

EUROPA ORIENTALIS 41 (2022)

ЗАВЕТЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И ЭСТЕТИКИ
В ТВОРЧЕСТВЕ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА:
“НАД ПАЛИМПСЕСТОМ АВГУСТИНОВЫХ СЛОВЕС”

Maria Cymborska-Leboda

Свидетельств глубокого интереса к культуре Средневековья в творчестве Вяч. Иванова немало. Некоторые из них ради подтверждения будут привлечены далее. Для начала приведем лишь одно высказывание поэта: фрагмент наброска неоконченной статьи 1916 г. о Блоке. Прозревая инициативную силу Средневековья, он констатирует, что средневековая “святая миссия” в христианстве и христианской культуре не осуществилась. “Мистическая роза и крест земли – таков был священный замысел христианства”; согласно поэту, в дальнейшем развитии культуры исконное символическое единство, союз Вечного Неба, Христа и Земли были утеряны.¹ Утрачен был тот *splendor ordinis*, о котором говорил Бл. Августин, а затем, цитируя его, Жак Маритен.² Прежде чем на этом сосредоточиться, сделаем замечание методологического характера, ставя вслед за Юрием Лотманом вопрос: “Почему и в каких условиях, в определенных культурных ситуациях чужой текст [чужая мысль, message] делается необходимым?”³.

Одним из важных ответов, думается, послужит опыт соотнесения двух точек зрения, двух концептуализаций Средневековья, т.е. Иванова и Жака Маритена. Как мы знаем, оба мыслителя познакомились в Риме. На книгу *Art et Scolastique* Иванов ссылается в одной из поздних статей (III, 665).⁴ Сам же Маритен, именно в этом сочинении считает Средне-

¹ РО РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 51.

² Maritain J. Art et Scolastique. Paris, Louis Rouart et fils, 1927. P. 38.

³ Лотман Ю. Чему учатся люди. Статьи и заметки. М., Центр книги Рудомино, 2010. С. 224.

⁴ Подробнее см. Цимборска-Лебода М. Вячеслав Иванов и французская культура: от Верлена до Маритена // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: Материалы Международной научной конференции 9–11 сентября 2002 года. Томск – М.: Водолей Publishers, 2003. С. 85–93; см. также Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. М., Феникс, 1992. С. 293.

вековье наиболее духовной эпохой в истории культуры, предложившей модели и принципы, которые “мы считаем верными”.⁵ Подтверждение и актуальность этого взгляда находим в работах Центра исследований Средневековья Католического Института в Париже и изданном в 2013 г. научном труде *Après la métaphysique: Augustin?*, содержащем материалы симпозиума.⁶ Уместно упомянуть также книгу Эриха Пшибары *Augustin. Passions et destins de l'Occident*⁷ и еще одну важную работу Жака Маритена, посвященную Августину как мыслителю, кто “был властителем дум всего средневековья”.⁸ Речь идет о вводной статье к книге *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin* R.P. Fulberta Cayré, в которой Маритен формулирует несколько важных и для современного исследователя положений. Прежде всего он подчеркивает: нельзя читать Августина à la lettre, а в духе заветов культуры эпохи, миросозерцание которой он синтезировал.⁹

Презентируя книгу Кайре, вслед за автором Маритен выделяет четыре типа августинизма: 1) Отцов Церкви, 2) Теологов эпохи, 3) философов модернизма, 4) и “сущностный августинизм” (essentiel), возносящийся над тремя указанными, имеющими частичный характер, “общий для всех настоящих учеников Бл. Августина”.¹⁰

Как томист Маритен не противопоставляет Августина Аквинату, полагая что отличие между ними в основном касается их философского метода.

И самое важное, думается, фундаментальное положение Маритена и Кайре: “<...> мудрость [la sagesse] Августина проявляет себя прежде всего как жизненное учение (une doctrine de vie), сосредоточенное на божественном присутствии, ориентированное на совершенную любовь и интимную связь с Богом”¹¹.

⁵ Maritain J. Art et Scolastique. P. 165-166.

⁶ Après la métaphysique: Augustin? // Actes du colloque inaugural de l’Institut d’études médiévales de l’Institut catholique de Paris. 25 juin 2010 / Edités par A. de Libera. Paris, VRIN, 2013.

⁷ Przywara E. Augustin. Passions et destins de l'Occident / Trad. par Ph. Secretan. Paris, Cerf, 1987.

⁸ Потемкин В. Введение // Августин Блаженный Об истинной религии. Теологический трактат. Минск, Харвест, 1999. С. 3.

⁹ Maritain J. Préface // Fulbert Cayré R.P. Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin. Paris, 1933. P. II-III.

¹⁰ Maritain J. Préface. P. III-IV.

¹¹ Maritain J. Préface. P. IV-V.

Приведенное утверждение представляется особенно продуктивным для постановки вопроса об августинизме Иванова. Ради пояснения учтем взгляд Э. Пшибары, выраженный в упомянутой книге; говоря о жизни и трансформации идей Августина в истории культуры, он выделяет несколько вариантов августинизма, среди них “романтический августинизм”. Согласно мнению исследователя, он сказывается – не без посредничества Баадера – у представителей “новой русской философии”: у Соловьева, Сергея Булгакова, Шестова, Бердяева.¹² Иванов в этом ряду не появляется. Это позволяет нам повторить вопрос: с каким типом августинизма мы имеем дело у Иванова, если под этим понятием иметь в виду не просто набор идей, восходящих к Августину (которые уже рассматривались исследователями)¹³, а стиль их восприятия и их преобразование.

Иными словами, дело не только в присутствии Августинова кода у Иванова, пресловутых формул и категорий – *transcende te ipsum*, понятий внешнего и внутреннего человека, “двух градов” и пр., а в их функции в семантическом поле собственных Ивановских мировоззренческих и поэтических конструкций. Понятие *палимпсест*, предложенное в заглавии, в творчестве Иванова, согласно Сергею Овсянникову,¹⁴ появляется три раза, в том числе в статье о Ницше (“палимпсест заветных преданий” – I, 717); оно означает не только привилегированную форму интертекстуальных связей,¹⁵ но прежде всего модель строения текста,

¹² Przywara E. Augustin. Passions et destins de l’Occident. P. 92.

¹³ См. Дудек А. Идеи блаженного Августина в поэтическом восприятии Вячеслава Иванова // Вяч. Иванов: pro et contra, антология. Т. 2. СПб., ЦСО, 2016. С. 437-444. Цимборска-Лебода М. О понятии “трансцензуза” у Вячеслава Иванова. К проблеме “Вячеслав Иванов и Блаженный Августин” // Вяч. Иванов: pro et contra, антология. Т. 2. СПб., ЦСО, 2016. С. 445-455.

