 17). Если же речь идет о композиции «Cor ardens», то она с момента этого письма поменялась многократно и следов комментируемого распоряжения не содержит. Единственное, сохраняющееся ныне при письме стих-ние («Скорбь нашла и смута на Мэнаду…») опубликовано в альманахе «Факелы» (Кн. 1. СПб., 1906. С. 60–61; с посв. Г. Чулкову).

[8] Во многом это перечисление обязано событиям хронологически последней предшествующей среды, 8 февраля: «Читались стихи. Изумительный, с ног сшибающий талант Городецкого. Пьяный поэт, пьяных слов, пьяных образов, вакхически, хаотически закруживающий вихрь в нервах слушателей… В<ячесла>в прочитал несколько стихов, и одно с безумными, бьющими по сердцу рифмами. Пришлю. Большой эффект <так!> был. Читали еще молодые: Верховский, Фридман <так!> Пяст. Противный Чулков удрал, а были два красивых стихотворения. Потом предложили и исполнили тему “О ритме”, председ<атель> Бердяев» (письмо Л. Д. Зиновьевой-Аннибал к М. М. Замятниной цит. по: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 165–166; упомянутое стих-ние — «Скорбь нашла и смута на Мэнаду…», приложенное к настоящему письму). Бердяев днем раньше писал Брюсову: «Я пишу статью о религии и жизни, посвященную Ивановским средам. Хотелось бы поместить ее у вас в “Весах”. Статья будет небольшая, написана не академически, обработана не специально философски» (письмо от 12 февраля 1906 года // НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 77. Ед. хр. 17. Л. 1). Статья Бердяева в «Весах» не появлялась. Связи ее с намного позже написанной классической работой (*Бердяев Н.* Ивановские среды // Русская литература XX века. М., 1916. Т. 3. Ч. 2. С. 97–100) дискутабельны. Волькенштейн Владимир Михайлович (1881–1974) — поэт и драматург, редкий посетитель «сред».

[9] Сведения о проекте писателя А. С. Рославлева по изданию литературно-художественного журнала «Прометей» распространились в феврале 1906 года; ср. скептический отзыв человека из ближайшего круга Иванова: «Вы пишете еще о Рославлеве и его Прометее с молодежью. Сей Росл<авлев> — четырехугольное ничто с кисточкой. И если вообще Вы чувствуете близость художественной “весны”, то вряд ли она войдет в жизнь путем сего “Прометея”» (письмо Ю. Балтрушайтиса к А. А. Дьяконову от 24 февраля 1906 года // НИОР РГБ. Ф. 375. Карт. 5. Ед. хр. 29. Л. 10 об.). Тогда же был собран первый номер: «Журнал уже печатается» (письмо А. Рославлева к А. Ремизову от 11 февраля 1906 года // РНБ. Ф. 634. Ед. хр. 186. Л. 1). Первый номер (ред. А. П. Каменский, изд. М. Мазель) вышел 7 марта, второй — 25 марта, на этом проект был завершен (чему, возможно, способствовала конфискация первого номера Главным управлением по делам печати. Иванов, упомянутый в списке сотрудников обоих номеров, поместил в № 1 стих-ние «Люцина» («Так — в сраме крови, в смраде пепла…»).

[10] «Вино со смирной» (Марк 15: 23).

[11] «Будто менада, / с сильно трепещущим сердцем…» (Илиада, XXII, 460–461; пер. Гнедича).

46. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

9 апреля 1906 г., Санкт-Петербург

9 апр.

Дорогой Валерий,

Я только что узнал от Ганса Гюнтера, что ты через несколько дней приезжаешь — конечно, страшно обрадовался, хотя боюсь, что б.м. весть и не оправдается[1]. Гюнтер же едет все же в Москву и передаст тебе эти строки. Позволь тебя просить от себя (как этого желает Гюнтер) — принять его благосклонно и дружески[2]. Думаю однако, что ты уже о нем осведомлен. Ты увидишь притом сам, какой это очаровательный юноша, полный молодым горением таланта, весь из ритмов и рифм, кроме того он заслуживает уважения как человек — strebend nach den höchsten Zielen — und der immer strebend sich bemüht[3] —

Пока — умолкаю и обнимаю заочно. Не сердишься ли ты за долгое молчание, которое просто случайно, хотя и предосудительно? — но ведь и сам молчишь… — Итак, скоро увидимся?

Твой Вячеслав

Год — по упоминанию московской поездки Гюнтера.

---

[1] Сведений о поездке Брюсова в Петербург в апреле 1906 года у нас нет.

[2] Много лет спустя Гюнтер вспоминал об этой поездке: «Все неотступнее росло во мне желание познакомиться и с культурной жизнью Москвы. Однако денег на такую поездку у меня недоставало. И тут пришло на выручку чье-то предложение издать сборник моих поэтических переводов с русского. Получив достаточный аванс, я смог отправиться в Москву. Задуманная книга, понятно, так никогда и не вышла.

В гостинице “Метрополь”, что на просторной площади перед Большим театром, помещалось издательство “Скорпион”. Приемные часы у Брюсова были назначены на раннее утро.

Он производил ошеломительное впечатление. Сухой, длинный, в наглухо застегнутом черном сюртуке, серьезный, состоявшийся человек. Несколько высоковатый голос звучал отчужденно и совсем не подходил к этому непроницаемому, непреклонному, немного татарскому лицу с маленькой темной бородкой. Мне он показался абсолютной противоположностью веселым, непосредственным, взрывным петербуржцам. Брюсов встретил меня с подчеркнутой вежливостью,

но тут же принял позу усталого и заваленного рукописями директора издательства. С рассеянной улыбкой выслушал мой отчет о петербургском пребывании. Обозначил дистанцию. Разумеется, он ценит Вячеслава Иванова, но, к сожалению…» (*Гюнтер И., фон.* Жизнь на восточном ветру. Между Петербургом и Мюнхеном. М., 2010. С. 129–130). Еще одно рекомендательное письмо к Брюсову было у Гюнтера от Ремизова: «Я написал письмо Брюсову. Брюсов не археолог, письмо мое не сохранилось. А жаль, вот было б любопытно: какими розами я осыпал Стефана Георге! — и только в конце письма приписка: “податель письма Гюнтер”.

С моим письмом Гюнтер ездил в Москву. И вернулся для нас неожиданно: что-то уж очень скоро — или по неопытности “в дороге издержался”, я не спрашивал» (*Ремизов А.* Встречи. Петербургский буерак. Paris, 1981. С. 195). Письмо Ремизова не сохранилось.

[3] «Стремящийся к высоким целям» — и «чья жизнь в стремлениях прошла» (*нем.*). Вторая часть фразы — цитата из заключительной сцены «Фауста» (из песни хора Ангелов; в пер. Пастернака: «Чья жизнь в стремлениях прошла, / Того спасти мы можем») (указано В. В. Зельченко).

47. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

15 мая 1906 г., Санкт-Петербург

15.5

Дорогой Валерий, шлю в догонку за большим (заказным) письмом[1] маленький запрос: я бы охотно написал миньятюрную рецензию о “Schatten & Helle”, по желанию Гюнтера[2]. Не пишешь ли ты сам? Желал же он моей рецензии в случае если ты не будешь писать об нем. Итак, ответь.

Твой Вяч.

Открытка. Год по почтовому штемпелю.

---

[1] Это письмо не сохранилось; о содержании его можно судить по ответу Брюсова: ЛН. Т. 85. С. 490–491.

[2] Подразумевается книга: *Guenther H.* Schatten und Helle: Neue Gedichte. Mittau: Kunst und Leben, 1906. Рецензия Иванова на нее была напечатана в «Весах» за подписью «В. И.»: 1906. № 7. С. 72. Ср. в воспоминаниях автора: «Книжечка вышла в декабре 1905 года. Совсем молодые люди пришли от нее в восторг, люди постарше только качали головами из-за всей этой дичи, а старики

надо мной смеялись. Появились даже рецензии. Одна из них, в петербургском “Герольде”, была ядовитой. Но я гордился и ею. С нею я не расставался и читал ее каждому встречному-поперечному. <…> Мои русские друзья, которым я послал книгу, меня даже похвалили, а Вячеслав Иванов написал несколько поощрительных строк в журнале “Весы”» (*Гюнтер И., фон.* Жизнь на восточном ветру. Между Петербургом и Мюнхеном. М., 2010. С. 104–105).

48. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

Вторая половина октября 1906 г., Москва

Окт. 1906

Дорогой Вячеслав!

В нашем Литературном кружке возобновляются «вторники»[1]. Я состою членом комиссии, их организующей, и имею поручение обратиться к тебе с предложением. Не согласишься ли Ты сделать на одном из ближайших вторников доклад или как у нас говорится «вступление в беседу». Тема — по твоему выбору. Желательно — из области литературы и искусства. Примесь вопросов политических не возбраняется. Размер доклада: час устного чтения. Условия: возмещение лектору расходов по приезду в Москву в размере 100 рублей. О подробностях Ты можешь переговорить со мной лично, когда я буду в Пб[2]. Пока же нужен принципиальный ответ. Не можешь ли Ты прислать его телеграммой на мое имя, с таким расчетом, чтобы я мог «доложить» его на заседании комиссии в понедельник. Слово «нет» пусть означает Твой отказ; «согласен октябрь» пусть означает, что Ты согласен прочесть реферат еще в октябре; «согласен ноябрь» — в ноябре и т.д.[3]

Твой

Валерий Брюсов

На бланке «Скорпион / Весы». Прописная/строчная Т непоследовательна. На обороте малоразборчивый набросок ВИ: «Оконч. ответ о <и?> журнале / Петровск <?> / Ждем новый <нрзб.>»

---

[1] См.: *Розенталь Е. И.* Московский литературно-художественный кружок 1898–1918 гг. М., 2008. С. 22–24.

[2] Брюсов был в Петербурге с кратким визитом около 27 октября 1906 года (ср. в его письме к жене от этого числа: «Начал “метания” по делам». — Цит. по: Переписка с Поляковым. Вступительная статья и комментарии Н. В. Котрелева. Публикация Н. В. Котрелева, Л. К. Кувановой и И. П. Якир // ЛН. Т. 98. Кн. 2. С. 110). У Ивановых он был на следующий день, 28 октября: Кузмин встретил его, когда он возвращался с «башни» (*Кузмин М.* Дневник 1905–1907 / Пред., подг. текста и комм. Н. А. Богомолова и С. В. Шумихина. СПб., 2000. С. 250).

[3] Ответ Иванова неизвестен. Осенью 1906 года он в Москве не бывал, а в ближайший приезд (первые числа декабря) лекций не читал, хотя с Брюсовым собирался увидеться (ср. в письме последнего к К. Чуковскому от 1 декабря 1906 года: «Не знаете ли адреса Аничкова? Если не знаете, не хлопочите. Расспрошу у Вяч. Иванова, кот<орый> на днях будет в М<оскве>» (Переписка В. Я. Брюсова и К. И. Чуковского / Вступ. заметка, публ. и комм. А. В. Лаврова // Контекст. Историко-литературные и теоретические исследования. 2008. М., 2009. С. 312)).

49. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

Вторая декада января 1907 г., Санкт-Петербург

Дорогой Валерий.

Посылаю тебе стихи, которые, если они тебе понравятся и если еще возможно, пусть будут в январском № постскриптумом к твоему Вавилону[1].

Завтра высылаю тебе предлагаемые мною изменения в твоем латинском посвящении[2].

Относительно Сергея Городецкого ты вообще прав — и даже, если позволишь, за все, его касающееся, благодарю тебя. Но про меня не думай вульгарно, что я «захвалил». Я просто должен был открыть ему, что у него гениальная сила. Конечно, in potentia[3] «Соблазн» и «дорога в гибель» — слабым[4]. Если он слаб, пусть гибнет. — Но ведь «Ярь» все же существует[5].

Люблю Тебя

Вячеслав.

Мнение о М. Волошине, что у него есть стиль и нет своего стиха, совпадает с тем, что я ему говорил буквально[6].

Датируется по связи со следующим письмом.

[1] К письму прилагалось стихотворение «Veneris figurae» («Триста тридцать три соблазна, триста тридцать три обряда…»), успевшее в январский номер «Весов» (1907. № 1. С. 16). Упомянутый «Вавилон» — сохранившееся в черновиках и впоследствии отринутое (см.: *Брюсов В.Я.* Собр. соч. Т. 1. М., 1973. С. 644) заглавие стих-ния «Обряд ночи» («Словно в огненном дыме и лица и вещи…»), напечатанное в составе цикла из трех стих-ний Брюсова на с. 13 того же номера.

[2] См. письма 50 и 51.

[3] В возможности (*лат.*).

[4] Аллюзия на собственное стихотворение Иванова «Узлы змеи».

[5] «Ярь» — дебютная книга Городецкого, вышедшая в конце 1906 года. 24 декабря Брюсов писал Иванову: «Благодарю Сергея Митрофановича за “Ярь”. Пишу ему отдельно. Книга очень интересная» (ЛН. Т. 85. С. 494).

[6] Осень 1906 года — период интенсивного общения Волошина и Иванова, так что восстановить время и обстоятельства этого разговора не представляется возможным.

50. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

Около 16 января 1907 г., Санкт-Петербург

<Почерк Брюсова:>

Non aliquo viro clarissimo
artibus illustrissimo
scientarum peritissimo
at tibi
o domina lucida demens et infelix
quae multum dilexeras curaque perieras
servus tuus diligens
ac amator fidelis
hanc narrationem non mendacem
sempriternae memoriae causa
dedicavit[1].

<Почерк Иванова>

Дорогой Валерий, ради всего святого прости мою медленность. Жду от тебя нескольких строк.

Получил ли стихотворение — что о нем думаешь и как о нем определил?[2]

Твой Вячеслав.

<Почерк Иванова; латинский текст — печатными буквами, пояснения — скорописью:>

Θ Твое at возможно, особенно в стихе твоей эпохи хотя sed классичнее. At имеет привкус «но зато». Если оставишь at, уничтожь atque (напр. doctrinaque)

non aliqui viro illustri
sive bonarum artium laude[3] celebratissimo
sive scientia atque eruditione eminentissimo[4]
sed tibi
domina lucida demens infelix
quae multum amaveras
amandoque* perieras
a) servus tuus diligens amator fidelis
b) hanc narrationem non mendacem
c) scriptor**
sempiternae memoriae causa
dedicavit

* «curaque perieras» у тебя неясно. Возможно cupidine, или studio с определением в родительном падеже. Но чтобы это решить, должно знать точный смысл этого места. Я понимаю так: «которая много возлюбила и от любви погибла».

** scriptor необходимо, но расположение может быть иным: a c b, или b a c.

Non illustrium cuiquam virorum
artium laude doctrinaeve fama clarorum
at tibi
domina lucida demens infelix
quae multum amaveras
amandoque perieras

narrationem haud mendacem
servus devotus amator fidelis
sempiternae memoriae causa
dedicavi
scriptor

В дополнение и как окончательная редакция.
(Servus) tuus зачеркни во всяком случае
Лучше первое лицо dedicavi.

Речь идет о вариантах посвящения (адресат — Н. И. Петровская) для журнальной публикации первых глав романа Брюсова «Огненный ангел» (посвящение: Весы. 1907. № 1. С. 42); вероятно, предварительное согласие Иванова на редактуру было получено во время очной встречи писателей в Москве в 1906 году. Если это предположение верно, Брюсов тогда же передал Иванову листок с проектом дедикации — или прислал позже, приложив к одному из писем. Иванов начал набрасывать свой ответ непосредственно на этом же листке, но позже, не уместив, перенес на следующий. Датируется по ответному письму Брюсова от 18 января (см. № 51; там же — авторский перевод текста и развитие сюжета).

---

[1] «Не какому-либо знаменитому мужу / в искусствах прославленному / в науках искушенному / но тебе / женщина светлая, безумная, несчастная / которая возлюбила много и от заботы <или тревоги> погибла / служитель твой усердный / и любовник верный / это правдивое повествование / в знак вечной памяти / посвящает» (*лат.*).

[2] См. примеч. 1 к письму 49.

[3] Над строкой вписано: «или laudibus».

[4] Над строкой вписано: «praestantissimo».

51. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

18 января 1907 г., Москва

18 янв.

Письмо уже было написано, когда я получил Твою вторую редакцию посвящения. Бесспорно, она лучше, сжатее. Жаль только, что исчезли превосходные степени celebratissimo, praestantissimo[1],

столь характерные для посвящений. Нельзя ли вместо clarorum поставить celeberrimorum?[2] все равно рифма orum-orum есть. Пока что, ставлю именно эту Твою вторую редакцию и, если не получу твоего отзыва, ей и быть в печати. Вот как я перевожу ее:

Non illustrium cuiquam virorum	Не кому-либо из знаменитых
artium laude doctrinaeve fama	людей,
clarorum	прославленных в искусствах
at Tibi	и науках,
domina lucida demens infelix	но тебе,
quae multum amaveras	женщина светлая, безумная,
amandoque perieras	несчастная,
narrationem haud mendacem	которая возлюбила много
servus devotus	и от любви погибла,
amator fidelis	правдивое это повествование,
sempiternae memoriae causa	как покорный служитель
dedicavi	и верный любовник,
scriptor	в знак вечной памяти,
	посвящает автор*

Еще и еще спасибо за советы и внимание!
Твой В.

---

* или: написавший[3]

<приложен листок>

<u>Твоя</u> первая редакция:

non aliqui viro illustri
sive bonarum artium laudibus celebratissimo
sive scienta atque eruditione praestantissimo
sed tibi
domina lucida demens inpelix
quae multum amaveras
amandoque perieras
servus tuus diligens

amator fidelis
hanc narrationen non mendacem
scriptor
sempiternae memoriae sausa
dedicaret

Начало сюжета см. в предыдущем письме.

---

[1] Прославленнейшему, превосходнейшему (*лат.*).

[2] Славных (*лат.*).

[3] Окончательный текст посвящения (Весы. 1907. № 1. С. 42) в основном совпадает с приведенным здесь.

52. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

20 сентября 1907 г., Загорье

20 сент.
Им. Загорье (Любавичи Могил. губ.)

Дорогой Валерий, прости что я не ответил до сих пор на твое письмо. Ne multa[1]: как участвовать в «Весах» фактически, пока их общее направление столько враждебно и мне, и «Орам»[2]? Quousque tandem istud odium?..[3] Пожалуйста, — великодушно черкни мне тотчас хоть ответ на один вопрос: получена ли первая часть Cor Ardens, и набирается ли, и отчего в таком случае нет корректур[4]? — Слухи о моих редакц. функциях в Руне (в смысле осуществленного факта) — неправда[5]; я в Загорье по-прежнему и ни во что не вмешиваюсь[6]. М. б. буду в Москве[7], и тогда поговорим de omnibus[8]…

Твой Вячеслав.

---

[1] Коротко говоря (*лат*).

[2] Переписка Иванова и Брюсова лета 1907 года посвящена прояснению перспектив их литературного сотрудничества — прежде всего вокруг вопроса о «мистическом анархизме» и жесткой критике его на страницах «Весов»; см.: ЛН. Т. 85. С. 497–504; подробности и комментарий: *Обатнин Г.В.* Неопубликованные

материалы Вяч. Иванова по поводу полемики о «мистическом анархизме» // Лица. Биографический альманах. Вып. 3. М.; СПб., 1993. С. 466–477.

[3] Доколе же эта ненависть? (*лат.*)

[4] История центрального сборника стихов Иванова «Cor ardens», начавшаяся в 1905 году («Издаст ли “Скорпион” сборник моих стихов, который скоро, думаю, созреет?». — Письмо Иванова Брюсову от 31 июля 1905 года // ЛН. Т. 85. С. 476) и закончившаяся физическим воплощением книги (1911–1912) ожидает еще подробного описания (впрочем, см. примеч. 2 к письму 64 и примеч. 5 к письму 68).

[5] Ср. в письме Г. Тастевена к Г. Чулкову от 30 августа 1907 года: «Сейчас предложено Вячеславу Иванову вести самостоятельный философский и критический отдел в “Руне” с правом приглашать сотрудников; такие же полномочия, как известно, имеет А. Блок, и таким образом состав редакции становится все более определенным» (ЛН. Т. 92. Кн. 3. С. 267); см. также подробный комментарий к этому отрывку: Там же. С. 298–299.

[6] Ивановы переехали в Загорье в 20-х числах июня 1907 года; два с половиной месяца спустя, суммируя проведенное там время, Зиновьева-Аннибал писала Ал. Чеботаревской: «Мы провели и хорошее и плохое лето. Хорошее потому что из пустынной уединенности нам обычно живо воспроизводится наше итальянское изгнание, но плохое потому что плохо работали. В особенности В<ячеслав>ву, который страдал в Июле и часто в Августе острой неврастенией. Все утомление двух безвыездных Петербургских годов и все горечи разочарований болезненно сказались. Но горячо полюбили мы эту строгую лесную природу и стройную ее тишину» (письмо от 5 сентября 1907 года (в оригинале ошибочно: 1906) // РО ИРЛИ. Ф. 189. Ед. хр. 91. Л. 2–2 об.).

[7] В том же письме Зиновьева-Аннибал писала Чеботаревской: «Дорогая Александра Николаевна, имеем мы некоторые надежды увидеть вас и потому очень просим тотчас известить нас в Москве ли вы. Мы будем там дней через 10 или 2 нед. и проведем несколько дней» (Там же. Л. 1). Позже ожидаемая дата приезда сдвинулась: «Дорогая Санечка, спасибо за доброе письмецо. Пишу верхом на лошади у почты. Не стоит. Спешу. Будем <в> Москве в самых первых числах Окт<ября>. Что делать?» (Письмо от 22 сентября 1907 года // Там же. Л. 3). Поездка эта не состоялась.

[8] Обо всем (*лат.*).

53. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

5 апреля 1908 г., Санкт-Петербург

5 апреля 08, суббота

Дорогой Валерий,

в 4 ч. получил я по телефону известие из цензуры, что все к нашему удовольствию готово. Завтра Теляковский не принимает. Итак,

рукопись будет вручена ему в понедельник[1]. — Вчера отослал на Ник. вокзале мой пакет со стихами для «Весов». Припоминаю, что ошибочно написал: томя, вместо: щемя, в предпоследней строке предпоследнего стихотворения (сонет: «За четкий холм…», — 13ая строка: «разлукой грудь щемя»). Итак, не забудь пожалуйста это исправить[2]. Вообще же большая просьба о доставлении корректуры этих стихов.

Кроме того, будь добр — замени сообщенный текст VIго стихотворения прилагаемым вариантом его. Тем чтением я совершенно не доволен. Пока, Vale. —

Твой Вячеслав.

P. S. Надумал я послать тебе еще стихотворение «Iris in iris», которое тебя, помнится, заинтересовало[3]. Если хочешь, возьми и его в апрельский № . В таком случае я буду в нем представлен двумя вещами: а) циклом «Повечерье» (8 стихотворений) и в) грозным пророчеством моей Сивиллы.

Пожалуйста, ответь

В.

---

[1] Речь идет о готовящейся в Малом театре постановке трагедии д'Аннунцио «Франческа да Римини», переведенной совместно Брюсовым и Ивановым. Владимир Аркадьевич Теляковский (1860–1924) — управляющий Императорскими московскими театрами.

[2] Цикл «Повечерие» напечатан в ближайшем номере «Весов»: 1908. № 4. С. 7–14. Указанная поправка была внесена. 6-е стихотворение — «Осень… Чуть солнце над лесом привстанет…».

[3] Стих-ние «Iris in iris» («Над севами грады…») в «Весах» напечатано не было.

54. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

23 апреля 1908 г., Санкт-Петербург

23.IV.1908

Дорогой Валерий, поздравляю: ты, конечно, официально извещен (как я сегодня), что «Фр<анческа>» — «к постановке на сценах имп<ераторских> театров признана весьма желательной»[1]. —

В Крыму обещаю над ней прилежно работать. Теперь спешу свести свои счета по делам, все еще удерживающим меня в Петербурге[2].

Привет. Дай весть. Вяч.

---

[1] См. примеч. 1 к письму 53.

[2] Из-за череды неотложных работ Иванов, сказавшись уехавшим, надолго задержался в Петербурге: «У нас буквально не было ни единой души за это время, кроме Сомова на ½ ночи, т.к. всем сказано и говорится, что Вяч<еслав> в Крыму. Ты ужасную глупость сделала, что написала Над. Григ. <Чулковой> о том, что Вяч. не уехал; Кузмину и Гюнтеру на веч<ере> в Шиповн<ике> пришлось уверять, что это недоразумение и они объяснили, что Вячеслав поехал только с другим поездом» (письмо М. М. Замятниной В. К. Шварсалон от 15 мая 1908 года // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 20. Ед. хр. 3. Л. 16–16 об.). В результате Иванов выехал только в конце июня (ср. запись в дневнике Кузмина за 29 число: «Утром провожали Вячеслава». — *Кузмин М.* Дневник. 1908–1915. Предисл., подгот. текста и комм. Н. А. Богомолова и С. В. Шумихина. СПб., 2005. С. 43).

55. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

2 июня 1908 г., Санкт-Петербург

2 июня

Дорогой Валерий, я задержался в Петербурге, но через несколько дней — дней через шесть, семь — буду проезжать через Москву, и хотел бы увидеться с тобой на вокзале, если нельзя иначе, — тогда извещу тебя и ты, я надеюсь, не откажешь заехать на вокзал; тогда же передам тебе лежащую здесь готовую рукопись книги Cor ardens — Speculum Speculorum — Eros. А может быть — и ранее представится возможность переслать ее с оказией[1]. — Рукопись была в последнюю минуту забыта Верой, которая хотела довезти ее в Москву[2], когда я тебе телеграфировал, что остался здесь.

Пока не пишу еще ничего. Только извиняюсь за задержку на этот раз случайную, в доставке рукописи Cor Ardens и благодарю за присылку гонорара.

Мне необходимо, дорогой Валерий, видеть напечатанным в «Весах» — я надеюсь, конечно, в ближайшем № — пересылаемый ответ Андрею Белому[3]. Сожалею, что он длинен; но в нем нужно было сказать кое-что ранее отложенное, в смысле возражений. — Кстати, ты извести меня, не хотят ли «Весы» напечатать до появления моей книги «По звездам», т.е. до 1 сентября, часть моих «Спорад» (или все), которые в обработанном виде представляют несколько глав о разных предметах, а именно: «О гении. О художнике. О эллинстве. О лирике. О законе и связи». Все перечисленное занимает вместе 40 моих четвертушек листа[4].

Сердцем твой Вячеслав

---

[1] См. примеч. 2 к письму 64.

[2] В. К. Шварсалон с Лидией Ивановой, П. С. Соловьевой (и ее собакой) выехали в Крым около 9 мая 1908 года; 10 числа она писала Иванову: «Едем хорошо. Думаем все время о Вас, всей душою, всем сердцем и любовью. Чудный день, яркие леса и луга. Я сплю почти все время» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 37. Ед. хр. 2. Л. 21).

[3] Статья «Б. Н. Бугаев и “Realiora”» напечатана: Весы. 1908. № 7. С. 73–77.

[4] Несколько «спорад» были напечатаны в августовском номере: 1908. № 8. С. 80–88.

56. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

Между 2 и 28 июня 1908 г., Санкт-Петербург

Поздравляя тебя с отличным открытием[1], признаюсь что чувствую великий соблазн поставить к своей заметке эпиграфом стих Баратынского: Признаться, в день сто раз – – – – – и травлей авторской смешить гостиный ряд[2], — в поучение «журнальному фанатику» А. Белому. Если выставишь этот эпиграф, сильно меня обрадуешь[3]. Вяч.

Письмо представляет собой отдельный клочок бумаги; возможно, прилагался к предыдущему (благо, в нем речь идет о том же ответе Белому), либо был вложен в одну из рукописей или корректур, направленных в редакцию «Весов».

[1] Летом 1908 года Брюсов разыскал и напечатал неизвестную редакцию послания Баратынского к Гнедичу, позволявшую, среди прочего, прокомментировать одно темное место в переписке Пушкина (см.: *Брюсов В.* Неизданные стихи Е. А. Баратынского // Весы. 1908. № 5. С. 53–58).

[2] Приводим подразумеваемый Ивановым фрагмент по указанному выше источнику: «Признаться, в день сто раз бываю я готов / Немного постращать Парнасских чудаков, / Сказать, хоть на ухо, фанатикам журнальным: / Срамите вы себя ругательством нахальным; / Не стыдно-ль ум и вкус коверкать на подряд / И травлей авторской смешить гостиный ряд?» (Там же. С. 57).

[3] О дальнейшей судьбе эпиграфа см. примеч. 5 к письму 58.

57. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

27 июня 1908 г., Санкт-Петербург

27.VI.08

Дорогой Валерий! Высылаю тебе заказным письмом засвидетельствованную нотариально доверенность[1]. Хорошо было бы, если бы в воскресенье (29го) ты оказался в Москве: тогда мы могли бы увидеться на Курском вокзале в 9 ч. 20 м. вечера (я выезжаю в воскресенье утром с прямым Севастопольским поездом), а видеть тебя мне было бы не только радостно, но и очень нужно для разных переговоров, напр. о «Франческе», первую корректуру которой увожу с собой и, исправив, перешлю тебе для одобрения или отвержения предложенных мною перемен в переводе[2]. 20 минут остановки поезда на Кур<ском> вокз<але> были бы драгоценны. Покамест, на всякий случай до свидания. Пишу еще.

Твой Вячеслав

[1] По всей вероятности — для расчетов по постановке «Франчески да Римини».

[2] Речь идет о подготовке переведенной и принятой для постановки пьесы в качестве отдельного издания: *Д'Аннунцио Г.* Франческа да Римини. Трагедия в 5 действиях. Пер. с итальянского размерами подлинника В. Брюсова и Вяч. Иванова. СПб., 1908.

58. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

28 июня 1908 г., Санкт-Петербург

28.VI.08

Дорогой Валерий.

Я уезжаю и спешу. Поэтому только две строчки. Открытое письмо, вчерашнее, ты, я надеюсь, получил. Хотелось бы и нужно было бы увидеться на вокзале. Адрес мой: Судак (Таврической губ.) дача Герцык — мне. Для телеграмм: Судак, Герцык, Иванову.

Доверенность прилагаю.

«Спорады» в корректуре посылаю для № 8. Книга выйдет без опоздания[1]. Выбери из «Спорад» что нужно «Весам».

Я пишу книжку лирики[2]. Если можешь в осенних №№ поместить еще мой цикл извести: я передам его «Весам»[3].

О «Франческе» жду распоряжений[4]. Буду править корректуру и изменять весь перевод, как мой, так и твой (как было условлено), но пересылать все эти поправки тебе. Не так ли? Устрой правильность в этой процедуре. Стихи аксессуарные переведу в Крыму; только из них что-то перевел или переводишь ты сам? Напиши обо всем этом.

Полемического эпиграфа из Баратынского перед ответом Белому не ставь[5]. Кланяюсь Иоанне Матвеевне и Надежде Яковлевне.

Сердечно твой
Вячеслав

P. S. Забыл было упомянуть, что я с своей стороны весьма противлюсь той комбинации интересов В. Ф. Комиссаржевской с нашим контрактом, по которой перевод наш может сойти в Москве под чужим именем. Это невместно переводчикам, и притом опасно. Во всяком случае в часть штрафа я не вхожу![6]
Вяч.

<*Приписка*:> Пожалуйста, извести тотчас, что именно из «Спорад» взято для «Весов», если не все, что я сообщаю. Это мне необходимо[7].

В дате ошибочно «VII» вместо «VI».

[1] Книга «По звездам», куда вошел полный текст «спорад», вышла с опозданием на год, летом 1909 года.

[2] Вероятно, этот замысел растворился в сборнике «Cor ardens», пережившем в это время очередные метаморфозы.

[3] Следующая стихотворная публикация в «Весах» состоялась только в феврале 1909 года.

[4] См. примеч. 2 к письму 57.

[5] Об ответе Белому см. примеч. 3 к письму 55. Об эпиграфе — примеч. 2 к письму 56. Распоряжение Иванова было исполнено, эпиграф в печати не появился.

[6] Эта фраза — отзвук непростой ситуации, в которой оказался Брюсов. Комиссаржевская, с которой он состоял на тот момент в сложных личных отношениях, писала ему в июньском письме: «Сейчас получила ошеломляющее известие о том, что “Франческа” идет в Москве. Неужели это правда? Неужели Вы это сделали? Вы перевели для меня “Франческу”, театр в лице режиссера, художника и меня затрачивал радостно все силы, работая над ней, и вдруг Вы лишаете возможности театр показать эту работу Москве. Ведь по правилам казенных театр<ов>, принятый ими перевод не разрешается другому театру в том же городе. Я не могу посягать на Ваше желание отдать перевод Малому театру, как бы ни был тяжел ущерб, наносимый этим материально моему театру. Но неужели, отдавая “Франческу”, Вы не сказали, что перевод в Петербурге принадлежит моему театру и что я буду играть его в Москве? Я еду в Москву на один месяц и везу только две новые пьесы, одна из которых “Франческа”. Не играть ее в Москве я уже не могу, во-первых, ввиду потраченного на нее труда режиссера и художника, а, во-вторых, у меня нет другой пьесы, а если бы и была — приготовить ее нет времени, нет ни духовной, ни физической, ни моральной возможностей. Мне в голову не могло прийти что-либо подобное. Это такой неожиданный удар и именно теперь, когда для театра этот месяц в Москве более чем важен в материальном отношении. Когда я думаю о всей борьбе, о всех, минутами кажется, непреодолимых трудностях, через которые я несу свой театр, когда я вижу себя в эту минуту, когда мои руки с этой ношей протягивались к Вам, мне кажется смешным даже предположение о том, что Ваша рука хотя бы невольно, хотя бы на миг сделает эту ношу нежеланно тяжелой. Я жду ответа, мне он нужен как можно скорей. Ваша *Беатриса*» (Вера Федоровна Комиссаржевская. Письма актрисы. Воспоминания о ней. Материалы. Л.; М., 1964. С. 173–174).

[7] См. примеч. 4 к письму 55. В «Весах» были напечатаны спорады «О гении», «О художнике» и «О лирике».

59. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

7 июля 1908 г., Москва

Дорогой Вячеслав!

Мучительные обстоятельства жизни и дела не дают мне писать Тебе[1]. Существеннейшее о «Франческе» я сообщил М. А. Замятиной[2] <так!>. Я подписал 1-й лист, ибо иначе набор, за неимением шрифта, остановился бы. 2ой лист не буду подписывать до получения от Тебя корректур. 3-й лист (конец 4-го и 5ое действие) хотел бы, если Ты позволишь, опять исправить без Твоей помощи, хотя она мне очень, очень нужна. Дело в том, что 20-го июля я уезжаю за границу[3] и 20 августа «Ф.» уже идет в Москве…[4] Надо очень торопиться, а «Пантеон» далеко не проявляет должной деятельности. Между нами сказать, и платит он с большими затруднениями… Я очень много делаю поправок, читая корректуры, нашел много ошибок и против итальянского текста и против текста. Но чем больше ошибок я поправляю, тем мучительнее сознаю, что их остается много…[5] Что делать! «Ф.» — книга несчастная. Ее преследует Рок и ему надо подчиниться. К тому же я так утомлен, что мне почти не жаль этой нашей работы. Думаю, и Ты не очень стоишь за нее! Только бы, наконец, так или иначе воплотить в печатную книгу этот наш труд, начатый так страстно, конченный так вяло[6].

Твой

Валерий

P. S. Твой ответ Белому идет в июле. Спорады — в августе[7]. Книга — лежит в типографии, где ждут бумаги (уже заказанной)[8].

Дата по почтовому штемпелю.

---

[1] Вероятно, подразумевается разрыв с В. Ф. Комиссаржевской.

[2] Это письмо Брюсова к М. М. Замятниной (в фамилии и инициалах которой он сделал одновременно две ошибки) не разыскано.

[3] Брюсов выехал из Москвы 24-го июля (Переписка с К. Д. Бальмонтом. Вступ. статья и подгот. текстов А. А. Нинова, комм. А. А. Нинова и Р. Л. Щербакова // ЛН. Т. 98. Кн. 1. С. 206).

[4] Пьеса прошла почти одновременно в двух театрах: в Малом — начиная с 1 сентября (см. воспроизведение премьерной афиши: ЛН. Т. 85. С. 510) и в театре Комиссаржевской, бывшем в Москве на гастролях (премьера — 4 сентября, см.: *Рыбакова Ю. П.* В. Ф. Комиссаржевская. Летопись жизни и творчества. СПб., 1994. С. 411).

[5] Это обстоятельство было особо отмечено в отрицательной рецензии А. Левенсона: «От переводчиков, обеспечивших своими популярными именами распространение книги, мы вправе были бы ожидать серьезной критической проверки текста, и, что греха таить, больших познаний в языке, с которого сделан перевод» (Современный мир. 1908. № 10. 2-я паг. С. 137–138).

[6] Перевод был начат в первых числах ноября 1907 года по просьбе Комиссаржевской, переживающей в эти дни роман с Брюсовым (см.: *Молодяков В.* Валерий Брюсов. Биография. СПб., 2010. С. 378–379; ср.: *Рыбакова Ю. П.* В. Ф. Комиссаржевская. Летопись жизни и творчества. С. 372–373); Брюсов и Иванов, приехавший в Москву в первых числах ноября, начерно перевели ее за десять дней (ср. в письме Комиссаржевской Брюсову от 14 ноября: «Я читаю только что полученную от Вас рукопись и не понимаю, как могли Вы в такое короткое время сделать все это так прекрасно». — Вера Федоровна Комиссаржевская. Письма актрисы. Воспоминания о ней. Материалы. С. 169). Несмотря на это, перевод требовал дальнейшей отделки, ср. в письме М. Л. Гофмана к М. М. Замятниной от 20 ноября 1907 года: «Глубокоуважаемая и дорогая Мария Михайловна, я в Москве и видел В. И. и В. К. В. И. бодрей. Они собираются ехать в субботу (приблизительно), но я думаю, что раньше вторника не приедут в Петербург. Перевод Франчески далеко еще не окончен» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 16. Ед. хр. 63. Л. 1).

[7] См. примеч. 7 к письму 58 и 3 к письму 55.

[8] Вероятно, сборник «Cor ardens», который будет отложен печатанием еще на три года.

60. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

7 июля 1908 г., Москва

Дорогой В.

Забыл прибавить к письму, что перевод Канцоны (вступительной) к «Франческе» не считаю необходимым[1]. Стоит ли так усердствовать, — реши. Боюсь, что не стоит, по многим причинам!

Твой Валерий

Открытка. Отправлялась вослед предыдущему письму; но, судя по почтовому штемпелю, прибыла в Судак днем позже — 10, а не 9 июля.

[1] Книга вышла, как и предлагал Брюсов, без вступительной канцоны.

61. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

21 июля 1908 г., Москва

Дорогой Вячеслав.

Сейчас получил Твою телеграмму и немедленно высылаю Тебе листы 3–8 «Франчески», которые имелись у меня. Дальнейшие листы я, не получая от Тебя ответа, было подписал к печати, т.к. в них громадное большинство сцен переведено мною. Но одновременно с этим письмом посылаю другое в «Пантеон» и прошу издательство, если оно еще не отпечатало этих дальнейших листов, немедленно выслать их Тебе. Два первых листа, в текст которых я внес много поправок, уже отпечатаны.

Так как завтра или послезавтра я покидаю Москву на два месяца, то судьба издания «Франчески» остается в Твоих руках. Очень прошу не погубить это наше общее дитя. 20 августа трагедия уже идет на сцене Московского малого театра и к этому дню книжка уже должна быть в магазинах[1]. Это крайне важно и для нас и для издателей. Поэтому Ты должен листы, подписанные к печати, выслать с таким расчетом, чтобы они были в Пантеоне не позже как 3–4 августа: это самый крайний срок. Я пишу в «Пантеон», что он имеет право, если корректуры к этому сроку ему доставлены не будут, печатать листки без наших поправок[2].

Как предисловие я написал только компилятивную статейку о Малатестах и Полентах, — впрочем на основании хороших источников. О д'Аннунцио и о самой драме не написал почти ничего (5–6 строк), ибо не было времени, и душа настолько расстроена, что работать я не в силах вовсе. Не напишешь ли Ты второе предисловие — о д'Аннунцио, о его трагедии, о трагедии

вообще?[3] Это было бы очень нужно, но, конечно, Твое предисловие должно прийти в Петербург все к тому же предельному сроку: 3–4 августа.

Куда я уезжаю, еще не знаю[4]. Знаю только, что из Москвы. Напишу с дороги. Обнимаю Тебя

Всегда твой

Валерий

Отправлено в Судак, московский штамп — 21 июля 1908, Судак — 23 июля.

---

[1] Премьера была отложена до 1 сентября, см. примеч. 4 к письму 59.

[2] Книга вышла в срок, в последнюю неделю августа, тиражом в 2000 экз. (см.: Книжная летопись Главного управления по делам печати. 1908. № 34. 30 августа. С. 1).

[3] Этот план не осуществился.

[4] Брюсов отправлялся в длительную поездку по Италии и Франции.

62. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

13 / 26 сентября 1908 г., St. Jean-de-Luz

26 sept. 1908.

Дорогой Вячеслав!

Не зная, где Ты, я послал Тебе письмо в Судак. На всякий случай пишу и сюда. Сообщи мне вести о себе, очень обрадуешь. Мой адрес: Paris, rue Vaugirard, hôtel de Lisbonne. Сейчас я в St. Jean-de-Luz, где живу уже месяц. Писал Тебе из Италии, где был тоже месяц.

Всегда Твой

Валерий

Адресовано на Таврическую, откуда было переслано в Судак. (шт. Судака — 22 сентября).

63. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

24 декабря 1908 г., Москва

Дорогой Вячеслав!

Сии 64 р. 50 к. составляют ½ суммы, пришедшейся на нашу долю за постановку нашего перевода «Франчески» в Московском И<мператорском> Малом театре. Увы.

Твой Валерий

На бланке почтового перевода на указанную сумму. Дата по почтовому штемпелю.

64. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

20 августа / 2 сентября 1909 г., Brienz

2 septembre 1909
Brienz

Дорогой Вячеслав!

Не знаю, где Ты. Наудачу шлю Тебе привет в Пб. из страны, хорошо Тебе знакомой[1]. В Россию вернусь не раньше октября. Надеюсь эту зиму большее, чем обычно, время, провести в Пб. и чаще видеть Тебя. Нетерпеливо жду появления Cor ardens[2]. Книга эта нужна всем.

Твой всегда

Валерий

Открытка.

---

[1] Т. е. из Швейцарии.

[2] Работа над сборником, многократно прерывавшаяся, была возобновлена во второй половине августа 1909 года. 20 августа Иванов писал М. Ф. Ликиардопуло:

«Многоуважаемый Михаил Федорович,

Прошу Вас заключить отдел “Пристрастия” прилагаемым сонетом. Это последнее стихотворение отдела; его место — после стихов из Бодлэра. Жду

корректуры возобновленной, отпечатанной части книги, и прошу о нескольких строках, извещающих, что все (письмо с рукописью, корректура, экземпляр книги “По звездам”) получено и как пойдет дальнейшее печатание.

С истинным уважением

Вяч. Иванов» (ИМЛИ. Ф. 55. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 1).

В ноябре, вновь письменно обращаясь в «Скорпион» (на этот раз — к С. А. Полякову), Иванов напоминал о последних этапах работы над книгой:

«Дорогой Сергей Александрович,

Пользуюсь оказией, облегчающей трудность (психологическую) письменных сношений, чтобы засвидетельствовать Вам и Вашей супруге свое почтение, а Вам сказать вместе с дружеским приветом и деловую заботу, меня тяготящую. Нужно мне теперь настоятельно и неотложно, чтобы книга моя наконец увидела свет. М. Ф. Ликиардопуло забрал у меня всю рукопись уж пять месяцев тому назад, и ручался, что Cor Ardens появится в сентябре. Между тем не имел я с той поры ни корректуры, ни вести о книге. Вы обещали еще к прошлой Пасхе, по первой моей просьбе, выслать мне деньги, нужные для заграничной поездки. Я не просил, отложив поездку; но из Рима телеграфировал, прося выслать 200 рублей. “Скорпион” ответил мне телеграммой, что Вы в Крыму и в кассе совсем денег нет. Я достал деньги иным, затруднительным способом. Нужда в них, прибавлю, продолжает ощущаться.

Будьте добры, дорогой Сергей Александрович, известить меня, прежде всего, о положении дела. Или книга моя Вам не нужна? Марья Михайловна Замятнина, после моего отъезда заграницу, спрашивала Вас, по моему поручению, письмом, не желаете ли Вы разделить Cor Ardens на два тома, из коих второй обнимал бы отделы “Любовь и Смерть” (рукопись этого отдела целиком у Вас) и Rosarium, обнимающий стихотворений 40 (не помню в точности числа), написанных мною этим летом до поездки в Италию. Как Вы ответите на это предложение, мне все равно: названные два отдела завершены и хорошо между собою дружат, образуя отдельный том; с другой стороны, Rosarium может быть с удобством издан и отдельно от Cor Ardens. Это обстоятельство, следовательно, не осложнит дела и не ставит вопроса о печатании книги на новые основания. Мне необходимо прежде всего скорейшее появление в свет того материала, который уже передан мною Вашему издательству. Крепко жму Вашу руку

Душевно Вам преданный и глубоко уважающий Вас

Вячеслав Иванов» (ИМЛИ. Ф. 76. Оп. 3. Ед. хр. 80. Л. 4–5 об.).

Поляков согласился на этот вариант: «Вашему предложению об образовании отдельной книги из соединения циклов “Любовь и смерть” и “Rosarium” я вполне сочувствую ввиду того, что таким образом можно будет приготовить первую часть “Cor Ardens” к Рождеству и изобрести способ продажи ее, который соединял бы в один том две книги, вышедшие в свет, хотя бы и с значительным промежутком времени» (письмо 1 декабря 1910 года // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 33. Ед. хр. 13. Л. 4–4 об.; более подробно этот план излагается в черновике этого же письма: ИМЛИ. Ф. 76. Оп. 3. Ед. хр. 8. Л. 6 об.).

65. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

29 августа / 11 сентября 1909 г., Geneve

Geneve, 11 sept. 1909

Дорогой Вячеслав!

В Женеве невольно вспоминаю о Тебе. Хочется еще раз послать Тебе свой привет. (Получил ли Ты мое первое письмо, из Бриенца). Отсюда направляюсь в Париж. Пока ничего не делаю, но верю, что эту зиму буду работать много и плодотворно. Имею в виду встретиться в Париже с Бальмонтом[1].

Всегда твой

Валерий Брюсов

Открытка.

