

КАФЕДРА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ТАРТУСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
КАФЕДРА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ТАЛЛИНСКОГО ПЕДАГОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

КУЛЬТУРА РУССКОЙ ДИАСПОРЫ:  
САМОРЕФЛЕКСИЯ И САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ

Материалы международного семинара



TARTU ÜLIKOOLI  
KIRJASTUS

Редколлегия: И. Белобровцева, А. Данилевский, С. Доценко,  
Л. Киселева, Л. Пильд.

Редакторы тома: А. Данилевский, С. Доценко

Набор: С. Долгорукова

© Статьи и публикации: авторы, 1997

© Составление: Кафедра русской литературы Тартуского университета, кафедра русской литературы Таллиннского педагогического университета, 1997

Сборник выходит при поддержке Фонда Открытой Эстонии и  
Бюро Информации Совета Министров Северных Стран

ISBN 9985-56-298-4

Tartu Ülikooli Kirjastus / Tartu University Press  
Tiigi 78, Tartu, EE-2400  
Eesti/Estonia

Order no. 47



# ЭРОС В ТВОРЧЕСТВЕ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА. ЭТИКА И ОНТОЛОГИЯ ЛЮБВИ

МАРИЯ ЦИМБОРСКА-ЛЕБОДА

Проблема Эроса, которую нам предстоит исследовать, в литературоведении последних лет осознается как особо важная для изучения русской культуры серебряного века<sup>1</sup>. И это неслучайно: представление об Эросе определило одну из парадигм культурного сознания “русского ренессанса” XX столетия. В статье 1907 г. Николай Бердяев прямо связывает проблему Эроса и его Смысла (“Но какой Эрос?”) с религиозно-философским мировоззрением эпохи и “новым религиозным сознанием”: “Новое религиозное сознание и религиозное творчество связаны ныне с Эросом <...>”<sup>2</sup>. Не удивительно, что его видные представители реагируют на факт декадентского смешения Эроса с эротоманией, припоминая (как это делает в одном из писем Мережковский) древнюю традицию: Софоклову “песню об Эросе, которую нельзя слушать без восторга и ужаса”<sup>3</sup>. Тем самым Мережковский (и не он один) указывает на одну из тенденций трактовки темы эроса/любви в русской модернистской литературе, о которой в свое время в “Декадентах” писал и В. Розанов.

Творчество Вяч. Иванова, “крещенное” мыслью Вл. Соловьева (“Смысл любви”), знаменует тенденцию, противоположную декадентской, а именно: стремление возратить Эросу его исконное, Платоново значение, стремление к нобилитации “и з в е ч н о г о Э р о с а Н е в о з м о ж н о г о”<sup>4</sup>. Именно Иванов подчеркивает важность эротического начала<sup>5</sup> для многих сфер духовной жизни и творческой деятельности человека. В статье о “Неприятии мира” *Эрос Невозможного* связывается поэтом с пафосом неприятия мира с е г о и религиозным алканием мира и н о г о. “Эта любовь к невозможному — принцип всей религиозной жажды, всей творческой фантазии, всех порывов и дерзновений, совершавшихся доньше под знаменем “Excelsior”, — п а т е т и ч е с к и й принцип современной души” [ПЗ 122]<sup>6</sup>.

Внешним, но знаменательным показателем важности темы Эроса в творчестве Иванова является частотность употребления слова *эрос*. Только в пределах самой эстетико-философской мыс-



ли поэта, нас интересующей, это слово появляется в разных текстах и в разных контекстах. Оно употребляется в связи с определением природы творчества как “эротического восхождения” в статье “Мысли о символизме”, сущности символа (“творческое начало любви, вожатый Эрос”)<sup>7</sup>, как начала, “связующего раздельные сознания” [ПЗ 275], природы реалистического символизма (“Две стихии в современном символизме”)<sup>8</sup> и символизма как такового (“Мысли о символизме”)<sup>9</sup>, сущности духовно-религиозной жизни России (“О русской идее”), не говоря уже о текстах, где определяется природа самого Эроса (“Новые маски”, “О любви дерзующей”) или где категория Эроса служит для выявления характера новой религиозности, этики и — в целом — философской и поэтической антропологии Иванова (“Ты еси”, “Анима”, “Человек” и др.); его концепции культуры (“лестница Эроса и иерархия благоговений”)<sup>10</sup>.

Множественность контекстов употребления понятия эрос (рядом с синонимическим употреблением слова любовь) вызывает потребность в упорядочении и установлении ориентиров, позволяющих определить все семантические оттенки понятия, и способствовать герменевтической интерпретации категории эроса в творчестве Иванова, включая его художественные произведения.