¹⁴ Овсянников С. Минея и палимпсест. “Церковное” и “персональное” время в стихах Вяч. Иванова // Europa Orientalis. 35. 2017. С. 173-176. Понятие “палимпсест” применяет С. Титаренко в многоаспектной интерпретации сборника Вяч. Иванова *Cor Ardens*. См. Титаренко С. “Фауст нашего века”: Мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб., ИД “Петрополис”, 2012. С. 305 (глава 3.7.). См. также Цимборска-Лебода М. “Над палимпсестом эллинских словес”: Психея и Эрос в поэзии Вяч. Иванова. Миф о Душе // Античность и культура Серебряного века / Сост., ред. Е.А. Тахо-Годи. М., Наука, 2010. С. 186-195. Как *текст-палимпсест* трактует книгу Иванова о Достоевском К. Исупов в своей работе 2012 года. См. Шишкин А.Б. Вячеслав Иванов и открытие Достоевского в ХХ веке // Иванов Вяч. Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика / Отв. ред. А.Б. Шишкин и О.Л. Фетисенко. СПб., Издательство “Пушкинский Дом”, 2021. С. 281.

¹⁵ О связи палимпсеста и “чуда метафоры” см. Женет Ж. Фигуры: в 2 т. Т. I. М.,

семантически многослойного, многоярусного, в котором важны отложения / наложения, явные и неявные следы чужих текстов, хотя в смысловом плане ивановский палимпсестный текст представляет нечто единое. Сама же реализация палимпсестного принципа апеллирует к его опознанию и пониманию читателем, т.е. к категории столь существенной в культуре Средневековья (см. далее цитату из Данте), именно у Августина, на что он обращает внимание в *Исповеди* в *De Civitate Dei*, в *Soliloquia*.

Палимпсестный принцип обнаруживается в художественном критико-философском и эпистолярном дискурсах Иванова: в каждом из них можно прозреть Августинов слой, с учетом того, что один раз он бывает верхним, легко прочитываемым, иной раз – он скрыт глубже; постулируя свое прочтение, он важен для осознания того, с кем Вяч. Иванов может и хочет говорить *de rebus divinis* (II, 802), с кем поэт входит в диалог.

Забегая вперед, отметим в связи с уже поставленным вопросом: августинизм Иванова – теологически-христологический и этико-антропологический. *Гиперболически* преображеный,¹⁶ Августинов подтекст проявляет себя своей практической стороной как жизненное учение, соприкасаясь не с ложной и негативной этикой, а положительной, ибо для Иванова этика есть “учение о истином Да” (III, 129).

Лексемы “истинное” и “Да” очевидным образом отсылают к Блаженному Августину, вызывая ассоциации с первоисточником – *Об истинной религии*, к *De Magistro*, *Об Учителе*, к *Исповеди*, где категория истины, как и у Иванова, приобретает кардинальное значение (о чем далее). Со средоточием пока внимание на проблеме августинизма как “доктрине жизни” и ее отзывах, в качестве явного или скрытого палимпсестного слоя, или смысла в иерархии смыслов, в текстах Иванова. Так, в известной и знаменательной дефиниции реалистического символизма (статья *Две стихии в современном символизме*) формула “чрез Августиново “transcende se ipsum” к лозунгу: *a realibus ad realiora*” (II, 553) определяет задачу и действенную цель символизма, состоящую в том, чтобы привести того, к кому дискурс обращается, к высшей реальности, к *realiora*

изд-во им. Сабашниковых, 1998. С. 79 и др. См. также Н. Пьеге-Гро, которая рассматривает палимпсест как “работу по накоплению текстовых отложений”: *Пьеге-Гро Н. Введение в теорию интертекстуальности /* Общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. М., издательство ЛКИ, 2008.

¹⁶ Об эмфазе и “типерболе” как инструменте преображения понятий см. *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin, 1998. P. 142.

и таким образом “по своему осуществить анагогический завет средневековой эстетики” (II, 665).

Сущность этого завета расшифровывается самим Ивановым, о чем мы скажем далее, но также поэтом близкого интеллектуального круга, Полем Клоделем, таким же ревнителем эстетики Средневековья, автором пленительной параболы *Anitus et Anima*, ставшей предметом интерпретации Иванова, Маритена, Бремона и др. Называя четыре смысла, выделяемых в древних сакральных текстах, а также в Книге мира, сотворенного Богом, в своем *Дневнике* Клодель поясняет, что через “анагогический смысл наша душа [душа читателя], ощущает себя вознесенной к любви к Богу и устремленной к Нему”.¹⁷

Анагогический смысл, высшая ступень в семантической иерархии текста, определяет его единственную энергию и ориентацию на потребителя, выражает намерение вызвать “движение и преображение в его душе”, по словам Иванова (III, 659). В статье Эхо, ссылаясь на формулу Августина Датского (XIII в.), поэт цитирует ее последнюю часть: “*Docet quid spes anagogia*” – “Анагогический смысл учит тому, на что ты можешь надеяться”.¹⁸ Очевидно, следует учесть роль Данте, “вещего певца эпохи ознаменовательной” (II, 549), в деле восприятия средневековой эстетики и формирования собственной, авторской, у Иванова уже в эпоху символизма (статья *Две стихии...*). Не случайно поэт подчеркивал: “Божественную Комедию Данте желал видеть истолкованную в четырех смыслах, разоблачающих единую реальную тайну” (II, 543).

Стоит в этой связи привлечь фрагмент *Inferno*, который Иванов цитирует в указанной статье (II, 549) и которым в качестве эпиграфа снабжает поэму *Сфинкс* (I, 643):

O voi, ch'avete gl'intelletti sani,
Mirate la dottrina, che s'asconde,
Sotto 'l velame degli versi strani.
(О вы, разумные, взгляните сами,
И всякий наставленье да поймет,
Сокрытое под странными стихами),¹⁹

¹⁷ Claudel P. Journal. T. I (1904-1932). Paris, Gallimard, 1968. P. 938.

¹⁸ Иванов Вяч. Эхо. Из письма Карлу Муту / Пер. О. Шор; пред. и комментарии К. Лаппо-Данилевский, С. Титаренко // Символ. 53-54. 2008. С. 228.

¹⁹ Данте Алигьери, Божественная комедия. Inferno. Песнь IX. 61-63 / пер. М. Лозинского, М., Наука, 1967, с. 44. Приведенные стихи Данте Иванов переводит следующим образом: “Дивитесь учению, сокровенному под покрывалом стихов странных” // Ива-

дабы таким образом акцентировать важность “учительного” смысла, скрытого в поэтическом дискурсе и апеллирующего к его обнаружению понимающим читателем.