---

[1] Намерение это осуществилось; подробности встречи см.: Переписка с К. Д. Бальмонтом. Вступ. статья и подготовка текстов А. А. Нинова, комм. А. А. Нинова и Р. Л. Щербакова // ЛН. Т. 98. Кн. 1. С. 209–214.

66. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

4 июня 1910 г., Москва

<утрачено> что писем «легких» Ты не пишешь и что в каждое свое письмо Ты влагаешь часть души. Однако обстоятельства дела кажутся мне достаточно важными, чтобы позволить себе Тебя беспокоить. Дело идет, кажется мне, о единстве нашей литературной группы, которой в случае если инцидент не будет улажен, грозит новый и тяжкий раскол…

В заключение я должен просить Тебя считать это письмо вполне конфиденциальным. Я пишу его, не посоветовавшись с другими «протестантами»[1] и потому все, что я здесь говорю, есть исключительно мое личное мнение. Я не могу согласиться на распространение этого письма, потому что не знаю, разделяют ли мои взгляды мои сотоварищи.

А потом я очень прошу у Тебя прощения, что пишу Тебе на машине: у меня вновь болит рука и писать пером мне трудно. Обнимаю Тебя по старому, дружественно, сердечно.

Всегда твой

Валерий Брюсов

Фрагмент, машинопись, подпись-автограф. Дата по почтовому штемпелю. Этот фрагмент письма, начало которого утрачено, завершает полемическую переписку, возникшую между Брюсовым и Ивановым по поводу коллективного письма в редакцию «Аполлона» с протестом против статьи Чулкова «Весы. Некролог»; см.: ЛН. Т. 85. С. 526–530.

---

[1] Т. е. с подписавшими письмо-протест А. Белым, М. Ликиардопуло, Б. Садовским, Эллисом и С. Соловьевым.

67. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

21 декабря 1910 г., Москва

21 дек. 1910

Дорогой Вячеслав!

Благодарю Тебя за согласие сотрудничать в «Русской Мысли»[1]. Жду присылки обещанных стихов. Надеюсь в будущем и на статью. Во избежание каких-либо недоразумений, сообщаю обычные условия «Русской Мысли»: — стих — 50 коп., проза (статьи) — 80 р. лист. Возможны отступления, но они должны быть отдельно выговорены автором.

«Шиповник» хочет перепечатать наш перевод «Франчески» в издаваемом им Собрании Сочинений д'Аннунцио. Он предлагает нам за эту перепечатку некоторый гонорар, не вспомню точно какой, кажется по 20 р. с листа (каждому 10 р.) Я предлагаю согласиться, ибо вряд ли нам удастся как либо иначе использовать наш перевод. В случае Твоего несогласия будь добр уведомить меня. Молчание я приму за Твое согласие на условия «Шиповника»[2].

Я должен был приехать в Петербург на Рождество. Но захворал, сейчас уже встал с постели, но еще не выхожу на улицу и, вероятно, буду в условиях больного еще не меньше недели.

Как Ты, может быть, знаешь я редактирую изд. соч. Пушкина для книгоизд. «Деятель» (где гл. редактор Е. В. Аничков)[3].

Посылаю тебе мою повесть, из-за к<отор>ой была арестована декабрьская книжка «Русской мысли»[4].

Всегда твой

Валерий

---

[1] Приглашение быть автором журнала «Русская мысль» Брюсов отправил Иванову 28 ноября 1910 года; тот ответил принципиальным согласием 5 декабря.

[2] Благодаря протесту Иванова или иным причинам подписание договора было отложено; продолжение истории см. в примеч. 6 к письму 68.

[3] Издание не было осуществлено; см.: *Литвин Э. С.* В. Я. Брюсов о Пушкине // Брюсовские чтения 1963 года. Ереван, 1964. С. 212–213.

[4] «Последние страницы из дневника женщины» (Русская мысль. 1910. № 12. Отд. 1. С. 3–25); ср. в письме Брюсова Н. А. Морозову от 3 января 1911 года: «Вы, может быть, слышали, что декабрьская книжка была арестована за мою повесть. Если прочтете “оную”, убедитесь еще однажды в неисправимой тупости русской цензуры, хотя и переименованной в Комитет по делам печати. Впрочем… одной ли цензуры!» (цит. по: *Маргарян А.* Валерий Брюсов и шлиссельбуржец Николай Морозов // Русская литература. 1965. № 1. С. 184); ср.: *Молодяков В.* Валерий Брюсов. Биография. СПб., 2010. С. 395–397.

68. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

28 мая 1911 г., Санкт-Петербург

28.V.1911

Дорогой Валерий,

Прости что так поздно благодарю тебя за дружескую память — за твоего Верлэна и Авсония[1]. Первый во многом блистателен, но неровен и не всегда убедителен; второй — прекрасная работа, но гексаметры мне совсем не нравятся, — здесь, как это ни странно, стихи, на мой взгляд, слабейшая часть. Как мне жаль что мы словно разделены семью морями в общении поэтическом: хотелось бы показывать тебе свое и следить за твоим. Рад, что статья о Достоевском тебе понравилась и что сотрудничаю, наконец, в твоем журнале[2]. Милый, распорядись о высылке мне «Р. Мысли» за весь год; Струве обещал

и, должно быть, забыл[3]. Я думаю и о рецензиях философических, о которых была речь: словом, homo bonae voluntatis[4] по отношению к «Р. Мысли», и журнал следует мне высылать по справедливости. Стихов же дал бы, сколько хочешь, но все серьозное вливается в Rosarium, — на который продается ваш (скорпионовский) талон…[5] Гржебин просил меня подписать прилагаемый контракт, но до твоей подписи я не хотел и не счел себя даже в праве давать свою. Он говорил, что больше заплатить нам они не могут. Мне все равно, как ты решишь. Свою часть «Франчески» мне очень хотелось бы выправить; книга напечатана варварски. Будешь ли ты править корректуру и совершенствовать свой текст?[6] — У Сабашниковых я взял Эсхила, в двух томах, срочно, — а ты?[7] — Перспективы на лето еще туманны, хотя уже июнь на дворе[8]. «Cor Ardens» буду дарить по выходе второго тома, но все же нуждаюсь в нескольких экземплярах по экстренным причинам. Ты бы одолжил меня, сказав это в «Скорпионе». Хотелось бы также иметь «Земную Ось» 2 изд. и книгу Балтрушайтиса если возможно и тебе удобно[9].

Кланяюсь Иоанне Матвеевне. Обнимаю дружески.

Любящий тебя Вячеслав

<*Приписка на полях*:> Сожалею и удивляюсь, что ты не хочешь признать Бородаевского. Сила его дарования очевидна[10].

---

[1] Имеются в виду книги: *Верлен П.* Собрание стихов. Пер., предисл. и критико-биограф. очерк В. Брюсова. М., 1911; *Брюсов В.* Великий ритор. Жизнь и сочинения Децима Магна Авсония. М., 1911. Экземпляр второй из них хранится в Библиотеке Педагогического института Иркутского государственного университета (автограф: «Вячеславу Ивановичу Иванову с обычным дружеством и всегдашней любовью В. Б.» (разыскано И. П. Бедулиной)).

[2] Подразумевается статья Иванова «Достоевский и роман-трагедия», напечатанная в двух номерах редактируемого Брюсовым журнала «Русская мысль» (1911. № 5. Отд. II. С. 46–61; № 6. Отд. II. С. 1–17). 11 мая Брюсов писал Иванову: «Очень рад, что ты, наконец, участвуешь в “Русской мысли”; статья твоя очень хороша» (ЛН. Т. 85. С. 534).

[3] Среди сохранившихся писем издателя «Русской мысли» Петра Бернгардовича Струве (1870–1944) к Иванову похожего обещания нет; сюжета с публикацией этой статьи касается единственный фрагмент: «Ваша статья о Достоевском в первой доставленной мне части ее пойдет в майской книжке;

на гонорар в 100 рублей я согласен, но должен заметить, что такой гонорар (максимальный) в “Р. М.” получают очень немногие лица. Будьте добры к 1 мая обязательно доставить для следующей книги окончание статьи и не задержать корректуру майской порции статьи» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 35. Ед. хр. 6. Л. 6). Не было ли обещание высылать журнал дано при их личной встрече на заседании Совета Религиозно-философского общества 2 марта 1911 года, где оба делали сообщения (повестка отложилась в архиве Иванова, см.: НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 50. Ед. хр. 14. Л. 21) или 16 апреля, где они спорили из-за Мережковского (см. описание вечера в дневнике С. П. Каблукова: РНБ. Ф. 322. Ед. хр. 14. Л. 162)

[4] Человек благоволения (*лат.*).

[5] После череды задержек и отсрочек в печатании «Cor ardens» (о которых см., в частности, примеч. 2 к п. 64) Иванов предложил издателям переменить формат книги:

«Глубокоуважаемый и дорогой Сергей Александрович.

Я не вполне, т.е. во всех частностях, понял сообщенный мне сегодня план издания моей книги, но согласен с своей стороны на все, что Вы в этом смысле найдете целесообразным. Я лично имел бы предложить Вам на выбор следующие два проекта.

1.

То, что уже отпечатано (т.е. отделы “Cor ardens”, “Speculum” и “Эрос”, с приложением “золотых завес” и к ним подробное, также уже отпечатанное “Оглавление”), выпускается в свет немедленно, под заглавием COR ARDENS, том I. — Что касается способов продажи (вопроса о билетах на II том, условий расценки и взноса платы и т.д.), — по всем этим пунктам от подачи голоса воздерживаюсь, полагая, что здесь советовать Вам значит только мешать Вам.

II.

То, что уже отпечатано, выпускается в свет немедленно самостоятельной книгой, под заглавием COR ARDENS. То, что должно было составить второй том (т.е. отделы “Любовь и смерть” и “Rosarium”) выходят осенью также самостоятельной книгой с особенной обложкой (быть может — еще не знаю — под общим заглавием: РОЗА). Эта другая книга печатается на другой бумаге, в другом, меньшем против “Cor ardens”, формате, — для того, чтобы можно было каждое стихотворение начинать с новой страницы (в данном случае это было бы желательно); причем уже сделанный набор, разумеется, будет использован, и только иначе сверстан.

Итак, первый проект, кажется, совпадает — или должен совпадать — с принятым Вами планом. Сомнению, значит, не подлежит, что отпечатанная часть с самостоятельным Оглавлением поступит в продажу теперь же, при ней и фронтиспис Сомова. Но нерешенным остается вопрос: печатать ли на титульн<ом> листе ТОМ 1 — или нет? В случае, если Вы одобряете второй мой проект, понятно — что нет, ибо книга эта единичным выпуском и ограничена, а осенью выйдет отдельная, другая книга. Но если Вы второй проект найдете неудобным,

то как быть? Я полагаю, что нужно напечатать “Часть 1”, а на майском выпуске “Часть II”, следовательно так:

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ
COR ARDENS
ЧАСТЬ I

Книга I: Cor ardens
Книга II: Speculum speculorum
Книга III: Эрос и Золотые завесы

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ
COR ARDENS
ЧАСТЬ II

Книга IV: Любовь и смерть
Книга V: Rosarium

Я, как видите, заменил словом “часть” слово “том”. Это для того, чтобы оставить возможность издательству, по напечатании второго тома, продавать его под одной обложкой с первой, в то же время ввести во втором томе новую пагинацию с 1-й страницы и снабдить каждый том отдельным оглавлением.

Но так как я не нахожу пометки “том 1” или “часть 1” на присланной мне корректуре титульн<ого> листа (которую в этом виде и не знаю как поправлять), то я не знаю, так ли Вы представляете себе первый выпуск, долженствующий выйти теперь же, как я, и т.д. Может быть, что я вовсе не понял Вашего плана. Ответьте мне пожалуйста хоть по телеграфу — или корректурой титульн<ого> листа, но это задержит выпуск.

Повторяю, что немедленный выпуск отпечатанной части меня совершенно устраивает.

Желаю Вам и Софье Ромуальдовне счастливых праздников и прошу верить в сердечную преданность

любящего Вас Вячеслава Иванова.

P. S. Мне все равно, предпочтете ли Вы слово “том” или слово “часть”. Если “Том”, то едва ли удобно издавать потом книгу в одной обложке. По содержанию последние два отдела составляют самостоятельную “часть”» (письмо к С. А. Полякову от 6 апреля 1911 года // ИМЛИ. Ф. 76. Оп. 3. Ед. хр. 80. Л. 6–7 об.).

Из этих предложений были приняты не все, но в главном сторонам удалось договориться: части издания были разъединены. Первая часть была издана в первую декаду мая 1911 года (Книжная летопись Главного управления по делам печати. 1911. № 19. 14 мая. С. 7); она продавалась вместе с талоном на получение второй части. Однако, к моменту выхода второй части объем ее так разросся, что

издательство было вынуждено, выпуская ее в свет, приложить к ней отдельное объяснение: «При выпуске в свет I-й части сборника стихов Вячеслава Иванова “Cor ardens” было объявлено, что II-я часть этого сборника может быть приобретена лишь по предъявлении приложенного к 1-й части талона. Но в виду того, что II-я часть была автором значительно расширена, сравнительно с первоначальным планом, при чем были включены многие стихотворения, что увеличило II-ю часть сборника до объема I-й части и придало ей самостоятельное значение, книгоиздательство нашло возможным выпустить II-ю часть в отдельную продажу. Цена II-й части в отдельной продаже 2 руб.; для предъявителей талона, приложенного к 1-й части, — 1 р. 10 коп.; цена обеих частей вместе 3 р. 50 коп.».

[6] Этот договор, о котором речь впервые зашла полугодом раньше (см. письмо 67), отложился в архиве Брюсова; согласно ему, книгу предполагалось выпустить тиражом в 5000 экземпляров (см.: НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 87. Ед. хр. 5. Л. 46–46 об.). Книга была переиздана в качестве девятого тома собрания сочинений д’Аннунцио (СПб., 1911), выпускаемого «Шиповником». Вероятно, к этому же сюжету относится письмо от издательства «Шиповник» от 4 июня 1911 года: «Посылаем Вам подписанный В. Брюсовым договор и покорнейше просим подписать его» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 26. Ед. хр. 42. Л. 5). Беглая сверка двух изданий не выявила следов какой бы то ни было правки.

[7] О работе Иванова над переводами Эсхила см.: *Котрелев Н. В.* 1) Вячеслав Иванов в работе над переводом Эсхила // Эсхил. Трагедии. В переводе Вяч. Иванова. М., 1989. С. 497–522; 2) Материалы к истории серии «Памятники мировой литературы» издательства М. И. Сабашникова (переводы Вяч. Иванова из древнегреческих лириков, Эсхила, Петрарки) // Книга в системе международных культурных связей. М., 1990. С. 127–150. Брюсов в этом проекте участия не принимал.

[8] В эти же дни подробности по поводу летних планов семейства Ивановых М. М. Замятнина излагала в письме к Л. Ивановой: «Мы с нашим отъездом все еще разное подумываем. Вячеслав с Верой, почти наверное очень <так!> на днях и скоро поедут по Волге недели две, три, а я или буду подыскивать для нас, т.е. Вяч<еслава>, Веры и меня подходящую дачу, может быть, около Боровичей, Евгений Васильевич мне вчера говорил, что там можно найти. Если же Вячеслав и Вера решат, что будут все лето странствовать по России, то я одна поеду в Лугано к Иолшиным. Завтра я иду узнавать когда отходят пароходы из Рыбинска по Волге и сообразно с этим они тотчас же на этой же неделе и поедут, а там дальше видно будет. Вячеслав очень заскучал, что ты уехала <к Аничковым под Боровичи> на все лето, а потому ему и захотелось не ехать заграницу а поселиться где-нибудь так, чтобы можно было видеться с тобой или брать тебя на часть лета хотя бы временно» (письмо от 30 мая 1911 года // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 19. Ед. хр. 52. Л. 2–3 об.). В результате большую часть лета они провели на даче в местечке Силламяги на Балтийском море (дер. Каннука, дача Михеля Орго).

[9] Книги: *Брюсов В.* Земная ось. Рассказы и драматические сцены. 1901–1907. Изд. 2-е. М., 1910 (кстати, у Иванова уже был экземпляр 1-го издания, подаренный ему автором; описан: Автографы поэтов серебряного века. Дарственные

надписи на книгах. М., 1995. С. 186); *Балтрушайтис Ю.* Земные ступени. Элегии, песни, поэмы. М., 1911.

[10] Суждение о Бородаевском высказано было, вероятно, по поводу его стихов, по протекции Иванова переданных для публикации в «Русской мысли» (см.: ЛН. Т. 85. С. 534); см. также: *Глухова Е.* «Духовным голодом томим…» // Бородаевский В. Посох в цвету. Собрание стихотворений. М., 2011. С. 317–324.

69. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

7 января 1914 г., Майоренгоф

Маиоренгоф (близ Риги)
Санаторий д-ра Максимовича

7 янв. 1914

Дорогой Вячеслав!

Судьба не захотела, чтобы я воспользовался вполне Твоей жизнью в Москве[1]. Сначала она не позволяла мне видеть Тебя так часто, как я того желал бы. Теперь она увела на берег полузамерзшего Рижского залива[2]. И верь мне, что то была Судьба, а не мое небрежение. Все время я порывался чаще бывать у Тебя, но не мог, — теперь это можно сказать. — Когда выберусь отсюда, еще не знаю. Во всяком случае останусь здесь еще не меньше месяца. Теперь, как видишь, я вновь начал писать письма. Надеюсь скоро написать Тебе письмо настоящее. Если Ты улучишь полчаса написать мне, обрадуешь очень. Здесь писал стихи и ничего больше. Даже не исполнил очередных, обещанных работ. Но, может быть, то к лучшему.

И. М. и я кланяемся Вере Константиновне.

Обнимаю Тебя и помню

Всегда Твой

Валерий Брюсов

---

[1] Иванов вернулся в Москву осенью 1913 года после долгого пребывания за границей.

[2] Брюсов уехал из Москвы после тяжелого нервного срыва, вызванного самоубийством Н. Львовой. Обстоятельства и контекст поездки см.: *Соболев А. Л.* Летейская библиотека. Т. 2. М., 2013. С. 72.

70. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

15 января 1914 г., Москва

15 января 1914

Дорогой Валерий,

Меня и тронули и обрадовали твои строки, память твоя и весть ответная на думы о Тебе. Мне хотелось увидеться с тобой до твоего отъезда, но я понял, что это невозможно. Рад что ты стихи пишешь, но хочется посоветовать тебе не возвращаться скоро к очередным занятиям в привычном тебе темпе и не сокращать так сроков так необходимого тебе отдыха вдали от здешней сутолоки. Мне предстоит несколько публичных выступлений и поездка (для лекции) в Петербург[1]. Обнимаю тебя крепко и дружески кланяюсь Иоанне Матвеевне. Прилагаю стихи, написанные до получения твоего письма из Риги[2]. Любящий тебя братски Вячеслав.

<*На полях*:> Вера шлет обоим сердечный привет

ЛИРА

Слепец, в тебя я верую,
О солнечная Лира,
Чей рокот глубь эфира,
Под пенье Аонид,
Колеблет правой мерою
И мир мятежный строит,
Меж тем как море воет
И меч о меч звенит.

Ты скована из золота,
И падают, как пчёлы,
Журчащие Пактолы
На жаркие рога…
Удары слышу молота
По наковальне Рока;
Но славят свет с востока
Верховные снега.

За осью ось ломается
У поворотной меты:
Не буйные ль кометы
Ристают средь полей?..
А где-то разымается
Застава золотая,
И кличет в небе стая
Родимых лебедей.

14 января 1914

ОСЬ

Валерию Брюсову

Есть Зевс над твердью и в Эребе.
Отвес греха в пучину брось:
От Бога в сердце к Богу в небе
Струной протянутая ось
Поет «да будет» Отчей Воле
В кромешной тьме и в небеси:
На Отчем стебле — колос в поле,
И солнца — на Его оси.

О, дай мне плыть, святая Лира,
Средь мусикийского эфира
Одною из согласных лун!
Лишь на мгновенье, беззаконный,
Слепой кометы бег уклонный
Касается вселенских струн.

Ристатель! Коль у нижней меты
Квадриги звучной дрогнет ось,
Твори спасения обеты,
Бразды руби, и путы сбрось.
И у Пелопса ли возницы,
У Ономая ли проси
Для новых игрищ колесницы
На адамантовой оси.

О, Ты, Кто в солнца нас поставил!
Коль сын Твой к полдню прямо правил
Пылающую четверню, —

Вдали блужданий Фаэтона
Дай в розах млеющего лона
Истаять медленному дню.

11 января 1914

---

[1] Иванов приехал в Петербург 19-го января, поселился в меблированных комнатах «Версаль»; в тот же день был в Религиозно-философском обществе (где обсуждался вопрос об изгнании Розанова), на следующий день произносил речь на диспуте о символизме в зале Калашниковской биржи, 21-го последовательно был на четырех встречах (последняя — вечер у Сологуба, устроенный в его честь), 22-го читал доклад «О границах искусства» в концертном зале Тенишевского училища, 23-го — читал переводы из Алкея и Сафо в Обществе поэтов, 24-го — делал доклад в Обществе художественного слова (основная канва — по письму Замятниной к В. Шварсалон от 25 января 1914 года // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 20. Ед. хр. 5. Л. 3 об. — 4 об.; мы опускаем сведения о частных встречах, обедах и чаепитиях). Об одном из этих выступлений у Брюсова была инсайдерская информация: «Успела побывать на лекции Вяч. Иванова (Вас упрекал)» (письмо Е. Шапот к Брюсову от 27 января 1914 года // НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 108. Ед. хр. 3. Л. 4). Вернуться Иванов собирался 29-го (ср. в письме к нему Ан. Н. Чеботаревской 27 января: «Сейчас узнала от Веры, что Вы думаете вернуться только в среду — не забудьте, что 30-го четверг — театральный диспут, в к<о>т<ором> Вы обещали принять любезно участие» // НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 36. Ед. хр. 30. Л. 24), но в какой день он в действительности оказался в Москве, мы пока не знаем.

[2] Впервые напечатаны: Сирин. Сборник третий. СПб. 1914, страницы не пагинированы; в составе диалогического цикла Иванова и Брюсова («Carmina amoebaea»), посвятивших друг другу по два одноименных стих-ния.

71. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

21 ноября 1914 г., Москва

Милый Валерий, пользуюсь случаем послать тебе привет. О тебе знаю только то, что нахожу в газете и Р<усской> Мысли. У нас Иоанна Матвеевна. Я читал несколько стихов. Она — почему-то — приказывает мне сейчас же записать для сообщения тебе одно из прочитанных стихотворений. Я немного недоумеваю, но покорно исполняю ее желание. Обнимаю тебя.

Любящий тебя Вячеслав.

Ты, Совесть русская, себе,
Дитя, верна и в бездорожье
Скитаний темных! И Судьбе
Самой кричишь: «суди по-Божьи!» —

Когда решеньем вышних сил
Русь ворога превозмогает —
Архистратиг ли Михаил
Иль ей Георгий помогает;

И, на вселенские весы
Бросая подвиг достославный,
Своей стыдишься ты красы,
Своей не веришь правде явной.

В самоотверженной мечте,
Стыдясь знаменоваться кровью,
Так ты блуждаешь во Христе
И соблазняешься любовью.

О Совесть русская! пора
Тебе, переболевшей ложью
Уединенного добра,
Беглянке овчего двора,
Войти с народом в Правду Божью!

21 ноября 1914

Вяч. Ив.

72. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

18 июля 1915 г., Болшево

18 июля 1915

Дорогой Вячеслав!

Позволь представить Тебе Павла Никитича Макин<ц>иана[1], который объяснит Тебе цель своего посещения. В деле, о котором он будет говорить, я принимаю близкое участие. Важно и дорого было бы привлечь и Тебя[2].

Затем позволь попенять Тебе, что Ты не выбрал времени посетить нас, в нашем деревенском уединении. Я последние дни, даже недели, хвораю и сижу дома. Ты весьма обрадовал бы меня приездом[3].

Твой

Валерий

Ярославская ж.д., ст. Болшево, дер. Бурково, дача Перелетова

---

[1] Макинцян (вар.: Макинциан) Погос Мкртычевич (вар.: Никитич) (1884–1938) — писатель, ученый, переводчик, политический деятель. В дальнейшем его подстрочники использовались Ивановым при работе над переводами армянской поэзии.

[2] Работа Брюсова над составлением и редактированием сборника «Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней…» (М., 1916) принадлежит к числу наиболее изученных эпизодов его биографии; этому вопросу посвящена существенная часть материалов, печатавшихся в «Брюсовских чтениях», выходящих в Ереване с 1962 года (всего вышло 12 сборников; издание непериодическое); основной корпус текстов Брюсова, касающихся Армении и армянской литературы, переиздан в составе книги: Брюсов и Армения. Кн. 1–2. Ереван, 1988.

[3] Визит Иванова на дачу к Брюсову не состоялся.

73. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

27 июля 1915 г., Болшево

27 июля 1915

Дорогой Вячеслав!

Очень и очень благодарю Тебя за то, что Ты согласился принять участие в оном армянском сборнике[1]. Ты понимаешь, как мне, который согласился его редактировать (для чего теперь я изучаю армянский язык), это важно и дорого. Хочется верить, что кроме тех стихов, которые ты уже принял на себя, Ты согласишься перевести еще несколько стихотворений[2].

Должен я, однако, сделать одну оговорку. П. Н. Макинциан, как юноша скромный и робкий, не решился противоречить Тебе по вопросу о гонораре. Но я, по своему долгу редактора, как мне это ни тягостно, должен выяснить Тебе истинное положение вещей. Сборник преследует цели не только художественные, но и благотворительные.

Издатели надеются, частью из самого дохода со сборника, получить средства для помощи армянским беженцам, частью вообще обратить этим сборником внимание на трагическое положение армянского народа, доказать, что он достоин поддержки. Деньги на издание идут из того же источника, как и пособия разоренным армянским семьям. При таких условиях приходится, и я это считаю своим долгом, бережно относиться к расходам на сборник.

Ты указал цифру в 1 р. за стих как свой гонорар. Не рассердись на меня, если скажу тебе, что это для сборника— слишком тяжело. Как ты сам хорошо знаешь, в подобных полунаучных изданиях такой размер гонорара не принят. Да он и немыслим, ибо в сборнике будет не менее 25 печ. листов, а при гонораре в 1 р. со строчки это составит почти 500 р. гонорара за лист, т.е. 12000 рублей на всю книгу! Ты сам видишь, что при таких условиях издавать ее невозможно. Конечно, некоторые переводчики, по справедливости, должны будут получать меньше, но я не могу предложить Бальмонту, Сологубу и некото<рым> др<угим> меньше, нежели было предложено Тебе. Очень прошу Тебя, обсуди беспристрастно это положение вещей и согласись на несколько другие условия.

Maximum, как мне кажется, того, что редакция может Тебе предложить, есть следующее. Пусть лирические стихотворения, коих у Тебя (помнится) два, оцениваются так, как Ты этого хочешь, т.е. по 1 р. стих. Но за две поэмы, которые Ты взял на себя, не откажись принять гонорар в 50 коп. со стиха. Это, как Ты знаешь, — оплата вполне приличная, нисколько не обидная, но дающая возможность редакции «свести концы с концами». Меня лично Ты, конечно, очень-очень обяжешь, сделав такую уступку. Я тебя об ней очень прошу, очень на нее надеюсь…

Прости, что я не был у Тебя все эти недели. Я чувствую себя весьма плохо: полное нервное расстройство, усугубляемое вестями с войны и малярией, которую я получил здесь, на даче. В Москве я был всего раза 3–4 и то, по крайней необходимости, когда каждый получас был заранее распределен. Ах, если бы Ты нашел время посетить нас: как обрадовал бы меня!

Всегда сердечно твой

Валерий Брюсов.

Ярославская ж.д., ст. Болшево, дер. Бурково, дача Перелетова.

[1] См. примеч. 2 к письму 72.

[2] Общий обзор участия Иванова в этом проекте см.: *Сафразбекян И. Р.* И. Бунин, К. Бальмонт, В. Иванов, Ф. Сологуб — переводчики антологии «Поэзия Армении» // Брюсовские чтения 1966 года. Ереван, 1968. С. 220–226. Для антологии Иванов переводил стихотворения И. Иоаннисяна, А. Исаакяна, О. Туманяна (см.: Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней… М., 1916. С. 301–302, 306–307, 323, 324, 328–359, 374–377, 487–488). Включился он в проект чрезвычайно быстро: вероятно, подстрочники были отправлены ему в начале 20-х чисел июля, а уже 28-го часть текстов была готова: «У меня вчера вечером сидели М. М. <Замятнина>, Вяч. Ив. и Шестов. Вяч. Ив. читал свои переводы с армянского, сделанные по подстрочному переводу, по заказу для Арм<янского> сборника. Прелесть. Я просил, как перепишет, дать мне, чтобы послать тебе» (письмо М. О. Гершензона к М. Б. Гершензон от 29 июля 1915 года // НИОР РГБ. Ф. 746. Карт. 21. Ед. хр. 29. Л. 14 об.).

74. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

30 июля 1915 г., Москва

30 июля 1915

Дорогой Валерий,

С твоими предложениями совершенно согласен. Я и раньше не высказывал требований категорических. Твоим выбором стихотворений, мне предложенных, доволен чрезвычайно. Туманян — поэт столь же сильный, сколь очаровательный. Если от меня желательны другие переводы, я готов их сделать. Слово «перевод» употребляю, впрочем, неохотно, — делая уступку обычному словоупотреблению, — ибо верую только в «переложения» и «музыкальные эквиваленты». Сравни, впрочем, мои переводы с подлинником, чтобы лишний раз увидеть, когда и зачем я отступаю от данного…

Возвращаясь к вопросу об оплате переводов, позволь мне высказать желание получить сейчас же мне причитающиеся. И еще более был бы тебе признателен, если бы к гонорару был приложен и некоторый аванс: последнее, конечно, в случае дальнейшего заказа[1].

Мне жаль, что мы давно не виделись. Надеюсь, что, будучи в Москве, навестишь меня. Я бы мог показать тебе новые стихи,

и хотел бы слышать твой суд. Сам же прямо лишен был возможности предпринять столь сложное для меня путешествие к тебе. У меня все люди, как посещающие меня, так и у меня гостящие[2]. А свой навык вставать поздно я за лето сломить не смог. Грустно мне слышать о том, что ты хворал. От малярии нужно спасаться — по итальянски — хинином[3]. Ешь это сосредоточенное солнце. А Марья Михайловна[4], кланяясь тебе, диктует: "От лихорадки: разрезать свежий лимон, кипятить его в трех стаканах воды до тех пор, пока останется один стакан. Сей остудить и натощак утром выпить".

Пишу тебе при Макинциане, который передаст тебе это письмо вместе с переводами. Случайно встретился он у меня с Андреем Павл. Глобою[5]. И мне пришло в голову, что Глоба — один из таких молодых, которые вполне хорошо могли бы справиться с переводом. Я даже ручаюсь за Глобу. Кроме того, его работу можно вместе с ним исправить. Кланяюсь Иоанне Матвеевне. Обнимаю тебя. Сердечно твой Вячеслав

---

[1] Это пожелание было исполнено: в архиве Брюсова отложилась расписка:

«Получил от Валерия Яковлевича Брюсова гонорара за сделанные для сборника армянской поэзии переводы и аванса двести (200) рублей 2 августа 1915.

Вячеслав Иванов» (НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 87. Ед. хр. 5. Л. 47).

[2] Среди документированных июльских посетителей московской квартиры Ивановых — А. С. Петровский, Н. П. Киселев, М. О. Гершензон (навещающий его почти ежедневно) и брат его А. О. Гершензон («Бума»), А. М. и С. П. Ремизовы, Ф. Сологуб и Ан. Чеботаревская (почти наверняка), С. Городецкий (гостивший там около десяти дней), Д. Е. Жуковский, М. Ф. Гнесин, Н. С. Жиляев, Л. И. Шестов, Г. Г. Шпет, Ю. К. Балтрушайтис, В. Э. Мейерхольд, К. Д. Бальмонт (в основном установлено по письмам М. О. Гершензона к жене (НИОР РГБ. Ф. 746. Карт. 21. Ед. хр. 29) и М. М. Замятниной к К. К. Шварсалону (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 20. Ед. хр. 6) и В. К. Шварсалон (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 20. Ед. хр. 5)).

[3] Иванов заболел малярией во время первого своего пребывания в Риме (ср. в шуточном автобиографическом стихотворении: «В пламенном бреду / Малярии три года в Риме трясся, / Плел диссертацию, как сеть паук. / Потом в иных краях блуждал — и спасся / Зараз от лихорадки и наук» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 2. Ед. хр. 65) и к 1915 году имел большой опыт борьбы с нею.

[4] См. примеч. 1 к письму 19.

[5] Глоба Андрей Павлович (1888–1964) — поэт и переводчик. В «Поэзии Армении» он представлен лишь одним переводом из И. Иоаннисиана («Снег засыпал все пути…» (С. 305)).

75. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

2 августа 1915 г., Москва

2 авг. 1915

Дорогой Вячеслав!

Благодарю Тебя от лица всей редакции и от себя за Твои прекрасные, превосходные, прямо исключительные переводы. И благодарю Тебя за готовность работать дальше. П. Н. Макинциан передаст Тебе одно стихотворение Иоаннисиана и ряд стихотворений Исаакиана. Я надеюсь, что Ты выберешь из этих стихов те, которые Тебе больше по душе, а другие, как предлагал, передашь г. Глобе (отличные стихи которого о восстании Уота Тайлора я читал в «Р<усской> мысли»[1]). П. Н. передаст Тебе также 200 р. в счет гонорара за исполненные работы и как аванс за будущее. Ред<акция> согласно с моим письмом считала по 50 коп. за стих двух переведенных Тобою поэм и по 1 р. за стих двух переведенных лирических стихотворений. В будущем Ты позволишь считать вообще по 50 коп. за стих, так как бюджет сборника решительно не позволяет, к сожалению, большей расценки. Еще раз очень и очень благодарю Тебя и за исполненные переводы и за художественную радость, которую Ты доставил ими, как читателю.

Сердечно твой

Валерий Брюсов.

---

[1] *Глоба А.* Из поэмы «Уот Тайлер» // Русская мысль. 1915. № 6. С. 72–82; отд. изд.: *Глоба А.* Уот Тайлер. Поэма. Пг., 1922. Брюсов с приязнью отозвался о Глобе и в рецензии на его книгу «Корабли издалека»: «Нет, Андрей Глоба в лирике — не звезда первой величины, и, кажется нам, его дарование полнее выражается в драме; но в его стихах, в его переводах и подражаниях — голос настоящего поэта, хороший вкус, достаточное мастерство, а всего этого не мало. Стихи А. Глобы доказывают, что можно и по-парнасски подходить к темам и при этом не мазать кистью по трафаретам» (*Брюсов В.* Среди стихов. 1894–1924: Манифесты. Статьи. Рецензии. М., 1990. С. 638).

76. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

2 августа 1915 г., Москва

2 авг.

Благодарю тебя, дорогой Валерий, за присылку денег — гонорара и даже аванса, а также за милые строки. Очень, очень рад, что переводы мои тебе понравились. Повторяю опять свою просьбу выбрать часок, другой для свидания в Москве.

Сердечно твой

Вяч. Иванов

Надеюсь, что не слишком стеснил тебя и редакцию сборника просьбою об авансе, как уверяет П. Н. Макинциан — и еще благодарю тебя!

77. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

13 августа 1915 г., Болшево

13 авг. 1915.

Дорогой Вячеслав!

Видно не судьба мне побывать у Тебя летом. Каждый раз, когда я попадаю в город, «дела» совершенно угнетают меня. Но, так как на днях мы с И. М. окончательно переселимся на «зимнее житье», Ты, я надеюсь, позволишь мне наверстать потерянное.

Еще и еще раз благодарю Тебя за деятельное сотрудничество в «Поэзии Армении». Новые твои переводы нравятся мне неизменно, и иные мы с И. М. все твердим наизусть. Сознаюсь, что Пав. Ник., напротив, принял их несколько холоднее, нежели прежние (пишу это с его разрешения). Мы с ним даже весьма поспорили по этому поводу… Но об этом — до личной встречи. Во всяком случае я очень и очень прошу Тебя, и вся редакция также, столь же деятельно продолжать работу, как Ты начал.

Теперь посылаю Тебе поэму «Ануш» — Туманиана, который так понравился Тебе. Плененные Твоим переводом двух его поэм, мы решили включить в сборник еще и эту стихотворную повесть, раньше не имевшуюся в виду. Очень надеюсь, что Ты опять согласишься вос-

создать ее на русском языке[1]. Увидишь, что по содержанию, по поэзии, она достойна того и достойна Твоих стихов. Что касается гонорара, назначь его сам, исходя из того соображения, что лист «поэзии» надо приравнять листу «лирики». В листах, занятых лирикой, расходы издателя облегчаются белыми местами, там где начало стихотворения занимает лишь нижнюю часть страницы, а конец — лишь верхнюю. В листах, занятых «поэмой», стихотворным рассказом, этих белых мест нет, да меньше и пробелов между строфами. Поэтому приходится несколько, на сколько-то %, понизить расценку строчки… Возьми это вычисление на себя и назначь себе вознаграждение сам, дабы не обидеть себя и не возложить тяготы на издателей.

Потом, надеюсь, что и это будет не последней Твоей работой в нашем сборнике. Дела еще много! Но думаю, что скоро удастся увидеться, и тогда обо всем поговорим.

Обнимаю Тебя,

Твой всегда

Валерий Брюсов.

---

[1] Иванов перевел поэму О. Туманяна, и она была включена в сборник. Любопытно, что ее отдельное издание, вышедшее десятитысячным тиражом (*Туманян О.* Ануш. Лирическая поэма. Перевод с армянского Вяч. Иванова. Ереван, 1939) — последнее прижизненное издание Иванова на родине. Ср., кстати, отзыв читателя: «Вчера она <Парнок> приносила нам его поэму “Ануш” в великолепном переводе Вячеслава с божественными словами Эпилога, но мне кажется, что тут гораздо больше Вячеслава, чем автора. Вы помните?» (письмо А. Герцык М. Волошину от 19 декабря 1917 года // *Сестры Герцык.* Письма. М., 2002. С. 166). См. также отзыв самого автора: «да, это моя “Ануш”, но только она стала блондинкой» (цит. по: *Сафразбекян И. Р.* И. Бунин, К. Бальмонт, В. Иванов, Ф. Сологуб — переводчики антологии «Поэзия Армении» // Брюсовские чтения 1966 года. Ереван, 1968. С. 223).

78. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

26 ноября 1915 г., Москва

26 ноября 1915

Дорогой Вячеслав!

Со всей робостью и со всем смущением, но я принужден, — опять, опять, опять, опять и опять, — обратиться к Тебе с горестным

вопросом: что перевод «Ануш»? Мое положение — безысходное. Весь материал, окончательно, по сборнику мне доставлен (кроме двух стихотворений Лейли, переведенных Бальмонтом[1], которые, в крайнем случае, можно и не помещать[2]), мои вступительные статьи написаны, бумага для издания приобретена, с типографией вступлено в соглашение… Теперь перевод «Ануш», занимающей <так> крайне важное место в книге, мне совершенно необходим. Если бы он был у меня в руках, я мог бы сдать книгу в типографию теперь же; отсутствие его откладывает работу на неопределенное время и, ввиду близких праздников, может заставить потерять месяца два времени! Это все— очень тягостно. Я уже не говорю о моем неловком положении перед издателями, в связи с некоторыми, тебе известными, условиями этого перевода, на которых я в свое время, по Твоему желанию, настаивал… Мне хочется верить, что Ты меня изо всех этих затруднений захочешь вывести. Иначе, как Ты сам видишь, мне останется один исход: просить Тебя дать нам то, что Тобою уже сделано и вернуть оригинал, а последствия всего этого принять на себя. Я с удовольствием приехал бы к Тебе лично, чтобы переговорить о положении дел, но, так как тема разговора — столь невеселая, я предпочел прибегнуть к безмолвной бумаге и тихо скрипящему перу. И очень прошу извинить меня, что пишу Тебе все это: поверь, что я к тому вынужден. Мне, как редактору сборника, перевод «Ануш» необходим — в самом, самом, самом скором времени! Если сколько-нибудь можно, исполни мою просьбу! Если совсем нельзя, — не откажи сообщить.

Сердечно Твой

Валерий Б.

---

[1] Единственное в сборнике стихотворение армянской поэтессы Лейли («Молитва») перевел сам Брюсов под псевд. «В. Бакулин».

[2] В «Поэзии Армении» помещены переводы Бальмонта из И. Иоаннисиана, А. Цатуриана, О. Туманьяна, В. Тэриана, П. Дуряна, Сипил. Последние из этих текстов прилагались к письму Бальмонта от 22 ноября 1915 года с присовокуплением: «Что касается остальных, возможно, что я переведу их (переведу!) в Питере, где рассчитываю быть в первые дни декабря. (Васильевский Остров, 22 линия, д. 5). Вероятнее же, да удовольствуются сыны Армении этими 3-я вещами. Вряд ли смогу что сделать еще» (ЛН. Т. 98. Кн. 1. С. 236).

79. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

28 ноября 1915 г., Москва

28.XI.1915

Дорогой Валерий

Ты совершенно прав. И Вячеславу Иванову ничего не остается, как, сгорая от стыда, отдать тебе Ануш. Хорошо, что ты схватил его за шиворот. Этот Черномор скоро выпустит дьявола из самого пекла, как еще недавно Макинциан (для М. Горького) принудил его извергнуть из своей ненасытной утробы двух проглоченных им младенцев — Пого́са и Поло́са[1] <sic!>. Он уже развернул плащ и я вижу его летящим опять в Закавказье.

.....

Но, милый друг, ты все же и пожалей меня. Не без причины принужден я был прервать свои скитания по Армении. Ведь и теперь — к 9 декабря, когда я читаю в Петрограде о Скрябине, и должен еще приготовить лекцию содержания сложного и тонкого[2]. Соберу немедленно все, что готово из поэмы, и тебе доставлю. Это будет первая посылка; за ней последует остальная часть. Получение первой успокоит тебя, наверное, как обладание прочным залогом. Будь благонадежен, дорогой Валерий! — пользуюсь случаем, заговорив о своих злобах дня, особенно настаивать, в силу данных мне о<бществ>вом Сближения с Англией поручений, чтобы ты не отказал присутствовать в среду вечером, в помещении Юридич. Собрания на М. Никитской, на беседе литераторов и ученых о «духовных и народно-психологических основаниях нашего культурного единения с Англией»[3]. Созываем я, Бунин, Балтрушайтис и само Общество чрез свои органы.

Дружески твой Вячеслав

---

[1] Подразумевается перевод, сделанный Ивановым для готовящегося параллельно в издательстве «Парус» «Сборника армянской литературы»: *Туманян О.* Погос и Пэтрос: легенда («Прежде был ближе к земле небосвод…») // Сборник армянской литературы под ред. М. Горького. Пг., 1916. С. 175–177. Получению текста предшествовала пауза, о которой П. Макинцян писал В. Терьяну: «Черти поэты объявили забастовку, ничего не могу получить от них. Вячеслав Иванов… до сих пор не перевел “Погос-Петрос”. Бальмонт взял материалы и отправился

на Кавказ — что делать не знаю» (цит. по: *Макинцян А. П.* Из истории создания «Поэзии Армении» // Брюсовские чтения 1966 года. Ереван. 1968. С. 173).

[2] Лекция была устроена по инициативе А. Н. Брянчанинова; ср. в его письме к Иванову от 5 ноября 1915 года: «Петроградское скрябинское общество просит телеграфировать согласие прочесть девятого декабря лекцию» (НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 14. Ед. хр. 4. Л. 6). Реконструированный текст выступления см.: *Мыльникова И. А.* Статьи Вяч. Иванова о Скрябине // Памятники культуры. Новые открытия. 1983. М. 1985. С. 88–119. Отчет о лекции: *Каратыгин В.* Лекция-концерт памяти А. Н. Скрябина // Речь. 1915. 13 декабря. № 343. С. 6.

[3] Повестка собрания, состоявшегося 2 декабря и посвященного обсуждению доклада Иванова «Россия, Англия и Азия», отложилась в архиве Иванова: НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 51. Ед. хр. 4. Л. 38. См. также: Отчет о деятельности Общества сближения с Англией. 1 год. 22 мая 1915–1 ноября 1916 г. М., 1917. С. 6.

80. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

1915–1916 гг.

(28 стихов) Я запрашивал изд-во об том, каков должен быть размер гонорара для Тебя, Бальмонта и др. мастеров, но пока еще не получил ответа. Обычный гонорар изд-ва — 30 коп. стих; по этому расчету, пока, я и высылаю Тебе 15 р. 50 к.; при согласии изд-ва на мое предложение, сумма должна быть увеличена.

ВБ

Фрагмент, восходящий, очевидно, к утраченному письму. Судя по ставке гонорара, речь идет об одном из «инородческих сборников» издательства «Парус», составлявшихся Брюсовым.

81. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

1 января 1916 г., Москва

Quod bonum felix sanctum fortunatumque sit…[1]

1 января 1916

Дорогой Валерий,

Желаю тебе и Иоанне Матвеевне счастливого нового года (— пожелание, которого я не могу обратить к друзьям, не ощутив одно-

временно в душе «обертоном» пожелание общего, общей думы о вожделенном победоносном исходе войны), — ближайшим же образом счастливой поездки на Кавказ[2].

Поэма «Ануш» состоит из пролога и неравных по величине глав, или главок, числом — тридцать одной. В прилагаемой рукописи ты найдешь полный перевод пролога и двадцати двух глав. Остальную часть перевода (девять последних глав, почти сплошь лирических, как плач по Саро и жалобы Ануш) я без труда приготовлю к твоему возвращению; у меня уже и есть кое-что в отрывках[3]. Пересмотрев рукопись, вижу, что некоторые мелочи подлежат исправлению, каковое отлагаю до корректуры. Кстати, убедительно прошу тебя распорядиться о высылке мне корректуры всех — и мелких — моих переводов, вошедших в армянский сборник.

Обнимаю тебя с неизменной любовью.

Вячеслав Иванов

---

[1] «Будь счастлив, блажен и удачлив» (*лат.*).

[2] В январе 1916 года Брюсов совершил поездку в Закавказье, среди прочего — выступая с лекцией об армянской поэзии (см.: *Молодяков В.* Валерий Брюсов. Биография. СПб. 2010. С. 495; маршрут и даты лекций восстанавливаются по тщательно подобранным печатным отзывам: Библиография В. Я. Брюсова. 1884–1973. Сост. Э. С. Даниелян. Ред. К. Д. Муратова. Ереван, 1976. С. 296–298).