Цель настоящей статьи — попытка установления таких ориентиров путем выделения и интерпретации тех эстетико-философских текстов поэта (с учетом также некоторых художественных произведений), где категория эроса герменевтически значима. Это можно сделать путем исследования: 1) этического аспекта любви/эроса, т.е. связи эроса со сферой обязанностей — “долженствования” человеческого я; 2) онтологического аспекта (смысла) — т.е. связи эроса со сферой бытия и подлинного существования человека как личности<sup>11</sup>; значит — с учетом символистского отталкивания от декадентского субъективизма и психологизма, от *mania psychologica*, заманившей личность “в сплошную зыбь противоречий и смену аффектов” [ПЗ 277], в “дробную часть мира” (Бердяев) — и общего стремления изъять любовь из сферы психологии и передать ее в область онтологии (у Флоренского, Бердяева и др.)<sup>12</sup>.



## Эрос и этика. “Эроэтика” Вячеслава Иванова

В концепции Иванова Эрос-любовь является началом “равно коренным и исходным” для сферы человеческого долженствования — этики, для сферы созидания красоты (эстетики) и для сферы религии и религиозного сознания (религиозности) в их понимании поэтом в 1906–1907 годы. Присутствие начала эроса (как пишет Иванов в статье 1907 г. “О любви дерзающей”<sup>13</sup>) ликвидирует обособленность этики от области религии и эстетики, восстанавливая ее цельный состав: ее связь с “ритмом красоты” и “рождением в красоте”, с религиозным ростом и религиозным творчеством человека. Тем самым для нового человеческого сознания этика оборачивается *эроэтикой* [ПЗ 372]<sup>14</sup>. Это становится понятным, если учесть отмеченный Ивановым факт отталкивания современного сознания от “формальной”, “поведенческой” морали в сторону “патетической” — “морали с т р а с т н ы х устремлений духа” [ПЗ 122]. “Этика — учение об истинном *Да*” [ПЗ 366]. Истинное *Да* означает для Иванова *Да* нисходящее, любовно принявшее мир, другого человека и Бога, *Да*, содержащееся в самом акте или жесте любви, которая является ипостасью самой жизни<sup>15</sup>. “Кто не любит, мертв, — пишет Иванов. — Жизнь это любовь”. “И жизнь — свет человеков...”. “Эрос ведет за руку по своим садам Психею, планетную душу человека: таким видели Слово (Логос) художники катакомб” [ПЗ 372].

Выявляя ипостасность любви и жизни, Иванов обнаруживает этическое значение любви, любви как факта этического порядка<sup>16</sup>. Во-первых, она оказывается другой стороной “единственной обязанности” человека — обязанности *ж и т ь* [ПЗ 365]. Ибо “обязанность” — “связь”, как неоднократно подчеркивает поэт [ПЗ 366]. Поэтому *обязанность ж и т ь к а к л ю б и т ь* (или триединая заповедь Жизни: “Люби, зачинай, умирай”), спасающая от духовного омертвления (“Кто не любит, мертв <...>” [ПЗ 366]), — для Души-Психеи оказывается равнозначной обязанности подчинить себя руководству Эроса — “Вожатого жизни” — силе, управляющей духовной свободой человека.

Во-вторых, любовь в интерпретации Иванова выявляет свой этический смысл вследствие отмеченной поэтом сочетаемости Эроса с мужеством — Тимосом, полузабытой в христианском мире добродетелью “внутреннего дерзания”, “доблестью искателей и ночных путников духа” [ПЗ 369]. Пользуясь словоупотреблением



Иванова: если горящий Эрос является возницей “пламенной колесницы духовной свободы человека” (в пределах *истинного Да*), то Тимос оказывается “огненным конем”, влекущим колесницу. Иначе говоря, оказывается необходимым для утверждения любви мужеством; мужественным, “солнечным”<sup>17</sup> и волевым началом, дерзающим и принимающим опасность во имя Любви/жизни, во имя внутреннего определения этой жизни и свободы человека как Логоса<sup>18</sup> — “как творческих лучей Логоса, которых тьма не объемлет” [ПЗ 371].

Таким образом, речь идет о дерзании/мужестве — одной из существенных добродетелей, отмеченных Платоном, — особое, христианизированное значение которого подчеркнул (в лекциях 1912 г. по антропософской морали) Рудольф Штейнер. «“Импульс Христа”, — говорил Штейнер, — пронзил Платонову добродетель мужества, подвергая спиритуализации, сделал ее “любовью”»<sup>19</sup>, — силой, направленной на осуществление назначения любви.