Переходя к Августину, обратим внимание на подобную установку в его *Исповеди*, – трактате не только автобиографическом, но и теологическом, в который вписана коммуникативная стратегия. Исповедь, как пишет Августин, адресована не себе, а кроме Бога, к “сынам человеческим”, также к тем в будущем; они все, по Августину, его “сограждане” и “спутники”, преследующие задачу: идти от слова к делу, следуя той концептуальной модели, которая заложена Истиной, т.е. по его словам, “Сыном Твоим”, Христом. Августин пишет: “Если бы Сын Твой наставлял только словом, этого было бы мало, но он указал путь Своими делами. И я иду по нему, действуя словом и делом <...>²⁰”²⁰ Тем самым Августин акцентирует сознательную ориентацию на действенность, на практическое внедрение ценностей и следование им по образцу Христа как “Пути, Истины и Жизни”. Этот аксиологический контекст бросает свет на подспудный смысловой слой упомянутой формулы символизма, с его призывом к совершенствованию и возрастанию души, через реализацию аналогического принципа. Августин с его заветами здесь не посредник, а наставник в своем деле *imitatio Christi*. Напомним, что выражая сущность утверждаемой им положительной этики, поэт отмечал ее принципы “не идти мимо”, мимо наставника, мимо Лика (III, 107). Учтем при этом: стихотворения поэта-Самоискание из *Кормчих звезд*, “*Transcende te ipsum*” из *Прозачности_есть* свидетельство того, что присутствие Блаженного Августина у Иванова оказывается более ранним в поэзии, чем в критико-философском дискурсе. Не только более ранним, но и запрятанным, хотя на первый взгляд это не столь очевидно. К примеру, известный фрагмент стихотворения “*Transcende te ipsum*”: “Себя прейди, в себя сойди” (I, 783), – в смысловом плане многослойен: его понимание постулирует дешифрацию *ступеней смысла*, образуемых Августиновым слоем и заветом, библейским слоем – старозаветным (семантика фигур Лии и Рахиль) и новозаветным (фигуры Марфы и

нов В.И. Собр. соч. II. Брюссель, 1974. С. 549. Далее ссылки на брюссельское издание (тт. I-IV, 1972-1987) приводятся с указанием тома и страницы.

Данте Алигьери, Божественная комедия. Inferno. Песнь IX. 61-63 / Пер. М. Лозинского. М., Наука, 1967. С. 44. Приведенные стихи Данте Иванов переводит следующим образом: “Дивитесь учению, сокровенному под покрывалом стихов странных” (II, 549).

²⁰ *Августин Блаженный Исповедь*, Кн. X, IV, 6 / Пер. с лат. М. Сергеенко. М., МНПП “Гендальф”, 1992.

Марыи), – Дантовским подтекстом и заданной 27-м фрагментом *Чистилица* интерпретацией названных персонажей,²¹ а также отзывами других интерпретаций.²² Существенным оказывается в этой связи вопрос о том, как эта смысловая многоярусность соотносится 1) с семантикой заглавного слова – цитируемой Августиновой формулой; 2) с собственно авторской интенцией (*intentio auctoris*), т.е. Ивановским представлением о душе. Оно же выражается двумя опорными словами: *душа* и *распутье*: “К распутью душа твоя пришла...” (II, 782). Причем распутье (лексема в поэтическом словаре Иванова очень важная) означает для человека два возможных пути: “Распутья есть, где путь и путь возможны...” (I, 672). Оба приемлемы (“...Обоим свет...”), но в аксиологическом плане неоднозначны и, думается, не равноправны (деловитость Лии и благая мечтательность и софийность Рахиль), каждый по своему скоррелирован с заветом “Перейди самого себя”, сулит иную цель и иное его свершение. В пределах поэтического истолкования символики Лии – расширение объема *я* в брачном соединении с беспредельным. Относительно второго пути – символизации фигуры Рахиль – вопрос усложняется удвоением Августиновой формулы “Себя прейди, в себя сойди”, связанной, с одной стороны, с трансцендированием “ограниченного я в нас” (I, 823), с другой, с проблемой самоискания, трактуемого поэтом как закон для Природы и завет для человека (I, 642). Самоискание же (“Ищет себя, умирая, зерно...”) совершается на пути сопствия, нисхождения в себя, ради освобождения “я, погребенного в нас” (наложение формулы “Лазаре, гряди вон!” I, 823).

Остается, однако, пояснить: “в себя сойди” значит куда, в какое “свое” пространство, если задаться Августиновым вопросом. “Где же находится то свое, чего [ум] не вмещает?”²³ “Свое” находится вне тесного ума. “В себя сойти”, нисхождение в самого себя означает ли в память свою, по Августину, или в сердце, столь релевантное у Иванова и в Средневековье, которое Макс Шелер именовал “культурой сердца”.²⁴ Сам же Августин, ссылаясь не один раз на апостола Павла и *Послание к*

²¹ Топорков А. Отзвуки Данте в “Повести о Светомире-царевиче” Вяч. Иванова // Вяч. Иванов: pro et contra, антология. Т. 2. СПб., ЦСО, 2016. С. 466.

²² См. об этом Каяниди Л. Средневековая символика Рахили и Лии в творчестве Вячеслава Иванова: между Григорием Великим, Андреем Критским, Фомой Аквинским и Данте (в настоящем томе).

²³ Августин Блаженный Исповедь. Кн. X, VIII, 15, цит.

²⁴ Шелер М. Ordo amoris // Библиотека по философии. URL: <<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000166/index.shtml>>.

Римлянам, утверждает: “потому, что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам” (Рим. 5.5).²⁵ Не этот ли смысловой подтекст прочитывается в *Римском дневнике* (28 января) Иванова, в котором релевантность приобретает символ “священного золота” (II, 594):

Любовью сердце в нас живимо,
Хоть и не ведает само,
Какое злато в нем хранимо
И чье на золоте клеймо (III, 589).

Из сказанного следует: божественное обитает в человеке, в его “собственной сердечной глубине” (III, 258), как отмечает Иванов. К ней, и к самому себе человек должен трансцендировать и устремляться. Ибо “глубина может закрываться в человеке” и эта глубина требует трансцендирования к ней. “Трансцендентное приходит к человеку не извне, а изнутри, из глубины”,²⁶ “Deus interior meo”, как говорил Августин. Думается, этот духовный опыт трансцендентного в имманентном и трансцендирования себя, *transcensus'a*²⁷ – выхода человека за свои пределы в сокровенную глубь – выражен поэтической строкой Иванова, утверждающей ценность *Пути самоискания* (ср. “Кличь себя сам, и немолчно зови...”), соотносимой с символикой Рахиль, Августиновым заветом и библейским текстом.

Однако встреча человека с божественным, в “святейшем в себе” у Иванова, концептозвучный с Августиновой мыслью, в некоторых фундаментальных высказываниях поэта сочетается с идеей забвения и предательства. Отсюда: “личность забыла и предала божеское в себе” (III,

²⁵ В знаменитом же фрагменте XIII кн. (IX. 10), указывает на возносящую силу Любви, благого Духа Божия, который “поднимает нас”.

²⁶ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Paris, YMCA-press, Corp., 1952. С. 62. Философ ссылается на Августина.