[3] В сборнике было напечатано шесть песен поэмы с эпилогом (С. 334–359).

82. БРЮСОВ — ИВАНОВУ

14–15 марта 1916 г., Москва

Дорогой Вячеслав!

Какое же может быть сомнение, что мне дорого все, что Ты найдешь нужным сказать обо мне![1] Если бы ко мне с предложением, подобным Твоему, обратился кто другой, я счел бы долгом не читать приложенной статьи, потому что не видел бы возможности сделать замечания, которых просит автор статьи. Но Твою статью я прочел, со спокойной уверенностью, что все сказанное Тобою

должно быть сказано (по крайней мере в данный день). И теперь могу только еще раз и очень благодарить Тебя за написанные строки и за всю Твою речь на «том» вечере. Знаю, что Ты мог бы сделать мне много укоров, которых нет в статье, но верю, что их сегодня не следовало делать. А за все сказанное опять и опять благодарю дружески.

Всегда Твой

Валерий Брюсов

P. S. Кстати, т.е. не совсем «кстати», но прости, что соединяю два разных дела: итак я виноват в долгом промедлении. Именно: пользуюсь случаем отослать Тебе гонорар за переведенные Тобою стихи Аспазии (24 стихи) и Аусеклиса[2].

---

[1] Ответ на письмо Иванова от 13 марта 1916, к которому он прилагал рукопись своей речи о Брюсове, произнесенной в Литературно-драматическом и Музыкальном Обществе им. А. Островского 5 марта того же года (повестки: НИОР РГБ. Ф. 386. Карт. 122. Ед. хр. 17; НИОР РГБ. Ф. 109. Карт. 51. Ед. хр. 5). В сопроводительном тексте говорилось: «Посылаю тебе корректуру своей речи, сказанной 5 марта и затребованной у меня “Утром России”, — с просьбою пробежать ее. Желанна ли тебе эта статья или нет, я лично не смею решать, но ни за что не хотел бы, чтобы она увидела свет, если она тебе не желанна. Поэтому прошу тебя убедительно сказать мне со всею откровенностью: “да, желанна”, или: “нет, нежеланна”. В последнем случае, я возьму ее из редакции, — причем уверяю тебя, что ровно ничем не жертвую, что появление или непоявление ее в свет в газете для меня совершенно безразлично.

Если ты разрешишь мой основной вопрос положительно, дальнейшая моя просьба к тебе такова: будь добр, отметь на полях корректуры несколькими словами или знаками частные определения, которые тебе не по душе в этой попытке беглой синтетической характеристики. Кое с чем ты просто не согласишься — и знать это для меня лично и любопытно и важно, но не беда, с другой стороны, если мы оба так об этом и не согласимся; практически я имею в виду другое: мне невыносима мысль, что я невзначай могу обмолвиться словом, с которым ты не просто не согласен, но которое тебе неприятно, как произнесенное во всеуслышание слово» (ЛН. Т. 85. С. 539–540). Статья была напечатана: Утро России. 1916. № 77. 17 марта.

[2] Подразумеваются работы, выполненные Ивановым для «Сборника латышской литературы»: *Аспазия.* Молитва («Грусть мне давит грудь…») // Сборник латышской литературы. Пг., <1917>. С. 127; *Аусеклис.* Тримпула («Льет Стабураг слезы, бушует Двина…») // Там же. С. 38.

83. ИВАНОВ — БРЮСОВУ

24 апреля 1916 г., Москва

24 апр.

Дорогой Валерий,

В корректуре нет Иоаннисиана: итак, он уже напечатан?[1]

Не нахожу также двух своих переводов из Исаакиана*[2]. Как должен я объяснять себе это отсутствие? Был бы весьма благодарен тебе за досылку этого недостающего набора. Прошу Тебя немедленно поставить меня в известность не затерялись ли у тебя мои рукописи.

Твой искренно

Вяч. Иванов

---

* «Вечер — гость на дворе...» и «Отгадчица».

---

[1] Для сборника «Поэзия Армении» Иванов перевел два стих-ния Иоаннисяна: «Рождение Ваагна» («Мучились мукой родин...») и «Дева-роза, подойди...» (см.: Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней... М., 1916. С. 301–302, 306–307).

[2] Оба этих стихотворения (два из восьми, переведенных Ивановым для сборника) напечатаны на последних страницах сборника (487 и 488), так что у запаздывания корректур могла быть технологическая причина.

«ДЛЯ МЕНЯ КУЛЬТУРА — СТАНОВЛЕНИЕ ДУХОВНОЙ ѲЕОКРАТИИ...»: НЕИЗВЕСТНОЕ ПИСЬМО ВЯЧ. ИВАНОВА К С. И. ГЕССЕНУ*

Я говорю от себя, а не от группы...
Вяч. Иванов — Андрею Белому, 1909

В марте 1932 года, уже в эмиграции, бывший лидер русских философских «западников», объединенных в 1910–1914 годах журналом «Логос»[1], философ-неокантианец Сергей Иосифович Гессен так писал Вяч. Иванову по поводу выхода его книги о Достоевском: «Полновесность философского содержания так гармонично уравновешивается в книге Вашей архитектурной строгостью ее строения, что на этот раз никто не сможет уже упрекнуть Вас в тяжеловесности. Вы дали классический образец мудрой критики, к которой все мы будем обращаться и который, конечно, есть уже не критика, а ви́дение»[2]. Практически полное принятие бывшим «логосовцем» «философского содержания» книги о Достоевском можно было бы счесть данью вежливости по отношению к великому поэту, если бы не одно обстоятельство: дискуссия о роли и статусе «критики» (термин научный) и «ви́дения» (термин, скорее, религиозно-мистический и/или экзистенциальный, «жизнетворческий», но уж никак не научный) и о принципиальной несводимости этих двух подходов в области

* Вступительная статья, подготовка текста и примечания А. И. Резниченко.

[1] Наиболее полную историю этого проекта см.: «Логос» в истории европейской философии: проект и памятник / Под ред. Н. С. Плотникова. М., 2006. См. также: *Куренной В. А.* Межкультурный трансфер знания: случай «Логоса» // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2008–2009. [9] / Под ред. М. А. Колерова и Н. А. Плотникова. М., 2012. С. 133–217; *Колеров М. А.* К вопросу об институциональной конкуренции в русской мысли 1910–х гг.: книгоиздательство «Путь» и журнал «Логос» // Там же. С. 977–982.

[2] Электронный архив Вяч. Иванова, версия 0.7, 25 марта 2015 г. [Электронный ресурс.] URL: http://www.v-ivanov.it/archiv/opis-5/karton-02/p16/op5-k02-p16-f01.jpg (дата обращения: 28.04.2015). За указание на это письмо я благодарю Е. В. Глухову.

философии культуры друг к другу началась задолго до начала 1930-х годов.

Историю взаимоотношений Вячеслава Иванова с «Международным ежегодником по философии культуры (русское издание)» проще проследить, сопоставив ее с траекторией взаимодействия с «Логосом», «логосовцами» и «научной философией» другого лидера русского символизма — Андрея Белого. Андрей Белый, одна из ключевых фигур «Мусагета», в 1910 году всячески поддерживает идею создания «Логоса» как органа научной философии, разбивающей «старые стены культуры»[3]. В самой первой же, программной книге русского «Логоса» выходит его небольшая научная рецензия на книгу важного для логосовского проекта французского мыслителя Э. Бутру, подписанная, вопреки обыкновению, не псевдонимом, а своей собственной фамилией[4]. В следующем номере «Логоса» Белый публикует небольшую, но очень важную уже для контекста истории «путейства» статью — рецензию на «Мысль и язык» практически забытого на тот момент А. А. Потебни[5]. Однако к 1912–1913 годам положение Белого в «Логосе» и его отношение к нему существенно меняется. Исследователи связывают эту ситуацию с «штейнеризацией» Белого[6]. Однако дискуссия между

---

[3] НИОР РГБ. Ф. 167. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 9 об. (Письмо А. Белого к Э. К. Метнеру от 1–2 октября 1910 г.). Подробнее об этом сюжете см.: *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007. С. 360–366.

[4] *Бугаев Б.* [Рец.] *Бутру Э.* Наука и религия в современной философии / Пер. с франц. В. Базарова. СПб.: Шиповник, 1910. 360 с. // Логос. 1910. Кн. 1. С. 282–284.

[5] *Белый А.* Мысль и язык (Философия языка А. А. Потебни) // Логос. 1910. Кн. 2. С. 240–258. Несомненное влияние этого текста на построения представителей так называемой «философии имени», и прежде всего П. А. Флоренского, бесспорно, должна стать темой отдельного исследования. Предметные же исследования о границах влияния Вяч. Иванова на П. А. Флоренского берут свое начало в 1990-х годах (см., напр., пионерские исследования А. Б. Шишкина: *Шишкин А.* 1) О границах искусства у Вяч. Иванова и о. Павла Флоренского // Вестник РХД. 1990. № 160. С. 118–140; 2) Реализм Вячеслава Иванова и о. Павла Флоренского // П. А. Флоренский и культура его времени = P. A. Florenskij e la cultura della sua epoca. Marburg: Blaue Hörner, 1995. С. 101–114).

[6] «…Знакомство с Рудольфом Штейнером в мае в ноябре подвело черту философским мытарствам Белого по (нео)кантианской и вообще философской литературе» (*Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство. С. 362). Ср.: «Поэт, входивший в круг “Мусагета” и поддавшийся в это время очарованию

Андреем Белым и логосовцем Ф. А. Степуном на страницах мусагетовских «Трудов и дней»[7] не несла в себе ничего специфически «штейнерианского» или «антиштейнерианского»: речь скорее идет о Ницше и об его идее «вечного возвращения», которую принимает и творчески переосмысляет Белый и не принимает Степун, апеллируя к Канту с его линейностью и категориальностью. Реакция незаинтересованных свидетелей дискуссии была весьма показательна: «Садовской злился и ворчал: “Степпун своей неокантианской жопой совсем задавил Бориса Николаевича”»[8]. К слову, на конечную утрату предмета в полемике между Белым и Степуном сетует и Гессен: «Как жалко, что существенный спор Бориса Николаевича с Федором Августовичем по вине обоих принял такую ненужную, злую, личную форму!»[9]. Нетрудно заметить, что не вступавший непосредственно в дискуссию Вяч. Иванов «рядоположен» отнюдь не Степуну: так, программная статья «Манера, лицо и стиль» в «Трудах и днях»

антропософской доктрины Рудольфа Штайнера, опубликовал здесь статью “Круговое движение (Сорок две арабески)”, где среди прочего обрушился на неокантианство, к которому незадолго до этого питал симпатии. В ответ Степун поместил в том же выпуске “Трудов и дней” “Открытое письмо Андрею Белому”, где весьма остроумно отвечал поэту-символисту, пытаясь убедить его, в частности, в том, что тот не имеет “*нравственного права*” (sic!) противопоставлять свой “взгляд и нечто” на философию “тому огромному и серьезному труду, который многие из неокантианцев несли всю свою жизнь над усовершенствованием завещанной им Кантом системы”» (*Куренной В. А.* Философский проект «Логоса»: немецкий и русский контекст // «Логос» в истории европейской философии. С. 63). Тема штейнерианства Белого была затронута в монографии А. В. Лаврова «Андрей Белый в 1900-е годы. Жизнь и литературная деятельность» (М., 1995). О неудачном «романе» Вяч. Иванова с штейнерианством см.: *Обатнин Г.* Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М., 2000. С. 98–101.

[7] См.: *Белый А.* 1) Линия, круг, спираль — символизма // Труды и дни. 1912. № 4–5 (июль-октябрь). С. 13–22; 2) Круговое движение: (Сорок две арабески) // Там же. С. 51–73; *Степун Ф.* Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» // Там же. С. 74–86; *Белый А.* Ответ Ф. А. Степуну на открытое письмо в № 4–5 «Трудов и дней» // Труды и дни. 1912. № 6 (ноябрь-декабрь). С. 16–26.

[8] *Дурылин С.* Комментарии к «Антологии» / Публ. и коммент. М. Ю. Гоголина и А. И. Резниченко // Книгоиздательство «Мусагет»: История. Мифы. Результаты. Исследования и материалы / Сост. и вступ. ст. А. И. Резниченко. М., 2014. С. 357.

[9] Взыскующие града. Хроника частной жизни русских философов в письмах и дневниках / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. И. Кейдана. М., 1997. С. 530 (письмо от 10 мая 1913 г.).

буквально соседствует со статьей «Линия, круг, спираль — символизма», а «О существе трагедии» — с «Ответом Ф. А. Степуну»; тексты перекликаются и образно, и идейно[10], — и не случайно поэтому Андрей Белый просит именно Вяч. Иванова, наряду с формальными лидерами «Мусагета» Э. К. Метнером, Н. П. Киселевым и Г. А. Рачинским, быть третейским судьей в скандале конца 1913 года по поводу «Vigilemus!»[11]. В 1914 году и «Логос», и Андрей Белый по разным причинам[12] расстаются с «Мусагетом».

Итак, представленная выше хроника наглядно демонстрирует тот кризис — отнюдь не идейного лидерства, но поэтического «освящения» — научного философского журнала, который стал очевидным к ноябрю-декабрю 1912 года (следует отметить, что титульным — в прямом смысле этого слова — сотрудником «Логоса» Белый не был никогда). Кризис осложнился еще и тем, что в этот момент из числа «ближайших участников» «Логоса» уходят два ярких и оригинальных мыслителя, к тому же обладающие несомненным международным научным авторитетом — Н. О. Лосский и С. Л. Франк. На рубеже 1912–1913 годов «Логосу» потребовался нейтральный и активный сотрудник, сочетающий в себе поэтическую харизму Андрея Белого с европейским интеллектуальным блеском Лосского и Франка. Выбор пал на Вячеслава Иванова.

В этой ситуации становится понятной причина написания известного письма С. И. Гессена к Вяч. Иванову, в котором он прямо предлагает последнему войти в состав «ближайших участников»[13] журнала, высказывая попутно свое понимание философии культуры:

---

[10] *Иванов Вяч.* 1) Манера, лицо и стиль // Труды и дни. 1912. № 4–5 (июль-октябрь). С. 1–12; 2) О существе трагедии // Там же. 1912. № 6 (ноябрь-декабрь). С. 1–15. Анализ корпуса ивановских статей в «Трудах и днях» см.: *Доброхотов А. Л.* Вяч. Иванов в журнале «Труды и дни» // Книгоиздательство «Мусагет». С. 43–52.

[11] См.: *Лавров А. В.* Книга Эллиса «Vigilemus!» и раскол в «Мусагете» // Там же. С. 23.

[12] Эти причины соразмерно проанализированы в: *Лавров А. В.* Книга Эллиса «Vigilemus!» и раскол в «Мусагете». С. 13–33; *Безродный М. В.* Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы) // Лица: Биографич. альманах. Вып. 1. М.; СПб., 1992. С. 372–407.

[13] Перечень «ближайших участников» печатался на обложке либо на титуле вслед за перечнем «постоянных участников», т.е. фактических редакторов и идеологов журнала.

...Это коллективная просьба к Вам от редакции «Логоса». Вы заметили, наверное, что из числа ближайших сотрудников «Логоса» ушли и Н. Лосский и С. Франк. Лосский потому, что не хочет раздражать своих московских друзей (изд-во «Путь»), с которым он оказал в ближайшем сотрудничестве[14]. Франк потому, что считает «Логос» партийным органом неокантианцев, узурпировавшем название международного ежегодника по философии культуры. О Лосском говорить нечего. Его мотивы отчасти личные и вполне понятные. Он нам вполне сочувствует и будет продолжать сотрудничество у нас, тогда как в «Пути» не будет и сотрудничать. Но он не хочет, чтобы его считали в борьбе «Логоса» и «Пути»[15] взявшим сторону «Логоса»: это не соответствует вполне действительности и не желательно для него по личным мотивам. <...>

К сожалению не только Франк, но и Борис Николаевич в своей последней статье в «Тр<удах> и Дн<ях>», забывши все пережитое за последние три года, каким-то непонятным образом игнорируя происшедшее развитие и намечающуюся дифференциацию (признак живой силы!), попытался вернуть спор на старую позицию о схоластике (кантианство) и метафизике, которая в свое время так набила всем оскомину. <...> Нет, даже Борису Николаевичу удается (да и он сам наверное скоро изменит свое мнение) сделать небывшим то, что за это время случилось.

Итак, к чему я это все говорю? Чтобы просить Вас позволить нам поставить Ваше имя на обложке в числе ближайших сотрудников

---

[14] Тем не менее именно в 1913 (указ. 1914) году Н. О. Лосский печатает в «Пути» свою брошюру о Бергсоне, высоко оцененную как «логосовцами», так и «путейцами» (библиографическую роспись отзывов на нее см.: *Голлербах Е. А.* К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 468) и, в частности, восторженную рецензию Гессена в «Логосе» (Логос. 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 339–341)). По мнению Е. А. Голлербаха, «симпатии Лосского и “Пути” были взаимными: издательство считало, что интуитивизм петербургского философа достаточно правильно коррелирует с путейской идеологией и в деталях удачно дополняет ее, а тот полагал, что православный мистицизм московских коллег и их издательские возможности могут оказаться всесторонне полезными для русской персоналистической философии, лидером которой Лосский в то время являлся» (*Голлербах Е. А.* К незримому граду. С. 141).

[15] Эта «идейная борьба» не носила, вопреки сложившимся в истории философии Серебряного века интерпретационным канонам, да и не могла носить конкурентного характера: как культуртрегерский проект «Логос» значительно уступал «Пути». См.: *Голлербах Е. А.* К незримому граду. С. 218 (со ссылкой на указанную выше статью М. В. Безродного).

«Логоса» — на место Лосского и Франка. Нам важно поставить имя Вячеслава Иванова — Ваше сочувствие много значит и покажет всем, что мы не партийный, а вообще философский орган. Вспоминая наши беседы, я полагаю, что таково и Ваше мнение. Вы всегда считали «Логос» сознавшей себя философией. Критикуя «Логос», Вы критиковали философию. Вы не принимали «Логоса» постольку, поскольку для Вас вообще не приемлема в последнем смысле философия. Нам важно, чтобы это Ваше мнение, столько раз определенно Вами высказывавшееся, Вы ныне подтвердили еще раз Вашим согласием на нашу просьбу. Это и будет соответствовать фактам. Вы дали уже нам Вашу статью и, надеюсь, дадите еще. Мотивы Лосского к Вам не относятся. Из того, что Вы дали нам Ваше имя, никто не заключит, что Вы стали партийным философом — против «Пути», в котором Вы сотрудничаете. Всякий поймет, что Вы сочувствуете «Логосу» условно, как признаете ценность философии в сфере условного. Недовольство Бориса Николаевича философией Вас тоже вряд ли должно остановить. Думается, Вы не последуете зову Штейнера, и Ваше имя, ни в каком посредничестве не нуждающееся посланничество, слишком уверенно в себе и слишком широко, чтобы отвергать условную ценность философии. Так как 30 марта выходит новая книга «Логоса», то нам очень желателен был бы Ваш скорый ответ[16].

Однако ответ был вовсе не таким скорым, да и вовсе не таким, как хотелось бы Гессену. Об отказе Вяч. Иванова мы знаем из второго письма Гессена к Иванову, уже от 10 мая 1913 года: «Из Вашего письма я вижу, что решение Ваше, к сожалению, бесповоротно, и ему надо подчиняться. Тем настойчивее я просил бы Вас за то дать “Логосу” какую-нибудь статью (из области эстетики), чтобы тем подтвердить Ваше участие в нем, как дружественного сотрудника. В данном случае Вы последуете примеру Н. Лосского, напечатавшего статью в том самом номере “Логоса”, с обложки которого было впервые снято его имя»[17]. Однако мы не находим имени Вяч. Иванова среди авторов «Логоса» после 1911 года; да и само участие поэта в философском

[16] Впервые данное письмо (с купюрами) опубликовано в кн.: Взыскующие града. С. 511–512.

[17] Там же. С. 530. Действительно, в вышедших к этому моменту 1–2-й книгах «Логоса» за 1912–1913 год, где имя Лосского впервые не указано на титуле журнала, помещена важная статья русского интуитивиста «Логическая и психологическая сторона утвердительных и отрицательных суждений» (С. 83–98).

журнале можно было бы счесть фрагментарным (статья «Л. Толстой и культура» в 1-й книге за 1911 год, а в открывавшей издание кн. 1 за 1910 год была опубликована хвалебная рецензия Ф. Степуна на сборник статей «По звездам»)[18], если бы не то значение, которое придавали этому участию вдумчивые читатели журнала. В рецензии на немецкий номер «Логоса» за 1911–1912 год[19] А. З. Штейнберг писал:

> Не философии, а культуре служит и может служить *Логос*. Прилагать высшие критерии при оценке отдельных культурных явлений — значит бесконечно углублять все стороны современной культурной жизни. Такого именно характера во втором томе статьи: *Вячеслава Иванова* о Толстом, *Кона* о художнике Гансе фон Марей, большая статья *Кюнемана* о Гердере. Большое чисто культурное значение имеет также интерес, выказываемый журналом к проблемам мистического переживания, которых так чуждались до сих пор и практическая жизнь, и абстрактная философия; в этой области журнал не только ярче освещает существующую культуру, в которой мы живем, но и самостоятельно содействует обогащению ее ценностями, давно затерянными в глуби веков и скрытыми от взоров огромного большинства современного культурного человечества[20].

Как мы увидим далее, именно культурный мистицизм Вячеслава Иванова, его вполне сформировавшееся к 1913 году стремление к *civitas Dei*, а не к *civitas Rationis*, способность даже в ситуации острой дискуссии «прилагать высшие критерии при оценке отдельных культурных явлений», а вовсе не «идейная борьба», «партийность» и/или «институциональная конкуренция» стали подлинной причиной отказа Вячеслава Иванова от лидерства в «Логосе».

---

[18] Надо сказать, что рецепция взглядов Иванова в «логосовском» кругу, особенно немецком, не была гладкой — правда, среди поклонников и сторонников Иванова оказался такой авторитетный для европейского научного сообщества мыслитель, как М. Вебер: «можно упомянуть о том, что Макс Вебер, несмотря на свое незначительное участие в журнале, сумел настоять на помещении в немецком “Логосе” статьи Вячеслава Иванова о Толстом, хотя основные члены редакции выступали против этого» (*Куренной В. А.* Межкультурный трансфер знания. С. 42).

[19] Logos. Internationale Zeitschrift fur Philosophie der Kultur. B. II. 1911–<19>12. Verlag von I. C. B. Mohr. Tubingen. VII + 380 S.

[20] *Штейнберг А.* [Рец.] Logos. Internationale Zeitschrift fur Philosophie der Kultur. B. II. 1911–<19>12 // Русская мысль. 1912. Кн. 5. Отд. III. С. 15.

* * *

По странному стечению обстоятельств, ответное письмо Иванова к Гессену марта-апреля 1913 года прошло незамеченным и историками литературы, и историками философии. Настоящая публикация призвана восполнить этот пробел. Документ публикуется впервые по автографу, хранящемуся в фонде Вяч. И. Иванова в НИОР РГБ (Ф. 109. Карт. 9. Ед. хр. 21). Это письмо на листе белой нелинованной бумаги, сложенной вдвое, черными чернилами, с многочисленной правкой чернилами, синим и красным карандашами, носит ярко выраженный черновой характер. Местонахождение отправленного адресату письма неизвестно. Все разночтения между слоями текста вынесены в подстрочные примечания.

Я глубоко признательна тем, кто «делом, словом или помышлением» способствовал появлению этой публикации: Е. В. Глуховой, Н. А. Дмитриевой, В. И. Кейдану.

Письмо Вяч. Иванова С. И. Гессену

6 апреля / 24 марта 1913 г., Рим

Roma, p. del Popolo 18, int. 5

6 апр. /24 марта 1913

Дорогой Сергей Осипович,

Мне очень досадно, что ряд неотложных дел, забот и встреч так захватил меня, что вот уже много прошло времени по получении Вашего письма[1], а ответа я все еще не дал и, быть может, этим даже затруднил Вас. Досаднее всего, что не удалось немедленно формулировать готовый с самого начала ответ… Простите меня великодушно!

Что до ответа, он может быть только категорически отрицательным. Вы обсуждаете вопрос в Вашем любезном и полном для меня глубокого интереса письме с разных точек зрения, но не с ближайшей для меня, не с моей личной этической, психологической и тактической точки. Становясь всецело на последнюю, Вы не можете ожидать от меня по вопросу о провозглашении моего ближайшего

сотрудничества в «Логосе», другого ответа, кроме решительного нет! Возьмем личные отношения: соображения Лосского имеют значение для меня a potiori[2], ибо моя близость к друзьям из «Пути» — бóльшая. Далее, видимый разрыв Андрея Белого с прежними философскими единомышленниками придал бы моему теснейшему присоединению к журналу «Логос» видимость — не только демонстративного вмешательства в этот по существу чуждый мне спор, но и рассчитанного антагонизма по отношению к нашему другу = поэту. Самая новизна этого присоединения заставляла бы предполагать новый момент в моем отношении к платформе «Логоса», — но этого момента нет. Правда, Вы указываете на отхождение, напр<имер>, Яковенко от чисто-гносеологической философии[3]. Да, в интересной новой книжке, любезно присланной мне редакцией, я с величайшим любопытством выискал[a] умозрения метафизические Яковенки, немного сожалея об утраченной им агностической невинности[4]. С сочувствием[b] читал я и статью Риккерта[5], который[c] останавливается там, где мне хотелось бы видеть продолжение или продолжить…[d] Но выплывая в открытое море из надежных гаваней «скептической боязливой гносеологии»[6] (Ваши слова), Вы, кружок русского «Логоса», из них происшедший, отнюдь этим не сближаетесь, например, со мною[e]. «Логос» остается органом по философии культуры, каким и раньше был, [в общем широким и веротерпим<ым>, кроме нескольких определенных психологических и наружных<?> идиосинкразий. Я же остаюсь по-прежнему готовым к услугам][f] в смысле случайного

---

[a] *Далее зачеркнуто*: впервые <?> уже явно.

[b] *Перед* сочувствием *вычеркнуто:* большим.

[c] *Зачеркнуто*: но он.

[d] Предложение — вставка со следующей страницы (Л. 2.). Текст обведен красным карандашом и крестиком отмечено место вставки на листе 1 об.

[e] *Предыдущий вариант данного предложения зачеркнут синим карандашом, было*: <…> и о почти обозначившемся грехопадении сознательного богоборчества (если Вы знаете нелепое словечко «акмеизм», пущенное теперь в петербургской литературной богеме, то, быть может, поймете, что я хочу сказать, означая плюрализм Яковенки философским акмеизмом, — акмеисты ведь также плюралисты прежде всего, — но с оговоркой, что не забываю и черты различия: ведь Яковенко — и ум, и талант). Однако, все это ничего не изменяет.

[f] *Вычеркнутый чернилами вариант вместо обозначенного квадратными скобками:* я же остаюсь готовым всегда к его услугам.

сотрудничества. Дальше идти нам в идейном сближении нельзя, в практическом[g] — не следует. Для меня культура — становление духовной Ѳеократии, для «Логоса» — гуманизм в лучшем случае, либо[h] civitas Rationis[7]. Итак, я[i] — на периферии «Логоса», «Логос» — на периферии моего миросозерцания. Общий наш участок на периферии — организация τῆς δόξης[8]… чем? для вас — нормами, почерпнутыми в автономном человеческом сознании, для меня — в онтологии моей веры[j]. Поскольку эти нормы могут совпадать, мы можем часто соглашаться. В случае глубокого[k] несогласия, мы неизбежно должны приписывать [взаимно] друг другу основную ошибку и ложь в самых истоках миросозерцания. Пример[l]: Яковенко переходя за черту — отделяющую от гносеологии пределы метафизики — уже неприемлем для меня[m] безрелигиозностью. Вы, дорогой Сергей Осипович, все же не вполне отчетливо[n] передаете мои неоднократные[o] высказывания о деятельности[p] Вашего ныне столь дифференцированного кружка. Мне всегда внушало уважение подвижничество тех, кто безнадежно, бескорыстно взялись исследовать до конца область ratio, не боясь этими исследованиями навсегда ниспровергнуть все познавательные притязания уединенного сознания. Я всегда желал примеров <?> научного агностицизма повсюду, где гордый человек, утверждая

---

[g] *Было:* и.

[h] *Было:* если не.

[i] Предложение — вставка с начала страницы. Текст обведен синим карандашом и крестиком отмечено место вставки.

[j] *Было:* божественного.

[k] *Было:* принципиального.

[l] *Чернилами вычеркнуто:* знаете ли, я — *далее перенесенное в начало страницы и обведенное красным карандашом, далее вычеркнуто чернилами*: Но все дело в том, что остановиться.

[m] *Было:* своею <безрелигиозностью>. *После слова* меня *вставка с нижнего края листа*: не только пустотою своего учения на <1 нрзб.> безжизненного гносеологизма, но в особенности его безрелигиозности или даже <2 нрзб.> — пока не уверует в выход из собственного плюрализма (он-то <?> есть, в общем, по моему мнению, формально верное), не уверует окончательно в искупительное дело Логоса (без кавычек).

[n] *Было*: вполне удачно.

[o] *Было:* много<значные>.

[p] *Было*: философствовании.

автономность своей обособленности, развевал знамя с надписью: «Ich hab meine Sach auf Nichts gestekt»[9]. Философия же должна, по-моему, существовать без «potere temporale»[10], к<а>к папа без папской провинции, выражающегося кокардой «Wissenschaft»[11]. Итак, es[q] bleibt alles beim Alten[12]... А, в заключение и по поводу личного вопроса, я принципиально избегаю вноситься[r] в списки ближайших сотрудников там, где не чувствую себя ответственным за общее направление и, так сказать, идейных[s] arcana[13]данного издания. Ведь[t], совсем недавно, я сложил с себя ближайшее сотрудничество даже в[u] «Трудах и днях». Вывод опять легок — a potiori. Благодарю Вас [и редакцию] за дружеское ко мне отношение. Статью Вашу, известную мне[v] по докладу в Ф<илософском> О<бществе>[14], на котором я присутствовал, я ещё не успел перечитать, когда книжку Л<огоса> отобрали у меня несколько римских знакомых[w]. Получив ее обратно, я надеюсь сказать Вам при случае, что подумалось при внимательном ее изучении[x]. Передайте, прошу Вас, мое почтение супруге Вашей[15] и Вашему батюшке [16]. Мария Мих<айловна>[17] и Вера Конст<антиновна>[18] Вас приветствуют. С искренним уважением дружески Ваш

Вяч. Иванов

---

[1] Речь идет об упоминавшемся выше письме Гессена к Иванову от 27 февраля 1913 г.

[2] A potiori — на основании сильнейшего (аргумента) (*лат.).*

[3] Ср. в письме Гессена от 27 февраля 1913 г.: «Будто Яковенко, Степун и я (не говорю о немцах) — кантианство! С таким же правом можно было бы нас назвать и платоновцами, и фихтеанцами, и гегельянцами!» (Взыскующие града. С. 511).

---

[q] *Было*: wir.

[r] *Было:* фигурировать.

[s] *Было:* принципиальных.

[t] *Было:* Я.

[u] *Было:* заявил о своем выходе из ближайшего сотрудничества <2 нрзб.> нашего издания «Трудов и дней».

[v] *После* мне *зачеркнуто:* отчасти.

[w] *Далее зачеркнуто*: у меня для прочтения книжку «Логоса» и долго не <1 нрзб.>.

[x] *Было:* спокойном чтении.

[4] См.: *Яковенко Б.* Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще // Логос. 1912–1913. Кн. 1 и 2. С. 99–182. Борис Валентинович Яковенко (1884–1949) — философ, историк философии, публицист; активный участник русского, немецкого и итальянского «Логоса». Общие сведения о нем см.: *Ивлева М. И.* Яковенко Б. В. // Новая философская энциклопедия: в 4 т. 2-е изд., расшир. и доп. Т. 4. М., 2010. См. также: *Панкова Т. Ю.* Историко-философское наследие Б. В. Яковенко в русской философской традиции. Автореф. дис. … канд. филос. наук. М., 2012.

[5] Речь идет о статье: *Риккерт Г.* Ценности жизни и культурные ценности // Логос. 1912–1913. Кн. 1 и 2. С. 1–36.

[6] Отсылка к письму Гессена, который, в свою очередь, упоминает дискуссию между Андреем Белым и «логосовцами», развернувшуюся на страницах «Трудов и дней» в 1912 г. (№ 4–5 (июль-октябрь) и № 6 (ноябрь-декабрь)): «Будто между нашей гносеологией и истинной метафизикой есть еще принципиальное различие! Будто происходить от скептической и боязливой гносеологии и бороться с дурной метафизикой значит быть схоластом и методологом!» (Взыскующие града. С. 511).

[7] Civitas Rationis — град Рационального (*лат.*), в противоположность граду Божьему (civitas Dei).

[8] τῆς δόξης — здесь: мнений (*греч.*).

[9] Ich hab meine Sach auf Nichts gestekt, правильно: «Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt…» — первая строчка из стихотворения И. В. Гёте «Vanitas! Vanitatum vanitas!» (1806). В современном переводе (А. Глобы): «Я сделал ставку на ничто…» (*нем.*) (указано Н. А. Дмитриевой). Эта цитата из Гёте стала заголовком предисловия — и заключительной фразой — к популярному в начале XX в. в России философского памфлета М. Штирнера «Der Einzigeund sein Eigentum» («Единственный и его достояние», «Единственный и его собственность»), 1845; рус. пер. — 1907): «Ничто — вот на чем я построил свое дело».

[10] Potere temporale — светского (букв.: временного) правления (*итал.*).

[11] Wissenschaft — наука (*нем.*).

[12] Bleibt alles [beim] Alten — всё остается по-старому (*нем.*).

[13] Arcana — тайн (*лат., ит.*).

[14] Речь идет о статье: *Гессен С. И.* Философия наказания // Логос. 1912–1913. Кн. 1 и 2. С. 183–232. Доклад по этой теме был прочитан Гессеном дважды: в Санкт-Петербургском философском обществе 2 февраля 1912 г. и в Московском юридическом обществе 1 марта 1912 г.

[15] Нина Лазаревна Минор (1886–1944?) — жена С. В. Гессена до 1936 г. Дочь профессора-невропатолога Л. С. Минора, внучка казенного раввина Москвы С. А. Минора. Знакомство С. И. Гессена и Н. Л. Минор состоялось в 1905 г. в Гейдельберге. Погибла в концлагере Малый Тростинец; дата смерти указана предположительно, ср.: «…моя первая жена, Нина Лазаревна,

урожденная Минор, погибла в немецком лагере уничтожения, по-видимому, в начале 1942 г. В декабре 1941 г. я получил от нее открытку, в которой она сообщала мне, что выезжает неизвестно куда и прощалась со мною» (*Гессен С. И.* Мое жизнеописание // Гессен С. И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. [Электронный ресурс.] URL: http://portal.ippd.ru/sites/default/files/Гессен.doc.)

Имя Н. Л. Минор значится на стене Пражской синагоги в перечне евреев-мучеников.

[16] Иосиф Владимирович (до крещения — Саулович) Гессен (1865–1943) — политический деятель и публицист, депутат II Государственной Думы, кадет. Биобиблиографические сведения о нем см.: *Гессен В. Ю.* Жизнь и деятельность И. В. Гессена — юриста, публициста и политика. СПб., 2000.

[17] Мария Михайловна Замятнина.

[18] Вера Константиновна Иванова (урожд. Шварсалон).

ВЯЧ. ИВАНОВ. КОНСПЕКТ ЛЕКЦИЙ «РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ И РЕЛИГИОЗНАЯ ДУША НАРОДА»*

От составителя

24, 26, 28, 31 января и 2 февраля 1927 г. Вяч. Иванов прочитал в Павийском университете цикл лекций о русской религиозной мысли. Тематика лекций, состав аудитории и ее реакция были подробно описаны в письмах Вяч. Иванова к сыну и дочери за те же дни. Соответствующие фрагменты переписки приводим в Приложении 1.

В отчете о лекциях одной из слушательниц (см. Приложение 2; примечательно, что сам Иванов отозвался о нем крайне язвительно) приведены заголовки лекций: I. Русская церковь и народный религиозный дух. II. Тезис и антитезис: Славянофилы и западники. III. Толстой. IV. Достоевский. V. Владимир Соловьев.

В Римском архиве Вяч. Иванова (РАИ. Оп. 2. Карт. 28. Папки 1 и 3. [Электронный ресурс.] URL: http://www.v-ivanov.it/archiv/op2-k28.htm) выявлены подготовительные материалы к этому циклу (автографы карандашом). Они представляют собой французский текст (с редкими вставками) на девяти листах мелким аккуратным почерком, почти без помарок. Выявленные материалы можно разделить на три части: I. Развернутый конспект первой лекции. II. Разработка понятий, вводимых в первой лекции. III. Краткие выписки и заметки к последующим лекциям. Здесь мы ограничиваемся публикацией текста и сопровождающих его свидетельств, полагая, что реконструкция содержания лекций Иванова в их полноте должна составить отдельную работу. Небольшой реальный комментарий к публикации сопровождает русский перевод. Завершает публикацию послесловие А. В. Юдина, намечающее некоторые возможные направления в интерпретации публикуемых материалов.

---

* Публикация Женевьевы Пирон. Послесловие А. В. Юдина. Перевод с французского М. В. Михайловой.

<I>

Le terme de « pensée religieuse ». Il n'est pas applicable aux théologiens de métier. Epoques de la « pensée religieuse ». La pensée religieuse russe comme symptôme de la vie dans l'église momifiée. Exodes des « idéalistes ». De nouveaux noms. La mentalité religieuse du peuple, reflétée dans ces spéculations. L'impression sur l'Occident. Méthode préscolastique d'envisager et de sentir les vérités de la religion. Byzance comme survivance de l'Antiquité. Conclusion: l'importance du sujet pour ceux qui cherchent une compréhension intime de l'esprit et de la chrétienté orientale. Deux points de vue spéciaux dans lesquels cette compréhension apparaît désirable. A) Ce qui manque aux efforts de l'Eglise catholique à comprendre l'Orient, et ce que l'Orient promet à l'unité œcuménique. B) ce que signifie pour la chrétienté entière et pour la civilisation européenne l'effort actuel de la révolution à déchristianiser la nation russe. Le double aspect de l'état religieux de la Russie. Rapport antinomique de certains aspects. La mort et la vie; l'orgueil et l'humilité; le corps et l'âme. Tendances de surélever Dieu de la <1 mot indéch.> moines. <?> Etude de la crainte. Les bons côtés de l'adoption religieuse de la Russie par Byzance. Sophie — nature, corporation <1 mot indéch.>. Byzance et la culture intellectuelle. L'œuvre de S. Cyrille et de S. Méthode, son influence sur la langue et la mentalité slaves. Conservation du folklore. Mission civilisatrice de l'Eglise. Les saints russes. Le rôle de l'Eglise dans la création de l'Etat. Les défauts du byzantisme surgissant avec la consolidation de la surveillance.

Le Tzar comme successeur de l'empereur d'Orient. Orgueil national. Lutte entre la monarchie et la cléricalisation. Accomplissement du sort prédestiné de l'Eglise nationale. Sujétion à l'Etat. La «Paralysie» de l'Eglise. Révolte du raskol et des sectes — Pas de magisterium; pas d'enseignement moral et religieux. Caractère officiel de toutes les manifestations de l'Eglise, comme institution; prières politiques; décomposition et démembrement. La piété du peuple. Il n'est enseigné en religion que par la liturgie. L'Amour de la liturgie. Pèlerinages. Startsy. Caractère hésychastique du culte. La voie mystique du peuple. Le libre examen. Les traditionalistes et les novateurs, le troisième type: les chercheurs mystiques de la Cité de Dieu, de l'Eglise invisible. Les saints invisibles prient pour la Russie. Extravagances du mysticisme. Confessions à Terre-

Mère. Le culte du pécheur. Les adorateurs de l'Image de Dieu dans l'homme. Les eschatologistes. Les cantiques des aveugles. Les silencieux. Ressemblance de la Russie à l'Inde — anarchistes, mystiques, errants. La lumière du Thabor. Les glorificateurs au Nom de Jésus.

Le rationalisme de la foi populaire la dirige vers le protestantisme — le mysticisme inné promet un[1] renouveau religieux. Rien de durable dans l'art ou dans la philosophie qui ne porte l'empreinte mystique. L'écroulement du rêve théocratique et une purification attendue de la conscience religieuse.

La parabole de Dostoïevski en forme d'un fait divers authentique. L'âme religieuse en Russie est toujours vivante.

<II>

L'objet de ces conférences est la pensée religieuse en Russie depuis la moitié du XIXe s. jusqu'à nos jours. Mais qu'est-ce qu'on entend précisément sous le terme de «pensée religieuse»? Certes, on ne trouvera guère ce terme bien adapté pour désigner la théologie comme doctrine fine ni les œuvres de théologiens de métier. Au contraire, il est parfaitement applicable aux penseurs tels que Pascal, ou Bonald, ou Joseph de Maistre en France, que Baader ou Schleiermaher en Allemagne, que Rosmini ou Gioberti en Italie. C'est qu'il suppose comme le point de départ une certaine indépendance philosophique des recherches, une espèce de libre examen. La pensée religieuse est une philosophie basée sur des prémisses de la religion, ou bien une philosophie qui poursuit un cours ascendant vers les vérités religieuses, donc une espèce d'apologétique. Les époques de la pensée religieuse sont pour la plupart celles de grands troubles de la conscience, de doutes profonds, de vives attaques contre les dogmes. Dans ces époques critiques, se dressent les penseurs religieux pour plaider la cause de la foi et en élevant leur voix d'apologistes, ils deviennent souvent des novateurs, des réformistes, dans le meilleurs cas des précurseurs d'une nouvelle étape dans l'évolution du dogme, et, si l'on veut, des prophètes à leur guise.

Le phénomène de la pensée religieuse, ainsi compris se produit tout naturellement en Russie durant les derniers trois quarts de siècle, cette

[1] *Описка в оригинале:* une.

époque étant justement une période d'une grande fermentation des esprits, toujours croissant et aboutissant à une débâcle générale, et à défaut sans densité, d'une théologie capable de se faire écouter et respecter.

En fait, la théologie russe est malgré l'existence e quelques ouvrages sérieux (comme le Traité du métropolite Makarios ou les ouvrages du prof. Nesmelov) est profondément marginale, essentiellement éclectique, pour ne pas dire contemplative, toujours louvoyant entre les pôles opposés du catholicisme et du protestantisme dont elle subit l'influence tour-à-tour, en cherchant à les combattre toutes les deux. Une circonstance extérieure a contribué récemment à l'exposition des idées russes sur la religion dans l'Occident, à cause de l'exode des idéalistes (ainsi dénommés et stigmatisés par les gouvernants de la R<ussie> <soviétique>, refusant tous ceux qui ne sont pas franchement matérialistes), exode involontaire directement (c'est le cas des expulsés) ou, indirectement (à cause de la défense d'enseigner et d'écrire). Les penseurs russes ont transplantés donc les foyers de leur activité intellectuelle à Berlin et à Paris. Un contrat naturel s'ensuit naturellement avec les intellectuels de ces pays: leurs œuvres commencèrent à être publiées en traductions, l'Europe a connu plusieurs noms nouveaux (comme celui de L. Chestov, de Berdiaeff, de Lossky, et d'autres), quelques uns des idéologues du XIXe s. ont été traduits également et toutes ces manifestations de l'esprit religieux de la Russie ne tardèrent pas à faire une <1 mot indéch.> considérable. Je ne veux pas parler de la valeur intrinsèque des idéologies en question, alerté du reste par les noms tels que Dost<oïevki> ou Vl<adimir> S<oloviev>. Ce qui a plus d'importance, on a commencé à entrevoir à travers ces personnalités quelques contours de l'esprit religieux de la nation. Car ces penseurs religieux, en tant qu'ils restent fidèles à la religion de leur peuple, ne peuvent aucunement passer pour déracinés (comme D<ostoïevski>).

<III>

Erreurs sur l'Eglise russe (fr. Raymond Janin, Les églises orientales et les rites orientaux).

p. 115. Recrutement du clergé séculier. Les séminaires ne suffisant pas à fournir le nombre nécessaire de clercs, les fidèles désignent l'un d'entre eux sur choix de l'évêque.

Peut-être quelques fois un chanteur — quelqu'un qui n'a pas accompli ses études au séminaire.

p. 118. Parfois l'office du dimanche se termine à la lecture de l'Evangile et la messe proprement dite n'est pas célébrée.
?!

p. 122. « La méditation, la vie intérieure sont choses totalement inconnues » (pour le moins)

Фаворский свет! Имяславие?
Старчество

L'âme rel<igieuse> du peuple russe.

1) La tradition byzantine cherche à surélever Dieu
Le peuple s'attache au Christ-homme intimement.
Pâques russe. L'adoration du Nom.

2) La tradition byzantine émule Rome. ;
Le peuple cherche la Cité de Dieu ; l'Eglise invisible ou cachée <?>

3) La tradition byzantine est hiérarchique;
Le peuple préfère ses startsy, croit en l'existence de saints cachés.

4) La trad<ition> byz<antine> oppose le Ciel à la Terre.
Le peuple adore la Terre et attend sa transfiguration.

5) La trad<ition> byz<antine> soumet l'Eglise à l'Etat.
Le peuple ignore l'Etat ou voit en lui le royaume du Prince de ce Monde. Raskol.

Crise de la personnalité.
Son Irréalité
Son Isolement
Sa Révolte

L'individu et la sainteté
L'harmonie sainte ou la mort
Léviathan
Coopération Бесы
Solution religieuse (Crime et Châtiment, l'Idiot)
Le peuple théophore

L'âme religieuse du peuple russe
Témoignage de Toutcheff
Saint Séraphin

Surélévation byzantine de Dieu et intimité de l'adoration du Christ (Pâques russe. Les adorations du Nom).

Morgue et émulation byzantine — humilité du peuple et recherches de la Cité de Dieu.
Hiérarchie ignorée — les startsy
Le Culte de la Terre
L'indépendance de l'Eglise affirmée par le peuple.

« Les Frères Karamazoff » — 3 types de l'âme russe
Zossime
L'idéal de l'hagiocratie
Mission d'Aliocha.

1874 La Crise de la Philosophie Occid., contre les positivistes
1875 Voyage à Londres et en Egypte
1877 Principes philosophiques du Savoir Intégral[2]
1877 Les trois forces
1878–1880 Cours sur l'Humanité-Dieu[3]
1880 Critique des principes abstraits
1882–1884 Les fondements religieux de la vie[4]

---

[2] Общепринятое название во франц. переводе: Principes philosophiques de la connaissance intégrale.