Подобно Штейнеру (но до Штейнера), Иванов восстанавливает платоновскую традицию. Подвергая ее христианизации (т.е. согласно “стилю восприятия” Платона в начале века<sup>20</sup>), он ставит вопрос о значении мужества (“яростного духа”) как этической ценности, как — согласно Платону — “неразмышляющего устремления к благородному”<sup>21</sup>, способствующего утверждению сущностной природы любви. Тем самым поэт обнаруживает, что духовные, мистико-религиозные искания человека, его женственной Психеи-Души, движимой Эросом (“Ты еси”), который “рождает в красоте” и творит благо, — без акта м у ж е с т в а немислимы, невоплотимы. Ибо, следуя Платону (в интерпретации Тиллиха), мужество само по себе благородно, ему присущи красота и благо — вследствие того, что “в нем актуализируются благое и прекрасное”. Как “сила духа” (согласно учению Фомы Аквинского) мужество способствует одолению препятствий на пути к наивысшему благу<sup>22</sup>. Отсюда, по Иванову, “Все грани становятся ложными”, так как “живому — н е т г р а н и”, а “святая тропа”, выводящая из “мира граней”, открывается именно д е р з н о в е н н ы м [ПЗ 31, 24].

Как это явствует из указанного (“О любви дерзающей”) и других текстов Иванова (ср. стих. “Ночь в пустыне”: “Душа объятия раскрыла. / Горит, и напрягает крыла, — / И волит дух мятежный: пусть / Дохнет Любовь <...>”<sup>23</sup>), в союзе Тимоса и Эроса оба начала взаимно утверждают: “<...> любовь не знает страха <...>”



[ПЗ 400] и, вооруженная могуществом и яростью духа (“дерзющего мужества”), оборачивается актом Жертвы как своим высшим воплощением, торжеством высшей, более сущностной части нашего я, над низшей, менее сущностной. Соответственно: именно в ней, творческой и жертвенной любви, утверждается солнечное и мужественное дерзание человека, становясь очагом внутреннего познания [ПЗ 376]. “Спроси, что хочет твое последнее я, и любви, как любит планета свое творящее солнце, — как любит истекающее своею жертвенною кровью, щедрое солнце <...>” [ПЗ 375].

Утверждение любви как подвига и жертвенной отдачи Другому, т.е. как этической коллизии, в которой “возникает идея добра”<sup>24</sup> (или “свободное отречение”, подсказанное Духом [ПЗ 63]) имеется и в других текстах поэта. Связь Любви со “сверхличной областью Жертвы”<sup>25</sup> — с мифологемами “Страдания”, “древа жизни” и “мира иного” — выявляется в предисловии Иванова к драме “Кольца” (ср. “Новые маски”: ПЗ 63–64). Идея любви как “совместного подвига и служения” актуализируется в статье “О достоинстве женщины”: “Должно смотреть на любовь и страсть как на исключительное событие жизни <...> как на подвиг <...>” [ПЗ 389]. При этом существенно, что Иванов, как и Соловьев, Гиппиус, Бердяев, Флоренский, ставит вопрос о подлинности любви (ср. также в цикле “Эрос”: “Любви совершенной / Слепому научи!” [СС II 423]). Отличительным признаком подлинной любви является “событийность”. Она есть не аффект, а Дар — Событие (ср. польские *z d a r zenie*, *z d a r zaé sie*) и “чудо” и в этом смысле родственна мистерии (означающей для Иванова событие в сфере духа, а для Белого — “жест вознесения” и “дело любви”<sup>26</sup>). Ибо и любовь, и мистерия делают необходимым переход через “врата смерти”, ведущий к победе над ней и воскресению личности<sup>27</sup>. Именно в своей “событийной” сущности любовь есть дело-действие, “тайнодействие”, выявляющее внутреннюю форму слова подвига. его сакрально-ритуальный смысл. (Ср. в стих. “Жертва”: “На подвиг нам божественного дара / Вся мощь дана <...>” [СС I 743]).

Обнаруженное в концепции Иванова неразрывное единство любви и мужества, Эроса и Тимоса, столь важное и в художественных текстах поэта (ср. стих. “Дерево добродетелей”, где сведены в единое целое: Мужество — Милость — Жизненность. или стихотворение “Tat twam asi”, завершаемое императивной



заповедью “мужествуй, милуй, живи” [СС I 642]), — находит свое концептуальное подтверждение в наше время в философских работах Пауля Тиллиха, и в целом имеет несомненное герменевтическое значение. В этом единстве содержится предпосылка интерпретации и понимания одной из важнейших мировоззренческих констант творчества Иванова, а именно — идеи “огненного умирания <соумирания> в духе”, диалектического союза любви и смерти<sup>28</sup>. Ибо “огненная смерть в духе” [ПУ 58], т.е. умирание эмпирического человеческого я в высшем Я (согласно антропологии христианства) и опыт эротического восхождения к *Все-Я*, к Единому [ПЗ 366] — немыслимы без человеческого “мужества быть” и “мужества быть частью” (термины Тиллиха) исцеляющего Целого, без мужественного воления осуществить Августинов *transcensus sui*, дабы в результате возродить себя в том, что трансцендирует Я — в бытии Ты, в И н о м.