²⁷ Понятие *transcensus'a* (трансцендирования), восходящее к Августину и органически вписанное в мышление поэта, появляется у Иванова в разных контекстах, особенно в 30-е годы, для обозначения положительного и творческого акта (сдвига) в жизни человеческой личности (“*transcensus субъекта*”), в ее активной деятельности, нацеленной на устремление и восхождение к высшей Ценности. В таком значении применяется это понятие в письме Иванова (1936 г.) Шестову: “<...> Ваше единое и апофатическое исповедание было *transcensus unius cuiusque formae in maiorem Dei gloriam*” (“Transcensus всякой формы к *вящей славе Бога*”). Ср. эпистолярный ответ и реплику Шестова о том, что человеческая (“наша”) просьба может быть услышаной и – если не здесь, то в *transcensus'e* – исполнена. (Переписка с Л.И. Шестовым / Пуб. и ком. Ж. Пирон // Символ. 53-54. 2008. С. 432, 433.)

257), “забвенью и изменам мы рабствуем” (I, 782), “Мы сеяли забвенье святынь...” (III, 357); констатация – “люциферианского разрыва человека с Богом” или известная реплика в связи с Ницше: “Преступление уже совершилось” – “Бог был убит человеком” (III, 477).

И рядом с этим, имеющее Августиновый подтекст убеждение и *credo* поэта и христианского мыслителя. “Deus interior meo” убитым быть не может; его в человеке “уничтожить бунтующие силы”, силы безбожия и гордыни, не смогут. ““Но Отец наш на Небе” – на том Небе, которое превосходит нас даже и тогда, когда нам открывается и в нас проявляется – не может быть убит людьми” (III, 483). Ибо, следуя учению Августина, людям, потерявшим сердце и совесть, дана возможность отыскать их²⁸ ради добра, но при учете, добавим, той нравственной ответственности, о которой позже скажет Зосима у Достоевского, а вслед за ними Иванов: “Мы призваны победить, искупить зло” (III, 477). По словам поэта, “невидимые знаки высшего закона, напечатанного на нашем сердце” (III, 483), обязывают к этому. Проблему зла, появившегося, по Августину, уже до известного грехопадения в раю (без этого – злой воли, опережавшей злой поступок – оно было бы невозможным), зла, – связанного с грехом гордыни и “любви к себе”,²⁹ резонирующую у Иванова (ср.: “На Зла престол мы сядем торжествуя” (I, 657)), оставим пока в стороне. Мой предварительный вывод таков: используя концептуальные модели Августина или учитывая их, Иванов выстраивает свой палимпсестный дискурс о судьбах Христианства в XX в., об отношении человека и Бога. Именно это имел в виду Дю Бос, констатируя в письме Иванову в 1930 г. в связи с работой над сочинением, которое будет организовано вокруг Бл. Августина как центра: “Я убежден, что Вы и я предназначены исполнить нашу миссию – *advocati Dei*, сохраняя вполне верность тезаурусу”.³⁰ И очевидно – сакральному, христианскому тезаурусу.³¹

²⁸ Bertrand L. Les plus belles pages de Saint Augustin. Paris, Fayard, 1916. С. 221, 248; Augustin. Soliloques suivi de Lettres intimes / Trad. P. de Labriolle. Paris, Rivages, 2010. Р. 146, 154, 170.

²⁹ См. Augustyn św., Państwo Boże / Przeł. ks. W. Kubicki. Kn. XIV, XIII. Kęty, 1998. Согласно высказыванию (1935) И. Голенищева-Кутузова, *О граде Божьем* “была любимой книгой” Вяч. Иванова в годы пребывания в Италии. (Голенищев-Кутузов И.Н. Достоевский и Вячеслав Иванов / Пер. с сербского И.В. Голенищевой-Кутузовой // Иванов Вяч. Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика. С. 223.

³⁰ The Correspondence of Viacheslav Ivanov and Charles Du Bos / Ed. by J. Zarankin and M. Wachtel // Русско-итальянский архив III: Вяч. Иванов. Новые материалы. Salerno, 2001. Р. 510.

³¹ Значение христианства как несомненного факта “системы” и мистического опыта

Концептуальные модели Августина, над которыми вырастает многоугольный и диалогический дискурс Иванова, ибо “популяризатором чужих идей” поэт никогда не был, это в основном три:³² 1) концепт счастья и стремления к счастью; 2) концепт воли; 3) концепт правды / истины и лжи. О реализации концепта счастья в творчестве Иванова мне уже приходилось писать,³³ с указанием на роль Августина в освещении этого вопроса в европейской культуре. Здесь важно добавить следующее. Модель мышления о счастье у Августина соединяется с его толкованием проблемы воли (о чем далее), т.е. различием добной и злой воли в человеке. К примеру, философ утверждает следующее: “Если у нас на первом месте добрая воля, то совершается в нас воля Божия и никакая напасть не сможет сокрушить наше счастье, и это мир”.³⁴ Добрая воля в человеке есть свершение в нем воли Божией и гарантия прочности

духовной жизни Иванова прекрасно понимала О. Шор, когда подчеркивала в письме (1933 г.) Е. Шору в связи с “Реконструкцией”, что желая соединиться с Вяч. Ивановым, он не может принять его христианства и приспособляет к своему мировоззрению “систему” Вячеслава Иванова. “Но христианство есть прежде всего особый мистический опыт: от него нельзя отрешиться, желая слияния”. (Переписка Вяч. Иванова с Е.Д. Шором / Подгот. текста и ком. Д. Сегал, Н. Сегал (Рудник) // Символ. 53-54. 2008. С. 402.) Знаменательно, что самой Шор в ее эссе о Микеланджело (первую его часть в 1924 г. она подарила Иванову), а также в тезисах 1933 г. (и более ранних записях), согласно замечанию И. Чечота, оказалась близкой “центральная линия христианской теологии – Августин”; особенно его учение о Памяти, имевшее свое соответствие у Иванова. Ср. “Память есть не только способность души, но и действие духа. Духа животворящего. Память есть Единение, Встреча, Событие”. (Чечот И. Путеводная звезда трагедии: Микеланджело глазами Ольги Шор // Русско-итальянский архив VIII. Salerno, 2011. С. 200).

³² Очевидно, кардинальное значение имеет в мысли Августина концепт памяти и времени. См. Дудек А. Идеи блаженного Августина в поэтическом восприятии Вячеслава Иванова, цит.; Цимборска-Лебода М. Эрос в творчестве Вяч. Иванова. На пути к философии любви. Томск – М., Водолей Publishers, 2004. С. 142-143, 147, 158, 162, 227; Ее же “Я semper idem и/или времяобъемлющее единство личности”: личность и время у Вячеслава Иванова и Семена Франка // Slavia Orientalis. 4. 2019. С. 629-644.

³³ Цимборска-Лебода М. “Рай незабывчивой души” и “христианская истина о человеке” – стихотворение Вяч. Иванова “Eden”: контекстуальное прочтение // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. III / Отв. ред. С.В. Федотова, А.Б. Шишгин. М., ИМЛИ РАН, 2018. С. 197-214.