[3] Общепринятое название во франц. переводе: Leçon sur la Divino-humanité.

[4] Общепринятое название во франц. переводе: Les fondements spirituels de la vie.

1883–1884 Question nationale en Russie
1887 L'Histoire et l'Avenir de la Théocratie[5]
1888 La Russie et l'Eglise universelle
1894–1897 La Justification du Bien
1899–1900 Les Trois Conversations[6]

Перевод:

<I>

Термин «религиозная мысль». Он неприложим к богословам по профессии. Эпохи «религиозной мысли». Русская религиозная мысль как симптом жизни в мумифицированной церкви. Исход «идеалистов». Новые имена. Религиозное умонастроение народа, отраженное в этих размышлениях. Впечатление о Западе. Досхоластический метод предполагать и чувствовать истины религии. Византия как преемница Античности. Заключение: важность этого предмета для тех, кто стремится к глубокому пониманию духа восточного христианства. Две особых точки зрения, в которых желательно такое понимание: А) Чего недостает в попытках католической церкви понять Восток, и что Восток обещает экуменическому единству. В) Какое значение для христианства в целом и для европейской цивилизации имеет осуществляемая сегодня революцией попытка дехристианизации русского народа. Двойственный аспект религиозного состояния России. Антиномичное отношение к некоторым аспектам. Жизнь и смерть, гордыня и смирение, тело и душа. Стремления превозносить Бога <1 нрзб.> монахов <?>. Изучение страха. Позитивные стороны религиозного усыновления России Византией. София — природа, корпорация <1 нрзб.> Византия и интеллектуальная культура. Труды Св. Кирилла и Св. Мефодия, их влияние на славянский язык и менталитет. Сохранение фольклора. Цивилизационная миссия церкви. Русские святые. Роль церкви в создании государства. Недостатки византинизма, которые обнаруживаются с упрочением надзора.

---

[5] Общепринятое название во франц. переводе: Histoire et Avenir de la Théocratie.

[6] Общепринятое название во франц. переводе: Trois Entretiens.

Царь как преемник императора Востока. Национальная гордыня. Борьба между монархией и клерикализацией. Исполнение судьбы, предназначенной национальной церкви. Подчинение государству. «Паралич» церкви. Бунт раскола и сект — Отсутствие учительства <Церкви>; отсутствие нравственного и религиозного образования. Официальный характер всех проявлений церкви как институции; политические молитвы; разложение и распад. Благочестие народа. Его религиозное образование совершается только через литургию. Любовь к литургии. Паломничества. Старцы. Исихастский характер культа. Мистический путь народа. Свобода совести. Традиционалисты и новаторы, третий тип: мистики-искатели Града Божия, Невидимой церкви. Невидимые святые молятся за Россию. Странности мистицизма. Исповеди Матери-Земле. Культ грешников. Поклоняющиеся Образу Божию в человеке. Эсхатологисты. Песни слепцов. Молчальники. Сходство России с Индией — анархисты, мистики, странники. Свет Фаворский. Прославляющие Имя Иисусово[7]. Рационализм простонародной веры ведет ее к протестантизму — врожденный глубокий мистицизм обещает религиозное возрождение. В искусстве или философии все устойчивое несет мистический отпечаток. Крушение теократической мечты и ожидаемое очищение религиозного сознания.

Притчи Достоевского в форме подлинных происшествий. Религиозная душа в России всегда жива.

<II>

Предмет этих лекций — русская религиозная мысль в России с середины XIX века до наших дней. Но что именно имеется в виду под «религиозной мыслью»? Конечно, этот термин не слишком хорошо подходит для обозначения богословия как точного учения или трудов профессиональных богословов. Напротив, он прекрасно приложим к таким мыслителям, как Паскаль[8],

---

[7] Речь идет об имяславцах, сторонниках учения «о незримом присутствии Бога в Божественных именах».

[8] Блез Паскаль (1623–1662) — французский религиозный писатель, философ, математик и физик.

или Бональд[9], или Жозеф де Местр[10] во Франции, как Баадер[11] или Шлейермахер[12] в Германии, как Розмини[13] или Джоберти[14] в Италии. В качестве исходной точки предполагается определенная философская независимость исследования, своего рода свобода совести. Религиозная мысль — это философия, основанная на посылках религии, или философия, которая следует путем, восходящим к религиозным истинам, следовательно, разновидность апологетики. Эпохи религиозной мысли по большей части бывают временами больших смущений совести, глубоких сомнений, сильных нападений на вероучение. В такие критические эпохи и возникают религиозные мыслители, чтобы выступить в защиту дела веры, и, возвышая свои голоса апологетов, они часто становятся новаторами, реформаторами, в лучшем случае — предшественниками нового этапа в развитии вероучения и, если угодно, в своем роде пророками.

Феномен религиозной мысли в таком понимании вполне естественно возникает в России в последние три четверти века, поскольку эта эпоха как раз является периодом великого брожения духа, постоянно возрастающего и приводящего к всеобщему крушению, за недостатком прочности, богословия, способного к тому, чтобы его слышали и уважали.

Действительно, русское богословие, несмотря на существование нескольких серьезных работ (как трактат митрополита Макария[15] или труды проф. Несмелова[16]), является чрезвычайно маргинальным,

---

[9] Луи Габриэль Амбруаз де Бональд (1754–1840) — французский государственный деятель, философ и публицист.

[10] Жозеф-Мари де Местр (1753–1821) — французский писатель, государственный деятель Сардинского королевства.

[11] Франц Ксаверий фон Баадер (1765–1841) — немецкий философ и богослов.

[12] Даниель Эрнст Шлейермахер — немецкий протестантский богослов и философ.

[13] Антонио Розмини-Сербати (1797–1855) — итальянский католический священник, философ и богослов.

[14] Винченцо Джоберти (1801–1852) — итальянский католический священник, философ, публицист и государственный деятель.

[15] Макарий (Булгаков) (1816–1882) — митрополит Московский и Коломенский, историк Русской церкви и богослов.

[16] Виктор Иванович Несмелов (1863–1937) — философ и богослов, профессор Казанской духовной академии.

по большей части эклектичным, чтобы не сказать созерцательным[17], постоянно лавирующим между противоположными полюсами католицизма и протестантизма, чье влияние поочередно оно испытывает, стремясь бороться с ними обоими. Недавно распространению русских религиозных идей на Западе поспособствовало внешнее обстоятельство — исход «идеалистов» (их так назвали, заклеймили правители <Советской> Р<оссии>, отвергающие всех, кто не является откровенными материалистами), исход не по своей воле в прямом смысле (это случай высланных) или в косвенном (по причине запрета преподавать и писать). Таким образом, русские мыслители перенесли очаги своей интеллектуальной деятельности в Берлин и в Париж. Из этого последовал естественный договор с интеллектуалами этих стран: их труды начали выходить в переводах, Европа узнала множество новых имен (например, имена Л. Шестова, Бердяева и других), равным образом были переведены некоторые из идеологов XIX века, и все проявления религиозного духа в России не замедлили составить внушительную <нрзб.>. Я не хочу говорить о действительной ценности рассматриваемой идеологии, определяемой, наконец, такими именами, как Дост<оевский> или Вл<адимир> С<оловьев>. Важнее то, что через эти личности стали видны некоторые очертания религиозного духа народа, ибо эти религиозные мыслители, поскольку они остаются верны религии своего народа, ни коим образом не могут считаться утратившими корни (как Д<остоевский>).

<III>

Ошибки о русской церкви (Раймон Жанен[18], Восточные церкви и восточные обряды).

с. 115. Привлечение светского духовенства. Семинарий недостаточно, чтобы обеспечить необходимое количество священно-

---

[17] Возможная описка. В рукописном тексте прочитывается contemplative — «созерцательный, умозрительный» (*фр.*), более логично предположить compilative, т.е. «компилятивный» (*фр.*).

[18] Раймон Жанен (1882–1972) — французский католический священник, монах-ассумпционист, историк-византинист и специалист по восточному христианству.

служителей, верные предлагают одного из своей среды для выбора епископа.

Возможно, иногда это бывает певчий — кто-то, кто не прошел курс семинарии.

с. 118. Иногда воскресная служба заканчивается чтением Евангелия, а месса в собственном смысле слова не служится.

?!

с. 122. «медитация, внутренняя жизнь — это вещи совершенно неизвестные» (о монахах

Фаворский свет! Имяславие?

Старчество![19]

Рел<игиозная> душа русского народа.

1) Византийская традиция стремится превознести Бога.

Народ задушевно привязывается к Христу-человеку.

Русская пасха. Поклонение Имени[20].

2) Византийская традиция — соперница Рима;

Народ ищет Град Божий, невидимую Церковь или скрытую <?>

3) Византийская традиция иерархична.

Народ предпочитает старцев, верит в существование скрытых святых.

4) Виз<антийская> трад<иция> противопоставляет Небо и Землю.

Народ поклоняется Земле и ожидает ее преображения.

5) Виз<антийская> трад<иция> подчиняет церковь государству.

Народ игнорирует государство или видит в нем царство Князя мира сего. Раскол.

Кризис личности.

Ее ирреальность.

Ее изолированность.

Ее бунт.

---

[19] В оригинале по-русски.

[20] То есть имяславие.

Индивид и святость
Святая гармония или смерть
Левиафан
Соучастие Бесы
Религиозное решение (Преступление и наказание, Идиот)
Народ-богоносец

Религиозная душа русского народа
Свидетельство Тютчева
Святой Серафим

Византийское превозношение Бога и задушевность поклонения Христу (Русская пасха. Поклонение Имени).

Византийская спесь и дух соперничества — смирение народа и поиск Града Божия.
Игнорируемая иерархия — старцы.
Культ Земли
Независимость церкви, утверждаемая народом.

«Братья Карамазовы» — 3 типа русской души.
Зосима
Идеал агиократии
Призвание Алеши.

1874 Кризис зап<адной> философии, против позитивистов
1875 Путешествие в Лондон и Египет
1877 Философские начала цельного знания
1877 Три силы
1878–1880 Чтения о Богочеловечестве
1880 Критика отвлеченных начал
1882–1884 Духовные основы жизни
1883–1884 Национальный вопрос в России
1887 История и будущность теократии
1888 Россия и Вселенская Церковь
1894–1897 Оправдание добра
1899–1900 Три разговора

Приложение 1

Из писем Вяч. Иванова к сыну Димитрию и дочери Лидии (1927)*

25 января 1927. <…> 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. Желающие 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 Подестà и произнес после аплодисментов, коими меня приветствовали, mon éloge, с перечислением разных работ (напр. «Cor Ardens»). Я приглашен в Павию не только для «filologia moderna»[1], 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 ¼ ч. и все же темы 1-й лекции не исчерпал: до характеристики народной души не добрался, потратив много времени на введение о религ. мысли вообще, о соединении церкви и необходимости для Запад. Церкви многому учиться у Востока, о большевистской попытке дехристианизации народа. За это невыполнение программы 1-й лекции Рибольди[3] дома набрасывался на меня, как злой пес, провозглашая в то же время мой франц<узский> яз<ык> «bello e stupendo»[4].

26 января 1927. <…> Сегодня читал 2-ую лекцию (о славянофилах), интересно. Был хвалим, даже строжайшим моим критиком, дон Рибольди. Пожаловали на лекцию и подестà, и префект провинции, почему лекция

---

* Опубл.: Символ. 2008. № 53–54. С. 460–627.

[1] Курса современной филологии (*ит.*).

[2] Славянского мира (*ит.*).

[3] Л. Рибольди (1880–1966) — священник, в 1920–1927 гг. — ректор Колледжо Борромео в Павии.

[4] Изящным и превосходным (*ит.*).

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 Грициотти, в качестве уже интимных друзей. Приходит аккуратно с филолог<ического> фак<ультета> проф. Санези.

29 января 1927. <…> 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!). <…>. Префект снова пожаловал с Подестою, сказав мне еще до лекции несколько комплиментов. Пришли и разные профессора; с филол<огического> фак<ультета> философ Villa, приславший мне сегодня свою работу с «dedica»[5], и историк лит<ературы> Sanesi (постоянный слушатель), — с медиц<инского> Sala, знаменитый старик с длинной белой бородой, (постоянный слушатель), с политического Crosa, и другие, которых не знаю; были и супруги Грициотти. Успех был решительный, даже злой пес Рибольди, 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»[6] 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 (таково 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 Паскалем, Бональдом, де Мэстром, 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 по-

[5] Посвящением (*ит.*).

[6] «На нашем прекрасном языке, господа» (*ит.*).

пытке большевиков дехристианизировать Россию и об атеистической русской школе. Последние две лекции пугают меня непомерною трудностью своего содержания. Уже учение Достоевского 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) — и Флоренского (тоже очень ждут) крайне трудно. Как бы не испортить успех 2 последних лекций! и притом все это утомительно. Жду, не дождусь конца цикла.

4 февраля 1927. <…> В понедельник была 4-я 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», — 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».

10 февраля 1927. <…> Во вторник вечером обедал у Грициотти с Mlle Dell'Isola, которая пишет о моих лекциях статью в уважаемый, но поганый «Bilychnis» (журнал, посвященный религиозным вопросам, издаваемый методистами). Прежде чем Dell'Isola пошлет свое exposé[7], оно будет подвергнуто моей цензуре в виду крайней ответственности реферируемых заявлений.

23 февраля 1927. <…> В воскресенье пил чай у старой девы 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 mauvais jeu[8]. Она сообщает de bonne foi[9] 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 (невольно) лектора бродящим вокруг да около и плоским, но с неожиданными и бессвязными прорывами в какую-то глубину. Одним словом, бестолочь.

---

[7] Изложение (*фр.*).

[8] Делают хорошую мину при плохой игре (*фр.*).

[9] Добросовестно (*фр.*).

Приложение 2

Мария Делл'Изола. Русская религиозная мысль*

Знакомство с Россией в прежде незнакомом для подавляющего числа людей ракурсе — такова заслуга цикла устроенных в университете Павии конференций под общим названием «Русская религиозная мысль»[1]. Для большинства из нас Россия была легендарной страной, — громадной и удаленной как в пространстве, так и во времени. Ныне мы различаем ее более отчетливо, мы начинаем узнавать как то, какие движущие силы воздействуют на души ее обитателей, так и то, куда эти силы их толкают. Детали этих явлений открылись нам благодаря ученому филологу и изящному поэту Вячеславу Иванову, который в ряде своих исследований задался целью довести до нашего сведения, каковы религиозные силы, питающие личностные, общественные и художественные явления на его родине.

Церковь в России пребывает ныне в состоянии хаоса, она расколота на группировки. Над глубинной религиозностью народа нависла опасность господствующего в школе антирелигиозного воспитания. «Так что же, значит, русский народ подвергнется дехристианизации — тот самый народ, который был религиозен до самых глубинных своих корней?» Вот тревожный вопрос, которым задаются мыслители. Уже много лет прошло с тех пор, как на заданный Чаадаевым вопрос «Какая роль суждена России в сообществе прочих наций?» славянофилы отвечали так: «Она принесет в качестве вклада свое глубокое мистическое чувство, исключительно богатое и мощное духовное содержание». Они полагали, что из этого обильного мистицизма можно будет извлечь все ресурсы, необходимые для того, чтобы извлечь Россию из состояния упадка и направить ее по пути прогресса, причем это можно сделать, не обращаясь к сокровищам мысли прочих наций. Однако западники, не верившие

---

* Опубл. под названием «Il pensiero religioso russo» (Bylychnis. 1927. P. 270–273. [Электронный ресурс.] URL: http://www.v-ivanov.it/wp-content/uploads/2010/12/dellisola_il_pensiero_religioso_russo_1927_text.pdf); перевод на рус. яз. И. И. Маханькова в изд.: Вячеслав Иванов: Творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е. А. Тахо-Годи; отв. ред.: А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи. М., 2002. С. 262–267.

[1] Состоялось всего пять конференций, их темы были следующие: I. Русская церковь и народный религиозный дух. II. Тезис и антитезис: Славянофилы и западники. III–IV. Толстой и Достоевский. V. Владимир Соловьев. (*Примеч. М. Делл'Изола.*)

в самовозрождение своей родины, противопоставляли славянофилам свой антитезис в следующей формулировке: «Не станем заниматься религией, а сосредоточимся исключительно на культуре. Попробуем дать России образование, освободить ее от деспотизма, пустить по пути подражания Западу». Само собой разумеется, как один, так и другой стан имели немало выдающихся деятелей, и сами же славянофилы были восторженными почитателями нашей Европы — вплоть до того, чтобы называть ее «страной чудес». Русские, столь отважные в своих теориях, на практике нередко смягчают резкость своих идей. Так, общеизвестно, что некоторые российские граждане сделались иезуитами, а другие нашли смерть на парижских баррикадах или на полях сражений, в которых отвоевывалась итальянская независимость, подав тем самым благороднейший пример альтруизма.

Между тем близкий славянофилам Бакунин желал навязать II Интернационалу свою формулировку, сведя ее к следующей аксиоме: «Если Бог существует, человек — раб; итак, если человек свободен, Бога с необходимостью нет». Что до западников, то лучшие из них вели свое происхождение от гегельянства, разделившись на два течения, правое из которых никаким влиянием не пользовалось, в то время как левое выдвигало и развивало подрывные идеи, опираясь на Карла Маркса. Позднее в России ожил также и позитивизм Огюста Конта.

Посредником между западничеством и славянофильством был прежде всего Герцен, друг Мадзини, писатель и революционный социолог, к которому восходят первые попытки создания системы национального русского социализма (общественный институт «мира»). Если мы примемся ныне анализировать характерные особенности русского социализма (сошлемся в качестве примера на Михайловского), то увидим, что он постоянно прилагает усилия к тому, чтобы сохранить нравственность, притом что имеет выраженное тяготение к позитивизму. Даже в самом горячем отрицании русские сохраняют мистическую основу. Именно эта причина подтолкнула Толстого создать для себя свою собственную религию. Вначале он искал смысл жизни, однако не нашел его. Его охватило отчаяние, он помышлял о самоубийстве. Наконец Толстой почувствовал ощутил Бога: его нравственность нашла точку опоры. В «Анне Карениной» он проповедует добродетель и самопожертвование. Благо проявляется у него как осязаемая вещь, как явное дыхание души, чем прославляется также и труд, однако лишь тот, который служит тому, чтобы напитать жизнь (крестьянский труд), а не тот, который созданием изделий роскоши поддерживает общественную извращенность. Среди евангельских предписаний Толстой отобрал следующие: «Не противьтесь злу» и «Воздерживайтесь от труда». Следуя им вплоть

до самых конечных выводов, он пришел к отрицанию положительной религии, церкви, государства, человеческого правосудия; затем, перейдя от абстрактного к конкретному, он осудил и отверг половую любовь. В идеологическом смысле Толстой, таким образом, является скорее буддистом, нежели христианином, но он был столь громаден и так убежден в своей правоте, что у него отыскалось много последователей, особенно в Англии и в США.

Напротив того, Достоевский подобен зеркалу, собравшему в себе все как положительные, так и отрицательные лучи русской мысли. В его безмерной душе все нашло отзвук, а в художественных его произведениях все подверглось анализу. Чтобы как следует понять Достоевского, необходимо постоянно иметь перед мысленным взором то, что довелось ему изведать в жизни. Он не принадлежал к привилегированному классу славянофилов: сын бедного врача, избравший инженерное поприще, он пополнил ряды мелкой буржуазии, составленной пролетариями умственного труда. Будучи членом тайного социалистического общества, Достоевский сознавал себя, в согласии с учением Фурье, революционным материалистом. Обвиненный в том, что вместе со своими товарищами он распространял и разбирал письмо Белинского против Гоголя, он был, также вместе с ними, арестован и приговорен к смертной казни. Этот приговор был объявлен только для видимости, поскольку царь желал лишь попугать, как говорится, «злонамеренную молодежь». Однако нам не следует забывать, что приговоренные провели *десять показавшихся им вечностью минут* под дулами направленных на них ружей. Это сильнейшее потрясение сделало Достоевского эпилептиком. Начиная с этого дня в минуты припадков или в те мгновения, которые припадкам предшествуют, он испытывал невыразимые душевные состояния, приводившие его к непосредственному духовному единению с Богом. Изведанные в Сибири тяжкие лишения открыли Достоевскому душу русского народа: через человеческие проступки и грехи он прозревал в ней Христа и божественный отпечаток. В Сибири ему удалось познать ценность человеческой личности, развившейся под лучами любви, очистившейся всеобщим искуплением. Возвратившись в Петербург, он написал «Преступление и наказание», первый свой шедевр, главная идея которого следующая: губящее человека зло — обособление; обособление возникает из гордыни, из противопоставления одной твари другой, из отсутствия любви; обособляясь, человек губит себя.

Достоевский в самом деле пережил то душевное состояние, которое описал, он ощутил, что в сердце его оборвалась последняя связывавшая его с обществом связь. В этот момент перед писателем открылись два пути: или принять Господа и общество, живя как простой человек; или же

отрицать Господа и создать себе собственный мирок. Достоевский выбрал Бога.

Как художник, Достоевский изображает нам жизнь в трех аспектах: в первом царит мешанина фактов человеческого существования; во втором предпринимается попытка их психологического истолкования, с изучением вторгающихся сюда страстей и эмоций, которые позволяют объяснить эти факты, обнаруживая их «эмпирический характер»; на третьем месте в дело вступает «интеллигибельный характер» Канта, который был разъяснен Шопенгауэром: именно здесь-то и происходит борьба между Богом и человеком. Эта борьба может быть в схематичном виде изображена следующим образом: Бог, который находится в состоянии войны с Дьяволом, избирает в качестве поля битвы человеческое сердце. Согласно Достоевскому, если человек, внутри себя самого, не приходит к принятию Бога, он никогда не будет способен постигнуть человеческую действительность. Лишь проповедуемое церковью учение образует мистическое единство с человеческим множеством. Верующий должен задаться вопросом: «Где кончается моя собственная личность? И, дабы не нарушить интересы другого человека, где начинается личность моего ближнего? Мистическое единство делает человека ответственным также и за те действия, которых он не совершал: каждый повинен во всем и за всех, каждый ответственен за все и за всех».

Первым в Европе Достоевский подчеркнул и высветил кризис личности.

Индивидуализм начинается с эпохи Возрождения, со связанных с нею испытаний и достигнутых тогда художественных вершин, и продолжается далее. Позднее французская революция совершила своего рода «атомизацию» индивидуума. Всякий ощущал гордость в связи с опубликованием декларации прав человека, однако буржуазия не замедлила с тем, чтобы объявить себя привилегированным классом и выдвинуть собственный лозунг: «Каждый за себя, Бог за всех». Обратим внимание на то, какое выражение здесь употреблено: Бог «за» всех, а не Бог «во» всех. В сущности говоря, это всего лишь античный девиз «Homo homini lupus» («Человек человеку волк») в смягченной форме. И между тем как личность замыкается в себе самой, религия исчезает, а наука объявляет, что существование метафизического «я» недоказуемо. Тем самым от глубинной личности не остается решительным образом ничего; общество признает в ней исключительно функциональные качества. Отсюда возникает все более ужасающее обособление, становящееся темой художественного творчества, которое отображает его в трагическом свете, подобно Мопассану во Франции и Достоевскому в России. Эти художники показывают нам кризис изолированной личности: Ницше с его системой был предвосхищен в произведениях

Достоевского. «Записки из подполья» — захватывающая картина того, что прячут в тени отверженные, которым общество отказывает в месте на свету. Наш автор, это ясно само собой, принимает сторону обездоленных: он понимает, что открывающееся взору зло представляет собой обострение эгоизма; ему открывается, что этот непостижимый эгоизм и толкает обитателя подполья (намек на мышей и пр. совершенно прозрачен и работает прекрасно) на то, чтобы отравить своими миазмами воздух, которым дышат привилегированные члены общества. Тем самым устанавливается закон воздаяния.

Говоря о социализме, Достоевский определяет его как попытку жить в мире без Бога; в общем и целом это есть способ конкретизации атеизма. Современникам такие определения представлялись парадоксальными, однако теперь начинает проясняться то, что союзы и коллективы представляют собой механические образования, в которых теряется личность: Бог в человеке — это лишь функциональный образ. Прах человеческий смешивается с сатанинским прахом: если человечество не примет меры, оно придет к каннибализму. Тем самым оказывается опровергнутым учение Руссо. — Как спастись? — Верой в утвержденную Христом личность, постольку поскольку она может быть доказана метафизически. — Но божественен ли Христос? — Всякий верящий в Него должен верить и в Отца. — Но существует ли Бог? — Невозможно, чтобы его не было. С этого момента начинается апологетика Достоевского. Она не пускается в теоретизирование: в ней изображаются души с их судьбами; два типа существования, с Богом и без Бога. Верный сын церкви, Достоевский видел в ней посредницу благодати, если бы только она не была скована по рукам и ногам, будучи со времен Петра Великого подчиненной государству. Проповедовавшийся Достоевским духовный союз оказывается таким образом выше церкви: всякая душа вносит собственный вклад в коллективную духовную жизнь. Русский народ с тоской и тревогой пытается ощутить себя в непосредственной связи с Христом: в связи с этим основной идеей русской Пасхи, с ее зажженной в каждом доме большой восковой свечой, оказывается согласие, связь между людьми в Святой день, когда совершается чудо Воскресения. Русская церковь жива в народном сердце более, чем когда-либо еще, и народ самостоятельно, без какого-либо контроля со стороны официальной церкви, разыскивает и отбирает незапятнанных, святых, аскетов, которые и явятся его духовными вождями. Церковная иерархия находится в упадке, однако русская душа взыскует Града Божьего, града истинной церкви, которую подготовляет приобщение к святым. Под корой догматов нарождается дух совершенной религии. В «Братьях Карамазовых» Достоевский изобразил три характерных

для России душевных состояния. Старший брат — душа истерзанная и сотрясаемая страстями, однако горящая и наполненная Богом; второй брат — западник, представляющий собой критический дух; младший брат послан Богом для того, чтобы сеять семена веры, подготавливать появление в будущем Святой Руси. Ученик старца, младший брат получает от своего наставника задание идти в мир и совершенствоваться, жить общественной жизнью, однако с намерением распространять Христа, быть как бы его живым образом, проповедовать его по всему свету. Так и Россия будет проповедовать Иисуса, та самая Россия, которая хранит его в народном сердце. На Западе церковь склонна к тому, чтобы превратиться в государство; в России же государство превращается в церковь, однако в церковь идеальную, образованную союзом всех душ, без нужды в иерархии, лишенную авторитетов.

Но в ожидании того, что этот идеал осуществится, что представляет собой Россия в мире? «Ex oriente lux» («Свет с Востока»). Она приносит мистический вклад высочайшей духовной ценности: мир существует и длится потому, что святые и избранные, невидимые, однако явно присутствующие, молятся за нас. Такова ментальность русского народа: это народ-богоносец.

Среди своих многообещающих молодых последователей Достоевский больше всех любил Владимира Соловьева. А тот, хотя и продолжал в некотором смысле следовать указаниям своего учителя, превзошел его и как бы от него отрекся, поскольку провозгласил теоретические воззрения Достоевского отжившими и преодоленными. Здесь невозможно проанализировать многочисленные сочинения Соловьева, отметим лишь, что его философия состоит на первых порах в критике, далее в разрушении и наконец — в созидании. Высшей целью его идеологии является достижение наступления правления Божьего, которое будет заключаться не в том, чтобы организовать теократическое по определению государства, но в том, чтобы убедить правителей, что государство, если оно желает существовать, должно проводить христианскую политику взамен той языческой, которую оно проводило до сих пор. Согласно философу, общество должно сделаться теократическим и преобразоваться в церковь, причем сделать это самопроизвольно и свободно. Это уже не будет мистическая церковь славянофилов, но церковь видимая и конкретная, которая упразднит схизматический раскол, признав римского понтифика в качестве своего главы.

Соловьев оказал также влияние на современную русскую поэзию, и можно сказать, что его труды не пресеклись, поскольку у них нашлись последователи, в которых его мысли продолжали жить, пускай даже в измененном виде. Назовем среди них лишь самых главных, к которым

можно отнести, из левого лагеря, Мережковского, Розанова и Бердяева, а из правого — Эрна (автора двух ценнейших монографий о Розмини и Джоберти), Булгакова и Флоренского, последнего из которых можно смело назвать гениальнейшим, поскольку некоторые его идеи были бы вполне достойны Блеза Паскаля.

Подведем итоги. Главной особенностью русского народа являются поиски основанной на Боге культуры, все рассчитанные на века произведения русского духа несут на себе отпечаток религиозности.

Послесловие

Материалы лекций «Русская церковь и религиозная душа народа» представляют собой уникальный документ из наследия Вяч. Иванова. На сегодняшний день немало известно о его преподавательской деятельности за рубежом. В 1926–1934 годах по приглашению о. Л. Рибольди Иванов преподавал новые и древние языки в Колледжо Борромео (Павия), а также читал курс лекций по русской литературе в Университете Павии. А с 1936 года по предложению Филиппа де Режиса Иванов был назначен профессором старославянского языка и русской литературы в Руссикуме, а затем — профессором старославянской грамматики в Папском Восточном институте в Риме. Однако никаких заметок или конспектов его лекций как в Павии, так и в Риме до сих пор обнаружить не удалось[1]. Таким образом, настоящая публикация является несомненным открытием.

Но не только в этом видится ценность этих материалов. Перед нами — синтез историософских размышлений выдающегося русского поэта и мыслителя. Это своего рода итоги того интеллектуального пути, который был пройден Ивановым avant la catastrophe 1917 года и в первые послереволюционные годы.

---

[1] Исключениями можно считать запись лекции Вяч. Иванова ([О «Легенде о Великом Инквизиторе»] / Публ. Д. В. Иванова и А. Б. Шишкина // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 75–80) и отчет о его лекции в Руссикуме, написанный для внутреннего бюллетеня этой русской католической семинарии ее тогдашним студентом, будущим священником Сергеем Оболенским (Вячеслав Иванов о своем присоединении к католической церкви // Заметки русской духовной академии в Риме. 2–2 (1937). С. 6–7).

А его личный интеллектуальный путь, без сомнения, стал одной из магистралей развития русской культуры Серебряного века. В этом синтезе ощутимы и отголоски дискуссий в петербургском Религиозно-философском обществе, в котором Иванов возглавил работу Христианской секции, и плоды напряженных диалогов с Н. А. Бердяевым на Башне, и реакция на разногласия с В. В. Розановым, и многое другое. Но явлен был этот синтез совершенно в ином месте — не на петербургской Башне и не в Религиозно-философском обществе, а в университете северо-итальянского города Павия, и в совершенно другое время — на девятом году существования большевистской России. Итак, это иное время и иной социально-культурный контекст — принципиально важные координаты для понимания и интерпретации материалов для лекций «Русская церковь и религиозная душа народа».

С одной стороны, очевидно, что центральная метафора историософских размышлений Иванова остается неизменной и преемственной его прежнему пути, но, с другой — ощутимо, как «знаки времени» вторгаются в символическое пространство его символистской мысли и аргументами своей реальности требуют ее коррекции. Тем не менее в это время драматургия прежних дискуссий Серебряного века на интересующие нас темы приносит новые плоды не только в творчестве Иванова: например, в 1923 году появляется «Новое средневековье» Н. А. Бердяева, а с начала 1920-х некоторые старые темы преломляются в новом контексте и порождают идеологию евразийства. Однако в наследии Иванова мы не найдем ни программных статей, ни систематически изложенных и развернутых идей о религиозно-историческом пути России. В этом плане настоящие материалы — своего рода ключ к символическому шифру историософской мысли Вяч. Иванова. Ключ к шифру — инструмент, и обладание им предполагает дальнейшую работу. Но уже на текущем этапе применение этого ключа порождает вопросы.

К примеру, что имеет в виду Иванов, тезисно говоря о том, что «la tradition byzantine cherche à surélever Dieu»? Этот тезис в тексте конспекта повторяется неоднократно, в том числе и во фразе «surélévation byzantine de Dieu et l'intimité de l'adoration du Christ». Предлагаемый русский перевод передает это соответственно как «византийская традиция стремится превознести

Бога» и «византийское превозношение Бога и задушевность поклонения Христу». Что хотел сказать Иванов, употребив французский глагол surélever (дословно «чрезмерно повышать») для характеристики модуса византийского богопочитания? И особо примечательно сопоставление или противопоставление (?) византийского surélévation byzantine de Dieu и русско-славянской l'intimité de l'adoration du Christ. Эти вопросы имеют не окказиональное, а принципиальное значение, поскольку тема влияния византийской религиозной культуры на русскую являлась предметом постоянных и интенсивных размышлений Иванова. А в «руссикумовский» период своей академической деятельности он даже читал специальные лекции на эту тему. Но от тех лекций пока не удалось обнаружить никаких следов — ни тезисов, ни конспектов.

Это всего лишь один из примеров тех вопросов, которые возникают при первом знакомстве с материалами к лекциям. А вослед неизбежно появляются и другие, ответы на которые могли бы приоткрыть горизонты историософской и культурологической мысли Иванова.

Отметим также принципиально важное присутствие в конспекте двух блоков тем, связанных с наследием В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского. Для Иванова великий философ и великий писатель были «вечными спутниками» на протяжении всей его творческой жизни. И как справедливо отмечала О. А. Шор, «в лице Вячеслава Иванова религиозное движение, вышедшее из Достоевского и Владимира Соловьева, соединилось с новыми литературными исканиями» (I, 92). К этому высказыванию стоит сделать небольшое, но необходимое уточнение, расширяющее его смысл: эти «новые литературные искания» заключали в себе напряженную работу по раскрытию и проблематизации историко- и литературно-философских тем и образов из сочинений Соловьева и Достоевского. И если о Достоевском Иванову удалось высказаться глубоко и развернуто в книге «Dostojewski. Tragödie-Mythos-Mystik» (Tübingen, 1932), то о Соловьеве русский поэт говорит лишь в сравнительно небольшом докладе, прочитанном 10 февраля 1911 года на заседании Религиозно-философского общества в Москве, и в некоторых поэтических текстах. Однако «покровителем музы», «исповедником сердца» и «досточтимым

учителем» Иванов почитал Соловьева всю свою жизнь. В том числе и своим учителем на церковном пути. Об этом он прямо говорит в письме, направленном папе Пию XI 19 февраля 1938 года: «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…»[2]. А ко времени чтения интересующих нас лекций в Павийском университете (24 января — 2 февраля 1927 года) Иванов уже был практикующим католиком. Как известно, акт его присоединения к Католической церкви был совершен 17 марта 1926 года в соборе св. Петра в Риме. Смысл этого присоединения был выражен им посредством формулы, взятой из сочинения Соловьева «La Russie et l'Église universelle» и имевшей для него символическое значение *credo* вселенского православия[3].

Вот лишь некоторые соображения, которыми мы хотели сопроводить настоящую публикацию.

---

[2] *Поджи В.* Иванов в Риме // Символ. 2008. № 53–54. С. 695.

[3] Об этом см. подробнее: *Шишкин А. Б.* «Россия и Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьева и Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. Томск; М., 2003. С. 159–178; *Юдин А.* Еще раз об «обращении» Вяч. Иванова // Символ. № 53–54. С. 631–642.

SOLILOQIO ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА: НЕИЗВЕСТНОЕ «ПИСЬМО К САМОМУ СЕБЕ»*

В Римском архиве Вячеслава Иванова недавно был выявлен уникальный документ — «Письмо к самому себе», написанное 23 декабря 1932 г.[1] Этот автограф удивляет и своим заголовком, и своим содержанием. У Иванова, как и у многих других авторов, зачастую произведения, черновики и дневники суть внутренние монологи, часто диалогизированные. Наиболее близкий классический пример — своеобразная автобиография в письмах Марка Аврелия с похожим названием «К *самому себе*» (греч. Τὰ εἰς ἑαυτόν). Все же рассматриваемый текст стоит особняком. Есть в нем явный привкус одинокого самостояния и даже противостояния окружающему миру, желание сформулировать наедине с собой важнейшие постулаты духа.

Перед нами тезисное изложение мировоззрения поэта, практически очищенное от поэтических символов и мифов, от культурно-исторических аналогий и ретроспекций, судя по всему это своего рода его credo, окончательно устоявшееся к началу 1930-х гг. Неизвестно, планировалась ли отдельная публикация Письма, подобно «открытым письмам» Шарлю дю Босу (1930) и Александру Пеллегрини (1934). Нарочитость заголовка как будто не исключает такого намерения. Однако это важнейшее письмо по причинам, нам неизвестным, не вошло в ряд опубликованных ивановских идейных манифестов. Несомненно одно: «Письмо к самому себе» напрямую связано с магистральной линией Иванова того времени, нацеленной на вхождение в европейскую интеллектуальную элиту в качестве христианского мыслителя и поэта, ортодокса и мудреца, открыто исповедующего свое религиозное миросозерцание.

Биографический контекст появления «Письма к самому себе» достаточно хорошо реконструируется. Много для его понимания дает обширная переписка с близкими, которую Иванов ведет в это время

---

* Вступительная статья, подготовка текста и примечания С. В. Федотовой.

[1] РАИ. Оп. 6. Карт. 1. П. 1. Ед. хр. 1.

интенсивно как никогда. Его письма к детям, Лидии и Димитрию[2], к О. А. Шор, верной помощнице и «совопроснице» в последнюю четверть жизни поэта[3], к ее кузену Е. Д. Шору, молодому философу и переводчику[4], а также старым друзьям и новым знакомым, содержат богатейший материал для создания полной и всесторонней картины внешнего и внутреннего бытия Вяч. Иванова. После первых лет римской эмиграции, «затворнических», переполненных проблемами поиска работы и средств к существованию, конец 1920-х — начало 1930-х годов выглядит периодом относительного благополучия и духовной умиротворенности. Присоединение к Римской церкви в 1926 г., необременительная профессура в Павийском Collegio Borromeo счастливо совпадают с началом долгожданного признания Вячеслава Иванова в культурных кругах. Оно связано прежде всего с выходом в свет «Переписки из двух углов» на разных языках, получившей многообразные отклики[5]. Не менее важным в этом процессе было продуктивное взаимодействие поэта с Е. Д. Шором, который неустанно выдвигал и реализовывал проекты по переводу и публикации ивановских произведений, всячески стараясь привлечь внимание европейских академических и издательских кругов к религиозно-философскому творчеству Вячеслава Иванова.

---

[2] Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией / Вступ. статья Ф. Лесур, подготовка текста А. Кондюриной и О. Фетисенко, комм. С. Кульюс и А. Шишкина // Символ. 2009. № 53–54. С. 460–630 (далее: *Переписка с детьми*).

[3] Переписка В. И. Иванова и О. А. Шор / Предисл. А. А. Кондюриной, публ. А. А. Кондюриной, Л. Н. Ивановой, Д. Рицци и А. Б. Шишкина // Русско-итальянский архив III. Вячеслав Иванов — новые материалы. Салерно, 2001. С. 151–456.

[4] *Сегал Д., Сегал (Рудник) Н.* «Ну, а по существу я Ваш неоплатный должник». Фрагменты переписки В. И. Иванова с Е. Д. Шором // Символ. 2009. № 53–54. С. 338–402 (далее в тексте: *Переписка с Шором* с указанием страницы).

[5] См. максимально полный обзор откликов на «Переписку» в историко–культурном комментарии Р. Бёрда в кн.: *Иванов Вяч., Гершензон М.* Переписка из двух углов / Подгот. текста, прим., ист.-лит. комм. и иссл. Роберта Бёрда. М., 2006. С. 110–160. Автор говорит о «феноменальной популярности произведения на Западе, где она читалась преимущественно с религиозной точки зрения с явным приоритетом позиции живущего в Италии Вяч. Иванова. «Переписка из двух углов» — единственное произведением Иванова, переведенное на все главные европейские языки, причем еще при его жизни, и история этих переводов во многом неотделима от истории восприятия самого Иванова в европейских интеллектуальных кругах как мужественного стража христианского гуманизма» (С. 129).

Наиболее успешными оказались проекты по организации перевода на немецкий язык статьи «О русской идее» и цикла ранних работ о Достоевском, которые были переработаны в книгу «Достоевский. Трагедия. Миф. Мистика»[6] (вышли отдельными книгами в начале 1930-х годов в одном из ведущих издательств в Германии J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Именно богатейшая по информативности переписка Иванова с Евсеем Шором дает возможность проследить зарождение замысла «Письма к самому себе». Первый толчок был связан с планом публикации немецкого перевода статьи «О русской идее» («Die Russische Idee»)[7]. В письме от 14 сентября 1929 г. молодой переводчик сообщает Иванову об условии, выдвинутом издателем для быстрой публикации статьи, — небольшом вступлении, представляющем жизнь и творчество русского автора немецкому читателю. Вдохновленный Шор пишет Иванову: «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» *(Переписка с Шором*. С. 346). Объясняя свою просьбу и отчасти предугадывая ее неисполнимость, Шор демонстрирует тонкое понимание мировоззренческой составляющей творчества Иванова: «…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» *(*Там же).

В ответном письме от 22 декабря 1929 г. Иванов, сильно сомневаясь в целесообразности и выполнимости задуманного переводчиком, проговаривается в скобках, что это было бы нелегко и для него самого. «Если бы суждено было нам с Вами вместе увидеться и Вы бы захотели об этом меня расспрашивать систематически,

---

[6] *Iwanow, Wjatscheslaw.* Dostojewskij. Tragödie, Mythos, Mystik / Aus dem Russischen von Alexander Kresling. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1932. Об истории создания книги см.: *Шишкин А. Б.* Толстой и/или Достоевский: случай Вяч. Иванова // Толстой или Достоевский? Философско–эстетические искания в культурах Востока и Запада: Материалы Международной конференции 3–6 сентября 2001 г. СПб., 2003. С. 88–91.

[7] Об истории перевода и переработки статьи «О русской идее» (1909) в новую статью «Die Russische Idee», которая вышла отдельным изданием в 1930 г., см.: *Бёрд Р.* Русская идея (1930) // Символ. № 53–54. С. 85–94.

то у нас с Вами завязался бы прелюбопытный, может быть, и уже во всяком случае предлинный диалог» (Там же. С. 349–350). Обратим внимание на эту готовность высказываться о своих взглядах на мир в вопросно-ответной форме. Здесь дело не только в известной симпосиональности Вячеслава Иванова и, пожалуй, даже не в важном для него принципе диалога («Ты еси») как таковом. Забегая вперед, отметим, что запоздалая, бескомпромиссная критика Ивановым реконструкции его мировоззрения, самостоятельно предпринятой Е. Шором в письме от 18 марта 1932 г., заканчивается тем же самым мотивом. Спустя почти полтора года Иванов советует своему неудавшемуся истолкователю: «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» (Там же. С. 396). Вопросно-ответная форма мыслилась поэтом единственно приемлемой, очевидно, потому, что свое мировоззрение он понимал как вероисповедание, а разговор о нем — как изложение основных положений вероучения, которое в катехизисе обычно представлено в виде диалога между священником и обратившимся[8].

Несмотря на то, что Иванов уклонился от предложения Е. Шора написать свою «духовную автобиографию», в начале 30-х годов ситуация складывалась так, что он не мог не задуматься о ее создании. С разных сторон к павийскому затворнику поступают предложения об издании его старых и новых работ мировоззренческого характера. В письме к сыну от 28 июня 1931 г. он замечает: «<…> Авансируют же меня, cher Monsieur, — несмотря на то, что ими уже приобретены и оплачены статьи “Vom Igorlied” и “Gogol und Aristophanes”, — вследствие заказов на а) стихи, б) маленькое введение к фрагменту из “Бориса Годунова” в переводе покойного Heiseler’a — о Пушкине, как representative man русской культуры, в) статьи о “Границах Искусства” и “Du Bist” и г) разные мысли и короткие заметки, б<ыть>

[8] Д. Н. Мицкевич высказывает по этому поводу проницательные догадки: «“Катехизисный” формат упразднил бы проблему контекстовой связности, но не из–за добавления контекста церковности, а благодаря отмежеванью ответной речи от вопросов, логической отделенностью ответов на друг от друга перескакивающие вопросы. Несомненно, Иванов понимал, что составитель катехизиса знал ответы перед формулированием вопросов, и как непомерно трудно было бы Шору придумывать без этого знания вопросы» (Письмо Д. Н. Мицкевича к С. В. Федотовой от 24 июля 2015 г).

м<ожет> автобиографические (!), имеющие отношение к проблеме переживаемого современностью духовного кризиса»[9]. Через неделю он сообщает дочери Лидии: «“Переписка” выходит книгою в Италии и во Франции. “Достоевский” же (не помню, писал ли об этом) взят у Siebeck-Mohr в Тюбингене и у Bompiani 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 Зибека). Каффи же работает над “Дионисом”. Вот так мобилизация!»[10]. Наконец, еще через неделю он с юмором, но не без удовольствия констатирует: «Я занят как сумасшедший. <…> Вообще я опять, на старости лет, втянут в действующую литературу» (письмо к сыну Димитрию от 27 июля 1931 г.)[11].

Вполне очевидно, что нарастающий интерес к Вячеславу Иванову связан прежде всего с его философско-религиозными работами, а не с поэзией. Он становится своего рода выразителем целостного мировоззрения, охватывающего все важнейшие проблемы современности и — главное — противостоящего духу времени своим христианским отношением к культуре и гуманизму. В продуктивном диалоге с интеллектуальной европейской элитой Иванов не только выступает «вроде культурного катализатора»[12], привлекая в Павию М. Бубера, Н. Оттокара, Б. Кроче, А. Пеллегрини и др., но и стремится максимально ортодоксально, намеренно подчеркивая свой «реакционизм», выразить свое миросозерцание.

Поэтому не удивительно, что от реконструкции своего мировоззрения, старательно выполненной Евсеем Шором на основе контаминации цитат из ранних статей («Ты Еси», 1907; «О русской идее», 1909; «Достоевский и роман-трагедия», 1911; «О границах искусства», 1913 и др.), Иванов не оставляет камня на камне. Публикаторы и переводчики «Опыта реконструкции» совершенно справедливо объясняют «провал» Шора разными интенциями интерпретатора и интерпретируемого. Для первого важно философски определить ядро целостной системы взглядов поэта, из которого разворачиваются взаимосвязанные символы и мифы. Шор находит его в идеях

---

[9] *Переписка с детьми*. С. 608.

[10] Там же. С. 610.

[11] Там же. С. 611.

[12] *Лесур Ф.* О письмах Вяч. Иванова к детям // Там же. С. 464.