³⁴ Слова “мир” и “покой” в дискурсе Августина имеют особое значение, пространственное. Они обозначают “место”, куда устремляется душа человека, чтобы “почить в Боге”. Но достижение этого “места”/состояния не безусловно. Ибо: “Покой Твой для нас в доброй воле” (Исповедь, XIII, IX, 10). Ср. об этом Carraud V. Pondus meum, amor meus, ou l’amour de soi contradictoire // Après la métaphysique: Augustin?. С. 82.

человеческого счастья. В поэтическом осмыслении Иванова это звучит следующим образом: “И только грудь вздохнет: “Твоя да будет воля”, – Отец, то счастье нам дано” (II, 532). Согласованность воли человека с волей Божией открывает путь к тому, чтобы вновь испытать “то счастье”, не призрачное, а подлинное, первичное, какое было уделом человека в Эдеме, до грехопадения.

Современные исследователи согласны в том, что Блаженный Августин был первым христианским теоретиком воли.³⁵ В XIII книге *Исповеди* (V, 10) находится пресловутый фрагмент о раздоре в душе человека двух воль и их противодействии: старой, прежней и окрепшей, в оковах которой до сих пор пребывала душа, и новой: “И две мои воли, одна старая, другая новая, одна плотская, другая духовная боролись во мне...”. Этот раздор у Августина³⁶ есть болезнь души, души “полубольной” (у Иванова *недужной*),³⁷ нецельной. Статус человека, его экзистенциальная судьба, его сила или немощь определяются именно волей: злой, извращенной, или доброй, противостоящей злу.³⁸

Концептуальная пара двух противоположных воль существенна в рассуждениях Иванова (статья *Древний ужас*) об отношении христианского сознания к Необходимости как аспекту Мировой Души, как к Матери

³⁵ Boulnois O. Augustin, La faiblesse et la volonté // Après la métaphysique: Augustin?. C. 52 (“<...> Augustin met la volonté au coeur et au fondement de l’agir humain”). Р. 53-59; Arendt H. Wola / Przeł. R. Piłat. Warszawa, Spółka Wydawnicza “Czytelnik”, 1996.

³⁶ Августин Блаженный Исповедь, Кн. VIII, VIII, 19; VIII, X, 24 (“...спорят две воли в одном человеке, ...одна и та же душа нецелостна желает того или другого <...> истина побуждает к одному, привычка принуждает к другому”).

³⁷ Концепт недуга/недужной души играет важную роль в статье *Древний ужас*, где он осмысляется в связи с вопросом об отношении современного человека к христианству, о непонимании в нем даже того, что давно раскрыто. “Причина недуга – наше забвение христианства” (III, 108). Особый способ использования этого концепта наблюдается также в *Заветах символизма*, в контексте Ивановского истолкования символизма, который “не хотел и не мог быть только искусством”. Ср. “Но переболеть общим недугом для них [символистов] значило многое, ибо душа народная болела, и тончайшие яды недуга они должны были претворить в своей чуткой и безумной душе” (II, 599). Ср. также о лжесвидетельствовании тех, кто “одержим и болеет волею” (III, 356).

³⁸ На этот момент учения (и не только) Августина, ссылаясь на него, обращает внимание Фома Аквинский: “...именно благодаря воле грешат или живут праведно, воля относится к противоположному”. Рассматривая вопрос о благе и зле во внутреннем действии воли, отмечает: “...всякая злая воля сводится к некоторому виду зла”. *Фома Аквинский Учение о душе / Пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. СПб., Азбука-классика, 2004. С. 203, 239.*

“от злой воли человека изнемогающей, и новой волей искупленного, Человеком – Искупителем Адама, долженствующей преобразиться” (III, 109). В поле этих рассуждений и различий вырастают две важные идеи поэта: 1) преображение воли и правого самоутверждения человека “в Отце, как Сына, не имеющего иной воли, кроме воли Отца”. И вторая – о соединении так понятой, христианской воли со свободой. Отсюда констатация в статье 1916 г. (*Легион и соборность*): “Ревнивее всего должен человек в наши времена святить свободу” (III, 258), понятую в христианском, Августиновом духе; впрочем имя Августина появляется не случайно в двух частях статьи. Прежде всего, (1) в связи с утверждением, что “человечество близится к распутью, где дорога расщепляется на два пути, ведущие в два разные града <...>” (III, 257-258); и (2) в связи с положением об онтологической “гибели” личности, которая “себя возжелала – и себя полюбила”, не отдав своей уединенной воли началу высшему – Богу, которого разлюбила (III, 257). Добавим к тому же, что с гиперболизацией понятия воли и Августиновым слоем мы имеем дело и раньше, в поэзии – в эпилоге V книги лирики, *Rossarium*, в стихотворении *Eden*. Призыв “Твоя да будет воля” – самоопределение человека в Боге, личности “в Боге богатеющей”, сулит здесь гарантию подлинного счастья, в его высшем, метафизическом значении. Тем самым, по Иванову, воля может ориентировать человека на бытие в его аксиологическом измерении,³⁹ так как “воля утверждает” истину как ценность (II, 593-594).

Августинов подтекст аксиологического мышления и средневековый иерархизм – в терминах Иванова: “свободное и цельное признание иерархического порядка реальных ценностей...” (II, 601) – проявляются в раннем стихотворении поэта *Ступени воли*. Несколько упрощая: патеменной воле здесь противостоит уже не просто извращенная человеческая воля, как у Августина, но хищная, можно сказать, империальная воля. Однако высшую ступень в ценностной иерархии образует Воля Создателя – Бога Отца, и ей в конечном счете подчиняется и должен подчиняться человек, в своей сыновней ипостаси (“Так, да будет! – говоришь”, I, 597). Знаменательно в этой связи присутствие этой топики в статье 1934 г., где речь идет о последствиях “возгордившего ума и взбунтовавшейся воли...” (III, 482). Объем настоящей работы не позво-

³⁹ Рассуждая в *Заветах символизма* о функции глагола “быть” в первобытной речи (“смысл бытия божественного”), Иванов предположил интенцию мудрецов и теургов тех дней: “освятить им [тем смыслом] всякое будущее познание и воспитать – или только посеять в людях ощущение истины, как религиозной и нравственной нормы” (II, 594).

ляет, однако, подробного развития нюансов истолкования категории воли (также сверхличной, мистической) во многих текстах поэта в соотнесении с мыслью Августина.

Исследователи творчества Августина называют его “философом оппозиций”.⁴⁰ Важнейшая из них – это правда – ложь, Истина – обман / кажимость. В качестве темы диалога эта оппозиция появляется в трактатах *Soliloquia*, *O свободной воле*, в *Исповеди*. Как таковая, Истина является здесь сущностью и атрибутом Бога-Отца и Христа-Сына. Соотнесенная с Павловым Посланием к Эфезиянам (3, 16-17) “in interiore homine Christum habitare”, она, правда, имеет свое святилище в человеке: “interiore homine habitat veritas”.⁴¹ Отсюда человеческий путь к этому санктуарию есть восхождение и нисхождение. Путь не только к “пище Истины”, но и внутреннему Свету, через который мы Истину понимаем. В трактате *O бессмертии души*, поднимая вопрос о жизни души, Августин полагает: “бытие человеческой души доставляется ей истиной”. И хотя ложь как ее противовес очевидным образом вредит душе, то она “большего сделать не может, как обмануть”. Тем самым, в силу бытийного укоренения души, убить ее не в состоянии.⁴² Ибо, говоря словами философа XX в., человек поставлен “не перед отвлеченной истиной, а перед Истиной как путем и жизнью: Я есмь истина, путь и жизнь”.⁴³

Понятие Истины вечной, цельной, “внутреннего света истины” и внутреннего “учителя Истины” (*De Magistro*) образуют основу теологической метафизики Августина, а разумение ее укладывается в схему Триады и восхождения к “всемогущей” Троице.⁴⁴ Каким образом она

⁴⁰ Przywara E. Augustin. Passions et destins de l’Occident. P. 98; Arendt H. Wola; Buczyńska-Garewicz H. Sens woli i wolności [Przedmowa] // Arendt H. Wola; Kijewska H. Święty Augustyn. Warszawa: Wydawnictwo “Wiedza Powszechna”, 2007.

⁴¹ См. об этом Hadot P. Filozofia jako ćwiczenie duchowe / Przeł. P. Domański. Warszawa, Fundacja Aletheia, 2000. S. 279-280; Bertrand L. Les plus belles pages de Saint Augustin. C. 120; Августин Блаженный Об истинной религии. Теологический трактат, XXXIX. 72.

⁴² Августин Блаженный Об истинной религии. Теологический трактат, цит., там же. С. 429 (О бессмертии души. Гл. 11); Bertrand L. Les plus belles pages de Saint Augustin. P. 130.

⁴³ Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Paris, YMCA-Press, 1939. С. 70.

⁴⁴ Bertrand L. Les plus belles pages de Saint Augustin. P. 431-432; Августин Блаженный Об Учителе // Августин Блаженный Творения: в 4 т. Т. 1: Об истинной религии,

вплетается в мышление и дискурс Иванова о душе в статье *Anima* (главы *Transcensus sui* и *Богословское*), мне и другим исследователям уже приходилось писать и говорить.⁴⁵

Здесь целесообразно отметить другой компонент Августиновой рефлексии о правде, антропологический, присутствующий также у Иванова. Так, в X книге *Исповеди*, во фрагменте, где ставится вопрос об отношении человека к истине, Августин различает две правды, отличая *veritas lucens* от *veritas redarguens*. Он говорит: 1) о ненависти людей к истине и к Богу, “кто проповедует Истину”, к Христу; 2) о человеческом стремлении к подмене, т.е. к принятию за истину чего-то другого, того что является предметом собственного влечения, интереса и пр., т.е. обмана; 3) о том, что при желании и навыке обманывать люди ненавидят, когда правда показывает их самих.⁴⁶

В итоге, философ констатирует, что *слепая и вялая* человеческая душа хочет спрятаться от истины, но не хочет чтобы от нее что-то пряталось. И она от “истины спрятаться не может” (там же).

И еще мысль из *De Civitate Dei* о человеческом обольщении тем *не истинным* предметом любви, который подсовывает “град земной”, земное пространство и время, вызывая в душе человека вихрь “пустых и тщетных призраков/видений”.⁴⁷

Оставляя в стороне Августиновый слой, очень сильный в поэме *Человек*, отметим смысловую аналогию в восприятии и оценке экзистенциальной драмы человека, в его блуждании между правдой и видимостью (призрачностью) в стихотворении из *Зимних сонетов*:

Обманчива явлений череда:
Где морок, где существенность, о Боже?
И явь и грязь – не одно ль и то же?
Ты – бытие, но нет к Тебе следа (III, 573).

СПб.-Киев, Алетейя, УЦИММ-Пресс, 2000. С. 306-308 (гл. XII-XIII), (там же о том, кто “внутренне ученик истины”).

⁴⁵ Cymborska-Leboda M. Viacheslav Ivanov et Paul Claudel: Métaphysique de l’âme et du symbolisme sacré – pour une lecture analogique/anagogique // L’Avènement d’un “art nouveau”: essaimage esthétique et spirituel de l’œuvre de Paul Claudel, sous la direction de P. Lécroart et D. Millet-Gérard. Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2021. С. 142-143; Титаренко С. К разгадке эссе Вячеслава Иванова “Anima” // Вячеслав Иванов Anima. СПб., Издательство Санкт-Петербургского университета, 2009. С. 89-120.

⁴⁶ Августин Блаженный Исповедь. Кн. X, XXIII, 34. С. 286.

⁴⁷ Augustyn św. Państwo Boże. Кн. XIV, гл. XIII.

Или более яркий пример отзыва гиперболизированной Августиновой оппозиции в стихотворении *Демоны маскарада* – оппозиции между божественной истиной и змеиным обманом Сатаны:

Страшась забытый лик вернуть
И ложь мгновенья обмануть, –
Ложь истины твоей змеиной
Иль истину змеиной лжи...
<...>
Очарований и обмана
Зыбучая фатаморгана,
И блеск, средь общей слепоты...⁴⁸ (III, 543, 542).

Обитание во лжи, измена истине и Духу, “потому что Дух есть истина” (1-ое Ин. 6,7), являются собой важный и фундаментальный топос философской мысли Иванова. Знаменательно, что это “общее место” мышления поэта появляется уже в его раннем творчестве и может быть соотнесено с установленным выше присутствием “Августиновых словес” и способом их трансформации/”гиперболизации”. Так, в статье *Кризис индивидуализма*, написанной в то же время, что и *Символика эстетики начал*, в контексте истолкования фигуры Гамлета, “отступника себя самого”, ключевое значение приобретает существенная во всем наследии Иванова категория истинного я и “служения духу”, а также осмысление их взаимосвязи, укладывающееся в форму наставления: “Служи духу, или твоему истинному я в себе (ср. выше завет “в себя сойди”), с той верностью, какой ты желал бы от каждого в его служении духу, в нем обитающему...” (I, 833). Отказ от этого завета, измена ему (истинному, сокровенному я и Истине), духовное опустошение – вот обличаемый Ивановым аксиологический полюс и итог неправого самоутверждения человека, вернее души, замкнутой в “кольце Левиафана”. Положительный полюс ценностной иерархии олицетворяет “невестная душа”, утверждая добрую волю человека, следование этике “истинного Да”, поведенческой этике человеческого послушания “высшей воле”.

Подтверждение того, какое значение этот завет (или всматривание в “палимпсест древних заветов”) и учение о воле имеет для Иванова –

⁴⁸ Ср. также в поэме *Сфинкс*: “Марá нас обольщает <...>. Но лживый сон не век отягщает” (I, 656), – а также соотносимый с Августиновой аксиологической топикой фрагмент стихотворения *Полет*: “Простри же руку мне! Дай мне покинуть берег / ничто-жества, сует, страостей, самообманов!” (I, 609). “Покинуть берег” не равнозначно ли здесь полету к тому величию (или высоте) души (чуждой мелочности, суеты и, конечно, лжи), о которой говорили Платон (Республика, 486а) и Августин-платоник.