Вечной Женственности (Мировой Души), восхождения — нисхождения, которые типологически близки гностической системе Плотина, а значит пантеизму. Для Иванова же необходимо связать все свое творчество с ростом церковности его сознания, даже за счет признания того, что в ранних работах он не всегда был откровенен, и, может быть, просто заблуждался. Несомненная важность этого диалога между учителем и учеником, каким себя считал молодой Шор, заключается, по мнению авторов публикации переписки, в заострении «основоположных вопросов собственного духовного мировоззрения. В нем все более явственно вырисовывается то первостепенное значение, которое Иванов внутренне придавал своему католическому исповеданию» (*Переписка с Шором*. С. 341).

Как уже упоминалось, поэт ответил Шору далеко не сразу, через полтора года после получения «Опыта реконструкции». В письме от 20 августа 1933 г. он категорически *ликвидирует вопрос* о реконструкции его миросозерцания и прилагает текст, «написанный давным-давно», но не отправленный в свое время из-за нежелания обидеть Шора. Сопоставление дат, фигурирующих в данном сюжете, позволяет предположить, что «Письмо к самому себе», созданное накануне сочельника 1932 г., было собственной попыткой выработать, как говорит сам Иванов, «окончательные формулы», раскрывающие его религиозное миросозерцание.

При сопоставлении трех текстов (старого наброска ответа, замечаний на полях «Реконструкции» и «Письма к самому себе») выявляется немало параллелей. Наиболее очевидны и значимы, пожалуй, три из них. Прежде всего, в ответе на реконструкцию Иванов отчетливо формулирует, что именно он понимает под миросозерцанием. Для него это понятие связано с фундаментальными вопросами: «что такое Бог, богочеловек, человек и мировая душа» (*Переписка с Шором*. С. 399).

Второй момент вызван принципиальным несогласием поэта с «Реконструкцией», построенной исключительно на статьях 1907–1913 гг., которые, как признается Иванов, «имеют особенность (я бы сказал теперь просто: существенный недостаток), что они не откровенны и не договаривают мою тогдашнюю мысль до конца» (Там же. С. 399–400). Единственным произведением, полностью выражающим его миропонимание, он называет мелопею «Человек» (1915–1919) — «уже не реконструкцию, но синтетическое

изображение всего моего миросозерцания в виде одного космического мифа» (Там же. С. 398). Мелопея впервые вышла в свет только в 1939 г., но до этого момента поэт не терял надежды на то, что его детище когда-нибудь будет издано на русском языке или в переводе, неустанно дорабатывая и перерабатывая свои комментарии к ней[13]. Для нас это означает, что комментировать «Письмо к самому себе» невозможно без «Человека», как и обратно: Письмом удостоверяется реальность, протяженность и устойчивость духовного опыта Иванова, отраженного в мелопее.

Отметим еще одну «диалоговую» линию. Она выстраивается вокруг статьи «Ты Еси», которую Шор привлекает для выявления ивановского мировоззрения. Именно она, комментирует поэт на полях «Реконструкции», наиболее расплывчата и соблазнительна по формулировкам, а потому «требует основательной переработки»[14]. В набросках же к ответу Иванов прямо говорит о «трудностях» со статьей, которая может «показаться исповеданием чистого имманентизма», чуждого ее автору[15]. Любопытно замечание Шора, с трепетом ожидавшего отклик на свой опыт: «Олечка сообщила мне, что статья “Ты еси” доставила Вам много забот, что у Вас была даже мысль вступить в переписку с самим собой» (письмо от 27 июля 1932 г.)[16]. Не здесь ли один из важнейших импульсов написания «Письма к самому себе», которое, однако, переросло первоначальный замысел и расширилось до изложения своего мировоззрения в тезисном виде?

* * *

Попробуем в самом предварительном плане понять «Письмо к самому себе». В тексте 17 тезисов, для удобства их можно сгруппировать по отдельным темам, последовательно отрефлексированным

---

[13] Об истории создания мелопеи и автокомментариев к ней, над которыми поэт работал много лет, см.: *Шишкин А. Б.* К истории мелопеи «Человек»: творческая и издательская судьба // Вяч. Иванов. Человек. Приложение: Статьи и материалы. М., 2006. С. 19–46.

[14] Там же. С. 381.

[15] Там же. С. 397.

[16] Там же. С. 384.

Ивановым в разговоре с самим собой. Достаточно определенно выделяются пять основных тем:

1. Душа (тезисы 1–4).
2. Бог (тезисы 5–8).
3. Мир (тезисы 9–12).
4. Человек (тезисы 13–15).
5. Богочеловек (тезисы 16–17).

Как видим, все *краеугольные камни* мировоззрения, которые не смог раскрыть Шор в своей «Реконструкции», за что и получил нагоняй от Иванова, присутствуют в «Письме к самому себе» и даже дополнены еще одним — отношением к миру. Остановимся подробнее на этих темах, представляющих собой, как видится, ответы на те самые вопросы, которые поэт хотел услышать от собеседника.

Тезисы 1–4 — что такое душа?

Свои размышления Вяч. Иванов начинает с очевидного факта осознания собственной жизни как *связи* всех «ликов» («частей») своей личности. Эту связь он называет душою. Тема «многоликости» человеческого «я» — одна из самых устойчивых в творчестве поэта, затрагивающая многие серьезные проблемы его религиозно-философской мысли и символической поэзии: кризис индивидуализма, единое и многое, индивидуальное и всеобщее. Утверждение *прямоты* и *простоты знания* о душе как *связи* разрозненных частей внутреннего мира сразу раскрывает позитивное религиозное сознание автора Письма, которое особенно наглядно при сравнении с ранним убеждением Иванова в расколотости сознания современного человека («Где я? Где я? / По себя я? / Возалкал / Я — на дне своих зеркал» — III, 263).

Первой ступенью к мировоззренческой цельности выступает, таким образом, понимание сущности души как *связи всеобщей и всеобщего оживления*. Мировая душа, по аналогии с индивидуальной, — жизнь и связь всего многообразного мира. Как душа человека, «многоликого» и «многочастного», жаждет единства, так и Мировая душа стремится вернуться к своему истоку, Богу, подателю жизни и бытия. Бог есть Бытие, и все существующее причастно Ему, потому что существует. Она не Абсолют. Поэтому Иванов подчеркивает, что *всеобщая связь и жизнь не Бог, и кто называет душу мира Богом, не знает тоски души о Боге.*

Самоуглубление во внутренние глубины оказывается восхождением к всеобщему бытию: индивидуальная душа живет так же, как Мировая, тоскуя по божественной мудрости и любви. Это постоянная интуиция Иванова, емко выраженная в формуле «Родное и Вселенское». С самопознания начинается путь к универсальному. Вспомним ли мы античный императив «Познай самого себя» или слова Августина, обратившегося к собственной душе в «Исповеди»: «…я вернулся к себе самому и <…> вошел в самые глубины свои» (VII, 10, 16)[17], в равной мере близкие поэту, — везде находим ту отправную точку, с которой начинается путь к само- и богопознанию.

То, что современная душа не может другим путем придти к религиозному сознанию, как только осознанием своего внутреннего мира — давнее убеждение поэта, которое он, в частности, озвучил в своем выступлении в прениях по докладу Н. А. Бердяева «Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова)», состоявшемся 24 февраля 1909 г. в петербургском Религиозно-философском обществе[18]. В «Письме к самому себе» Иванов близок к антропо-психологическому методу Несмелова, который очень высоко ставил Бердяев, да и сам поэт его приветствовал. Отметим в скобках, что формулировки давнего выступления Иванова и Письма 1932 г., сохраняя по видимости тематическое и методологическое сходство, настолько различны, что их сопоставительный анализ должен стать материалом для отдельного исследования. Но даже первичное сравнение двух текстов дает параллель между соотношением индивидуальной и Мировой души (тезисы 1–4) и микро- и макрокосма (выступление в РФО), с сохранением той же последовательности: от личного — к всеобщему[19].

---

[17] *Блаженный Августин*. Исповедь / Пер. М. Е. Сергеенко. Отв. ред. Н. Н. Казанский. СПб., 2013. С. 99.

[18] Прения <на заседании 24 февраля 1909 г.> // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: в 3 т. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермишина, О. А. Коростелева, Л. В. Хачатурян и др. Т. 1: 1907–1909. М., 2009. С. 507. См. в наст. издании.

[19] Ср. «Обычно всегда отправлялись от макрокосма, то есть рассматривали вселенную в ее громадном целом. Средневековыми мистиками микрокосм рассматривался в зависимости от макрокосма, было открыто некое соответствие — все, что внизу, то и вверху, человек представляет собой полное подобие макрокосма» / Прения <на заседании 24 февраля 1909 г.> // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). Т. 1. С. 507.

Тезисы 5–8 — что такое Бог?

Что̀ был бы Бог, если бы он был только воздыханием о Боге? —начинает эту тему Иванов, выбирая местоимение, указывающие на безличность и относительность идеи божественного. Если в том же выступлении по поводу книги Несмелова он формулировал, что Бог как «центр макрокосма» — это «величайшая проблема», то здесь поэт выбирает отрицательные суждения: *Бога, себя забывшего, себя потерявшего, обезумевшего бога индусов, я не назову Богом, как не назову богом и себя самого. И «бога становящегося» я не назову богом, как не назову богом себя самого. Не назову я Бога и причиною мира или первым двигателем, ибо между Богом и миром лежит непрерывность.*

Бог определяется через отрицание неприемлемых концепций божественного. Иванов последовательно отмежевывается от тех определений и интуиций божественного, которое есть в индуизме (многобожие), в трансцедентальном идеализме (*«бог становящийся»* Шеллинга), в томизме и аристотелизме (бог как *причина мира или первый двигатель).* Отдельный серьезный разговор надо вести о том, почему именно в такой последовательности идет разграничение. Можно предположить, по каким принципиальным причинам поэт отказывается не только от политеистической теории, но и от метафизики Бога у Фомы Аквинского, который заимствовал методы Аристотеля и его понятие перводвигателя. Из двух столпов западного богословия, Августина Блаженного и Аквината, Вяч. Иванову, несомненно, ближе первый. Это подтверждается не только всем творчеством поэта, от которого мы сейчас вынуждены отвлечься, но и дальнейшими тезисами.

Интересно, что проводя различения между чуждыми ему концепциями Бога и своей позицией, Иванов уклоняется от ее формулировки. Причиной этого может выступать апофатизм, характерный для восточного богословия (ср. тезис 9: *Бога я постигаю в Его непостижимости*). И это дает интересный поворот в теме христианского мировоззрения Иванова. Не менее любопытно, что схоластическому дискурсу (тезис 7), противопоставляется понятие непрерывности (*ибо между Богом и миром лежит непрерывность*). Судя по контексту, поэт здесь имеет в виду учение Парменида (его имя открыто вводится в тезисе 15), который в своей дидактической поэме «О природе» впервые ввел проблему многообразной

целостности всего универсума, тождества бытия и мышления («*...мыслить и быть — не одно ли и то же?*»), разделил истинное знание и мнение (докса). Бытие, по Парменидy, целостно, непрерывно, нераздельно, неизменяемо. Оно выступает символом Всего, воплощением всеобщей связи: «*Все непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему*» (8, 25). Апелляция к элейской школе, заострившей парадоксы проблем единого и многого, непрерывного (континуума) и прерывного (дискретного), целого и части[20], которые всегда интересовали и Вячеслава Иванова, вполне оправдана.

Однако в «Письме к самому себе» фиксируется понимание бытия не просто как философской категории, а как Бытия Бога. Помимо очевидного локуса библейского текста, оно может восходить к прозрению любимого поэтом Августина Блаженного в то, что Божественное Бытие — это Личность (ср. описанное в «Исповеди» вопрошание к Истине и полученный ответ, утверждающий Имя Божье, открытое Моисею (Исх 3: 14): «И Ты возгласил издали: “Я есмь, Я Сущий” (ego sum qui sum)» (VII. 10, 16). Мы еще убедимся в значимости этого августиновского откровения для Иванова, прежде всего, на примере включения Имени Бога в основной миф мелопеи «Человек» (1915–1919).

Антиномически соединяя категорию непрерывности с постулированием непроходимой бездны (прерывности) между Творцом и творением (*Бездна лежит между Ним и миром, и никакой полет мысли не может перенести меня через эту бездну; и это я сознаю непосредственно, потому что бездна во мне самом),* поэт переосмысливает монотеистическую теологию Парменида с позиций христианского мировоззрения[21]. Тем самым его выбор *между Афинами и Иерусалимом* не оставляет сомнений.

---

[20] См.: *Мотрошилова Н. В.* Рождение идеи бытия (Парменид) // История философии. Запад — Россия — Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. М., 1995. С. 70–75.

[21] В таком же ключе мыслила русская философия. Ср. рассуждения о. Павла Флоренского о монистической непрерывности и дуалистической прерывности, а также о гносеологической бездне между ними: «Отказ для Бога от монизма в мышлении и есть начало веры. Монистическая непрерывность — таково знамя крамольного рассудка твари, отторгающегося от своего Начала и Корня и рассыпающегося в прах само-утверждения и само-уничтожения. Дуалистическая прерывность — это знамя рассудка, погубляющего себя ради своего Начала

В целом, в этом тематическом блоке акцентируется самоопределение Иванова по отношению к разным типам понимания абсолютной истины: отметаются рациональные и имманентистские трактовки божественного, а утверждается антиномично-парадоксальные отношения между Личным Богом и творением[22].

Тезисы 9–12 — что такое мир?

Отчетливо ощущая антиномизм Бога и твари (мира), автор делает неожиданное признание, максимально усиливая парадоксальность мысли: *Не Бог непонятен, но мир; не Бог — чудо, а мир.* Иначе говоря, Бог понятен в своей непостижимости, аподейктически утверждает Иванов в духе восточного апофатического богословия. А текучий и несовершенный мир, в котором все постоянно «становится», удивителен тем, что он также, вопреки очевидности и разуму, причастен правде бытия. Значит, через любовь к миру, его познание можно прийти к Богу, потому что между ними — *непрерывность*.

Поверить в это абсурдно, потому что все в мире разрознено и во зле лежит, разум бунтует (как у Ивана Карамазова). Но только так можно прийти к вере в Творца — «Credo quia absurdum (est)». Именно поэтому у Иванова всплывает и парадоксально переосмысляется известное выражение Игнатия Лойолы «sacrifizio dell'intelletto» (*«Интеллект мы приносим в жертву Богу»*). Для

и в единении с Ним получающего свое обновление и свою крепость. <…> Между пройденною уже областью знания в понятиях, знания об Истине (постулативного, а потому и предположительного) и предполагаемою, требуемою областью знания в интуиции, знания Истины (существенного, включающего в себя свое обоснование, а потому и абсолютного) лежит бездна, которую нельзя обойти никакими обходами, чрез которую нет сил прыгнуть никакими усилиями» (*Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. М., 1990. С. 64–65). Ср. также наброски текста выступления Иванова по поводу доклада кн. Е. Н. Трубецкого «Свет Фаворский и преображение ума» (по поводу книги священника П. А. Флоренского "Столп и утверждение Истины")» в РФО 26 февраля 1914 г.: «Признать знаки дуалистической прерывности — зовет Флоренский — и разрушить гордыню "монизма мышления"» (НИОР РГБ. Ф. 109. К. 4. Ед. хр. 51. Л. 1 об.). Пара «непрерывность-прерывность» определяет «монодуализм» С. Л. Франка (см. его работу «Непостижимое», 1939).

[22] Ср. в наброске ответа на «Реконструкцию» высказывание Иванова: «…я никогда не был ни чистым трансцендентистом, каковы мусульмане, ни чистым имманентистом, что, по моему мнению, есть род атеизма…» (*Переписка с Шором.* С. 398).

Иванова же путь к Богу — это путь через веру в бытийную реальность этого мира и себя самого.

Тезисы 13–15 — как человек может постичь Бога?

Бог принуждает меня говорить «я есмь» и «мы есмы» и «мир есть». Я же противлюсь Ему и говорю: «Ты Один Сущий, и мира нет, и нет меня». С бестрепетным сердцем Парменида я отрицаю мир и себя в своем воздыхании о Боге. Он же отвечает мне: «Я не хочу твоего бестрепетного сердца; трепета твоего и страха передо мной хочу я, ибо вот я с Тобой и в Тебе, и нет прерывности между нами, — таково чудо Моей любви».

Признание реальности Бога постулирует реальность мира и человека. Хотя между ними — сущностная *бездна*, весь тварный мир держится *непрерывностью* действия божественной *любви*. Но разум человека не может этого вместить, потому что для него только неизменный Бог — Бытие, а все остальное — падший мир, в котором нет истины, следовательно, он иллюзорен. Так было для Парменида (*Следовать истине может лишь тот, у кого бестрепетное сердце,* — говорит богиня в поэме знаменитого элеата, отрицающего чувственный мир, в котором царит не истина, а ложное мнение, докса). При этом Парменидово единое бытие безличностно, любить его можно только интеллектуально, что и делала вся греческая философия.

Иванов же противопоставляет античному познанию истины идею личного диалога между Богом и Человеком, которую он воплотил в мелопее «Человек». Ее структура и проблематика основаны на сложном логико-символическом противопоставлении и дальнейшем синтезе емких «формул», начертание которых указывает на разный онтологический статус участников диалога: прописная буква относится к Богу («Аз Есмь», «Ты Еси»), строчная — к человеку («аз есмь», «ты еси» и даже парадоксальное «аз есмы»)[23].

---

[23] Ср. комментарий Иванова к Алмазу, символу Божественного дара самосознания, который аллюзивно отсылает к откровению Имени Бога у Августина: тварному существу «дается самосознание (аз), но качество этого самосознания определяется свободно избираемым отношением сознавшего себя духа к принципу бытия (есмь). В абсолютном, божественном сознании “Аз–Есмь” есть суждение тождественное: “Аз есмь Бытие”, “Бытие есть Аз”. Тварное “Аз” не содержит в себе всей полноты бытия, подобно “Аз” божественному; мнимая полнота тварного духа, отражая в своей среде тожественное суждение Единого Сущего, искажает

Спор, подобный тяжбе Иова с Богом, концентрируется в акме второй части «Ты еси»: *Сущий — Ты! А я, — кто я, ничтожный? Пред Тобой в какую скроюсь мглу? <…>С Вечным так о праве первородном / Спорит, — отрекаясь вновь и вновь / От преемства в бытии свободном, — / Человек. Но Бог: «Не прекословь, / Ибо ты еси! / Царский крест неси!…» / Состязаясь, спорит их любовь!* (III, 214).

Обретение собственного бытия через признание бытия другого — основа религиозного мироощущения Иванова, а также его художественной антропологии: «ТЫ ЕСИ, и только потому есмь аз» (III, 447)[24]. Совершенно удивительно, что в тезисе 13 вообще не упоминается формула «Ты Еси». Объяснить это можно, наверное, тем, что эллиптический пропуск *«Ты Еси»* в приведенном выше суждении— признак энтимемы. Бытийность Бога для поэта уже очевидная данность, в силу чего он опускает первую посылку и от «*я есмь»* переходит к «*мы есмы»,* т.е. от своего индивидуального духовного опыта переходит к общечеловеческому, универсальному, к формуле «Человек един», которой названа четвертая часть мелопеи. Помимо этого, нельзя забывать, что составляя «Письмо к самому себе», поэт старается переработать старую статью «Ты Еси», которую, как он теперь хорошо понимает, можно интерпретировать как «исповедание чистого имманентизма», и приписать ее автору «абсолютно чуждую» ему идею, что и допустил Е. Шор. Это еще один аргумент в пользу гипотезы о том, что замысел Письма связан

его в суждение аналитическое: бытие есть признак и изъявление моего “аз”; нет другого бытия, кроме во мне содержимого и из меня истекающего. <…> Творец ожидает от возносимого Им над тварностью духа действия творческого: таким было бы превращение Имени в суждение синтетическое. “Аз есмь” должно значить: “Аз” есть “Есмь”; мое отдельное бытие (“аз”) есть Единый Сущий (“Есмь”) во мне, сыне; Сын и Отец одно. Логическая связка “есть” знаменует связь любви; без любви нет творчества, и сама любовь уже творчество» (III, 742).

[24] См. ключевое положение статьи «Ты еси»: «Но то, что есть религия воистину, родилось из ”ты”, которое человек сказал в себе тому, кого ощутил внутри себя сущим, будь то временный гость или пребывающий владыка) (III, 264). Характеризуя ивановский принцип «проникновения», примененный к «высшему реализму» Достоевского, Бахтин пишет: «Утвердить чужое “я” — “ты еси” — это и есть та задача, которую, по Иванову, должны разрешить герои Достоевского, чтобы преодолеть свой этический солипсизм, свое отъединенное “идеалистическое” сознание и превратить другого человека из тени в истинную реальность» (*Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. М., 2002. С. 15).

с неприятием Иванова реконструкции его мировоззрения, а также с осознанием возможных проблем интерпретации его творчества и религиозной мысли.

Тезисы 16–17 — как человек может достичь обожения, т.е. войти в Свет Истины?

«Страх Господень» — «начало премудрости». Бог, дарящий человеку бытие, есть Бог-Личность. Поэтому поиск Бога не может быть интеллектуальным и *бестрепетным,* как учил Парменид. Наоборот, только *страх* и *трепет*, поднимающиеся в душе при осознании антиномического единства/противоположности Бога и человека, — проявление подлинной любви. Вместо спокойствия мудреца — любовь, вырастающая из *страха Господня. Не страх гнева или величия Божия, но страх перед чудом Его любви нисходящей, страх бездны во мне, Его от меня отделявшей и внезапно свертывающейся как свиток: «со Страхом Божиим и верою приступите».* Проводимое Ивановым различение двух типов страха напоминает рассуждения прп. Максима Исповедника о «двояком» страхе, «чистом» (Господнем) и «нечистом» (человеческом)[25]. К ведению божественных тайн ведет первый из них, потому что «любовь изгоняет страх» (1 Ин 4: 18). *Чудо Божественной любви нисходящей* раскрывается в жертве Христа, поэтому вполне ожидаемо далее у Иванова следуют слова, произносимые перед таинством Причастия: *«со Страхом Божиим и верою приступите».*

Приглашение Петру ступить на волны — так заканчивается тезис 16. Это предложение отсылает к борению двух страхов в душе апостола Петра («чистый» страх, соединенный с верой, помогает ему пойти по волнам, «нечистый» —заставляет тонуть, порождая маловерие: «…маловерный! зачем ты усомнился?», — говорит Христос (Мф 14: 31)). Очевидно, Вяч. Иванов придержива-

[25] Ср.: «…тот страх, который, будучи нечистым, возникает при проступках и в ожидании наказания, имеет причиной своего происхождения грех, а поэтому не пребудет всегда, уничтожаемый вместе с грехом через покаяние; чистый же страх, всегда возникающий независимо от памятования при проступках, не уничтожается никогда. Потому что он каким-то сущностным образом был внедрен Богом в тварь, делая явной для всех естественную досточтимость Его превосходства, превышающего всякое царство и силу» (*Максим Исповедник.* Творения. Кн. 2. Вопросоответы к Фалласию. Ч. 1. Вопросы I–LV. М., 1994. С. 50).

ется традиционного толкования этого евангельского места: Петр на краткое время подвергается искушению, чтобы вера его умножилась. Спасенный Христом, он, исполненный подлинного Страха Господня, вместе с другими учениками утверждает: «…истинно Ты Сын Божий» (Мф 14: 33).

17 тезис — кульминация. Апостольская вера и причастие жертве Христовой в таинстве Евхаристии, на котором стоит Церковь — это и есть путь спасения человека и мира, обретение подлинной реальности и оправдание бытийного дара. *И когда страх побежден, наступает Мир. И тогда возвращено мне «бестрепетное сердце», ибо что может устрашить меня в мире, если я и Бога самого уже не боюсь, если Он снял страх мой и если со мною?*

Даже при таком беглом прочтении «Письма к самому себе» видно, что оно аллюзивно отсылает ко многим философско-религиозным концепциям, с которыми спорит или соглашается поэт. Выявление этого «диалогового» слоя ивановского мировоззрения — дело будущего. Пока же можно предположить, что на каких-то подводных путях «Письмо к самому себе» пересекается по замыслу со знаменитой работой о. Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины», также состоящей из писем и имеющей целью доказать, что «живой религиозный опыт» является «единственным законным способом познания догматов»[26]. Иванов тоже исходит из категории жизни и реального переживания одушевленного единства бытия. Ощущение и понимание всеобщей взаимосвязи — основа его мировоззрения с самых ранних поэтических опытов. Из этого непосредственного опыта поэта вытекают пути Богопознания и возвращение в лоно Церкви как естественный результат самопознания человека, его доверия и любви к жизни. По большому счету, весь этот дискурсивный текст может быть свернут в ивановскую мифологему о бытийном даре самосознания[27], на которой строится мелопея

---

[26] *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины. С. 3.

[27] Ср. точную характеристику первых двух частей мелопеи как «размышление о смысле самосознания как дара, который вне любви к человеческому и Божьему “Ты” превращается в проклятие Люцифера — замкнутость в себе» (*Аверинцев С. С.* Вячеслав Иванович Иванов // Символ. № 53–54. С. 14). См. также: *Доброхотов А. Л.* Тема бытийного дара в мелопее В. И. Иванова «Человек» // Там же. С. 793–801.

«Человек», а она, в свою очередь, вбирает в себя более ранние идеи и символы поэта, выражая его «мистическое мироощущение».

Рефлексивно-исповедальный стиль Письма, его сугубо самосознающий характер проявляется с первых строк: *Я знаю,* и тут же уточнение — *сознаю*, и дальше в каждом тезисе неизменная личностная позиция (*я должен; Бог принуждает меня говорить... я же противлюсь Ему* и др.). Иными словами, это не только попытки сформулировать основополагающие ответы на метафизические вопросы, но это именно ответы, полученные в акте саморефлексии.

Не берусь судить, насколько изложенное мировоззрение носит католический характер: в нем есть и западные мотивы (августиновские), и восточные (апофатизм). Вопрос этот очень непростой и для Вяч. Иванова, религиозного мыслителя и поэта, несомненно важный, если исходить из его же определения религиозной мысли как разновидности апологетики[28]. Однако сейчас уместнее сделать вывод о том, что в «Письме к самому себе» описан внеконфессиональный, общехристианский (кафолический) путь души человека к Богу, к которому Иванов всегда стремился и мистически переживал как реальность своей духовной жизни[29].

---

[28] «Религиозная мысль — это философия, основанная на посылках религии, или философия, которая следует путем, восходящим к религиозным истинам, следовательно, разновидность апологетики» (см. публикацию конспекта лекции Вяч. Иванова «Русская церковь и религиозная душа народа» в наст. изд.).

[29] Ср. признание поэта в письме детям от 26 декабря 1926 г.: «Очень правильно я присоединился 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» (*Переписка с детьми*. С. 506). Свободный диалог Бога и Человека — основная тема мелопеи «Человек», написанной когда Иванов был православным и даже «неоправославным» (Бердяев), хотя несколькими годами раньше он провозглашал себя «ортодоксальным католиком» (см. письмо Бердяева жене от 30 марта 1910 г. (Из писем к В. И. Иванову и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал Н. А. и Л. Ю. Бердяевых / Вступит. статья, подг. текста и примеч. А. Б. Шишкина // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 125). Это говорит не о «протеизме» Иванова, а скорее, наоборот, о неизменности его христианского свободомыслия, часто парадоксального. Д. Н. Мицкевич допускает, что «оппонируя каноническому духу, ритмы парадоксальности могли зачаться уже на заседаниях Религиозно-философского общества, в порядке “поправки мумификации” русской церкви» (Письмо Д. Н. Мицкевича к С. В. Федотовой от 29 июля 2015 г.).

* * *

Оставляя на будущее детальное рассмотрение перекличек «Письма к самому себе» с «Реконструкцией» и критическими замечаниями на нее со стороны Иванова, отметим еще один момент. Есть большая доля вероятности, что «Письмо к самому себе» связано с подготовкой Ивановым речи для заседания «Lunedì letterari» («Литературные понедельники») в Сан-Ремо, 10 апреля 1933 г., — «Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno» («Размышления об установках современного духа»)[30], которая стала статьей, включенной поэтом в юбилейный выпуск «Il Convegno» (1934).

Работа над докладом была интенсивной и напряженной. Формулировка его темы, предложенная Комитетом конференции, была слишком широкой и всеобъемлющей, так что Иванов сразу пытался скорректировать ее. В письме дочери от 17 декабря 1932 г., т.е. всего за неделю до «Письма к самому себе», он предлагает свою, практически соответствующую окончательному варианту, формулировку[31]. Помимо этого, возникли проблемы с различной интерпретацией ключевого слова «orientamenti»: для русского поэта оно было этимологически связано со «светом с Востока», для итальянцев — имело более конкретные значения: «ориентация», «направление»[32]. Тем не менее для Иванова возможность выступить перед итальянской публикой с докладом на религиозную тему, да еще и в понедельник на Страстной Седмице[33], была лестной, ответственной и радостной одновременно. 25 февраля 1933 г. он пишет дочери из Павии в Рим: «…я “оркеструю” свой серьезный (но не без scherzi) “Discorso sugli

---

[30] Об истории приглашения Иванова на конференцию, предварительном обсуждении темы доклада и о самом выступлении Иванова см.: *Giuliano G.* Il Sole, «Signore del Limite». Lettere di Francesco Pastonchi a V. Ivanov // Archivio russo-italiano VII. Salerno, 2011. P. 122–126.

[31] Иванов пишет: «Мне же, по-видимому предстоит, б<ыть> м<ожет>, в карнавальный период, еще поездка в S. Remo, ибо я пропечатан в числе участников ихних Lunedì letterari (тема конференции обозначена нелепо: “l’Orientamento” — senz’altro! — нужно было прибавить “dello spirito moderno”)» (*Переписка с детьми.* С. 620).

[32] Подробнее об этом см.: *Giuliano G.* Il Sole, «Signore del Limite». Lettere di Francesco Pastonchi a Vjaeslav Ivanov. P. 124.

[33] См. письмо к Д. В. Иванову от 28 декабря 1932 г. (*Переписка с детьми.* С. 620).

orientamenti dello spirito moderno", уже взятый "Короною" с обещанием прислать за него деньги незамедлительно»[34]. И в этот же день — сыну в Энгельберг: «Я в панике — строчу "il Discorso sopra gli orientamenti dello spirit moderno"»[35].

Хронологическая близость этого доклада и «Письма к самому себе» далеко не случайна. Несмотря на то, что структура «Размышлений об установках современного духа» значительно отличается от последовательности пунктов «Письма», переклички несомненны (наиболее важные из них указаны в примечаниях к публикуемому автографу). С риторической стороны доклад строится на системе доказательств от противного. С их помощью автор последовательно демонстрирует несостоятельность философских школ и учений (позитивизм, материализм, кантианство и т.д.), которые закономерно были отброшены современностью, разочаровавшейся в рационализме и увлеченной культом жизни.

Затрагивая негативные стороны бездуховного поклонения динамизму и чувственности, Вячеслав Иванов тем не менее считает, что господствующая «…воля к жизни проявляется отнюдь не ущербной и поруганной, а окрепнувшей, точно помолодевшей, и нарастает потребность испытать, обрести, довести до последних пределов, охватить все, что может предоставить земное существование» (III, 453). В этом он видит возможность обрести подлинную реальность и прийти к Богу: «Ведь, целостная жажда жизни сама по себе уже является, хоть и бессознательно, утверждением и прославлением бытия; а принцип бытия есть Бог» (III, 461). Доклад Иванова «Размышления об установках современного духа» действительно «оркеструет» «Письмо к самому себе», доказывая, что любовь к жизни, часто стихийная и иррациональная, вопреки свидетельствам разума о ее абсурдности (т.е. sacrifizio dell'intelletto), может привести человека к Богу, развернуть человека на путь спасения.

В чем же заключаются шутки (scherzi) этого текста, о которых Иванов упомянул в письме к Лидии? Вероятно, в том, что просветленный старец, каким представал Вячеслав Иванов в эти годы, в своей речи последовательно отождествлял себя с чуждыми себе мировоззренческими установками, настойчиво говоря «мы», «наши»,

---

[34] *Переписка с детьми.* С. 621.

[35] Там же. С. 622.

«нам» и т.д. Логика доведения до абсурда бездуховных учений или их витальных остатков, определяющих характер современного сознания, открывала истинность целостного христианского мировоззрения. Именно из него исходит мыслитель, рассуждая о состоянии человечества, забывшего своего Отца. И именно оно зафиксировано в 17 тезисах «Письма к самому себе».

Завершая эти соображения по поводу публикуемого автографа, предварительные и далекие от претензий на единственность интерпретации, обобщим все вышесказанное. Неизвестное до сих пор «Письмо к самому себе»— достаточно редкий пример «прямого говорения» Иванова о своем целостном христианском мировоззрении. В этом его исключительная ценность. Нельзя не заметить, что оно имеет отношение к нескольким значимым моментам в жизни русского поэта в начале 1930-х гг. Самое главное, конечно, то, что в нем Иванов формулирует свое мировоззрение с учетом тех проблем интерпретации, которые возникли даже у умного и проницательного Шора. Не менее важно, далее, что Письмо становится платформой, на которой выстраивается доклад «Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno». Роль докладчика ex cathedra в качестве «пророка света» («profeta della luce»)[36], которому открыты все духовные установки современности, причины и следствия блуждания ослепленного безбожием мира, не могла не повлиять на стремление четко сформулировать для себя свои мировоззренческие постулаты.

Ну и наконец, «Письмо к самому себе» — это диалог Вячеслава Иванова с самим собой, обобщающий и систематизирующий его духовные устремления и представления об ответственности человека за весь тварный мир, это своего рода soliloquio[37] христианского поэта и мыслителя, которое спустя два года развернется в диалоге с Александром Пеллегрини о сущности гуманизма.

---

[36] См.: *Giuliano G.* Il Sole, «Signore del Limite». Lettere di Francesco Pastonchi a Vjaeslav Ivanov. P. 123.

[37] Монолог, разговор с самим собой (*итал.*). Ср. в Письму к Александру Пеллегрини о «Docta Pietas»: «Я вполне осознаю свою дерзость, т.к. воспринимаю Ваши “Рассмотрения” как soliloquio, нарушать которое всегда бестактно. Итак, простите мне попытку обратить Вашу беседу с собою в диалог…» (III, 435). Интересно, что с Пеллегрини Иванов знакомится примерно за месяц до появления «Письма к самому себе». 16 ноября 1932 г. он сообщает дочери: «Вчера был у меня один писатель из Милана (A. Pellegrini), присланный Du Bos’ом, для разговоров о религии» (*Переписка с детьми.* С. 618).

Письмо к самому себе

(23.XII.<19>32)

1. Я знаю — сознаю[1] — связь в себе, и связь эта — моя многоликая[2] жизнь.

2. Стоит же прямо и просто мое знание — сознание — связи всеобщей и всеобщего оживления, проистекающего из этой связи[3].

3. Моя связь внутри меня[4] — жизнь, и жизнь моя — связь, я называю ее во мне душою. Как же назвать мне связь и жизнь всеобщую? Если я сознаю ее столь же непосредственно как свою собственную связь и жизнь. Я должен и ее назвать душою — душою всего[5].

4. Но эта всеобщая связь и жизнь не Бог, и кто называет душу мира Богом, не знает тоски души о Боге[6].

5. Чтò был бы Бог, если бы он был только воздыханием о Боге? Бога, себя забывшего, себя потерявшего, обезумевшего бога индусов[7], я [столь же мало] не назову Богом, как не назову богом и себя самого.

6. И «бога становящегося»[8] я не назову богом, как не назову богом себя самого.

7. Не назову я Бога и причиною мира[9] или первым двигателем[10], ибо между Богом и миром лежит непрерывность.

8. Бездна лежит между Ним и миром, и никакой полет мысли не может перенести меня через эту бездну; и это я сознаю непосредственно, потому что бездна во мне самом[11].

9. Но Бога я постигаю в Его непостижимости, в его несоизмеримости со мной; мира же не постигаю, в котором живу, которым я владею и владеем, с которым я соизмерим[12].

10. Не Бог непонятен, но мир; не Бог — чудо, а мир.

11. Мир был бы ложью, если бы Бог не повелевал мне, вопреки моему разуму, признавать его правдой, ибо не может Бог творить неправду.

12. Sacrifizio dell'intelletto для меня не вера в Бога, но вера в сотворенный им мир, — в меня самого[13].

13. Бог принуждает меня говорить «я есмь» и «мы есмы» и «мир есть».

14. Я же противлюсь Ему и говорю: «Ты Один Сущий, и мира нет, и нет меня»[14].

15. С бестрепетным сердцем Парменида[15] я отрицаю мир и себя в своем воздыхании о Боге; Он же отвечает мне: «Я не хочу твоего бестрепетного сердца; трепета твоего и страха[16] передо мной хочу я, ибо вот я с Тобой и в Тебе[17], и нет прерывности между нами, — таково чудо Моей любви».

16. «Страх Господень» — «начало премудрости»[18] — не страх гнева или величия Божия, но страх перед чудом Его любви нисходящей[19], страх бездны во мне, Его от меня отделявшей и внезапно свертывающейся как свиток[20]: «со Страхом Божиим и верою приступите»[21]. Приглашение Петру ступить на волны[22].

17. И когда страх побежден, наступает Мир[23]. И тогда возвращено мне «бестрепетное сердце», ибо что может устрашить меня в мире, если я и Бога самого уже не боюсь, если Он снял страх мой и если со мною?

---

[1] *Слово* сознаю *вставлено вместе с тире.*

[2] *Сверху карандашом вариант*: моя многочастная.

[3] Осознание всеобщей взаимосвязи — основа мироощущения Иванова с самых ранних поэтических опытов. Эту цельность мировоззрения поэта замечательно глубоко понимает Д. Н. Мицкевич: «Иванов же исходит из ортодоксально церковного понимания духовности и в то же время вменяет себе в обязанность реализм — передачу лишь подлинно пережитых, лично засвидетельствованных событий. И он отстаивает объективный лиризм на психологически целительной почве мировой всесвязности (панкогерентности)» (*Мицкевич Д. Н.* «Реалиоризм» Вячеслава Иванова // Христианство и русская литература: Взаимодействие этнокультурных и религиозно–этических традиций в русской мысли и литературе. Сб. 6. СПб., 2010. С. 261–262).

[4] *Вставка:* Внутри меня.

[5] В этом тезисе обращает на себя внимание вопросительное предложение, которое говорит о том, что Иванов осторожничает с выражением «Душа Мира». Отсюда и эта вопросительная интонация, за которой стоит вера в собственный опыт переживания связи всего существующего, но в то же время сомнение в допустимости употребления слишком многозначного и далекого от ортодоксальности понятия. Тем более что уже при подготовке к немецкому изданию книги о Достоевском Иванов пересматривал свои прежние позиции в этом вопросе. Так в письме от 7 декабря 1927 г. он признается О. А. Шор: «Не могу даже распутать того, что напутал когда-то в Достоевском о Душе Мира, — и я бессильно бьюсь над должною редакцией этого места» (Переписка Вячеслава Иванова с Ольгой Шор. С. 270).

[6] Тезисы 3–4, как видится, отвечают на утверждение Е. Шора в «Опыте реконструкции мировоззрения» о том, что основа миропонимания поэта — пра-интуиция «Вечной Женственности как Мировой Души», которую Шор интерпретирует неоплатонистически, называя Абсолютом, что категорически отрицается Ивановым в комментарии на полях: «Мировая Душа никогда не была абсолютной» (Переписка с Е. Шором. С. 380). В ответе на «Реконструкцию» Иванов ортодоксально утверждает, что для него Мировая душа всегда была тварной (die Weltseele ist Kreatur), отметая понимание Души мира как единого и целого (der Weltseele als ἑν καί πάν), которое ему приписывал Шор (*Переписка с Шором.* С. 399).

[7] Речь идет, скорей всего, о Дьяусе, боге неба в древнеиндийской мифологии, который олицетворяет небесного отца, наравне с Притхиви, матерью и землей. *Себя забывшим богом* Иванов называет, вероятно, его потому, что индийское многобожие вытеснило память о боге-отце, но само это многобожие — результат бесконечного порождения богов самим Дьяусом. Из кризиса ведийской религии возник буддизм, в котором окончательно исчезла память о едином боге. Ср. открыто негативное отношение Иванова к увлечению буддизмом в «Размышлениях об установках современного духа»: «…ветер, дующий с Востока, приносит нам на смену тем духовным недугам бактерии гомогенной заразы, но гораздо более страшной и опасной: нигилистический буддизм является весьма действенным соучастником сил, работающих на дехристианизацию Европы» (III, 463).

[8] В ответе на «Реконструкцию» Иванов, возмущенный употреблением гетерономных терминов для характеристики его мировоззрения, заявляет: «…я всегда ненавидел представления werdenden Gottes (*становящегося бога*) (*Переписка с Шором.* С. 399). Ср. также критику абсолютизации становления в «Размышлениях об установках современного духа»: «И никогда не согласятся эти оптимисты отчаянья признать, что они потеряли духовную ориентацию: наоборот они нагромождают остроумные предлоги, чтобы только не переступать за круг имманентизма, в котором человек может делать всё, что ему угодно, может даже провозгласить себя Богом, но с условием однако никогда не забывать, что абсолютного нет вне становления, что нет его и в самом становлении, потому что само становление вечно» (III, 475).

[9] Бог как первопричина мира — второе доказательство бытия Бога у Фомы Аквинского, в его «Сумме теологии».

[10] Идея Бога как перводвигателя изложена в «Метафизике» Аристотеля: чтобы объяснить наличие движения, необходимо прийти к неподвижному перводвигателю, т.е. к Богу. Бог как перводвигатель — второе доказательство бытия Бога у Фомы Аквинского.

[11] Ср. в ответе на «Реконструкцию» Иванов категорически опровергает монистические термины в применении к собственному мировоззрению, которые употребляет Е. Шор («Единое и целое», «Все- и пра-единство»: «…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 (основанием для unio mystica в моих глазах является именно вышеупомянутый дуализм, неоплатонического монизма и эманационизма я никогда не принимал)» (*Переписка с Шором.* С. 399).

[12] Ср. близкое по формулировкам высказывание Иванова в «Размышления об установках современного духа»: «…жизнь ли нас определяет, или мы определяем жизнь, мы ли владеем жизнию или она владеет нами — это нам в сущности почти безразлично: ведь в конце то концов мы же и изживаем ее, мы — ее владельцы, а она такой, какова она есть, делается нами» (III, 455).

[13] «Интеллект мы приносим в жертву Богу» — выражение Игнатия де Лойолы из «Духовных упражнений». Его употребляют Кьеркегор в дневнике, потом Ницше в «По ту сторону добра и зла», М. Вебер в докладе 1918 г. «Наука как призвание и профессия»: «…во всякой “позитивной” теологии верующий достигает того пункта, где имеет силу положение Августина: “Credo non quid, sed quia absurdum est” (“Верую не в то, что абсурдно, а потому, что абсурдно” (*лат.*)). Способность к подобному виртуозному акту “принесения в жертву интеллекта” есть главнейший признак позитивно–религиозного человека. И это как раз свидетельствует о том, что напряжение между ценностными сферами науки и религии непреодолимо, несмотря на существование теологии (а скорее даже благодаря ей)» (*Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 735). Тема «Вяч. Иванов и Вебер», насколько мне известно, совершенно не изучена, хотя она может быть плодотворной. По крайней мере, заслуживает внимания выпад Иванова против социологии в «Размышлениях об установках современного духа» и как раз с использованием формулы «sacrifizio dell’intelletto». Он называет ее «спокойной “арелигиозностью будущего” (irréligion de l’avenir), которая обещает нам все, чего мы искали в культах, всё, но в размерах упорядоченных в форме рациональной, утилитарной, без экстазов и фанатизмов, без варварской необходимости жертвовать скромным рассудком (senza il sacrificio barbaro del povero intelletto), уже прекрасно понявшим свою природу, свои границы, свои права и психологический механизм своих превзойденных детских иллюзий» (III, 475). При этом любопытно, что Вебер благосклонно относился, в частности, к статье Иванова «Лев Толстой и культура», которая в переводе Ф. Степуна предназначалась для немецкого «Логоса». Об этом сообщает из Фрейбурга С. Гессен Б. А. Кистяковскому в письме от 9 августа 1911 г.: «Статья Иванова немцам очень не понравилась, но все же она будет напечатана, т.к. Макс Вебер дал о ней благоприятный отзыв» (цит. по: *Иванов В. И.* По звездам. Борозды и межи / Вступ. статья, сост. и примеч. В. В. Сапова. М., 2007. С. 890).

[14] См. выше о диалоге между Богом и Человеком в мелопее «Человек». Он был настолько важен для мировоззрения Иванова, что он развернул его для обоснования христианского гуманизма в Письме к Александру Пеллегрини о «Docta

Pietas» (1934), а затем включил этот фрагмент в комментарий при публикации мелопеи: «В том, что обычно зовут диалектикой исторического процесса, я вижу подобный спору Иова диалог между Человеком и Тем, Кто вместе с образом Своим и подобием даровал ему и Свое отчее Имя АЗ-ЕСМЬ, дабы земной носитель этого Имени, блудный сын, мог в годину возврата сказать Отцу: Воистину ТЫ ЕСИ, и только потому есмь аз. Мой отрыв от Тебя опровергает само бытие мое. Ту видимость бытия, какою хочет обольстить и подкупить меня моя пустая, призрачная, мятежная свобода, отвергает мое благородство, родовая память, которую Ты в меня вложил, сотворяя, рождая меня. Имя, коим я себя именую, сжигает меня Твоим огнем. Ни отменить и истребить этого Имени, ни осуществить его я не могу. Ты восхотел, чтобы я был; и утверждая себя, я в самом противлении моем утверждаю Тебя. Пусть же Твое Имя, которым Ты знаменовал чело мое, будет на нем не печатью беглеца-Каина, но светом Отца на челе сына. — Таково будет, по христианскому упованию, последнее слово Человека в его долгой тяжбе с Богом, — в трагическом состязании, именуемом всемирною историей. Это слово будет впервые преодолением человеческой тварности и выходом его блуждающей свободы в истинную свободу чад Божиих» (III, 743).

[15] Парменид из Элеи в Южной Италии (конец VI — начало V в.). Его поэма «О природе», сохранившаяся фрагментарно, включает части «Мир Истины» и «Мир Мнения». В первой говорится о Бытии, бесконечном, безначальном, непрерывном, неделимом, бескачественном, равном самому себе, постигаемом только мыслью (тождественном мысли). Во второй — о множественном мире отдельных вещей, возникающих из смешения света и тьмы, существующем лишь в ложных представлениях (докса) людей, опирающихся не на разум, а на ощущения.

[16] «Страх и трепет» — устойчивая библейская формула, чаще всего означает благоговейное состояние человека при встрече с Богом (Ср.: «Господа Саваофа — Его чтите свято, и Он — страх ваш, и Он — трепет ваш!» (Ис 8: 13); «Служите Господу со страхом и радуйтесь с трепетом» (Пс 2: 11); «Со страхом и трепетом совершайте свое спасение» (Фил 2: 12–13) и др.). Иванов приводит литургическую формулу из Песни приношения, которая поется раз в году в Великую субботу: «Да молчит всякая плоть человека, и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет». По крайней мере, именно эту цитату он приводит в очень важном письме детям от 12 марта 1927 г., обсуждая их решение стать католиками (*Переписка с детьми.* С. 538). Помимо этого он несомненно имеет в виду и известное произведение С. Кьеркегора «Страх и трепет». Имя датского философа всплывает в «Размышлениях об установках современного духа» в связи с «новейшей философией страха», который «поднимается из глубин отцеубийственной культуры»: «Киркегард был первым, на него указавшим как на мрачную тень, неразлучную с отрицанием Бога» (III, 481).

[17] *…я с Тобой и в Тебе…* — аллюзивный парафраз на выражение евангелиста Иоанна: «Ядущий Мою плоть и пиющий Мою кровь во Мне пребывает, и Я в нем» (Ин 6: 56).

[18] «Начало мудрости — страх Господень» (Пс 110: 10; Притч 1: 7, 9: 10).

[19] Ср. из «Размышлений об установках современного духа»: «Христианство, по сравнению с другими религиями, есть наиболее радикальное утверждение божественного нисхождения, доведенного до погребения Бога-Человека в лоне земли “Сшедшего с небес, и воплотившегося — и вочеловечшася, и страдавша и погребенна, и воскресшего — и восшедшего”» (III, 465), с частичным цитированием Символа веры.

[20] Образ из Апокалипсиса: «И небо скрылось / отступило, как свиток, который свёртывают» (Откр 6: 14).

[21] Возглас диакона на литургии, когда открываются Царские Врата и выносится Святая Чаша для причастия.

[22] Тема этого евангельского эпизода (Мф 14: 25–33) — маловерие Петра. Св. Иоанн Златоуст комментирует так: «Сначала, объятый еще страхом, он осмелился идти по водам; а против усилия ветра и притом находясь уже близ Христа устоять не мог. Так бесполезно быть близ Христа тому, кто не близок к Нему верою» (*Св. Иоанн Златоуст*. Толкования на святого Матфея Евангелиста // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. Т. VII: в 2 кн. Кн. 2. СПб., 1901. С. 519).

[23] Ср. у евангелиста Иоанна: «Страха несть в любви, но совершенна любы вон изгоняет страх, яко страх муку имать: боярся же не совершися в любви» (1 Ин 4: 18).

Димитрий Вяч. Иванов

ШУТОЧНЫЕ СТИХИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА*

Когда повседневная жизнь давала к этому повод, Вячеслав Иванов любил набрасывать на забытом листочке или добавить в виде постскриптума в письме к семье шуточные стихотворные комментарии. «Набросать», впрочем, выражение неточное: ибо даже в таких полуимпровизациях он строго следил за точностью формы и — postfactum — исправлял то или иное слово.

Большим событием был сделанный семьей Вяч. Иванову подарок стилографа, ставшего в 1930-е годы модным. До тех пор В. И. писал с помощью стального перышка и чернильницы. Правда, было ему также когда-то подарено и гусиное перо. Оно лежало на его рабочем столе, очень его забавляло. Но работать с ним было неудобно. Перо брызгало, делало кляксы и замедляло бег мысли и рифмы. А послушное и быстрое орудие было существенно. Поэтому первый стилограф стал сразу важным этапом в литературной работе В. И. Стилограф был сделан из синего металла и тут же прозван «Лазурик».

В семье все всегда окрещалось: каждый предмет обихода — будь то на кухне, в кабинете Вячеслава или у рояля, где работала моя сестра Лидия, получало свое имя и этим самым приобретало свое индивидуальное существование, оживлялось. Под первоначальным влиянием Лидии — но с полной восприимчивостью и сотрудничеством Вячеслава — повсюду царил анимизм. Некая форма жизни передавалась предметам.

Стилограф «Лазурик» служил верой и правдой и много помогал своему хозяину. В письме к Лидии от 26-го апреля 1931 г. Вячеслав

---

* Эта краткая статья сына поэта, писателя и журналиста Димитрия Вячеславовича Иванова (1912–2003) основана на его докладе, прочитанном на Женевской конференции по Вяч. Иванову в 1992 г., и предназначалась для фестшрифта в честь академика Н. И. Балашова, где не была напечатана по обстоятельствам сугубо внешним. Публикация А. Б. Шишкина.

сообщает, что он «после “Вергилия” (т.е. важной для него статьи, написанной для журнала “Корона”) опять глупый, но сочинил (или вернее сочиняет) — и все из-за Лазурика — Отрадину колыбельную песнь над Светомиром, которую вернувшийся из похода Лазарь за дверью подслушивает»[1].

На смену обветшалого Лазурика явился новый стилограф, также преподнесенный семьей. Его крестить не надо было: он гордо объявлял имя своей фирмы: For Ever. Но его часто приходилось лечить, возобновлять испорченные части его незамысловатого организма. И перышко золотое и живот каучуковый были изъяты и заменены. Так что поднялся вопрос: все ли это тот же For Ever? Вот стихотворный ответ Вячеслава:

FOR EVER!

И летом Север будет Север,
Хоть сдвинут к Северу закат:
Так Ваш For Ever все For Ever,
Хоть старожилы говорят,
Что от его былого тела
Ни атома не уцелело.

Не в атомах, вы видите ли, толк:
Сменились воины, — остался тот же полк.

30 окт<ября>1933[2]

Несмотря на присутствие стилографа чернильница играла свою роль. Вячеславу была подарена она в виде маленькой, вырезанной из дерева, совы, голова которой откидывалась и открывала чернильницу. В. И. посылает сыну в Швейцарию, где чернильница была приобретена, следующую почтовую карточку (от 27 апреля 1931 г.):

---

[1] РАИ. Оп. 4. К. 14. П. 3. Л. 8. [Электронный ресурс.] URL: http://www.v-ivanov.it/archiv/opis-4/karton-14/p03/op4-k14-p03-f08.jpg.

[2] РАИ. Оп. 1. П. 20. Л. 252. [Электронный ресурс.] URL: http://www.v–ivanov.it/archiv/opis-1/karton-1/p20–semeynye–shutochnye-1/op1–k01–p20–f252_forever.jpg.

MINERVAE ALUMNO PRO PULCHERRI MONOCTUAE DONO GRATIAS [3]

Совку прислала мне в дар совоокая дева Паллада,
С Гермием[4], другом людей, вестником легким богов.
(Плут, мошнòй он бряцал и сулил, посредник, поэту
На полнозвучный металл рифм пустозвонных размен[5]).
Совка на хартии села, перо из крыла уронила
И прокричала (кричат совы при полной луне[6]):
«Пестрым пером выводи словес пестротканных узоры,
Но хитроумных речей смысл почерпай из меня.
Быть мне велела Афина твоею чернильницей, видя
Мудрых мыслей в тебе часто, старик, недочет».

Poeta Ticinensis[7]

Эта карточка требует некоторых комментариев. Чернильница была послана с ехавшим к Вяч. Иванову Гербертом Штейнером, редактором «Короны». Его многочисленные путешествия имели целью привлекать авторов «Короны» — в данном случае В. И. — к более частому сотрудничеству. «Полнозвучный металл» — это по тем временам очень достойные гонорары «Короны». Возможно, что под «рифмами пустозвонными» подразумевается автоперевод на немецкий язык поэмы «Человек», над которым ВИ много работал, но который в журнале все-таки не появился. «Кричат совы при полной луне»: намек на приятно округленную физиономию того же Герберта, Lunae plenae simillimam… — «крайне похожую на полную луну», переводя прямо с латинского. Так комментирует Вячеслав, прячась за спиной «древнего Схолиаста».

---

[3] Благодарность питомцу Минервы за милейший подарок совы (*лат.*).

[4] Codex Vaticanus: Гербертом. (*Примеч. Вяч. Иванова.*)

[5] «Hoc distihon minime in sententiarum nexum quadrat: itaque interpolatum videtur» (*Примеч. Вяч. Иванова*). «Этот дистих совершенно нарушает связность мыслей, поэтому, вероятно, является интерполяцией» (*лат.*).

[6] «Alludit poëta ad Hermae (Codex Vaticanus: Herberti) rotundam faciem, lunae plenae simillimam» — Scholiasta antiquus. (*Примеч. Вяч. Иванова.*) «Намекает поэт на Гермия (по Ватиканскому кодексу: Герберта) округленную физиономию, на полную луну похожую» (*лат.).*

[7] Поэт из Тичино *(лат.).* Печатается по копии, сделанной О. А. Шор (РАИ. Оп. 1. Карт. 5. Тетрадь 23. Л. 39).

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ И АНДРЕЙ БЕЛЫЙ В ДНЕВНИКАХ И ПИСЬМАХ О. Н. АННЕНКОВОЙ*

Сведения о биографии Ольги Николаевны Анненковой (1884?–1949) весьма малочисленны и скудны. Родилась, должно быть, в Петербурге, где и проживала вплоть до 1908 г.; об ее отце нам ничего неизвестно, род принадлежал к одной из многочисленных ветвей дворянской фамилии Анненковых. По линии матери — происходила из знаменитой семьи: Екатерина Александровна Анненкова (1858–?), урожденная Врубель, доводилась родной сестрой художнику[1]. Родной брат О. Н. Анненковой, Константин Николаевич, поручик запаса армейской кавалерии, служил помощником делопроизводителя Управления государственного коннозаводств, 1914 г. был членом Антропософского общества; в 1920-е годы был расстрелян[2].

Кузеном Анненковой доводился Борис Алексеевич Леман (1882–1945), поэт (псевд. Дикс), антропософ и мартинист[3]. Рано осиротев, он с малолетства воспитывался в семье своего дяди, титулярного советника

---

* Вступительная статья, подготовка текста и примечания Е. В. Глуховой.

[1] У М. А. Врубеля был родной брат Александр, рано умерший от чахотки, и две сестры — Анна и Екатерина; во второй семье отца были также сводные братья и сестры. Врубель всю жизнь сохранял дружеские отношения со старшей сестрой Анной, которая поддерживала его и в трудные студенческие годы, и в последние годы жизни, когда художник был тяжело психически болен. См.: М. А. Врубель: Письма к сестре. Воспоминания о художнике Анны Александровны Врубель. Отрывки из писем отца художника / Вступ. ст. А. П. Иванова. Л., 1929). Совершенно не сохранилось сведений о его сестре Екатерине; вероятно, с ней отношения не поддерживались.

[2] «У Лели Анненковой (моей приятельницы) расстрелян брат в Москве», — писала В. А. Зайцева 13 июля 1927 г. своей подруге В. Н. Буниной (*Зайцев Б. К.* Другая Вера // Новый журнал. (Нью–Йорк). 1969. № 95. С. 196).

[3] См. о нем: *Богомолов Н. А.* Между Леманом и Диксом // Богомолов Н. А. Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 1999. С. 335–412; *Богдасаров Р.* [Предисловие] // Леман Б. А. Сен-Мартен, неизвестный философ. М., 2005. С. 106–135; *Агеева Л. И.* Борис Алексеевич Леман // Агеева Л. И. Неразгаданная Черубина: Документальное повествование. М., 2006. С. 330–337; *Biernat E.* Ezoteryczna misja Borisa Lemana // Światło i ciemność: Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku. T. III. Gdańsk, 2009. S. 26–37.

и масона Николая Николаевича Домогацкого[4]. Анненковы тесно дружили с Леманом, часто навещая дом Домогацких, в частности, в 1910-е годы здесь часто бывал Константин Анненков.

В 1906 г. Анненкова окончила Санкт-Петербургские женские Бестужевские курсы, получив специальность переводчицы и преподавательницы иностранных языков. Начинающий поэт Борис Леман всюду появляется со своею кузиной, знакомит ее с богемой литературного Петербурга, а также, судя по всему, поддерживает и ее первые шаги в области духовных поисков. Однако для современников Анненкова оставалась всего лишь незаметной «кузиной Лемана» — об этом свидетельствуют, например, многочисленные записи в дневниках М. Кузмина[5]. Также и Сергей Городецкий в письме к Вл. Пясту от 11 мая 1906 г. сообщал: «Из новостей: появление нового поэта: Леман. <…> Как-то собрались у меня на даче Ремизовы, Блоки, Сюннерберг, Зор, Леман с кузиной…»[6]. Вероятно, тогда же, на даче у Городецкого, Анненкова познакомилась с Блоком, и 1 мая 1906 г. она запросто пишет ему письмо в ответ на присланный ей экземпляр «Балаганчика»: «Большое спасибо за “Балаганчик”. Не ожидала так скоро. Желаю успеха на экзамене. Надеюсь еще увидеться с Вами у Городецкого»[7].

---

[4] В 1910–е гг. семья проживала по адресу: Бассейная ул., дом 25, кв. 10. В начале XX в. за этой квартирой была установлена слежка в связи с принадлежностью Н. Н. Домогацкого к масонству. В секретном донесении начальнику охранного отделения Санкт-Петербурга полковника Попова имя Лемана упоминается в связи с кружком мартинистов: «Леман, Борис Алексеевич, сын титулярного советника, 30 лет, с малолетства живет у своего дяди правителя дел Юго-Восточных железных дорог, инженера путей сообщения, титулярного советника Николая Николаевича Домогацкого, 68 лет, занимающего квартиру по Знаменской улице в д. № 131, кв. 28. Там же живут две взрослых дочери последнего: София, 25 лет, и Екатерина, 24 лет, малолетняя дочь Ирина, 13 лет, и родственница, дочь статского советника Глафира Дмитриевна Домогацкая, 31 года. В гостях у Домогацких запросто бывают племянники Николая Домогацкого: сын отставного надворного советника Владимир Александрович Турчанинов и помощник делопроизводителя Управления государственного коннозаводства поручик запаса армейской кавалерии Константин Николаевич Анненков. Правильных собраний в квартире не замечалось» (ГАРФ. Ф. 102. 1905. Д. 12. Ч. 2. Л. 9). С. Н. и Г. Д. Домогацкие впоследствии стали членами ленинградской антропософской группы.

[5] *Кузмин М.* Дневник. 1905–1907 / Пред., подгот. текста, коммент. Н. А. Богомолова, С. В. Шумихина. СПб., 2000 (по указ.).

[6] Блок в неизданной переписке и дневниках современников // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 3. М., 1982. С. 246.

[7] Александр Блок. Переписка. Аннотированный каталог. Вып. 2. М., 1979. С. 16.

Пожалуй, наиболее значительным событием 1906 г. для нее было знакомство с кругом «башни» Вяч. Иванова, именно этому периоду и посвящены ее дневниковые записи; они с кузеном становятся завсегдатаями «башенных» собраний; так, 2 марта 1906 г. они принимали участие (и довольно неудачно) в чтении стихов: «Плохо прошло еще одно стихотворение, читанное Леманом, — Анненковой», — отмечала Л. Д. Зиновьева-Аннибал в письме к М. М. Замятниной[8].

Доверительно-восторженное отношение молоденькой переводчицы к дионисийствующему мэтру русского символизма присутствует в публикуемых ниже ее письмах к Иванову, впрочем, вряд ли этих писем было больше, возможно, Иванов совсем на них не отвечал. Характерная деталь: именно с Ивановым она обсуждает одну из наиболее сокровенных тем — свою влюбчивость в особ женского пола.

Анненкова и Леман сочли необходимым познакомиться и с новыми обитателями ивановской «башни» — супругами Маргаритой Сабашниковой и Максимилианом Волошиным: «Первыми нашими гостями были молодой поэт Дикс (настоящее имя — Борис Леман) и его белокурая, похожая на мальчика и на птичку кузина Ольга Анненкова. <…> Он и Ольга были экзальтированными почитателями Макса и немедленно принялись в один голос декламировать его “Stella Maris”»[9]. Через некоторое время Анненкова оказывается в роли своеобразного конфидента в отношениях Сабашниковой и Вяч. Иванова, когда он окончательно решил разорвать связь с Маргаритой, — это было летом 1909 г.[10]; обстановка накалилась настолько, что Сабашникова вынуждена была на несколько дней уехать в местечко Мустамяки, — это обстоятельство отмечала в своих дневниковых записях Вера Шварсалон: «приходит А<нна> Р<удольфовна>, скрытно говорит, что Маргарита уехала к Лёле[11] в Финляндию. <…> Ведь Мар<гарита> любит Лёлю, а Лёля не может приехать в СПБ»[12]. Далее в тех же дневниковых записях

---

[8] *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: документальные хроники. М., 2009. С. 173.

[9] *Волошина М. (Сабашникова М. В.).* Зеленая змея: История одной жизни / Пер. с нем. М. Н. Жемчужниковой. М., 1993. С. 146.

[10] См. подробнее: *Богомолов Н. А.* Из оккультного быта «башни» Вяч. Иванова // Богомолов Н. А. Русская литература начала XX века и оккультизм.

[11] «Лёлей» именовали близкие знакомые Анненкову.

[12] *Богомолов Н. А.* Из оккультного быта «башни» Вяч. Иванова. С. 320.

мы встречаем недвусмысленные намеки на взаимоотношения Анненковой и Сабашниковой: «Вячеслав сказал: “Я опасаюсь за Лемана из-за Маргариты, знаете, как бы она ему не принесла несчастья с его кузиной” (я Вячеслава навела на мысль, что Маргарита любит, где двое, быть третьей, и пытается расстраивать)»[13]. Следует отметить, что в Финляндии Анненкова и Сабашникова встречались уже как давние знакомые: к этому времени обе они являлись активными слушательницами штайнеровских лекционных курсов, а Штайнер был хорошо осведомлен о том, какую роль сыграл Иванов в разрыве между супругами Волошиными[14].

К периоду «башни» (1906–1907) относится и воспоминание Андрея Белого о встрече с Анненковой, характерно, что ему даже не запомнилось это первое знакомство: «…отпираю дверь; в щель ее высунулась головка, как — чертика:

— “Это я — Дикс: с кузиною Лелею; вы — надпишите”.

И — книга вышмыгнула; а головка слизнулась; одевшись кой-как, заглянул в коридор; там стояло и радостно улыбалось мне желтое нечто (наверное, волосы).

— “Кузина Леля!”

С Ольгою Николаевной Анненковой познакомился коротко я заграницею, лет через шесть, не узнав в ней “кузины”»[15].

Деятельность Анненковой на ниве антропософии можно рассматривать как явление, связанное так или иначе с феминистским движением рубежа веков, сопутствующим эффектом которого был «оккультный синдром»[16]. В 1907 г. Анненкова была одной из первых

---

[13] Там же. С. 326–327.

[14] Об этом подробнее см. в воспоминаниях М. В. Сабашниковой.

[15] *Белый А.* Между двух революций. М., 1990. С. 76.

[16] См. подробнее: *Carlson M.* «No religion higher than truth»: A history of Theosophical Movement in Russia 1875–1922. Princeton, 1993; *Rzeczycka M.* Оккультистки серебряного века (теософия и окрестности) // Światło i ciemność: Motywy ezoteryczne w kulturze rosyjskiej początku XX wieku. T. III. Gdańsk, 2009. S. 38–57. В последней статье содержатся общие сведения и об О. Н. Анненковой: «Анненкова — очень талантливая германистка и переводчица немецкой литературы — принадлежала к наиболее тесному кругу сотрудников Штейнера. Она занимала позицию “гаранта”, что обозначало право принимать новых членов без консультации с Доктором. Анненкова принадлежала к ES (эзотерической школе) — специальной, закрытой, малочисленной группе Посвященных и эту исключительность она давала почувствовать “рядовым” антропософам» (Ibid. S. 51).

русских слушательниц Штайнера, впоследствии вошла в закрытый кружок Esoterishe Stunde, куда допускались лишь самые достойные. В 1908 г. она отправилась на учебу в Берлинский университет (о чем она сообщала в одном из писем Вяч. Иванову); в 1910 г. Анненкова уже в Париже и тесно общается с семьей Бальмонтов, которые проживают во Франции, в частности, с Екатериной Бальмонт (теткой М. В. Сабашниковой). В этот период Анненкова разделяет кочевую жизнь теософской общины последователей Штайнера, следуя за ними повсюду, где проходят его лекционные курсы. Из писем к Иванову явствует, что Анненкова всячески старалась привлечь внимание Марии фон Сиверс, спутницы и жены Рудольфа Штайнера, которая в 1900-е годы являлась секретарем немецкой ветви Теософского общества; в итоге она добилась своего, поскольку вскоре становится доверенным лицом Марии Сиверс: около 1912 г., вместе с Б. П. Григоровым, ее назначили «гарантом», т.е. поручителем, при приеме в русское отделение Антропософского общества[17]; в этом же году выходит ее перевод книги Штайнера «Мистерии древности и христианство»[18].

В «Материале к биографии» Андрея Белого за 1913 г. Анненкова косвенно упоминается в связи со скандалом в «Мусагете»: «…приезжающая из Москвы в Париж О. Н. Анненкова с Е. А. Бальмонт приносят известие, что в Москве, в “Мусагете” выходит пасквиль на д<окто>ра, написанный Эллисом»[19]. Нелишним было бы привести точку зрения противоположной стороны, а именно мнение самого Эллиса в письме к Э. К. Метнеру: «Бога ради, задержите «Vigilemus!» Киселев нечто сболтнул несуразное о какой-то конспирации известной теософской тетке Анненковой, которая состоит лично при Сиверс в качестве детектива.

Последняя передала Сиверс в форме ужасающей о каком-то тайном обществе в «Мусагете» против Steiner’a. Сегодня инспирированный

---

[17] После 1912 г. гарантом был назначен Т. Г. Трапезников (см.: *Лотарева Д. Д.* «…Об антропософах и человеческих отношеньях вообще»: Московские антропософы в фрагментах дневника Зои Кандановой // Toronto Slavic Quarterly. 2013. № 46. С. 225).

[18] Во втором издании книга имела другое заглавие: «Христианство, как мистический факт и мистерии древности» (М., 1917).

[19] Андрей Белый и антропософия / Публ. Дж. Малмьстада // Минувшее: Ист. альманах. Вып. 8. М., 1992. С. 357.

Сиверс Белый специально приехал из Berlin'а в Штутгарт для скандала, длившегося целый день»[20]. Таким образом, Андрей Белый, вовлеченный в скандал, не прочтя книги Эллиса, заранее обвинил его в предательстве делу антропософии и самого Штайнера; думается, что немалую лепту в накал страстей внесла позиция самой Анненковой, по чьей инициативе — мы должны это признать — и разгорелся скандал с Эллисом и с «Мусагетом» в целом[21].

Странным остается тот факт, что об Анненковой действительно встречаются лишь сухие и немногословные упоминания современников, например, в воспоминаниях Волошина сохранилась лишь незначительная сценка разговора с ней: в самом начале Первой мировой войны он приехал в Дорнах для участия в строительстве первого Гётеанума и остановился в комнате, которую для Анненковой сняла Сабашникова[22]. Вместе с тем, Волошин состоял с Анненковой в многолетней переписке[23]; она также была близкой знакомой Е. И. Васильевой (урожд. Дмитриевой), поэтессы, получившей известность благодаря литературной мистификации и выступавшей под именем Черубины де Габриак. В своей обычной жизни Васильева была активной деятельницей антропософского движения[24] и наряду с Б. П. Григоровым выступала «гарантом» и возглавляла одну из групп ленинградского антропософского общества. После ее смерти, последовавшей в 1928 г., Анненкова писала Волошину: «Для меня Лиля была одной из немногих, к которым у меня было горячее личное отношение»[25].

В автобиографических записях Андрея Белого об антропософской общине в Дорнахе имя Анненковой также встречается как незначительное, в ряду имен других антропософов; тем не менее она

---

[20] Цит. по: *Лавров А. В.* Книга Эллиса «Vigilemus!» и раскол в «Мусагете» // Книгоиздательство «Мусагет»: История. Мифы. Результаты: Исследования и материалы / Сост. А. И. Резниченко. М., 2014. С. 18.

[21] См. подробнее: *Спивак М. Л.* «Образ ее был для меня символом Софии…» (1913) //Спивак М. Л. Андрей Белый — мистик и советский писатель. М., 2006. С. 69–74; *Лавров А. В.* Указ. соч.

[22] *Волошин М. А.* Собр. соч. Т. 7. Кн. 2. М., 2008. С. 439.

[23] Письма хранятся в фонде М. А. Волошина в Рукописном отделе ИРЛИ.

[24] См. подробнее: *Агеева Л. И.* Неразгаданная Черубина: документальное повествование. М., 2006.

[25] Там же. С. 284.

входила в наиболее близкий Белому круг общения. Лишь косвенно можно говорить о некоторых особенностях характера Анненковой: будучи дамой решительной и не склонной к компромиссам, она принимает в высшей степени смелое решение в самый разгар военных действий на Восточном фронте пробираться в Россию из нейтральной Швейцарии[26]. Белый хотел передать с нею письмо к матери, о чем и сообщал ей 12 ноября 1914 г.: «Письмо, вероятно, дойдет очень нескоро. Во всяком случае, вероятно, Ты его получишь из рук в руки. О. Н. Анненкова обещала лично у Тебя побывать и рассказать Тебе о нашей жизни: мы очень дружны с ней и все последнее время часто виделись и бывали вместе»[27]. Месяц спустя он с сожалением пишет матери, что в условиях военного времени письмо не могло быть доставлено по назначению: «…письма у пассажиров отбирают на границах; по крайней мере это обнаружилось в случае, происшедшем с О. Н. Анненковой; около 3-х недель О. Н. Анненкова все собиралась уезжать и я приготовил большое письмо Тебе с тем, чтобы она передала из рук в руки; но в Англии у нее письмо отобрали. Теперь, когда я пишу это письмо, Ты, вероятно, уже виделась с Анненковой и знаешь о нашей жизни; мы с ней видались каждый день, она у нас постоянно бывала; она может рассказать и о том, как мы живем, как работаем в *Ваи*»[28].

Наиболее развернутые впечатления от личности Анненковой мы встречаем в воспоминаниях антропософки М. Н. Жемчужниковой: «В ряду самых ранних и ближайших учеников Штейнера встает еще одно имя — Ольга Николаевна Анненкова. Ее престиж стоял очень высоко. Ведь именно ей Штейнер дал право “гаранта”, т.е. право принимать в Общество. Кроме нее, таким правом обладал только Борис Павлович Григоров. (Вероятно, были и другие, например в Петербурге, но я говорю только что знаю о московской группе). <…> для меня с ее именем связалась атмосфера мистерии, атмосфера “эзотерической школы”, в которой она, как это было известно, участвовала в Дорнахе. Но в ней при этом был какой-то особый

---

[26] Ср. мемуарно-дневниковые записи Андрея Белого: «В октябре О. Н. Анненкова внезапно уехала в Россию» (Андрей Белый и антропософия. С. 411).

[27] «Люблю тебя нежно…»: Письма Андрея Белого к матери (1899–1922) / Сост., пред., вступ. ст., подгот. текста и комм. С. Д. Воронина. М., 2013. С. 203.

[28] Там же. С. 206.

налет, которого не было у других, о которых было тоже известно, что они — участники этих особых эзотерических занятий Штейнера. Это был налет какой-то отделенности от окружающих. Голову она держала несколько склоненной, поэтому взгляд получался как бы исподлобья, неоткрытый. Может быть, ее связи с литературным миром — Бальмонт, Вячеслав Иванов, Волошин, вероятно и другие знакомства из того же круга, сообщили ей этот налет своеобразного снобизма. Собеседником она была интереснейшим, особенно в объяснениях древних легенд и мистерий в их оккультно-мистическом значении. В этой области, как видно, у нее были большие знания. Но в общем ее образ оставался для меня как бы "зашифрованным", но странным образом, без особого желания его "расшифровать". Я проходила мимо нее "сторонкой"»[29]. Следует отметить, что в московском антропософском окружении были и другие Анненковы, однофамильцы, которых часто путают с героиней нашего повествования: в 1923 г. Андрей Белый, вернувшийся из Берлина, проживал в Москве, на Бережковской набережной, в квартире директора Дорогомиловского химического завода (Анилтрест) Александра Ивановича Анненкова; его жена — Вера Георгиевна, обладала скверным скандальным характером, вызывавшем у Белого отчаянный ужас, он считал, что она затравила до смерти свою собственную дочь; по его собственному признанию, он прозвал ее «Вера Горгоновна», а позднее вывел ее в образе мадам Эвихкайтен в романе «Москва». Как правило, этих двух Анненковых путают в комментариях к персоне О. Н. Анненковой, что совершенно неверно.

Повествование о судьбе Анненковой в пореволюционную эпоху тесно связано с именем второй жены Константина Бальмонта — Екатерины Алексеевны Андреевой-Бальмонт, которая живо интересовалась теософией и слушала лекционные курсы Штайнера. В начале 1917 г. она вместе с дочерью Ниной и Ольгой Анненковой отправляется в длительное путешествие: «В мае мы с дочерью и моей подругой О. Н. Анненковой уехали на Урал»[30]. Они живут в дачном поселке возле озера Тургояк, а затем переезжают в го-

---

[29] *Жемчужникова М. Н.* Воспоминания о московском антропософском обществе (1917–923) / Публ. Дж. Мальмстада // Минувшее: Ист. альманах. Вып. 6. М., 1992. С. 26–27.

[30] *Андреева-Бальмонт Е. А.* Воспоминания. М., 1996. С. 405.

род Миасс, в 1918–1920 гг. работали там в местной библиотеке: «Мы с Ольгой Николаевной служили в миасской библиотеке, и нас не отпускали, только телеграмма из Наркомпроса вызволила нас оттуда»[31]. Бальмонт, который в это время отчаянно пытался выехать из страны (он эмигрировал в 1920 г.), очень переживал, и не напрасно: со своей второй женой и дочерью ему так никогда больше не удалось увидеться. Однако он настойчиво добивался возвращения из уральской поездки жены, дочери и их спутницы, о чем сообщал в письме от 21 июня 1921 г.: «…я писал тебе, что я был у Луначарского и, по одному моему прочувственному слову о тебе и Леле, он тут же при мне продиктовал секретарю предписание Миасскому исполкому, прося его озаботиться о вашем выезде из Миасса в Москву, ибо, как опытные литераторы и знающие языки, вы ценны для Наркомпроса. Если ты надумаешь ехать в Москву, и будут делать затруднения, напиши ему (Москва, Кремль, Анатолию Васильевичу Луначарскому), и он пошлет соответствующую телеграмму. Верно, вас могут устроить в штабном вагоне»[32]. Действительно, хлопоты Бальмонта увенчались успехом. Е. А. Бальмонт вспоминала: «В 1920 году мы с О. Н. Анненковой выбрались наконец из Миасса, но не могли попасть прямо в Москву. Мы ехали с поездом “Военстроя”, который изменил направление из-за гражданской войны на юге. После четырехмесячных странствий в теплушках через всю Россию, — мы стояли по три недели на узловых станциях, не зная куда нас двинут, — мы достигли Херсона, где нам пришлось промучиться еще с год. В Москву мы попали осенью 1921 года»[33].

Вернувшись в Москву, Анненкова и Бальмонт поселились вместе, очень нуждались и бедствовали[34], искали случайных заработков.

---

[31] Там же. С. 422.

[32] Константин Бальмонт пишет письмо в Миасс перед отъездом из России / Публ. и вступ. ст. П. Н. Куприяновского, Н. А. Молчановой // Челябинский рабочий. 1997. 11 июня.

[33] *Андреева-Бальмонт Е. А.* Воспоминания. С 423.

[34] Ср. в письме В. А. Зайцевой к В. Н. Буниной от 10 сентября 1925 г. о бедственном положении ее родной сестры антропософки Татьяны Полиевктовой: «Они там погибают. Я ума не приложу, что делать? Мне Леля, ее подруга пишет: «Мы с Катей (Бальмонт) нищие, у Кати ноги пухнут, мы Танюше помогаем грошами. А ей нужно рублей 25 на необходимое – чтобы с голоду не помереть» (*Зайцев Б. К.* Другая Вера. С. 193).

В 1920-е гг. Анненковой удалось устроиться преподавать английский язык в техникуме иностранных языков. В 1921 г., когда московские антропософы разделились на две ветви, она присоединилась к Ломоносовской группе, в которую входил и Андрей Белый. Известно, что, например, в 1924 г. писатель гостил в доме Волошина в Коктебеле вместе с антропософками К. Н. Васильевой, О. Н. Анненковой и Д. Н. Часовитиной[35].

27 мая 1931 г. Анненкова была арестована по делу 27-ми антропософов и заключена в Бутырскую тюрьму[36]. Процитируем обвинительное заключение О. Н. Анненковой: «…происходит из г. Ленинграда, дворянка, с высшим образованием, б/п, со слов — не судима, по профессии преподавательница иностранных языков, до ареста проживала в Хлебном пер., д. 17, кв. 2», обвиняется «в том, что, являясь участницей нелегальной к/р организации, принимала участие в работе нелегальных кружков, имела связь с организацией…»[37]. В дневниковых записях Зои Кананова, антропософки, дочери литературоведа Д. Н. Овсянико-Куликовского, служившей в 1920–1930-е гг. библиотекарем в Румянцевском музее, сохранились свидетельства о том, что в Бутырке Анненкова продолжала пламенную проповедь антропософии и была одной из немногих, кто не «сдал» своих товарищей: «О. Н. Анненкова, оказывается, просвещала толпу монашек и жен священников антропософией, рассказывала им факты из циклов. К ужасу их и сидящих там же антропософов. И вообще держалась странно, обнаруживая неприятные стороны характера. Зато на допросах держалась хорошо. По-видимому, за исключением ее, Нади и Евг. Ник, все остальные называли имена других»[38].

По антропософскому делу Анненкова не признала себя виновной, и 8 сентября 1931 г. была лишена «права проживания в 12 п<унктах> с прикреплением к определенному месту житель-

---

[35] *Волошин М. А.* Собр. соч. Т. 7. Кн. 2. С. 439.

[36] Ценнейшие документы по делу антропософов были опубликованы М. Л. Спивак, в частности, «Список лиц, проходящих по следственному делу № 10040» и «Обвинительное заключение от 29 июня 1931 г.» (*Спивак М. Л.* Андрей Белый — мистик и советский писатель. С. 378–422).

[37] Там же. С. 421.

[38] *Лотарева Д. Д.* «…Об антропософах и человеческих отношеньях вообще»… С. 324.

ства сроком на три года, считая срок <…> с 27/5–31»[39]; ее освободили из-под стражи, и 4 октября 1931 г. она выехала в г. Орел на поселение. Там она отбывала ссылку вместе с антропософками Лидией Дмитриевной Каликиной и Евгенией Николаевной Краснушкиной — ср. в дневниковых записях Канановой от 5 октября 1931 г.: «Ровно в полночь отходил вчера поезд из Москвы в Орел, увозя Евг. Ник. и Ольгу Ник. Анненкову. Провожающие стояли среди сырости неприветливого вокзала. Обе отъезжающие были грустны, их не радовала, не вдохновляла мысль, что они — изгнанные за правду»[40].

После Великой Отечественной войны Анненкова вместе с Е. А. Бальмонт поселились в Измайлове, где проживали в одном доме с Даниилом Андреевым, которого, по воспоминаниям его жены, агитировали в антропософские ряды: «Ведь Даниила Леонидовича как затягивали в теософию! А такие две уважаемые дамы, как Е. А. Бальмонт и О. Н. Анненкова, уговаривали его вступить в антропософское общество»[41]. Единственная из сохранившихся фотографий Анненковой, на которой она запечатлена вместе с Е. А. Бальмонт и антропософкой Т. А. Полиевктовой, была опубликована в книге воспоминаний Е. А. Бальмонт.

Ниже публикуются отрывки из дневника О. Н. Анненковой, которые дошли до нас частично. Записи сохранились в составе личного архива К. Н. Бугаевой, жены Андрея Белого. Выписки сделаны на тетрадных листах в линейку, вероятно, рукой Анненковой, ей же принадлежат и постраничные примечания к тексту (НИОР РГБ. Ф. 25. К. 40. Ед. хр. 20). Несложно предположить, что выполнены эти выписки были именно по просьбе Бугаевой автором дневника. Письма Анненковой к Вяч. Иванову и Андрею Белому хранятся в составе личных фондов писателей в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ. Ф. 109. К. 11. Ед. хр. 40 и Ф. 25. К. 8. Ед. хр. 11).

---

[39] *Спивак М. Л.* Андрей Белый — мистик и советский писатель. С. 534.

[40] *Лотарева Д. Д.* «…Об антропософах и человеческих отношеньях вообще»… С. 323.

[41] Из выступления Аллы Андреевой 10 марта 1989 г. в московском Доме архитектора // Советская Татария. 1989. 22 апр. № 93–94.

I

Из дневника О. Н. Анненковой

Знакомство с Вячеславом Ивановым

11 Апр., <1>906 г.[1] Были с Monkey[2] в концерте; там познакомились в Вячеславом и Madame[3]. Милое у него лицо; в нем столько доброты и юмора, держит себя просто, но я все же стеснялась; думаю это оттого, что о слишком многом хотела бы поговорить. Он просил меня сегодня во время сеанса Сомова.

11-го 7 ч. веч. Была у Вяч. Ив. Ну, какой он милый! Мне повезло с ним, т<ак> к<ак> Сомов зашел раньше, а M-me был занята оранжевой тогой, в которой, надо полагать, она и появится завтра, и мне удалось посидеть с ним en deux в его кабинете. Говорили много и о разном. Я ловила себя часто на том, что заслушивалась его своеобразным стилем речи в ущерб смыслу. Он красиво вставляет слова и иногда фразы французские, латинские и немецкие и это придает какую-то интимность его разговору. Сначала, еще в гостиной, говорили обо мне, моих вкусах и занятиях, а потом у него о новом искусстве вообще. Как сильно он отличается от Бальмонта! Вяч. Ив. гораздо больше эстет, чем художник, и гораздо больше ученый, чем поэт. Он разлагает тему на части, подходя к ее основам, затем сравнивает, обобщает, делает логические выводы, en un mot — философствует. Наш же «Царевич Константин»[4] блещет, прыгает с одного на другое, внушает, но не доказывает, вдохновляет и покоряет, но не убеждает. С Бальмонтом мне говорить легче, т<ак> к<ак> у него есть «хорошо» или «скверно»; «люблю», или «не люблю»; «красиво», или «уродливо»; а у Вячеслава есть «правильно», «ошибочно», «логично» etc. Но в своем роде он тоже очарователен. Говорит, что западное декаден<т>ство теперь ничего не дает и русское обещает больше, но именно еще «обещает» и нужно вывести его из замкнутого круга гостиных и освободить из рамок той <?> и специфичности, куда оно пришло путем Метерлинка, Бернджонса, Бердслея и др. Как раз то, что я так люблю!

Из разговора с ним для меня еще подтвердилось: не только я именно декадентка. А он хочет огромных зданий, дерзновений, пророчеств мистических, символических и иных. Боюсь, что и тут пахнет Миквой[5] и Апокалипсисом, хотя от этого его спасет Аполлон

и латинский язык. Он сказал, что «Факелы» и хотят вывести на воздух новое искусство, а не быть журналом узкой школы, а вот Руно это просто место свиданья, rendez-vous декадентов. Он много и глубоко верно говорил о Бальмонте и критика его так справедлива и добродушна, что не может обидеть. Он очень ценит Брюсова, хотя говорит, что он ведет на Парнас от жизни. Он говорил: …«больше отвергать, больше искать, больше стремиться все вперед и вперед. Не давать себя увлечь застывшими формами и шармом западных декадентов. Нужны преодоления и опираться на Ибсена, Ницше»… Я готова была слушать его без конца. Облокотившись против него на стол, я отвечала ему и улыбалась от удовольствия, доверия и симпатии.

Сомов толстый, маленький и некрасивый человек с апатичным взглядом и короткими пальцами. Сказал со мной несколько слов о Берн-Джонсе (у Вячеслава висит фотография его «Chant d'Amour»[6]) и мне теперь неприятно их <так!> вспомнить.

---

[1] Этим днем помечено первое знакомство с семьей Ивановых, хотя, если судить по письму Л. Д. Зиновьевой-Аннибал к М. М. Замятниной, Леман с кузиной были посетителями «башни» 1 марта 1906 г., тема заседания — «искусство будущего» (см.: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: документальные хроники. М., 2009. С. 172–173).

[2] Б. Н. Леман.

[3] Имеется в виду Л. Д. Зиновьева-Аннибал.

[4] Прозвище, данное мной и Леманом Бальмонту. *(Примеч. О. Н. Анненковой.)*

[5] «Миква» — наше прозвище для Розанова. *(Примеч. О. Н. Анненковой.)*

[6] Картина английского художника Эдварда Бёрн-Джонса «Chant d'Amour» («Песнь любви», 1868–73).

Первое знакомство с А. Белым

20 Апр<еля> четв<ерг> <1>906 г.

<…> Вчерашняя *среда* у Вячеслава была прекрасная[1]. Я вернулась домой в 5 1/2 утра, встретив рассвет на крыше их дома в обществе Вячеслава Ив<ановича>, его жены, Белого, Аничкова, Ромберга[2] <так!>, Волькенштейна и др. Как было хорошо! А. Белый читал стихотворения, а затем свою новую филос<офскую> вещь «Феникс»[3], после которой возгорелся горячий спор между ним, Вячесл<авом>

и Аничковым, который витийствовал, круглый как шар и самодовольный. Чуковского я видела мельком и не говорила почти. Все были поглощены Белым. На крыше спор длился и хотелось дурачиться и бегать. Впрочем, это и делали и пугали своей отвагой Лидию Дмитриевну.

Из сада пахнуло зеленой свежестью, воздух затрепетал от щебетанья, рвалась розовая дымка. Город смутно шумел и Нева блеснула холодной стальной полосой. Хорошо было на высоте и вниз сошли в 4 утра и стали пить чай, а мы трое — Борис[4], Белый и я уселись в кабинете Вяч<еслава> у открытого окна и скоро обрадовались друг другу, увидев, что свои и что можно говорить обо всем… И пошли, и пошли! Те двое оба мистики, переживали все одинаковое, я же хорошо понимала это объективно и слушала с интересом психолога — наблюдателя, тем более, что это говорил Белый.

Он настоящий «гном» и снаружи и внутри! Изгибается, сверкает острыми серыми глазами как-то вбок, лукаво улыбается, весь юркий, пушистый и хитрый, хитрый!.. Он может жить как угодно и заниматься чем угодно, но это «нарочно», а сам все знает, водит компанью с чужими, призывает и борется с ними, и заглядывает как свой в подземные пещеры и в подсознательные глубины духа.

Ходит по извилистым лабиринтам маленький гном в красном колпачке и кивает головой, хихикая и потирая руки. Он легко мог бы кончить в сумасшедшем доме, но его удержит на самом краю быть может — сила воли, которая у него кажется большая. Меня он пленил еще своим большим знанием философии и насколько я могла понять он в теории познания стоит на Канте, а потом сильно подъезжает к Ницше, особенно в идее ценностей, преодоления и вечного возвращения, принимая также волюнтаризм от Шопенгауэра. (Хотя и бранит его). Обещал ждать нас сегодня и пропал, хотя мы его усердно ловили в Бэль-Вю[5]. В воскресенье он едет назад в Москву, авось еще увидимся, хочется поговорить еще. Мне приятно, что он сразу понял, что мы — близкие и открылся перед нами как книга, которую мы жадно читали.

Мне забавно слушать Вячеслава, кот<орый> думает, что он мистический анархист, что он — хаос и проч. Он — просто классик в искусстве и идеалист в философии, а с мистическим анархизмом он просто кокетничает. Белый — глубже, много сложнее и много трагичнее его и может сгореть в своем собственном огне, тогда как

Вячеслав отовсюду выкатится как кованый медный диск… Но оба весьма милы и интересны. В воскресенье 23 идем слушать лекцию Вячеслава о новом искусстве[6].

<…> 1 мая <1>906 г.

Вчера была с Monkey[7] у Городецкого. Познакомилась с А. Блоком. Он мне меньше нравится, чем его стихи и в нем нет той живости и легкости мысли, как у А. Белого; он какой-то тяжелый. Осенью выйдет его сборник «Нечаянная Радость».

15 мая <1>906 г.

Вчера делала прощальный визит Вяч. Ив. и просидела у них с Monkey два часа. Какие они оба милые люди. Разговор быстро стал отвлеченным: о наших различных мировоззрениях: я пела под Шопенгауэра, Аннибал — под «Плясовую песнь» Заратустры, говоря, что ее сердце пылает на алтаре счастья и любви ко всем и ко всему. Monkey больше издавал различные междометия, а Вячеслав сообщил мне, что его мировоззрение ни больше ни меньше как «мистический энергетизм», что в сущности есть волюнтаризм, только в мистическом плане и что только это и дает ему силу жить, быть счастливым и надеяться, что мне было приятно слышать. Время летело незаметно и Madame еще успела рассказать мне о своем «романе с Вячеславом» и о том, что она «безумно жгла жизнь со всех сторон»… (Вот она мэнада-то где!).

Вячеслав говорил, что существует некое X в макрокосме и некое X в душе человека, в микрокосме[8]. По большей части это X прячется в подсознательной глубине и задача его найти, оформить. По его словам как будто выходит, что даже если этим X-ом явится отрицанье, то все-таки это волевая монада и след<овательно> утверждение! Мне это сильно напомнило силлогический modus, которому нас учили на Курсах, именно «modus tollendo ponens» (отрицая утверждающий).

Понятно, что Вяч. не может допустить полное неприятие, т<ак> к<ак> он мистик, и такое неприятие для него «потухшая монада».

Между ним и Аннибал та разница, что она в сильной степени иррациональна, в ней преобладают инстинкты, эмоции и интуитивное воспринимание <так!>, которое всегда враждебно познаванию, но по существу дает то же самое; очень хорошо про это сказал сам Вячеслав: «она уже все знает потенциально». Сам же он в значительной степени рационалист, хотя тогда он не может быть мистиком вполне.

---

[1] Описание среды 18 апреля зафиксировано в письме Л. Д. Зиновьевой-Аннибал к М. М. Замятниной: «Потом Белый читал свою карикатурную статью “Феникс”. <…> В течение этой ночи несколько раз гости лазали на крышу, сначала при звездах, потом к утру, уже при свете» (цит. по: *Богомолов Н. А.* Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах. С. 187).

[2] Скорее всего, неправильно услышанная и записанная фамилия поэта-символиста, завсегдатая ивановских сред Эрберга (Константина Александровича Сюннерберга).