также его эпистолярный дискурс. Первое свидетельство – письмо Ольге Синьорелли, в котором, в связи с душевным состоянием адресатки, появляется совет – “трансцендировать себя”, “становиться духовно выше жизни” на пути самоискания: “Найдите в себе силу для этого действия высшей воли, выйдя из границ тесного личного я”, дабы узнать в себе свое высшее я и “прильнуть к нему всецело и почувствовать себя всецело в нем, в этом высшем я”.⁴⁹

Второе эпистолярное свидетельство – это письмо поэта сыну, Дмитрию, от 10.03.1927 г. В нем существенны два момента, позволяющие полагать, что августинизм Иванова проявляется себя в качестве наставления (актуализации формулы не “тщетного слова”) и “доктрины жизни”. Первый момент – присутствие в письме понятия правой и доброй воли (*bona voluntas*), приобретающего особое значение в контексте упоминания о людях злой воли. Второй: в дискурсе Иванова обращает на себя внимание строение отцовского совета, или наставления, по Августинову триадическому принципу и постулату духовных упражнений: “помолись Богу, чтобы он возрастил тебя, освятил и вразумил Духом Святым и направил тебя в жизненный путь Истины и служения Ему”.⁵⁰ “Истина” и “Ему” – очевидным образом маркированы прописной буквой.

Вместо заключения

В Римском дневнике 1944 г. с датировкой 31 августа находим стихотворение, открывающееся двумя эпиграфами из *Исповеди Августина*, в том числе знаменитым фрагментом из VIII книги о духовной эпифании в саду. Стихотворение есть свидетельство приобщения поэта к концептуальной модели – *conversio* – и включения себя в общность спутников Августина – риторическим повтором трехкратного “И я”, кульминирующем в последней строфе:

И я ответствовал: “Иду”,
От сна воспрянув на ночлеге;
И, мнится, слышал я в саду
Свирильный голос: “tolle, lege” (III, 629).

⁴⁹ Переписка В.И. Иванова и О.И. Синьорелли / Публ. Э. Гаретто // Русско-итальянский архив III: Вяч. Иванов. Новые материалы. Salerno, 2001. С. 485 (курсив Иванова). Ср. присутствие ценностных *topoi* и *conditionalis* Иванова в статье *Революция и народное самоопределение*: “Если я найду в себе сосредоточенную силу прильнуть к тому, что во мне воистину Я” (III, 358).

⁵⁰ Deux lettres de Vjaceslav Ivanov par Dimitri Jvanov // Revue des études slaves. LXX/2. 1998. P. 483 [Annexe].

Поэтический текст и в этом случае может служить примером палимпсестного строения дискурса Иванова. Ибо рядом с очевидным верхним и переосмысленным Августиновым слоем имеется еще подспудный, глубинный, отсылающий к более раннему фрагменту той же книги *Исповеди* (VIII, V, 12): “*Проснись спящий, возстань из мертвых*”, содержащему идею выхода из сени смерти ради воскресения в Боге. Асцензиональная символика и смысл *религиозного обращения* человека в акте свободной воли и благодатного действия Божественного (Августинова теология конверсии)⁵¹ у Иванова выражены кратким и действенным “*Иду*” и привлечением оригинальной латинской формулы “*tolle, lege*” в концовке текста. Причем, очевидно: поэт актуализирует глубинное значение лексемы *tolle*, выражающей призыв к восхождению и поднятию, к *вечному sursum* (“*sursum ferimur*” у Августина),⁵² то есть духовный завет, адресованный человеческой душе.

“У того, кто приносит многое, всякий находит, что ему взять...” (III, 299). Слова Иванова, относимые к Вл. Соловьеву, которого поэт считал, подобно как Достоевского,⁵³ учителем и воспитателем, могут быть, без натяжки, применимы к творческому наследию Августина. Ибо очевидно, средневековый, “преметафизический” мыслитель в европейскую культуру внес многое. В 1927 г. в издательстве *Pléiade* и collection “*Écrits intimes*”, созданной Шарлем До Босом, появилась ранняя книга мыслителя *Soliloquia* (в переводе профессора Сорбонны, специалиста по литературе поздней античности Pierre'a de Labriolle). Переизданная в 2010 г., она была снабжена предисловием *Augustin avec Augustin* François Dupuigrenet Desroussilles'a. Автор (вслед за Шатобрианом) акцентирует принадлежность Августина к современности (“aux temps modernes”), его близость романтикам, французским писателям XX в, указывая на его новое прочтение как “современника” (moderne), говорящего о том, что беспокоит наше время и определяет духовную болезнь человека (“de guerison pour l’âme”),⁵⁴ внутренний раздор его души и его воли. И еще карди-

⁵¹ Hadot P. Filozofia jako ćwiczenie duchowe. C. 231-232.

⁵² Ср. в связи с вопросом: “Итак, кого же я люблю, любя Бога? Кто Он, пребывающий над вершинами души моей? Этой душой моей поднимаюсь к Нему” (Исповедь, кн. X, VII.11); “Даровано Тобой воспламеняться и стремиться вверх: пыляем, идем, поднимаемся, поднимаясь сердцем и поем песни восхождения” (там же, кн. XIII, IX. 10).

⁵³ Ср. мысль Иванова: “...мы все воспитаны на великих заветах и запросах Достоевского” (II, 98).

⁵⁴ Dupuigrenet Desroussilles F. Préface. *Augustin avec Augustin // Augustin Soliloques suivis de Lettres intimes*. P. 13, 17.

нальное, на наш взгляд, утверждение автора вводной статьи: *Soliloquia* Бл. Августина, будучи образцом средневекового “нового жанра” – “внутреннего диалога”, согласно Августину, разговора с самим собой (*Augustin avec Augustin*), участвуют в смысловом поле “августинизма, как признака французской литературы в ее большом времени”.⁵⁵

Если расширить эту точку зрения на европейскую литературу и письменность того времени, 20-х – 30-х годов XX в., то необходимо учесть еще один важный для наших рассуждений факт, т.е. актуализацию Августинова образца жанра у Вяч. Иванова. Его *soliloquio*,⁵⁶ *Письмо к самому себе* (изящно откомментированное Светланой Федотовой),⁵⁷ написанное в 1932 году, аллюзивно отсылает нас к Августину и кардинальным вопросам, им поставленным (концепт души, оппозиция правды и лжи, соотношение человека и Бога). Каким образом поверх “Августиновых словес” и построений возникает *сверхсмысл* или “смысл в иерархии смыслов”, диалогизированных медитаций Иванова, выходивших, как и у автора *Исповеди*, за пределы монолога (Иванова с Ивановым), – это тема для отдельного обсуждения. Здесь же, в завершение, в *pendant* к сказанному выше и в связи с приведенной в начале Лотмановской методологической рефлексией, поставим, казалось бы, риторический вопрос. Почему Августин, его мудрость (*sagesse*), его наставления как *текст*, подвергаются актуализации и трансформации в XX в., становясь составным и продуктивным компонентом иерархического мышления не только Иванова, но и других представителей европейской интеллектуальной элиты (Клодель и др.)? Не потому ли, говоря Бахтинским языком, что некоторые “смысловые явления” находят благоприятные условия для раскрытия своего потенциала в соответствующих контекстах последующих эпох, что культурная встреча с давним смыслом сулит “высший момент понимания”?⁵⁸ Свидетельство подобной встречи, думается, – отмеченное письмо Дю Боса, а также Е. Шора к Иванову,⁵⁹

⁵⁵ Там же. С. 9.