[3] Статья Белого «Феникс» была опубликована: Весы. 1906. № 7. С. 17–39.

[4] Борис Леман, мой родственник. *(Примеч. О. Н. Анненковой.)*

Знаменательно, что в одном из своих не датированных, но судя по всему первых писем к Белому, Леман напоминал об встрече на башне: «Дорогой Борис Николаевич, быть может Вы еще помните меня, помните утро у Вячеслава Ивановича, утро, когда за окном внизу в едва видимой дымке тумана дремали деревья...» (ОР РГБ. Ф. 25. К. 18. Ед. 13. Л. 16 об.). Сохранилось и другое свидетельство о встрече Лемана с Белым на башне: в одном из писем от 12 марта 1906 г. он просит прислать ему «то очаровательное стихотворение “Поповна”, которое Вы читали у Вячеслава Ивановича» (Там же. Л. 4).

[5] Вероятно, популярный ресторан «Бель вю» (Каменный остров, 24).

[6] Лекция Вяч. Иванова «Пути нового творчества и современная душа» в гимназии М. Н. Стоюниной (ул. Кабинетская, д. 20). Сообщение об этом: Наша жизнь. 1906. № 426; Страна. 1906. № 53.

[7] Борис Леман. *(Примеч. О. Н. Анненковой.)*

[8] См. сонет Вяч. Иванова «Небо — вверху, небо — внизу…» из книги «Cor ardens», в котором поэт развивает идею микрокосма и макрокосма.

II

Письма О. Н. Анненковой Вяч. И. Иванову

1

<1906–1907>, Санкт-Петербург

Дорогой Вячеслав Иванович,

Очень хочется Вас видеть и поговорить с Вами, но безумно занята. Посылаю Вам «для эксперимента» еще одно письмо Loki (так я зову ее). Все так странно, противоречиво и неопределенно! Я запутываюсь и жду от Вас помощи, т<ак> к<ак> сильно верю в Ваше психологическое чувство…

Я с головою погрузилась в XIII век. Увлекаюсь мистико-эротическими laudes…[1] Вот где действительно экстаз любви!

Ussit ardenti mea corda flamma,
Ussit ardenti mea corda flamma
Ignis amoris!..[2]

Как это красиво!.. Святые слова на устах опьяненного страстью монаха — «Jesù, Jesù, Amore!..»[3]. Христос — Дионис открывает здесь пленительно — страшный лик свой…

О. Анненкова[4].

---

[1] Гимнами (*лат.*) В тексте: laudae.

[2] «Сжег пылающим пламенем мое сердце, сжег пылающим пламенем мое сердце огонь любви» (*лат.*). Из «Кантиков св. Франциска Ассизского».

[3] «Иисус, Иисус, любовь!..» (*ит.).*

[4] Сбоку от текста приписка: Вас<ильевский> Остр<ов> 17<->ая л<иния> 38 кв. 1.

2

<1906–1907>, Санкт-Петербург

Дорогой Вячеслав Иванович,

посылаю Вам письмо, о кот‹ором› говорила Вам вчера… (только, пожалуйста, пришлите его обратно!) Напишите несколько слов о характерист<ике> данного лица, кот<орую> можно вывести из этого письма и об отношении ко мне… Меня преследуют Ваши слова, что «из этого может выйти большое горе»… Но неужели же ради возможного «горя» я должна теперь оттолкнуть реальное счастье? *Но могу ли я надеяться на счастье* на основании этого письма?..

О. Н. Анненкова.

Мой адрес новый: Вас<ильевский> Остр<ов> 17<->ая л<иния> д. 38 кв. 1.

3

<1907>, Берлин[1]

Дорогой Вячеслав Иванович,

шлю сердечный привет Вам и Лидии Дмитриевне. Очень часто думаю о Вас и не менее часто читаю Ваши стихи. Я теперь stud<iosus>

phil<ologiae> Берлинского университета, но doct<or> phil<ologiae> все-таки никогда не буду! Вспоминайте меня иногда.

О. Анненкова

---

[1] На открытке с воспроизведением гравюры А. Дюрера «Св. Евстахий», ниже Анненковой приписаны строки из 7–го сонета цикла «Золотые завесы», входящего в книгу Иванова «Cor Ardens»:

Венчанная крестом лучистым лань,
Подобие тех солнечных оленей,
Что в дебрях воззывал восторг молений.

4

10 июня 1909 г., Мустамяки

И тайного познай из действий силу:
Меч жреческий — Любовь; Любовь — убийство.
Отколе жертва? Ты и Я отколе?
Все — жрец и жертва. Все горит. Безмолвствуй.
Вяч. Иванов (Прозрачность)[1]

Дорогой Вячеслав Иванович, Вы так чутко и любовно отнеслись к моему рассказу о М. Сиверс[2], что мне хочется поблагодарить Вас. Я буду рада, если Вы пришлете с Анной Рудольфовной[3], или по почте Древний Ужас[4]. Нельзя ли его просто вырезать из «Руна», кот<орый> очевидно у Вас есть, если неудобно корректуру? Помимо всех иных соображений, я хочу послать ей эту статью еще и потому, что вижу здесь единственную возможность отклика. На письма она не отвечает, если они носят личный характер. А Вы не можете себе представить, как я буду благодарна Вам, если она отзовется на «Древний Ужас». Таким образом, дорогой Вячеслав Иванович, Ваша статья будет отчасти стрелой из колчана Эроса. Правда, не получая от Нее в течение двух месяцев ничего, кроме нескольких сухих слов, я начинаю чувствовать себя Себастьяном[5]. Впрочем не забываю слов Новалиса, что —

jede Pein
Wird einst ein Stachel

Der Wollust seyn[6] и что:
Noch wenig Zeiten,
So bin ich los…[7]

Я вообще ни с кем не могу говорить об этом, кроме А. Р.[8] и Маргариты[9] и потому мне бесконечно радостно Ваше понимание.

Уговорите А. Р. непременно приехать сюда, она здесь вполне может отдохнуть и быть сколько хочет одной.

О. Анненкова.

Мустамякки. Синккола. Пансион Шредер[10].

10 июня <19>10

---

[1] Из стих. Иванова «Слоки» (сб. «Прозрачность»), с пунктуационными неточностями.

[2] Мария Яковлевна фон Сиверс (1867–1948) — антропософка, жена Р. Штайнера.

[3] Минцловой.

[4] Статья Вяч. Иванова «Древний ужас» была опубликована в журнале «Золотое руно» (1904. № 4).

[5] Св. Себастьян часто изображается пронзенным стрелами, которыми ему была уготована казнь.

[6] «Любая боль станет однажды уколом радости» (*нем.*). Из «Гимнов к ночи» Новалиса.

[7] «Еще немного времени, как я освобожден» (*нем.*). Из «Гимнов к ночи» Новалиса.

[8] А. Р. Минцлова.

[9] М. В. Сабашникова.

[10] Мустамяки (*фин.* Mustamäki) — дачное место на Карельском перешейке (после 1948 — пос. Горьковское, Выборгский район Ленинградской обл.).

5

2 мая 1910 г., Париж

Ты возьми, полосни
Зубом молнийным мой камень, Дионис[1]
Вяч. Ив<анов>

Дорогой Вячеслав Иванович,

последнее время так часто и напряжено летят к Вам мои думы, что неудержимо захотелось написать Вам. Обстоятельства вызвали

мое переселение в Париж, д<олжно> б<ыть> надолго. Здесь я уже два месяца и оживаю от прусского безвкусия и пресности. Но душа переживает острый кризис, и обращаюсь к Вам — мудрому и лукавому иерофанту — за советом.

Несколько лет назад, перед моим отъездом заграницу, когда я еще кончала курсы, увлекалась Данте и Гревсом и бывала на башне, Вы предупредили меня от маски Аполлона, висящей в пространстве. Вы говорили: «надо Вам крылья Эроса, а то в черной бездне можете увидеть голову Горгоны»… Я поняла эти слова. С тех пор много пройдено, освящено, жизнь углубилась бесконечно встречей с Доктором[2]. Да Вы это сами знаете — о самом важном и великом мы говорили еще прошлым летом… Но теперь вдали от <?> вижу свою личную трагедию, которая готовилась все эти годы. Вижу ее особенно ясно, (чувствую же всегда) когда читаю Ваши творенья, с которыми не расстаюсь в своих скитаньях, как с Гете и книгами Доктора. У меня нет «действия», нет реальности во мне самой! Постоянная замкнутость в дневном, четком сознанье, никогда не опьяненная мысль, вечный principium individuationis!..[3] Много раз была и будет конечно радость познаванья, радость проникновенья в тайны, но никогда нет у меня радости оргийной, дарящей — радости Диониса. Моя душа, алчная, как мэнада — но алчная *сознаньем, а не кровью*, — бессильна коснуться дионисовых мистерий и только издали, замкнутая в цветные грани, нагруженная ритмическим строем муз, смотрит она на бесконечно-желанный и сладостный лик бога-тирсоносца! Вижу его в неустанном жертвенном устремленьи, в непрестанном даяньи и деланьи и — не могу причаститься ему…

Он бы открылся через страсть; но я не знаю её, т<ак> к<ак> не могу назвать страстью никогда не удовлетворенное желанье, никогда не выявленные сны… Эрос, подходя ко мне, становится несказанным мученьем и улыбается той змеиной люциферической улыбкой, которая так жутка и ненавистна мне в «Иоанне» Leonardo[4], здесь в Лувре… Если проявлялось дерзанье моей любви, то вело оно или к негодованью, разрыву и печальной разлуке, как в Берлине, или к недоумению и ненужному участию, как здесь. И когда на одно мгновенье я приникаю устами к милым рукам — которые не отвечают — о, какая боль пронизывает мозг!… А любить иначе, искать так называемые нормальные отношения я не могу, да и не надо мне,

потому что кровь молчит. Видите, пишу Вам как другу с большим доверием, а ответ Ваш приму с радостью и верой, как трепетный лист. Приходит в голову: не есть ли это результат почти трехлетнего усиленного катарсиса эмоций и мысли? Но тогда — какой ужас! Значит медленный и тонкий яд собирался за все эти годы, не находя исхода в эзотерических упражнениях и в работе?! А Доктор поистине беспощаден. Говорит: Sie müssen die Liebe vergeistigen[5], но это Vergeistigung[6] превращается у меня в утонченную чувственность… Вот главное, что хотела сказать о себе. Но о многом, о многом нужно говорить. Меня так удивил Ваш вопрос на открытом собраньи[7] — Церковь ли Т<еософское> Общ<ест>во?[8]

Конечно, то не церковь, как таковая. Но в глубоких недрах его, вряд ли известных божьим коровкам «Вестника»[9] таится церковь, как алая, живая Роза в гробу… В здешнем Парижском общ<ест>ве говорят они много, оправдывая слова Мефистофеля —

Mit Worten lässt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten…[10]

На «штейнерианцев» смотрят с тоской и подозрением, и будь их воля, то сожгли бы с удовольствием немногих здешних еретиков на Place de la Concorde…

Дни мои полны Парижем, — который люблю за красоту музеев, церквей и темных каштанов елисейских полей, за Tuileries[11] и <ласковую?> Сену — книгами и ожиданьем внешне — роднит нас, но горьких, как <1 нрзб.> свиданий… вдобавок она любит одного юношу, сошедшего с полотен van Dyck'a или скорей Matsys'a[12] и т<ак> к<ак> мы трое связаны нежной дружбой, то я обречена смотреть…

Через месяц поеду в Христианию слушать цикл Доктора о северных сагах[13], в августе же в Мюнхен на представление[14] Гетевской «Märchen von der grünen Schlange»[15] в обработке Доктора и на цикл, а затем в Берлин на Генеральное Собрание; будущую же зиму опять по всей вероятности пробуду в Париже. Шлю Вам, дорогой Вячеслав Иванович, сердечный привет и робко надеюсь увидеть и Вас в Мюнхене — пора наконец Вам встретиться! Знаете ли его новую книгу Geheimwissenschaft[16]? С нетерпением буду ждать ответа на это, быть может, неудачное письмо. Мой адрес до июня Paris, 54 Rue Notre Dame des Champs, а с первых чисел июня по июль —

Kristiania, Ljan, Fröcken Hammer's Pansionat. Пожалуйста, напишите, хотя бы, чтобы я знала, что получили это письмо — а то голова Горгоны обратит меня, боюсь, в камень.

С искренней любовью

О. Анненкова

2 мая 1910

---

[1] Эпиграф — из стих-ния «Менада» (сб. «Cor Ardens»).

[2] Р. Штайнер.

[3] Принцип индивидуации *(лат.)*.

[4] Картина Леонардо да Винчи «Святой Иоанн Креститель».

[5] «Вам нужно одухотворить любовь» (*нем.)*.

[6] Одухотворение *(нем.)*.

[7] Речь идет о заседании петербургского Религиозно-философского общества, которое состоялось 24 ноября 1909 г. См.: Теософия и Богостроительство. Стенограмма заседания Религиозно-Философского общества 24 ноября 1909 г. // Вестник теософии. 1910. № 2.

[8] По сообщению Н. А. Богомолова, на этом заседании Иванов «постоянно возвращался к одному пункту: является ли Теософическое общество новою церковью или нет? И в конце концов решительно заявил: "Я или христианин или член теософического общества как общины духовной. Я — христианин, и поэтому я не член теософической общины, поэтому быть мне там не должно и не по душе при всем братском общении"» (*Богомолов Н. А.* Русская литература начала XX века и оккультизм: Исследования и материалы. М., 1999. С. 221).

[9] Намек на преимущественно женский состав редакторов и авторов «Теософского вестника».

[10] «Словами вполне можно спорить, / Словами строить систему» (Гёте, «Фауст»).

[11] Тюильри *(фр.)*.

[12] Энтони ван Дейк (1599–1641) и Квентин Массейс (1465–1530) — фламандские художники.

[13] В июне 1910 г. Рудольф Штайнер прочел в Христиании цикл лекций «Миссия единичных народных душ в связи с мифологией германского Севера».

[14] Речь идет о премьерной постановке первой драмы-мистерии Р. Штайнера «Врата посвящения», которая состоялась 15 августа 1910 г. в Доме актера в Мюнхене (см.: *Штайнер Р.* Драмы-мистерии / Пер. с нем. Н. Н. Белоцветова; пред. А. А. Демидова. М., 2004).

[15] «Сказка о зеленой змее» (*нем.)*.

[16] «Тайноведение» (*нем.)*. Речь идет о книге Р. Штайнера «Очерк тайноведения» («Die Geheimwissenschaft im Umriß»), вышедшей в 1910 г.

III
Письма О. Н. Анненковой Андрею Белому

1

<Осень 1916 г.>, Москва

Милый и дорогой Борис Николаевич, завтра (в четверг) вечером Ал<ексей> Серг<еевич> Петровский[1] читает свой реферат о Лемурийском сознании[2], в том кружке, в котором Вы согласились принять участие и работать. М<ожет > б<ыть,> вы могли бы присутствовать завтра на чтении, и перенести свое посещение Булгакова[3] (или кого-ниб<удь> другого) на другой вечер. Мы, члены этого кружка, серьезно относимся к принятому на себя обязательству, и теперь не знаем, можем ли рассчитывать на Ваше участие в нем и на Ваш реферат, который на очереди: «Сознание Индийской культуры»[4]?

Мы все же очень надеемся, что вы придете завтра, а я уверена, что реферат Ал<ексея> Серг<еевича> будет и для Вас интересен.

С искренней любовью

О. Анненкова.

---

[1] Алексей Сергеевич Петровский (1881–1958) — антропософ, переводчик, сотрудник Румянцевского музея (а впоследствии Библиотеки им. В. И. Ленина), сотрудник редакции книгоиздательства «Мусагет», друг Андрея Белого. См. о нем: «Мой вечный спутник по жизни»: Переписка Андрея Белого и А. С. Петровского: Хроника дружбы / Вступ. ст., сост., комм., подгот. текста Дж. Малмьстада. М., 2007.

[2] Реферат обнаружить не удалось.

[3] Вероятно, речь идет о философе Сергее Николаевиче Булгакове (1871–1944), давнем знакомом Андрея Белого. См.: *Белый А.* Из воспоминаний о русских философах / Публ., предисл., коммент. Дж. Мальмстада // Минувшее: Ист. альм. М., 1992. Т. 9. С. 326–379.

[4] Конспект этого реферата Андрея Белого, читанного для антропософского кружка, не сохранился, вероятно, вошел в трактат «История становления самосознающей души».

2

<Ноябрь-декабрь 1916 г.>, Москва

Милый Борис Николаевич, я ужасно по Вам соскучилась и так давно не видала… «Вторники» без Вас стали совсем невыносимыми от Григоровской тягучести!

Я сильно простудилась и не выхожу. Сижу и читаю Вашу книгу. Была бы *так* рада, если бы Вы хоть на один час зашли ко мне… Вчера был Нилендер[1], говорил, что Вы читали ему на днях отрывки «Котика Летаева», я ему позавидовала…

Слышала также, что будто Вы будете читать в «Эстетике», но ничего толком не знаю. М<ожет > б<ыть> могли бы зайти сегодня, я весь день сижу в своей Келлии <так!> одна.

Ваша О. Анненкова.

---

[1] Владимир Оттонович Нилендер (1883–1965) — филолог-классик, сотрудник книгоиздательства «Мусагет», друг Андрея Белого. Являлся членом мусагетовского кружка по изучению произведений Р. Штайнера. См. о нем: *Лотарева Д. Д.* Неизвестная автобиография В. О. Нилендера — ратника 2-го разряда, рядового 193-го пехотного запасного полка // Политика и поэтика: русская литература в историко-культурном контексте Первой мировой войны: Публикации, исследования, материалы. М., 2014. С. 841–850.

3

5 декабря 1916 г., Москва

Милый и дорогой Борис Николаевич («Рысий бог» и «Царь-ветер»), в ближайшем будущем подарите мне вечер, конечно же не до 2-х ч. ночи, а только от 8 до 11. Хорошо? Очень мне важно несколько задать Вам вопросов в связи с темами григоровского[1] вечера, и по поводу статьи Бердяева[2] в последней Русск<ой> Мысли. М<ожет> б<ыть> можно придти к Вам в четверг? А то, боюсь, придет 23-е покажется роковым для Вас и для нас. Завтра надеюсь увидать Вас в ложе и Вы мне скажете, когда мы увидимся.

Ваша О. Анненкова.

вечер 5-го декабря

[1] Собрания московского антропософского кружка проходили в 1916–1918 гг. в доме антропософа Бориса Павловича Григорова (1883–1945).

[2] Речь идет о статье Н. А. Бердяева «Духовное христианство и сектантство в России» (Русская мысль. 1916. Ноябрь).

4

25 декабря 1916 г., Москва

25 дек<абря> <19>16

Милый и дорогой Борис Николаевич, во-первых, поздравляю Вас с Рождеством Христовым, и во-вторых умоляю — умоляем на нашей елке в ложе 27-го прочесть нам отрывки из «Котика». Особенно о «музыке, елке и Красном Клоунчике»…

Если будете, пожалуйста!!..

К моей просьбе присоединятся:

Тат<ьяна> Ал<ексеевна> Полиевктова[1],

Ек<атерина> Ал<екеевна> Бальмонт,

Ел<ена> Ник<олаевна> Гофман[2],

Б<орис> Ник<олаевич> Гофман[3]

Христ<ина> Лавр<ентьевна> Киселева (она же Frau Kitty)[4].

Вот. Ужасно просим. <Нрзб.> будущую елку и Новый год желаю Вам встретить с Доктором и Асей[5].

Ваша О. Анненкова.

[1] Татьяна Алексеевна Полиевктова (урожд. Орешникова; 1877–1965) — антропософка, близкая подруга Е. А. Бальмонт и крестная мать Нины Бальмонт; ее сестра Вера была женой писателя Б. К. Зайцева.

[2] Елизавета Николаевна Гофман (урожд. Иванова; 1882–1941) — антропософка, жена Б. Н. Гофмана; доводилась кузиной М. В. Сабашниковой (со стороны отца В. Н. Сабашникова). Благодарю Д. Д. Лотареву за помощь, оказанную в генеалогических разысканиях в связи с родом Андреевых-Бальмонт-Сабашниковых-Ивановых.

[3] Борис Николаевич Гофман (1875–1941) — юрист, антропософ.

[4] Христина (Кристина) Лаврентьевна Киселёва (урожд. Вестрем; 1872–?) — антропософка, жена Николая Петровича Киселёва, секретаря издательства «Мусагет» (1913–1915). См. о ней в кн.: *Киселёв Н. П.* Из истории русского

розенкрейцерства / Сост., подг. текста, комм. М. В. Рейзина, А. И. Серкова; пред. А. И. Серкова. СПб., 2005 (по указ.).

[5] Анна Алексеевна Тургенева (1890–1966) — антропософка, художница, первая жена Андрея Белого.

5

7 июля 1917 г., Тургояк

7 июля <19>17 г.
Тургояк[1].

Вот сегодня я нашла маленькую лесную орхидею и посылаю ее Вам. До сих пор со словом орхидея у меня соединялось представление об Оскаре Уайльде, о декадентах, «Serres Chaudes»[2] Метерлинка, и т.п. вещах, но здесь они совсем другие, такие маленькие и совсем невинные… Мы уже в Азии, на ее рубеже, и порой взглянет на вас узкоглазое лицо башкирца, и предложит башкирец кумысу. Внизу под нашим домом вечное бурное, сине-зеленое озеро Тургояк, а кругом, куда ни пойти — горы, да непролазные леса, что тянутся вплоть до Оренбургских степей. Мы только что прочитали с Екатериной Алексеевной Вашего Серебряного Голубя, и опять так затосковала душа по западу… Бог с ним, с таким нелепым Востоком, как изображен он в Вашей книге! Я думаю, только глубоко страдая можно было написать ее, и мне почти непонятны эти бездны, и чужд и враждебен герой Ваш. «Николай Аполлонович» мне много понятнее, и художественно «Петербург» мне нравится гораздо, гораздо больше… Он более в рамках, а в «Серебряном Голубе» мне казалось, что вот-вот вы расплескаетесь, не удержитесь за грани, за форму, и поплывете куда-то в… хаос. Мне много хотелось бы поговорить с Вами об этой книге, вызывающей во мне протест и ужас, и больше всего — желание бежать на Запад. Но сейчас такое время в России, что м<ожет> б<ыть,> и эта книга уже недостоверна, уже только сном она стала… Впрочем, и здесь культурные мужички уничтожают всякие культурные начинания, и между прочим, разнесли водяную станцию, устроенную инженерами для исследования целительной Тургоякской воды, в которой содержится много радия, и собираются сжечь казенные дачи, где и мы живем.

Но все это, конечно, пустяки. Я верю в будущее России, в очень, очень, очень далекое будущее.

Хотелось мне на Запад, в милый Дорнах и Италию, а попала я на Восток, и кругом бездонные, в диких лесах, озера Иныш-Куль, Сара-куль[3] и т.д. и стволы лиственниц синеют на утесах. Я часто думаю о Вас, вот и сегодня, скитаясь высоко-высоко над вечно плещущим озером, когда нашла орхидею.

Мне кажется, что с Востока нет возврата, и что я больше Вас никогда не увижу.

Мы ехали сюда целую неделю по Волге, Каме и Белой и только беспредметную и беспредельную грусть наводили на душу эти неизмеримые, без конца и краю пустые, пустые пространства, особенно Кама.

Пожалуйста, передавайте мой самый сердечный привет Сергею Михайловичу и Татьяне Алексеевне[4], и скажите ему, что я прошу его прислать обещанную им статью о Гете. Мне нужно здесь писать что-то о Парацельсе для Лемана, а вот уже я одичала, и заколдовывает меня Урал, и такая азиатская лень владеет мною. Да простите мне тень «Теофраста»![5]

Если когда-нибудь получу от Вас несколько слов буду очень рада. Не забывайте меня; Вы очень многое стали в моей жизни с Дорнаха. Екат<ерина> Ал<ексевна> шлет Вам сердечный привет и Ниночка[6] тоже. Наш адрес: Оренбургской губ. Троицкого уезда село *Тургояк.* Е. А. Бальмонт для меня.

Здесь половина села раскольники, и я видела у одного старика старинную книгу «Маргарит»[7], очень тонко и изящно иллюстрированную; и этот старик сказал мне, что все события, совершающиеся теперь, были с точностью предсказаны в старинных книгах. Вот.

Ваша О. Анненкова.

---

[1] Поселок и озеро с одноименным названием неподалеку от города Миасс Челябинской области.

[2] Поэтический сборник М. Метерлинка «Les Serres Chaudes», «Оранжереи» (1889).

[3] Озера, расположенные в окрестностях Миасса.

[4] Сергей Михайлович и Татьяна Алексеевна Соловьевы.

[5] Настоящее имя Парацельса — Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм.

[6] Нина Дмитриевна Бальмонт (в замуж. Бруни; 1901–1989) — дочь Е. А. Андреевой-Бальмонт и К. Д. Бальмонт; в Миассе к ней сватался вернувшийся с фронта художник-авангардист Л. А. Бруни, за которого она и вышла замуж в мае 1919 г.

[7] «Маргарит» (Μαργαρίται — жемчужины) — византийский и древнерусский сборник бесед и речений Иоанна Златоуста.

6

10 декабря 1917 г., Миасс

10 дек<абря> <19>17

Дорогой Борис Николаевич, сегодня Вы читаете лекцию в Москве, и все антропософы Вас слушают. А я так далеко и не могу слышать Ваши слова, всегда такие близкие мне и крылатые. Я думаю о Вас и смотрю в окно на снежные просторы, на широкую снежную дорогу, обставшую белыми избами и ведущую в горы, а над избами и над домами, в зеленом чистом небе уже засверкала Венера.

От нее — к Люциферу; от Люцифера — к творческому слову, к окрыленной мысли, и к Вам — вот круг моих размышлений сегодня вечером. Из одного письма мы узнали, что дом Ваш был под обстрелом, и что будто в комнату Вашу залетали снаряды. Но я так наверно знаю, что с Вами пока ничего не может случиться злого, что не беспокоилась, как о других.

Я здесь совсем одна, говорить не с кем, и я не знаю, как относитесь Вы к вихрю страшных и странных событий, в которые вы вброшены; (а я так далеко, и тихо тут на Урале), но думаю, что Вы, несмотря ни на что, верите, что Россия «погибая возрождается».

Так ли?

Я перечитываю «Жезл Аарона» в Скифах и «Котика Летаева», и в нем так ясно слышу Ваш голос, все интонации, словно вы вот здесь, в комнате. Вам и Сергею Михайловичу очень кланяется Екатерина Алексеевна. Что пожелать Вам к Новому году — Вы так всем богаты?

Пусть же в будущие месяцы (вздохнет ли спокойней Россия?) свидитесь Вы с Асей, вот что желаю Вам, дорогой Борис Николаевич от души.

Прощайте. Вспоминайте меня иногда.

Ваша О. Анненкова.

Миасс. Оренбургской губ. д<ом> Иванова.

ПИСЬМО ЗИНАИДЫ ГИППИУС К ВЯЧ. ИВАНОВУ О СМЕРТИ ДМИТРИЯ МЕРЕЖКОВСКОГО*

В 1930-е гг. Вячеслав Иванов неоднократно общался с Мережковскими в Италии, куда семья наезжала с 1934 г. Собираясь посетить Рим в апреле 1936 г. и отвечая Иванову на его приветственное письмо к 70-летнему юбилею, Мережковский писал:

«Дорогой Вячеслав Иванович,
я не поблагодарил Вас письменно за Ваше прекрасное письмо-приветствие к моему 70-летию[1], п<отому> ч<то> надеялся это сделать "не чернилами, а устами к устам", и эта надежда моя, кажется, исполнится. 7 апреля я выезжаю отсюда в Италию. Буду в Риме 8 апреля вечером в *Boston Hôtel,* via Lombarda. Очень бы хотелось Вас повидать. Если Вы в Риме, <телеграфируйте?> мне в *Boston* или зайдите 9 апреля. Рад ли, что еду? Не знаю сам. Все так смутно, грозно…

Черную топь неизвестности
Режет моя ладья[2]…

И, увы, не только моя… Ну, да обо всем — при, надеюсь, скором свидании.

Сердечно Ваш
Д. Мережковский»[3].

Весной 1936 г. одним из поводов к встречам послужили и общие издательские проекты, в которые Л. Кобылинский (Эллис) пытался привлечь Вяч. Иванова и Д. С. Мережковского, вынашивая идею объединения интеллектуальных сил русской эмиграции при издательстве Matthias-Grunewald-Verlag (Mainz), с целью создания

---

* Вступительная статья, подготовка текста и примечания Е. В. Глуховой.

[1] Приветствие Вяч. Иванова к 70-летию Мережковского было опубликовано: *Климов Алексей.* Вячеслав Иванов в Италии (1924–1949) // Русская литература в эмиграции: Сб. статей. Питтсбург, 1972. С. 160.

[2] Из стих-ния З. Гиппиус «Непредвиденное» (1913).

[3] Римский архив. Оп. 5. К. 7. Ед. 18. Л. 1.

особой программы публикаций книг русских авторов[4]. Однако этот проект не состоялся. Летом 1937 г. семья Ивановых помогла Мережковским устроиться в городке Рокка ди Папа[5].

В 1936 г. Мережковский приехал в Италию с намерением написать сценарий фильма и книгу о Данте и специально встречался с Дуче[6], который выделил для перевода книги на итальянский язык специальную стипендию, за счет которой семья Мережковских проживала в Италии довольно длительный период.

Совершенно очевидно, что Иванов в эту сложную эпоху стоял на позициях универсального христианского гуманизма. В письме к детям от 17–18 декабря 1926 г. Иванов описывал свою дискуссию о фашизме в беседе с Рибольди: «считаю долгом заявить, что свободу личности признаю высшею религиозно-моральною ценностью и не одобряю точку зрения крайних государственников (каковы фашисты), по которой личность только средство для достижения государственных 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»[7].

Встречи с Ивановым в Риме оставили по себе пронзительные воспоминания Гиппиус о римских впечатлениях в ее «Итальянском дневнике»[8] и в статье о поэте и его «Тарпейской скале»: «Мы отвыкли от встреч с людьми настоящей, хорошей культуры. А какое это отдохновение! <…> Мы привезли в Тарпейское уединенье несколько томиков современных парижских поэтов. Утонченнейший их разбор,

---

[4] Письма Эллиса к Мережковскому и Вячеславу Иванову / Вступ. ст., коммент. Ф. Полякова; подгот. текста А. Шишкина // Русско-итальянский архив. Т. II. Салерно, 2002. С. 141–168.

[5] См. об этом: *Джулиано Джузеппина.* Зинаида Николаевна Гиппиус. [Электронный ресурс.] URL: http://www.russinitalia.it/dettaglio.php?id=212.

[6] О позиции Вяч. Иванова см.: *Shishkin Andrey.* Vyacheslav Ivanov's Italian emigration // Litinfo. Georgian Electronic Journal of Literature. V. 7. 2013. [Электронный ресурс.] URL: http://www.litinfo.ge/vol.7–iss-1/contents-7–iss-1.html.

[7] [Вяч. Иванов]. Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией / Вступ. ст. Ф. Лесур; подгот. текста А. Кондюриной, О. Фетисенко; коммент. С. Кульюс, А. Шишкина // Символ. 2008. № 53–54. С. 505.

[8] *Гиппиус З. Н.* Итальянский дневник / Под ред. И. А. Серкова // Новое литературное обозрение. 1997. № 27. С. 237–251.

давший повод к длинным разговорам о стихах, о стихосложении вообще, — как это было похоже на В. И. тридцать лет тому назад!»[9].

Мы предлагаем вниманию читателей небольшой и, пожалуй, наиболее трагический аккорд завершения многолетнего отдаленного диалога — письмо З. Н. Гиппиус к Вяч. Иванову — эпистолярный осколок, встраиваемый в мозаику эмигрантского быта и бытия. Смерть Дмитрия Сергеевича Мережковского для Гиппиус была равносильна ее собственной смерти, она исключительно тяжело переживала уход любимого мужа и друга, вечного и верного спутника по жизни. Среди эмигрантов ходили грустные слухи о том, что Гиппиус с трудом выдержала горестную утрату, пытаясь покончить с собой и упорно не желая верить случившемуся. Ю. Терапиано в своих воспоминаниях приводит слова В. А. Злобина, многолетнего секретаря и друга семьи Мережковских: «…со дня смерти Мережковского Зинаида Гиппиус не в себе. Она сначала хотела выброситься из окна гостиной (выходившего на улицу), а затем вдруг успокоилась, говоря, что Дмитрий Сергеевич жив, что он живет тут же, хотя и невидимый, и стала вести с ним разговоры, — а в остальном, прибавил он, она как будто совсем нормальная, совсем та же»[10]. Сама Гиппиус признавалась: «только остаток моей религиозности <…> удерживает меня от самовольного ухода из жизни (или и слабоволие?) Но жить мне *нечем* и *не для чего*»[11].

Сцена смерти Д. С. Мережковского в воспоминаниях В. А. Злобина представлена в более реалистических тонах, нежели в кратком письме Гиппиус к Иванову: «Накинув теплый стеганый халат, З. Н. бежит в столовую, подходит к Д. С. “Милый, что с тобой, ты болен?” Д. С. не отвечает. Она приносит одеколон, обтирает ему лицо <…> Д. С. переносят в его комнату, укладывают в кровать <…> Д. С. часто дышит. З. Н. в своем черном халате стоит к нему спиной, лицом к иконам, губы ее что-то шепчут.

---

[9] *Гиппиус З.* Поэт и Тарпейская скала: о Вяч. Ив. Иванове // Иллюстрированная Россия (Париж). 1938. № 2 (1 января). С. 1–2.

[10] *Терапиано Ю.* Литературная жизнь русского Парижа за полвека (1924–1974): Эссе, воспоминания, статьи. Париж; Нью-Йорк, 1987.

[11] *Злобин В. А.* Тяжелая душа: Литературный дневник. Воспоминания. Статьи. Стихотворения / Сост., примеч. Т. Ф. Прокопова. М., 2004. С. 410.

Доктор делает второе впрыскивание и уходит, обещая зайти перед завтраком. Надежды никакой: кровоизлияние в мозг. Через полчаса после его ухода Д. С., не приходя в сознание, умирает. <…>

На письменном столе в гостиной, где со вчерашнего дня приготовлено все для утренней работы, — раскрытая рукопись книги Д. С. о маленькой Терезе»[12].

Публикации последних лет[13] позволяют надеяться, что в скором будущем исключительно важная тема творческого и биографического соприкосновения двух поэтов Серебряного века — Зинаиды Гиппиус и Вячеслава Иванова — будет в полной мере раскрыта современными исследователями.

Письмо З. Н. Гиппиус к Вяч. Иванову от 29 декабря 1941 г. публикуется по автографу из Римского архива Вяч. Иванова (Оп. 5. К. 2. Ед. хр. 18. Л. 5–5 об.).

З. Н. Гиппиус — Вяч. И. Иванову

29 декабря 1941 г., Париж

29–12–<19>41 Рождество

Милый Вячеслав Иванович, вы все знали и знаете, между нами и не нужно других слов, кроме тех, которые вы мне написали[1], спасибо вам за них. Он ушел так, как только может послать милостивый Господь, без болезни, без страданий, не увидев очей смерти, утром в кресле (под портретом маленькой Терезы)[2], но я, взяв его на руки, еще слышала его последние тихие дыханья.

Мы накануне, в субботу, еще выходили, утром он работал, как всегда. Он писал книгу о St. Thér<rèse> de Lisieux, — она осталась неоконченной[3]. Но мы как бы вместе ее писали, я знаю все, что он хотел

---

[12] Там же. С. 408.

[13] Переписка Д. С. Мережковского с Вяч. Ивановым / Подгот. текста, коммент., вступ. ст. М. Цимборска-Лебода, Н. А. Богомолов // Studia Rossica. VII: Wkrajuinaobczyżnie. Literatura rosyjska XX w. Warszawa, 1999. [Электронный ресурс.] URL: http://www.v–ivanov.it/files/4/4_merezhkovskij–vii.pdf); *Шишкин А. Б.* Неопубликованное письмо З. Н. Гиппиус к Д. В. Иванову // Пути искусства: символизм и европейская культура XX века. Материалы конференции: Иерусалим, 2003. М., 2007. С. 317–321.

сказать. А последние слова в неоконченной рукописи — «…из серой куколки вылетает на свет сияющая бабочка…» (Я не точно цитирую, мне трудно еще взглянуть на его последние строки)[4]. — Обо мне заботится пока наш друг[5], который живет с нами 28 лет и занимался всеми делами и изданиями Д<митрия> С<ергееви>ча. Но жизнь наша была и остается трудной. Я говорю о внешнем, а мои внутренние силы вы, пожалуй, преувеличиваете; не всем дано, как я, без права на то, проповедовала, что

Надо всякую чашу пить до дна[6].

Еще не знаю, сумею ли хорошо ее выпить, если Христос не поможет.

Какой ваш Дима[7] милый, как я была ему рада. Так хочу, чтобы он чаще приходил ко мне. Он глубокий. Он встретился у меня с Зайцевыми, и В. А.[8] сразу его узнала, хотя видела ребенком. Напишите ему и вы, чтоб он меня навещал.

Обнимаю вас от всего сердца, дорогой друг. А Фламинго[9] скажите, что я тоже без слов понимаю все, люблю ее, целую и прошу помолиться за меня, как она раз давно молилась в Кремле в Христ<ову> заутреню — так крепко.

Ваша Зина Гиппиус-Мережковская

Лидии[10] пошлите мой далекий привет. Часто ли она приезжает в Рим?

---

[1] Письмо соболезнования, написанное Ивановым Гиппиус, нам неизвестно.

[2] Тема «Маленькой Терезы» возникает в беседах и переписке Гиппиус с Ивановым в 1934 г., 26 декабря того же года она писала Иванову: «Мне захотелось поздравить вас с Праздником, самым светлым для римского сердца, как теперь, так и прежде (рождение Солнца). Кстати, посылаю Вам три из множества стихов моих “чужой девочке”, портрет которой Вы носите с собой, и которую я любила гораздо раньше канонизации». В письме речь идет об иконке св. Терезы из Лизьё, ее канонизация состоялась в 1925 г.; огромную популярность приобрела автобиографическая книга «История одной души», изданная после смерти святой. Гиппиус приложила к письму свои стихотворения, посвященные св. Терезе: «Soeur Thérèse» («Девочка маленькая чужая…»), «24 декабря» («Сегодня имя твое не скрою…»), «…Ты не приходишь, но всегда…». Г. В. Обатнин, впервые опубликовавший это письмо Гиппиус, считает, что тема «Маленькой Терезы»

возникает в общем контексте беседы о католичестве (см.: *Обатнин Г. В.* Смерть Вяч. Иванова в оценке русской зарубежной прессы // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы / Отв. ред. К. Ю. Лаппо-Данилевский, А. Б. Шишкин. Вып. 1. СПб., 2010. С. 693).

[3] Первое изд.: *Мережковский Д.* Маленькая Тереза / Вступ. ст., ред. и коммент. Темиры Пахмусс. Ann Arbor: Hermitage, 1984.

[4] Эти последние слова приводит и В. А. Злобин: «Кутается в темную куколку жалкий червяк, чтобы вылететь из нее ослепительно белой, как солнце, воскресшею бабочкой» (*Злобин В. А.* Тяжелая душа: Литературный дневник. Воспоминания. Статьи. Стихотворения. С. 408).

[5] В. А. Злобин.

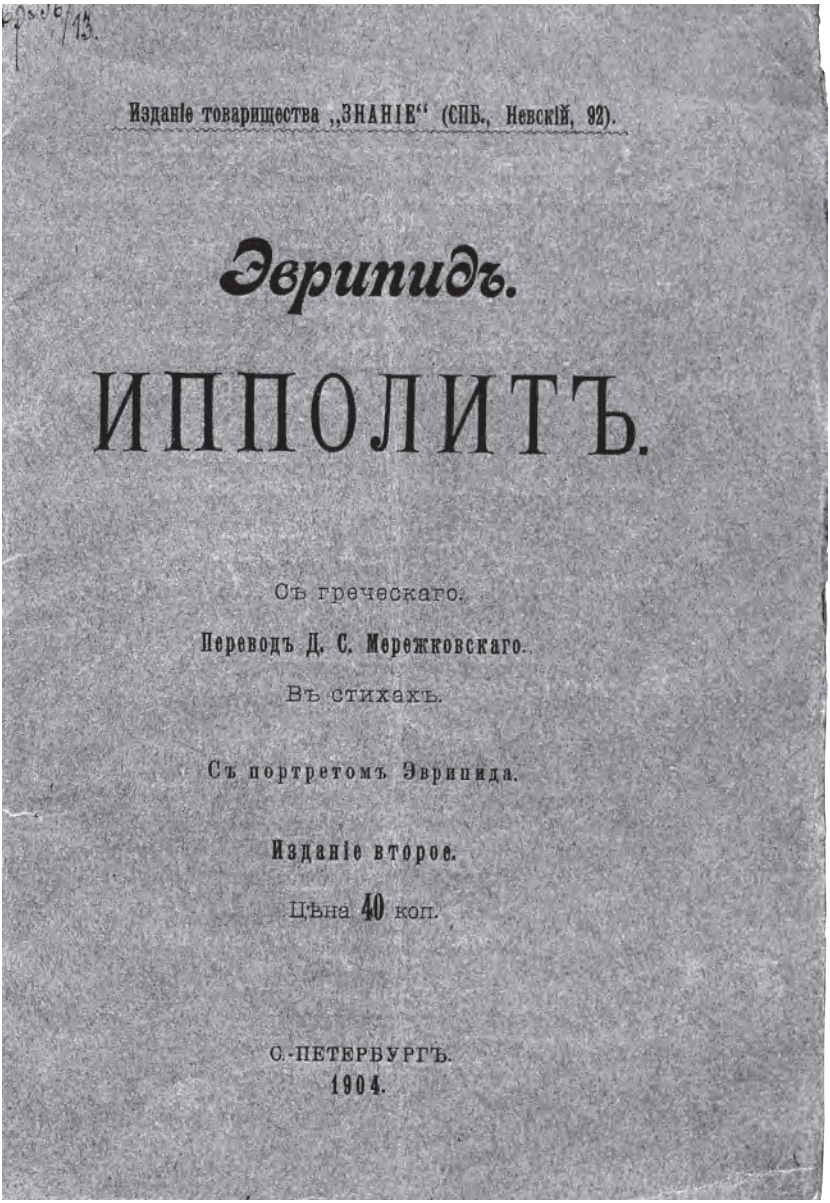
[6] Цит. стих-ние З. Гиппиус «До дна» (1901).

[7] Речь идет о сыне Вяч. Иванова — Димитрии Вячеславовиче. С семьей Мережковских он познакомился в 1936–1937 гг., когда они проживали в Италии. (См. подробнее: *Шишкин А. Б.* Неопубликованное письмо З. Н. Гиппиус к Д. В. Иванову. С. 317–321.) Вероятно, узнав о смерти Мережковского, Иванов сообщил об этом сыну и просил его навестить Гиппиус. В своем письме к отцу от 17 января 1942 г. Д. Иванов упоминает об этом визите (РАИ. Оп. 4. К. 9. Ед. 6. Л. 2 об.).

[8] Писатель Б. К. Зайцев и его жена Вера Алексеевна Зайцева (урожд. Орешникова).

[9] Ольга Александровна Шор (Дешарт).

[10] Лидия Вячеславовна Иванова.



Изданіе товарищества „ЗНАНІЕ“ (СПБ., Невскій, 92).

Эврипидъ.

ИППОЛИТЪ.

Съ греческаго.

Переводъ Д. С. Мережковскаго.

Въ стихахъ.

Съ портретомъ Эврипида.

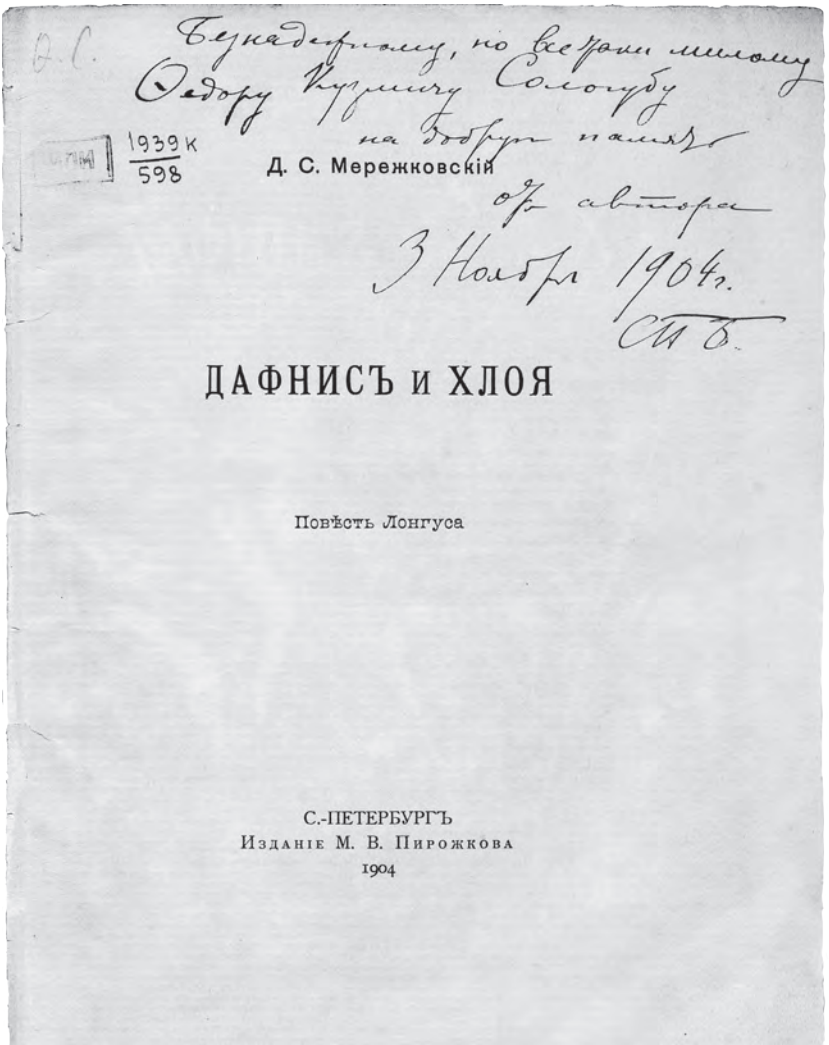
Изданіе второе.

Цѣна 40 коп.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
1904.

1. Эврипид. Ипполит. Перевод Д. С. Мережковского. СПб., 1904. Обложка второго издания

2. Д. С. Мережковский. Дафнис и Хлоя.
СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1904. Худ. Т. Н. Гиппиус



Безнадежному, но все-таки милому
Федору Кузьмичу Сологубу
на добрую память
от автора
3 Ноября 1904 г.
СПб.

1939 к
598

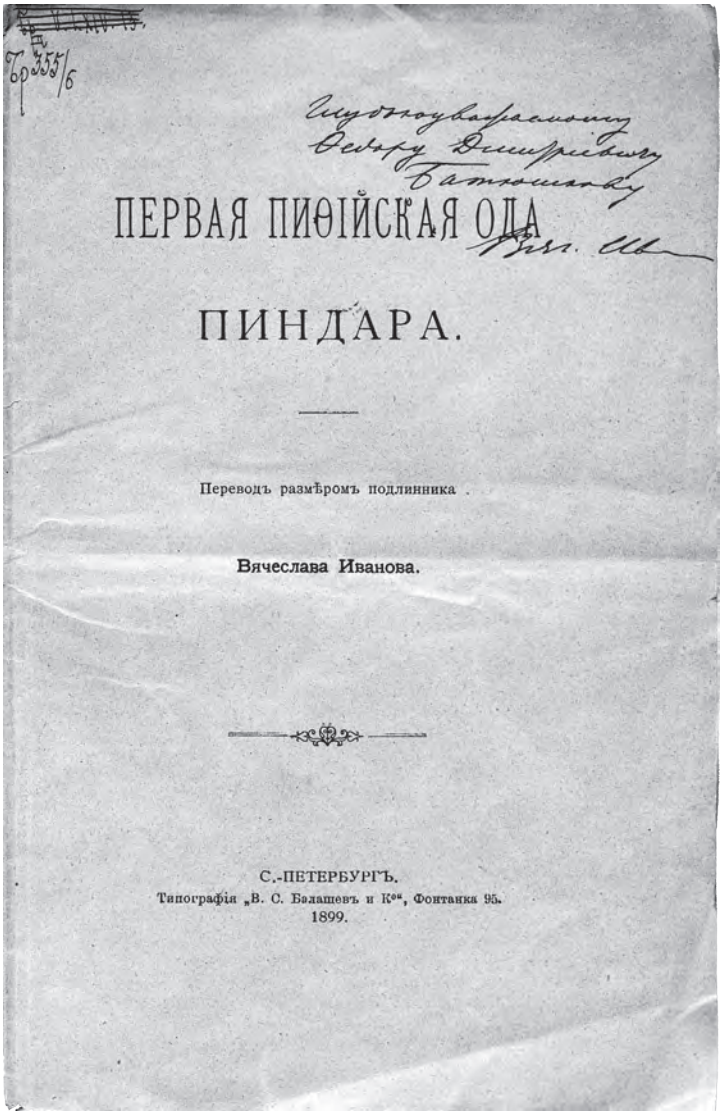
Д. С. Мережковскій

ДАФНИСЪ и ХЛОЯ

Повѣсть Лонгуса

С.-ПЕТЕРБУРГЪ
Изданіе М. В. Пирожкова
1904

3. Д. С. Мережковский. Дафнис и Хлоя.
СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1904. Титульный лист
с дарственной надписью Д. С. Мережковского Ф. Сологубу:
«Безнадежному, но все-таки милому Федору Сологубу на добрую
память от автора 3 ноября 1904 г. СПБ». Библиотека ИРЛИ



Глубокоуважаемому
Федору Дмитриевичу
Батюшкову
Вяч. Ив

ПЕРВАЯ ПИѲІЙСКАЯ ОДА

ПИНДАРА.

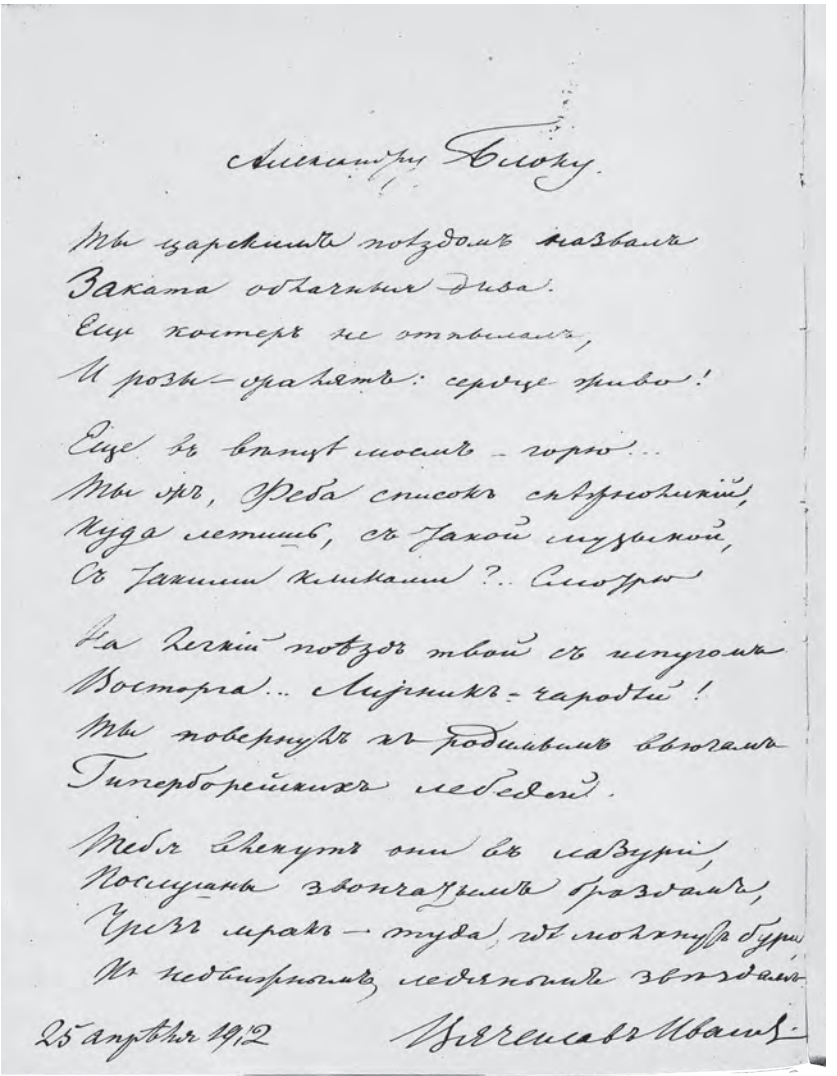
Переводъ размѣромъ подлинника

Вячеслава Иванова.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія „В. С. Балашевъ и К°", Фонтанка 95.
1899.

4. Первая пифийская ода Пиндара. Перевод размером подлинника Вячеслава Иванова. СПб., 1899. Оттиск из Журнала Министерства Народного Просвещения за 1899 год с дарственной надписью Вяч. Иванова: «Глубокоуважаемому Федору Дмитриевичу Батюшкову Вяч. Иванов». Библиотека ИРЛИ

5. Дионис, называемый Нарциссом. Помпейская бронза. Национальный археологический музей. Неаполь



Александру Блоку.

Ты царскимъ поѣздомъ назвалъ
Заката облачныя дива.
Еще костеръ не отпылалъ,
И розы — пламенѣ: сердце пряно!

Еще въ вѣтрѣ мосты — горю...
Ты орлъ, Орѣда списокъ скорпиній,
Куда летишь, съ какой музыкой,
Съ какими кликами?.. Смотрю

На легкій поѣздъ твой съ испугомъ
Востока... Мудрецъ — чародѣй!
Ты повернулъ къ родильнымъ вѣтрамъ
Гиперборейскихъ лебедей.

Тебѣ свекутъ они въ лазурь,
Посвящаньемъ звончатымъ грозамъ,
Чрезъ мракъ — туда, гдѣ молкнутъ бури,
Къ недвижнымъ, ледянымъ звѣздамъ.

25 апрѣля 1912 Вячеславъ Ивановъ

6. Автограф Вяч. Иванова — стихотворное посвящение А. А. Блоку на кн.: Вяч. Иванов. Cor Ardens. Часть первая. М.: Книгоизд. «Скорпион», 1911. Оборот титульного листа. Библиотека ИРЛИ

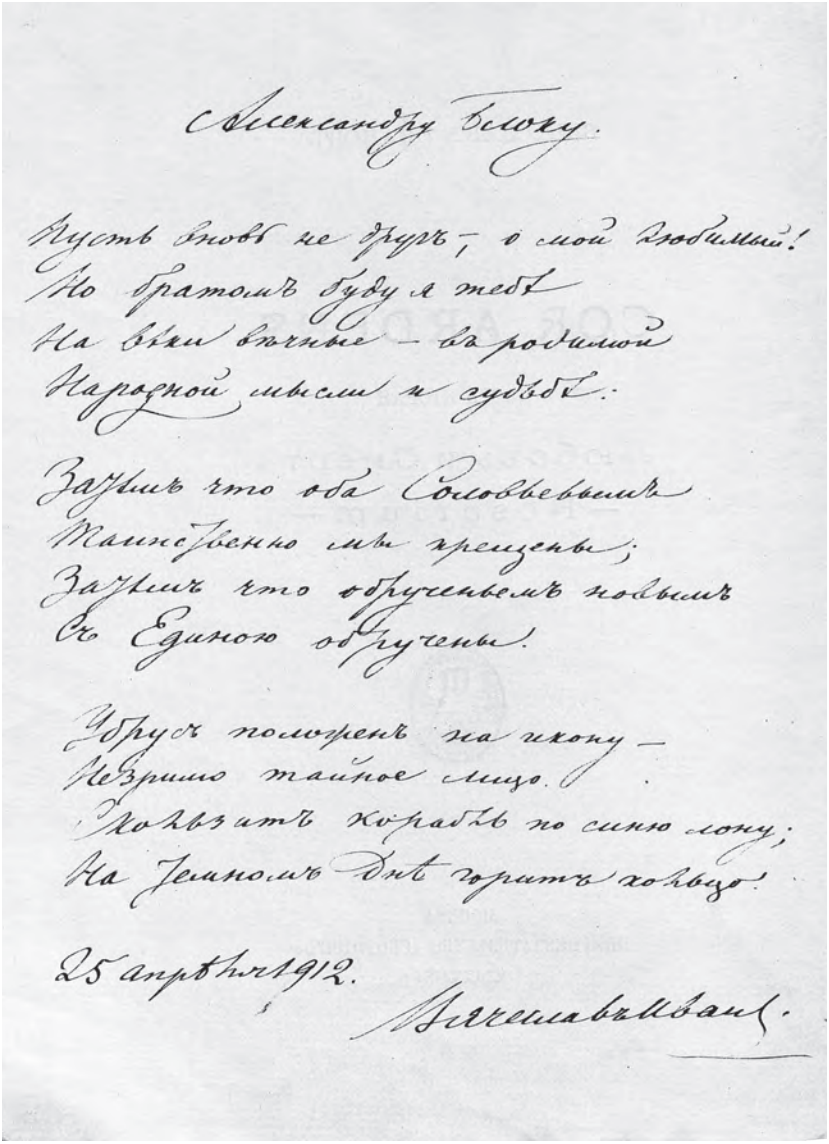
КНИГА ПЕРВАЯ:

COR ARDENS

ПЛАМЕНѢЮЩЕЕ СЕРДЦЕ.

I. ECCE COR ARDENS.— II. СОЛНЦЕ-СЕРДЦЕ.— III. ОГНЕНОСЦЫ.— IV. СУДЪ ОГНЯ. — V. ГОДИНА ГНѢВА. — VI. СИВИЛЛА. — VII. СОЛНЦЕ ЭММАУСА. — VIII. ПѢСНИ ИЗЪ ЛАБИРИНТА.— IX ПОВЕЧЕРІЕ.

120941



Александру Блоку.

Пусть вновь не другъ, — о мой любимый!
Но братомъ буду я тебѣ
На вѣки вѣчные — въ родимой
Народной мысли и судьбѣ.

Зачемъ что оба Соловьевымъ
Таинственно мы крещены;
Зачемъ что обрученьемъ новымъ
Къ Единою обручены.

Образъ положенъ на икону —
Незримо тайное лицо.
Ловитъ корабль по синю лону;
На Темномъ Днѣ горитъ ловцо.

25 апрѣля 1912.

Вячеславъ Иванов.

7. Автограф Вяч. Иванова — стихотворное посвящение А. А. Блоку на кн.: Вяч. Иванов. Cor Ardens. Часть вторая. М.: Книгоизд. «Скорпион», 1911. Оборот титульного листа. Библиотека ИРЛИ

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ:

ЛЮБОВЬ И СМЕРТЬ

КАНЦОНЫ И СОНЕТЫ,
ПОСВЯЩЕННЫЕ ИМЕНИ
ЛИДІИ ДИМИТРІЕВНЫ ЗИНОВЬЕВОЙ-АННИБАЛЪ
(† 17 октября 1907 г.)

120942

8. Храм св. Саввы на Авентине. Внутренний вид базилики. Фото О. Л. Фетисенко

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ*

РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург)

РАИ — Римский архив Вяч. И. Иванова (Рим, Италия)

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).

НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).

РНБ — Отдел рукописей и редкой книги Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург).

* Ссылки на четырехтомное собрание сочинений Вяч. Иванова (Брюссель, 1971–1987) даются в тексте статей с указанием тома римской цифрой, страницы — арабской.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Августин Блаженный 11, 40, 211–212, 223, 432–434, 436, 447
Аверинцев С. С. 37, 40, 90, 124, 199–200, 205, 209, 439
Аггеев К. М., прот. 110–111, 115, 120, 122–123, 130–131, 133, 139
Агеева Л. И. 453, 458
Адлер А. 198
Адриан I, папа римский 267
Аксёнов П. С. 131
Алексеев (Аскольдов) С. А. 82, 111, 116, 119–123, 128, 131–132, 135–136, 139, 147, 167
Андреев И. А. 122
Андреев И. В. 147
Андреев И. Д. 120, 147
Андреев Ф. К. 139
Андрей Белый (Бугаев Б. Н.) 20–21, 23, 32, 36, 75, 82, 85–86, 89, 104, 111–112, 114, 132–133, 137, 163–164, 171, 181, 193, 203, 210, 213, 215–216, 228, 283, 293, 300, 314, 321, 323, 334, 351, 353–355, 362, 386–389, 394, 397, 453, 456–460, 462–463, 465–468, 475–476, 478
Аничков Е. В. 110, 136, 139, 308, 336, 363, 367, 465–466
Анненков К. Н. 454
Анненкова Е. А. 453
Анненкова О. Н. 453, 455–457, 459–465, 468–471, 474–477, 479–480
Анненский И. Ф. 16, 18, 110–111, 128, 131, 135
Аннибал Л. (*см.:* Зиновьева-Аннибал Л. Д.)
Ансан Сиенский, св. 268
Антоний (Храповицкий), епископ 144–145, 150
Антоний Сурожский 26
Антонов Н., свящ. 139
Ануй Ж. 13
Аристотель 13, 29, 50, 53, 65, 70, 93, 203, 433, 446
Аскольдов С. А. (*см.* Алексеев (Аскольдов) С. А.)
Асоян Ю. А. 256
Ахматова А. А. 27, 279
Ашешов Н. П. 36

Баадер Ф. К. фон 407
Байрон Дж. Г. 52, 323
Бакст Л. С. 17–19, 115
Бакхилид (Вакхилид) 286
Балашов Н. И. 27, 83, 184, 450
Балль Х. 91
Балтрушайтис Ю. К. 177, 306, 338, 364, 368, 376, 381
Бальмонт (Андреева-Бальмонт) Е. А. 457, 460–461, 463, 477, 479–480
Бальмонт К. Д. 215, 219, 281, 284–285, 287, 289, 334, 356, 361, 374–376, 379–380, 382, 460–461, 464–465, 480
Бальмонт Н. Д. 477, 480
Баратынский Е. А. 351–353
Бартель К. 236, 242
Батюшков Ф. Д. 44, 135, 490, 497
Бахофен Й. Й. 34
Бахтин М. М. 30, 228, 437
Бачинский А. И. 339
Башляр Г. 205, 209–210
Безобразова Е. П. 115–116
Безродный М. В. 389–390

Белгородский М. Н. 145
Белоцветов Н. Н. 474
Беляев С. А. 119
Бенедикт, св. 267–268
Бенешевич В. 110
Бенуа А. Н. 19, 110
Берберова Н. Н. 85
Берд Р. 199, 210, 272, 425
Бердслей О. 464
Бердяев Н. А. 33, 104, 110–111, 120, 123, 133–134, 143–152, 154–158, 160–161, 167, 171, 178, 192–193, 200, 202, 208, 213, 253, 337–338, 420–421, 432, 440, 476–477
Бердяева Л. Ю. 120, 133, 155, 171, 440
Берн-Джонс Э. 464–465
Бетховен Л. ван 15, 22, 125–126
Блок А. А. 12, 14–15, 21–24, 32–33, 35–36, 104–105, 110, 112–116, 118–120, 128, 132–138, 140, 142, 215, 225–228, 277, 309, 322, 348, 454, 467, 492, 494, 497
Богдасаров Р. 453
Богомолов Н. А. 31–33, 115–117, 151, 280–281, 291–292, 297, 310, 325, 334, 337–338, 350, 453–455, 465, 468, 474, 484
Бональд Л. Г. 407, 412
Боровский Я. М. 83
Бородаевская М. А. 136
Бородаевский В. В. 110–111, 121, 131–133, 364, 368
Брагинская Н. В. 19
Бродский И. А. 27
Бруни Л. А. 480
Брынкуши (Бранкузи) К. 258
Брюсов В. Я. 31, 36, 121, 139, 162–163, 220, 277–278, 280–287, 289, 291–293, 296–311, 313, 315–317, 319–320, 323–334, 336–340, 342, 345, 347–359, 361–364, 367–375, 377–385
Брюсова И. М. 302, 318
Брюсова Н. Я. 302, 305, 310
Бубер М. 91, 428
Булгаков С. Н. 26, 103, 110, 144, 167, 175–176, 188, 332, 420, 475
Бунин И. А. 182, 310, 375, 379, 381
Бурдин Е. 144–145
Буркхардт Я. 34, 88
Буромская-Морозова Е. М. 314
Бутру Э. 387

Вагнер Р. 16, 23, 89, 315–317, 319–320, 323
Василенко С. 233, 243
Васильева Е. И. 458, 462
Вахтель М. 32, 281
Вашкевич Н. Н. 33
Венгеров С. А. 314
Венцлова Т. 221
Вересаев В. В. 182
Верлен П. 364
Верховский Ю. Н. 110, 115, 126, 337, 340
Виламовиц У. фон 80
Вилькина Л. Н. 331
Винкельман И. И. 88
Витторф В. П. 316, 318
Витторф С. Г. 319
Волков А. 144
Волков С. 318
Волохова Н. Н. 21
Волошин М. А. 86–87, 215–216, 279, 281, 303, 343, 455, 458, 462
Волошина М. (*см.* Сабашникова М. В.)
Волынский А. Л. 28
Волькенштейн В. М. 340, 465
Врубель М. А. 453
Вышеславцев Б. П. 144, 181
Вячеслав-Вацлав, св. 269

Габрилович (Галич) Л. Е. 110, 112, 115
Гаврюшин Н. К. 145
Гарт С. 139

Гаспаров М. Л. 61, 80–82, 184, 199, 229–231, 236, 239–240
Гатуев Д. 243
Гауптман Г. 22
Гваттари Ф. 228
Гегель Г. В. Ф. 93, 102, 255, 257
Гераклит Эфесский 29
Герасимов Ю. К. 296, 298
Герцык Е. К. 110, 162, 168–169, 171, 190, 193, 353, 355, 379
Гершензон М. О. 104, 170, 248, 250–257, 259, 375–376, 425
Гессе Г. 90–91
Гессен В. Ю. 398
Гессен И. В. 110, 398
Гессен С. И. 135, 386, 389–391, 393, 396–398
Гёте И. В. 38, 40–41, 44, 79, 88, 120, 124, 138, 397, 472, 474, 479
Гиппиус З. Н. 109–110, 114–115, 117–119, 121–123, 126, 128, 132–133, 139, 142, 278, 293, 481–486, 488, 497
Гиппиус Т. Н. 110, 488, 497
Глоба А. П. 376–377
Глухова Е. В. 121, 136, 170, 368, 386, 393, 453, 481
Гнедич Н. И. 340, 352
Гнесин М. Ф. 376
Гоголин М. Ю. 334, 388
Гоголь Н. В. 11, 96, 141, 416
Голенищев-Кутузов П. В. 229–230
Голлербах Е. А. 390
Голубкина А. С. 172
Гольденвейзер А. Б. 181
Гольштейн А. В. 32, 292
Гораций (Квинт Гораций Флакк) 55, 67
Горовиц Б. 253
Городецкий С. М. 115–116, 335, 338, 342, 376, 454, 467
Горький М. (Пешков А. М.) 80, 114, 381
Гофман Б. Н. 477
Гофман Е. Н. 477
Гофман М. Л. 110, 356
Гревс И. М. 111, 472
Гредескул Н. А. 139
Гречишкин С. С. 31, 277–278, 331
Григорий Великий (Двоеслов) 151, 222, 261, 265–267, 269, 273
Григорий из Реш-аина 266
Григорий Нисский, св. 151
Григорий Палама, св. 222
Григоров А. А. 330
Григоров А. И. 330
Григоров Б. П. 457–459, 477
Гримм Г. 88
Грифцов Б. А. 38
Гройс Б. Е. 81
Грякалова Н. Ю. 71, 73
Гуревич Л. Я. 277
Гусейнов Г. Ч. 27, 79, 83, 184
Гюнтер И. фон 339–341

Даниелян Э. С. 383
Д'Аннунцио Г. 278, 349, 352, 357, 362, 367
Данте А. 44, 46, 79, 168–169, 171–175, 179, 253, 472, 482
Дейк Э. ван 474
Делекторский С. Н. 314
Делёз Ж. 228
Державин Г. Р. 27, 36–41, 55–59, 61–63, 66–67, 229–230
Деррида Ж. 203, 228
Дешарт О. (*см.* Шор О.)
Джакопо Пальма ди Джоване 265
Джоберти В. 167–168, 176–177, 407, 420
Джулиано Дж. 482
Димитрий Ростовский, митр. 265
Дмитриева Н. А. 387, 393, 397, 458
Доброхотов А. Л. 389, 439
Доддс Е. Р. 74
Домогацкая Г. Д. 454

Домогацкий Н. Н. 454
Достоевский Ф. М. 9–11, 22, 24–25, 30, 40, 65–66, 82, 92, 95, 99–102, 108, 124, 127, 133–134, 136–137, 140, 182, 191–192, 197, 203, 255, 363–364, 386, 399, 406, 412–414, 416–419, 422, 426, 428, 437, 445
Дунаевский Ф. Р. 139, 141
Дурылин С. Н. 334, 388
Дурян П. А. 380
Дэвидсон П. (*см.* Davidson P.)
Дю Бос 201, 424
Дюамель Ж. 236, 242

Еврипид 17–18
Ельчанинов А. В., свящ. 111, 121–122
Енишерлов В. П. 314
Ермичев А. А. 109–111, 114–115, 117, 120–122, 128–129, 132–133, 135–138, 164
Ермишин О. Т. 112, 130, 135, 143, 432

Жаков К. Ф. 147
Жанен Р. 408
Жемчужникова М. Н. 86, 455, 459–460
Жид А. 81
Жиляев Н. С. 376
Жирмунский В. М. 43
Жуковский В. А. 41, 96
Жуковский Д. Е. 332, 376

Завьялов С. 231
Зайцев Б. К. 453, 461, 477, 485–486
Зайцева В. А. 453, 461, 485–486
Замятина М. А. 355
Замятнина М. М. 111, 180, 186, 280, 292, 303–304, 318–319, 330, 337–338, 350, 355–356, 360, 367, 371, 375–376, 398, 455, 465, 468
Зелинский Ф. Ф. 30, 110, 169, 231, 233
Зельченко В. В. 83, 280, 332, 340
Зиновьев Д. В. 305
Зиновьева-Аннибал Л. Д. 21, 32, 35, 43, 86, 120, 133, 151, 155, 157, 164–165, 168, 170–171, 192–193, 218, 281–286, 287, 291, 297, 299–302, 305, 315, 318, 323, 326, 329, 333, 337–338, 348, 440, 455, 465, 467–468
Злобин В. А. 483, 486

Иаков, ап. 184, 195–196
Иванов Вяч. Вс. 27, 33, 277, 424
Иванов Дим. Вяч. 83, 184, 420, 441, 450, 484, 486
Иванов Е. П. 111, 123, 137–139, 147
Иванова В. К. 398
Иванова Д. М. 305–306, 313
Иванова Л. В. 80, 168, 170–171, 180, 183, 188–190, 193, 260, 269–271, 302, 318, 329, 351, 367, 486
Ивлев В. П. 124
Ивлева М. И. 397
Игнатий (Игнасио) Лойола, св. 435, 447
Иезуитова Л. А. 170
Иисус Христос 16, 19, 25–26, 44, 46, 54, 95, 105–106, 117, 122–125, 132–133, 142, 146, 148, 150, 157, 160, 164, 175, 184–186, 188, 191, 213, 222, 257, 263, 265, 272–273, 372, 409–410, 416, 418–419, 422, 438–439, 449, 469, 485
Ильин И. А. 144, 206
Иоанн Златоуст, св. 186, 449, 480
Иоанн, ап. 124, 184, 186, 214, 261, 264, 302, 318, 329, 371, 448–449, 480
Иоаннисиан И. 375, 377, 380, 385
Ионеску Е. 258
Исупов К. Г. 108

Каблуков С. П. 111, 119–123, 126–133, 135–138, 365
Кант И. 10, 91, 175, 388, 417, 466

Карепова М. Б. 280, 326
Карташев А. В. 110, 117, 120, 122, 128, 131–132, 134–137, 139, 147–148
Кейдан В. И. 162, 167–169, 174, 388, 393
Кереньи К. 74
Киреевский И. В. 93–96
Киселев Н. П. 376, 389, 457, 477
Клодель П. 198
Ковалева И. 232
Ковалевский М. М. 31
Кокошкин Ф. Ф. 68
Колеров М. А. 386
Комиссаржевская В. Ф. 21, 353–356
Константин (Горянов), еп. 145, 154
Конт О. 31, 120, 415
Коптелова Н. Г. 113
Коростелев О. А. 111–112, 135, 143, 432
Котрелев Н. В. 31, 50, 114, 168, 172, 174, 184, 191, 278, 291, 320, 329–330, 342, 367
Краснов П. Н. 284
Крёбер А. (*см.* Kroeber A. L.)
Кроче Б. 428
Кряжева О. Л. 77
Кублицкая-Пиоттух А. А. 114
Куванова Л. К. 291, 320, 330, 342
Кузмин М. А. 38, 88, 112, 116, 127, 132, 342, 350, 454
Кузнецов Н. Д. 137
Кулаковский Ю. А. 182, 306–307
Куренной В. А. 386, 388, 392
Кьеркегор С. 97, 447–448
Кюхельбекер В. К. 36

Лавров А. В. 31, 115, 210, 278, 331, 342, 388–389, 458
Ламартин А. де 48
Ландауэр Г. 91
Лаппо-Данилевский К. Ю. 32, 199, 231, 486
Лебедев А. В. 75
Лев X , папа римский 268
Левин Ю. Д. 41
Левинас Э. 228
Лекманов О. А. 232
Леман Б. А. 453–456, 465, 468
Леман Б. Н. 465
Ленин В. И. 31, 184, 475
Леонардо да Винчи 474
Леонтьев К. Н. 130–133, 273–274
Лийчеану Г. 249–250
Литвин Э. С. 363
Ломоносов М. В. 38, 49
Лонардо А. дон 265, 267
Лосев А. Ф. 27, 83, 136
Лосский Н. О. 111, 130, 144, 389–391, 394
Лотарева Д. Д. 457, 462–463, 476–477
Лоуренс Д. Г. 84–86
Луначарский А. В. 461
Львова Н. 368
Люксембург Р. 91
Лютер М. 11

Магомедова Д. М. 112–113, 118, 199
Майков В. И. 230
Макарий (Булгаков) Московский, митр. 151, 407
Макинцян (Макинциан) П. М. 373, 377–378, 381–382
Максим Исповедник, св. 222, 265–266, 438
Максимов Д. Е. 20, 277
Малафеев А. 256
Мальмстад Дж. 80, 457, 460, 475
Мальро А. 83–84, 86
Мандельштам Н. Я. 233, 235
Мандельштам О. Э. 111, 126, 135, 229, 231–236, 239, 241–243, 245, 247, 274
Манн Т. 82, 85–86
Маргарян А. Е. 363
Марей Ганс фон 392

Маритен Ж. 198, 202, 204, 209, 211, 213
Марк Аврелий 212, 223, 424
Марсель Г. 198, 211
Мартынов И. И. 230
Массейс К. 474
Маяковский В. В. 104
Мейер А.А. 110–111, 120, 130, 133–135, 138–139
Мейерхольд Вс. Э. 21, 33, 111, 115, 376
Мелетинский Е. М. 33
Мень А., свящ. 274
Мережковский Д. С. 16–18, 28, 81–82, 109–112, 115, 117–127, 129–132, 135, 137, 139, 141–142, 291, 293, 334, 365, 420, 481–484, 486–489, 497
Местр Ж.-М. де 407, 412
Метерлинк М. 328, 464, 478–479
Метнер Н. К. 181
Метнер Э. К. 198, 387, 389, 457
Миндлин Э. Л. 233–235
Минц З. Г. 32, 114, 118, 133, 140
Минцлова А. Р. 111, 151, 192, 337, 471
Мирандола Пико делла 213
Михаил Александрович, вел. кн. 185
Михайлов А. В. 80
Мицкевич Д. 199–200, 427, 440, 445
Молодяков В. Э. 280, 286, 356, 363, 383
Моммзен Т. 236, 306–307
Морозов А. А. 49, 135, 363
Морозова М. К. 314
Муратова К. Д. 383
Муссолини Б. 23
Мыльникова И. А. 382

Налимов А. 36, 284
Немирович-Данченко В. И. 16
Несмелов В. И. 120, 143–161, 407, 432–433
Нестеров А. 232
Николай I, имп. 18
Николай II, имп. 6, 63, 185
Николай Кавасила, св. 222–223
Николай Чудотворец, св. 270
Николин И. П. 144
Николюкин А. Н. 128
Нилендер В. О. 476
Ницше Ф. 9–11, 13, 15–17, 20–21, 23, 25, 28–29, 31, 34, 36, 40, 70, 79–85, 87, 89–92, 97–99, 101–103, 108, 124, 130, 136, 187, 239, 292, 296, 388, 417, 447, 465–466
Новалис (*см.* Novalis)
Нойка К. (*см.* Noica C.)
Нонн Панополитанский 75

Обатнин Г. В. 124, 129, 151, 165, 190–191, 199, 280, 331, 347, 388, 485–486
Овидий 55, 73, 75
Овсянико-Куликовский Д. Н. 462
Онегин-Отто А. Ф. 281
Орлицкий Ю. Б. 229, 242
Острога Ф. В. 317, 319–320, 323
Оськин В. А. 110
Оттокар Н. П. 428

Павел, ап. 11, 156, 161, 222
Пайман А. 9, 109, 114
Панкова Т. Ю. 397
Парменид 433–434, 436, 438, 445, 448
Паскаль Б. 212, 406, 412, 420
Пастернак Б. Л. 32–33, 340
Паттаро Г. 265
Пеллегрини А. 205, 225, 424, 428, 443, 447
Перцов П. П. 19, 277, 291–292
Петр I, имп. 65, 418
Петровская Н. И. 325, 345
Петровский А. С. 230, 376, 475
Пий III (Пикколомини Ф.), папа римский 268
Пий XI, папа римский 268, 423

Пикассо П. 33
Пиндар 66–67, 229–233, 236, 238–242, 245, 490, 497
Пирон Ж. 187, 399
Платон 79, 103, 124, 169, 187, 193, 249
Плотников Н. С. 386
Погодин А. Л. 132
Поджи В. 423
Полиевктова Т. А. 461, 463, 477
Поляков С. А. 285–286, 291, 319–320, 329, 342, 360, 366, 482
Помирчий Р. Е. 63, 313
Помпео Уголино 270
Потебня А. А. 207, 387
Пришвин М. М. 111, 115–116, 121, 130–131, 139, 141–142
Прокл 75, 206
Прокопов Т. Ф. 483
Проскурина В. Ю. 250, 252
Пушкин А. С. 37–38, 77, 119, 127, 197, 212, 226, 274, 280, 295, 300, 305, 352, 363, 427
Пяст В. А. 164, 193, 333–334, 338, 454

Радлов Э. Л. 135
Раевский П., свящ. 131, 139
Рачинский Г. А. 118, 173, 177, 389
Редон О. 31, 282–283, 290, 292
Режис Ф. де 420
Резниченко А. И. 193, 334, 386, 388, 458
Рейзин М. В. 478
Ремизов А. М. 115–116, 338, 340, 342, 454
Ремизова С. П. 376, 454
Рибольди Л. 411–412, 420, 482
Риккерт Г. 397
Рикёр П. 201, 203, 210, 228
Роде Э. 34, 80, 88
Розанов В. В. 90, 110, 112–132, 137–142, 371, 420–421, 465
Розенталь Е. И. 341
Розенталь Л. В. 140
Розмини (Розмини-Сербати или Росмини-Сербати) А. 97, 167–168, 172, 407, 412, 420
Ронен О. 221, 236
Рославлев А. С. 335, 338
Россиус А. А. 80
Ростовцев М. И. 111, 115
Руссо Ж.-Ж. 252–253, 418
Рыбакова Ю. П. 356

Сабашников М. И. 172–173, 364, 367
Сабашникова М. В. 85–89, 173, 455–457, 471, 477
Савва, св. 262–268, 273, 496–497
Сафразбекян И. Р. 375, 379
Свасьян К. А. 81
Свенцицкий В. П. 164–166
Светликова И. Ю. 35
Светлов П., проф. 147
Свиясов Е. В. 230
Святополк-Мирский Д. П. 36, 111
Сегал (Рудник) Н. М. 27, 32–33, 37, 55, 154, 425
Сегал Д. 37, 105, 154, 425
Семенов-Тян-Шанский А. П. 67
Серков А. И. 478, 482
Серман И. З. 37–38, 41, 55
Сиверс М. Я. фон 457–458, 470–471
Силард Л. 30
Симеон Богоприимец, св. 185
Сипил (Забела Тонеляни-Асатур) 380
Скабалланович М. Н. 263
Скалдин А. Д. 128, 134
Скрябин В. 52, 176–177, 381–382
Слотердайк П. 81
Смолярова Т. И. 229, 232, 235–236
Соболев А. Л. 368
Соболева Н. Н. 280
Соколов (псевд. Кречетов) С. А. 292, 333–334

Сократ 15, 84, 103, 178, 193
Соллертинский С. А. 147, 149
Соловьев В. С. 20, 31, 36, 39–41, 80, 102–105, 108, 115–116, 118, 127, 134–136, 145, 148, 167, 169, 190–191, 197, 205, 209, 221–222, 255, 399, 413–414, 419, 422–423
Соловьева П. С. 135–136, 331, 351
Сологуб Ф. 73, 115, 140, 181, 293, 334, 371, 374–376, 379, 489, 497
Солодкая Д. О. 281
Сомов К. А. 88, 115, 350, 365, 464–465
Софокл 16
Спенсер Э. 55
Спивак М. Л. 458, 462–463
Спивак Р. С. 202
Сталин (Джугашвили) И. В. 23
Станиславский К. С. 12, 16
Степун Ф. А. 79–80, 85, 88, 110–111, 136–137, 225, 388–389, 392, 396, 447
Столпнер Б. Г. 111, 130–131, 137
Суворин А. С. 284, 291, 309
Сюннерберг К. А. (Эрберг) 111, 291, 454, 468

Тагер Е. М. 140
Тарановский К. Ф. 232–233
Тареев М. М. 147
Тастевен Г. Э. 337, 348
Телешов Н. Д. 182
Теляковский В. А. 17–19, 348–349
Терапиано Ю. К. 483
Тернавцев В. А. 109, 112, 115, 121
Террибилини Г.-Д. 264
Тименчик Р. Д. 279
Титаренко С. Д. 198–199
Толкиен Дж. Р. (*см.* Tolkien J. R. R.)
Толстой Л. Н. 10, 24, 82, 92, 96, 102–103, 134–135, 392, 399, 414–416, 426, 447
Топоров В. Н. 33
Трапезников Т. Г. 457
Тредьяковский В. К. 36
Троцкий С. 111
Трубецкой Е. Н. 148, 167, 435
Туманян О. Т. 375, 379–381
Тургенев И. С. 73, 171
Тынянов Ю. Н. 37–38
Тэриан В. 380
Тютчев Ф. И. 14–15, 37, 40–41, 136, 185, 274, 410

Уайльд О. 478
Успенский В. В. 120, 122, 145, 147–149, 160

Фатеев В. А. 129, 139
Федотова С. В. 143, 199, 424, 427, 440
Феофилактов Н. П. 292, 309
Философов Д. В. 19, 110–111, 117, 119–122, 126, 128, 131–133, 135, 137–139, 141
Финляндский С. 147
Флейшман Л. 119
Флоренский П. А. 13–14, 22, 25, 69, 103, 122, 125–126, 139, 144, 154, 163, 169, 172–173, 181–182, 188, 191–193, 321, 387, 413, 420, 434–435, 439
Фостер Дж. Б. 82–83, 85
Франк С. Л. 104, 111, 130, 135, 144, 179, 197, 204, 212, 260, 264, 272, 389–391, 435
Фрейд З. 198
Фрейденберг О. М. 207, 210

Хайдеггер М. 203, 211, 228
Хачатурян Л. В. 143, 432
Херасков М. М. 40
Хлебников В. В. 33, 35, 69, 126
Ходасевич В. Ф. 36–37, 115, 181
Хуан де ла Крус, св. 222

Цатуриан А. О. 380
Цветаев И. В. 77
Цимборска-Лебода М. 71–72, 75, 116, 197–198, 484

Чарный М. Б. 278
Часовитина Д. Н. 462
Чеботаревская Ал. Н. 111, 297, 328, 348
Чеботаревская Ан. Н. 371, 376
Центранио П. 265
Чехов А. П. 12, 24
Чехов М. П. 181
Чоран Э. 249, 258
Чуковский К. И. 132, 136, 302, 342, 466
Чулков Г. И. 21, 54, 111, 115, 124, 139, 177, 328–329, 331, 333–334, 338, 348, 362
Чулкова Н. Г. 111, 350

Шагинян М. С. 122
Шапот Е. 371
Шарден Т. де 228
Шварсалон В. К. 115, 136, 139, 158, 168, 186, 337, 350–351, 371, 376, 455
Шварсалон К. К. 171, 376
Шварсалон С. К. 170
Шевырев С. П. 38
Шекспир У. 12, 23, 48, 55, 79, 211
Шеллинг Ф. В. 40, 92–93, 102, 433
Шеррер Ю. 168, 175
Шестов Л. И. 9–12, 32, 177–179, 187, 250, 329, 375–376, 408
Шикеле Р. 242
Шишкин А. Б. 32–33, 84, 109, 120, 155, 158, 167, 174, 176–177, 193, 199, 210, 221, 387, 420, 423, 425–426, 430, 440, 450, 482, 484, 486
Шлейермахер Д. Э. 407
Шлецер Б. Ф. 248
Шмараков Р. Л. 280, 310
Шмеман А. Д. 228
Шопенгауэр А. 10, 22, 52, 69, 417, 466–467
Шор О. А. (Дешарт) 40, 422, 425–426, 428–431, 437, 445–446, 452, 486
Шор Е. 105, 119, 154, 425–429, 435, 446–447
Шпет Г. Г. 177, 181, 376
Штейнберг А. З. 140, 392
Штейнер Г. 452
Штейнер Р. 87–88, 91, 387
Штирнер М. 397
Шумихин С. В. 342, 350, 454

Щукин И. И. 31, 310

Эйзенштейн С. М. 69
Эйхенбаум Б. М. 38, 48, 55
Экхарт Майстер 40, 206
Элиаде М. 258
Эллис (Кобылинский Л. Л.) 220, 362, 389, 457–458, 481–482
Энгр Ж. О. Д. 28
Эрберг (*см.* Сюннерберг К. А.)
Эрн В. Ф. 6, 110, 112, 162–172, 174–177, 179–180, 183, 188–191, 194–196, 314, 320–321
Эрн Е. Д. 136, 167, 176–177, 182, 189
Эсхил 13, 27, 79, 83, 173, 181–185, 364, 367

Юдин А. В. 399, 423
Юлий II, папа римский 268
Юнг Э. 41–45, 48–49, 55, 198

Якир И. П. 291, 320, 330, 342
Яковенко Б. В. 394–397
Ямпольский И. Г. 277
Ямпольский М. Б. 69
Ярхо В. Н. 184
Ященко А. С. 281–282

Avramidou A. 76

Bachelard G. 205, 209
Baldwick C. 13
Bates-Batcheller T. 76
Bazzarelli E. 105
Bennet V. 20
Biernat E. 453
Bird R. 253
Bordi G. 263, 266–267
Broyde S. J. 232

Cannizzano M. 270
Caprio S. 120, 144–145
Carlson M. 456
Castelfranchi M. F. 264
Coates-Stephens R. 263
Cuddon J. A. 13

Davidson P. 36, 52, 174–175, 278
Delle Rose D. 266
Demetriou D. 76

Grisar H. 270
Guenther H. 335

Heffernan J. 73
Hesse H. 91
Hülsen Ch. 264

Kroeber A. L. 33–34

Liiceanu G. 250

Mabillon J. 267
Maiuri B. 77
Mau A. 76
Myers D. 232

Noica C. 248–251, 254–259
Novalis 43–44, 50–51, 197, 470–471

Panetta M. 264
Petric G. 257

Rendina C. 263
Ricoeur P. 201, 203, 210
Ronen O. 236
Rzeczycka M. 456

Scherrer J. 110
Sreltsova G. A. 209
Styger P. 270

Terribilini G.-G. 264
Testini P. 263
Tolkien J. R. R. 13
Tramontin S. 265

Wachtel M. 43
Wilpert J. 270

Zimmerman C. 77

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей 5

Статьи

I

А. Пайман (Великобритания)
Ремесленники Диониса?
Трагедия в теории и практике Серебряного века 9

Н. М. Сегал-Рудник (Израиль)
Дионисийство как прием:
к вопросу о метафизическом хронотопе поэзии Вяч. Иванова 27

Н. Ю. Грякалова (Россия)
«Dioniso cosiddetto Narciso»
(К интерпретации стихотворения Вяч. Иванова
«Нарцисс. Помпейская бронза») 71

Г. Ч. Гусейнов (Россия)
«Могущественный импульс Фридриха Ницше»,
или Дионисийство Вячеслава Иванова
на фоне европейского модернизма 79

С. Каприо (Италия)
У истоков современного спиритуализма: наследие Ф. Ницше 92

II

А. Б. Шишкин (Италия — Россия)
Вяч. Иванов и петербургское Религиозно-философское общество
(материалы к постановке темы) 109

С. В. Федотова (Россия)
Выступление Вяч. Иванова в петербургском
Религиозно-философском обществе
по докладу Н. А. Бердяева о книге В. И. Несмелова 143

В. И. Кейдан (Италия)
«Друг другу в глаза мы глядим...»:
хроника дружбы Вячеслава Иванова и Владимира Эрна 162

III

М. Цимборска-Лебода (Польша)
Между метафорой и метафизикой: о концептуализации личности
в поэзии Вячеслава Иванова (душа — дух — сердце). 197

М. В. Михайлова (Россия)
УГОЛЬ и АЛМАЗ.
К антропологии русского символизма 215

Ю. Б. Орлицкий (Россия)
О роли переводов Пиндара в развитии русского стиха
(силлаботонический логаэд Иванова
и «пиндарический отрывок» Мандельштама «Нашедший подкову»). . . 229

Ч. Ницишор (Румыния)
Может ли культура заменить религию?
(О соприкосновении культурно-философических концепций
Вячеслава Иванова, Михаила Гершензона и Константина Нойки). 248

О. Л. Фетисенко (Россия)
Экклесиология в поэтическом слове
(О стихотворении Вячеслава Иванова
«В стенах, ограде римской славы...»). 260

Публикации

Вячеслав Иванов и Валерий Брюсов. Неизданная переписка
*(Вступительная статья, подготовка текста
и примечания А. Л. Соболева)*. 277

«Для меня культура — становление духовной ѳеократии...»:
неизвестное письмо Вяч. Иванова к С. И. Гессену
*(Вступительная статья, подготовка текста
и примечания А. И. Резниченко)*. 386

Вяч. Иванов. Конспект лекций
«Русская церковь и религиозная душа народа»
*(Публикация Женевьевы Пирон. Послесловие А. В. Юдина.
Перевод с французского М. В. Михайловой)*. 399

Содержание

Soliloqio Вячеслава Иванова: неизвестное «Письмо к самому себе»
(Вступительная статья, подготовка текста и примечания С. В. Федотовой) 424

Димитрий Вяч. Иванов. Шуточные стихи Вячеслава Иванова
(Публикация А. Б. Шишкина) 450

Вячеслав Иванов и Андрей Белый в дневниках и письмах О. Н. Анненковой
(Вступительная статья, подготовка текста и примечания Е. В. Глуховой) 453

Письмо Зинаиды Гиппиус к Вяч. Иванову о смерти Дмитрия Мережковского
(Вступительная статья, подготовка текста и примечания Е. В. Глуховой) 481

Список сокращений 497

Указатель имен 498

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)6
В99

В99 **Вячеслав** Иванов. Исследования и материалы. Вып. 2 / Отв. редакторы: Н. Ю. Грякалова, А. Б. Шишкин. — СПб.: РХГА, 2016. — 512 с.

ISBN 978-5-88812-722-3

В основе второго выпуска сборника «Вячеслав Иванов: Исследования и материалы» — доклады на международной конференции «Вячеслав Иванов и дионисийство: Disputatio metaphysica et culturalis», прошедшей 19–20 февраля 2015 г. в Санкт-Петербурге в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук и Русской христианской гуманитарной академии. Статьи российских и зарубежных ученых посвящены историко-религиозной и философской проблематике, связанной с концепцией дионисийства, ее отражениям в творчестве Вяч. Иванова, отдельным аспектам христианской историософии. В сборнике представлена хроника участия Иванова в деятельности петербургского Религиозно-философского общества, историко-литературные исследования. Значительную часть составляют впервые публикуемые архивные материалы, освещающие различные стороны литературной деятельности Иванова, его религиозные воззрения, круг интеллектуального общения.

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)6