⁵⁶ Понятие *Soliloquio* появляется у Иванова в *Письме к Александру Пеллегрини о “Docta pietas”* как жанровое определение “беседы с собой” или медитаций адресата (“Рассмотрения”), т.е. монолога, который Иванов (помня средневековый образец) хочет “обратить в диалог” (III, 435).

⁵⁷ Федотова С. *Soliloquio* Вячеслава Иванова. Неизвестное “Письмо к самому себе” // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы, вып. II / Отв. ред. Н.Ю. Грекалова, А.Б. Шишкун. СПб., РХГА, 2016. С. 424-444.

⁵⁸ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., Искусство, 1986. С. 366, 351.

⁵⁹ Ср. в письме от 9 января 1933 года: “Сейчас в Германии рождается новый тип

письмо Иванова к Шестову, сочинение О. Шор, о котором была речь, некоторые положения Pierre'a Hadot,⁶⁰ Пшивары и др. В определенной мере тут мы находим подтверждение востребования к теологико-философской рефлексии христианского мыслителя в годы кризиса европейской культуры, угрозы дехристианизации “духовно опустошенной эпохи” (III, 656), в рамках которой общество построено в своей основе на “рациональных и утилитарных началах” (там же).

Постулат Вяч. Иванова “особой заботы об Аниме”⁶¹ и защиты духовных ценностей как ответ на ситуацию Европы, ответ связанный с присущим поэту убеждением в необходимости “отстаивать личность”, “ее внутреннее бытие, с его святынями, заветами и обетами сердца” (III, 258), думается, имел свой прецедент и исток в учении о душе мыслителя из Гиппона – в определенном смысле “вечного спутника” русского поэта. Писал же Иванов еще в 1910 г., ссылаясь на *наставление Соловьева* (одно из ключевых и частотных слов в словаре поэта),⁶² о потребности

существенного читателя. Гуманистического образования он не получил, античности не знает. В нем живет большая религиозная взволнованность. Он пытается уголить ее современной теологической мыслью – “диалектической теологией” Барта, Тиллиха и др. Разочаровавшись и отчаявшись в этом теологическом нигилизме, он берется за Августина и Фому Аквинского”. (Переписка Вяч. Иванова с Е.Д. Шором, цит., с. 393.) Смысловый (аксиологический) потенциал христианской мысли Августина Иванов раскрывает также в текстах 30-х годов. В письме к Пеллегрини он два раза употребляет понятие *transcensus'a* и делает непосредственную ссылку к Августину как “ценностному контексту”, объясняя значение истинного гуманизма и истинной веры в человека, которая “призывает нас словами блаженного Августина “*transcende te ipsum*” (“превзойди самих себя”). В другом месте письма поэт отмечает платонизм Августина (III, 439, 441). Любопытно и знаменательно применение “Августиновых словес” и категорий в диалогическом подходе к Достоевскому. См. *Иванов Вяч. Достоевский: Трагедия – Миф – Мистика*. С. 119, 160, 200 и др.

⁶⁰ Hadot P. Filozofia jako ćwiczenie duchowe. C. 280 и др.

⁶¹ Подробнее: Цимборска-Лебода М. “Забота об Аниме” – Вячеслав Иванов как участник диалога с современностью // Загадка модернизма: Вячеслав Иванов: Материалы XI Международной Ивановской конференции “Viacheslav Ivanov: the Enigma of Modernism”. The Hebrew University of Jerusalem, May 5–7, 2019 / Отв. ред. Н. Сегал-Рудник. М., Водолей, 2021. С. 211-213.

⁶² Ср. в Книге Притчей Соломоновых: “Дай наставление мудрому, и он будет еще мудрее, научи праведного и он приумножит знание” (IX.9). К этому фрагменту Августин аллюзивно отсылает адресата своего письма (le comte Boniface), а также прямо – к опережающему фрагменту “...обличай мудрого, и он возлюбит тебя” (IX.8) (*Augustin Soliloques suivi de Lettres intimes*. Р. 173 (Lettre CCXX)).

“осмыслить живую связь нашу с отцами” – тайну единства и преемства (II, 832).⁶³

Abstract

The Message of Medieval Philosophy and Aesthetics in the Writings of Viacheslav Ivanov: “Above the Palimpsest of St. Augustine’s Words”

The article focuses on Viacheslav Ivanov’s poetical, critical-philosophical and epistolary writings. They are viewed in the context of palimpsest – the concept that is present in the poet’s discourse (paraphrased citation from his poem appears in the title of the article). Methodological orientation of my study corresponds to its primary objective, which is interpretation of the multilevel and multilayered semantic structure of Ivanov’s text and shedding light on its Augustine layer, which is present both overtly and covertly. I approach this task referring to the principles of medieval aesthetics and philosophy (anagogical sense, ontological and axiological hierarchism, *elevation* of the reader’s/onlooker’s soul). My aim is to look into Augustinianism understood as “doctrine of life”, into its perception by Ivanov and representatives of European intellectual élite, and its role in preserving Christian thesaurus. I examine Ivanov’s conceptual models: his concept of will (man’s will – good and evil, and Higher will), its interrelation with the notion of happiness, and the concept of Truth and lie. I show the ways in which they are present and get “hyperbolically transformed” in Ivanov’s texts of the symbolist and post-symbolist periods. I have a closer look at the meaning of the category of *transcensus* and seeking one’s true self, “serving the Spirit”, echoes of conversion theology, the presence of triad figures in epistolary admonitions and others.

Keywords: medieval aesthetics, anagogical sense, palimpsest, St. Augustine, Maritain, Viach. Ivanov, Augustinianism/doctrine of life, soul/Spirit, *transcensus*, concept of will, Truth/lie.

⁶³ Значение этой тайны, осознаваемой Ивановым, интуитивно понял А. Пеллегрини. Ср.: “...мне слышится в Вас голос одного из наших мастеров XV века, или одного из тех, что пришли с Востока и принесли нам чувство и осознание Древнего Слова”. Значит: голос и слово, которое “возвращает к вечным ценностям”. А. Пеллегрини – В.И. Иванову, 3 марта 1934, Милан-Павия // Вяч. Иванов: pro et contra, антология. Т. 2. С. 673-674.