Вышесказанное открывает, как нам кажется, две перспективы исследования: 1) описания поведения любовного я (или любовного *мы*) в художественных текстах Иванова, как я мужественно рискующего, я щедрого и расточительного (ср. стих. “Нищ и светел”), Я жертвенного, находящего основание для своего мужества, т.е. любви дерзающей, в акте мимесиса, уподобления Солнцу/Христу (ср.: “Уподобься мне в распятыи <...>” или “Мы две руки единого креста, / На древо мук воздвигнутого Змия <...>”), с присущим Ему этическим жестом всеобъятия. (“И собою твердь и землю, / Пышно распятыи, объемлю: <...>” [СС II 382, 418, 233–4]); 2) перспективу постановки вопроса о том, в какой степени эротика Иванова, его этический императив “любви дерзающей” (обязанность жить/любить) п р е д в а р я е т онтологию любви, ее отношение к бытию, т.е. проблему приобретения через Эрос избытка бытия.

### Онтология любви. Бытийственный принцип “Ты еси”

Перефразируя Мартина Бубера, мы можем сказать, что эрос является одним из трех “светоносных наименований” (наряду со словом *космос* и *логос*) и выражает “онтологию междучеловеческого”<sup>29</sup>, реляцию, соединяющую Я и Ты.

В этой реляции (несколько несимметричной, ибо “любимый для любящего больше, лучше, чем он сам” [СС I 507]) Я, стремя-



щеется к воссоединению, уменьшает “мистическую вину личности, замкнутой в своем одиночестве” [СС IV 53], выпадающей из всечеловеческого единства, и находит положительную формулу своего самоутверждения, свою бытийственную опору в Ты. “Человек становится Я в контакте с Ты”<sup>30</sup>, — как пишет Мартин Бубер, ибо (по Левинасу) в этой встрече, в отношении Я — Ты признается ценность Другого<sup>31</sup>. Или, как это понимает (раньше Бубера и Левинаса) Иванов: через утверждение бытия чужого, субъектности Ты, Я приобретает истинное бытие. Это и означает отталкивание от “отрицательной формулы самоутверждения”, лживой, люциферианской; изживание отъединения “аз-есмы” [СС III 249], которое совершается в акте любви. Причем подлинность и сущностная природа этого акта определяется принципом “ты еси”, как его условием<sup>32</sup>: “Нельзя любить, не сказав любимому: “Ты еси”, — пишет Иванов в “Анима” [СС III 293]. “Акт любви полагает <...> другого не как объект, но как второй субъект <...>” [СС III 304]. Говоря словами из мистерии “Человек”: ““Аз есмь” Премудрость в нас творила./ “Еси” — Любовь» [СС III 238].

Таким образом, в концепции Иванова любовь есть фундаментальный онтологический процесс притяжения, “страстного устремления ко всему, что человек плотью и духом” [ПЗ 344] и обретения Другого. При этом Эрос выражает качество этой любви (ср. в стих. “Психея”: “И Эрос был, — алтарь любви палящей, / И жрец, и бог” [СС I 701]), являя собой “божественное наследие и печать человеческого духа” [ПЗ 24]. Поэтому он есть устремление к утверждению бытия<sup>33</sup> истинного, жажда восхождения к вершинам бытия, его градирование вплоть до постижения Безусловного. В текстах Иванова мы находим несколько вариантных формул, определяющих природу эротически-бытийственного восхождения в духе Платона. Одна из важнейших содержится в статье “Прологомены о демонах” и наиболее полно выражает ивановскую герменевтику любви: “Человек <...> должен сам найти свое другое, как точку опоры, — должен действием любви и той веры, которая уже заключается в любви и ее обуславливает, обрести свое “Ты еси”.

Восходя, как настаивает Платон, по ступеням любви, он учится открывать на каждой новой ступени в любимом причастие бытию истинному и через то вырастает в бытии сам, приобщаясь ему от любимого —



пока, в своем алкании и безусловного бытия в другом сущем, не узнает несказанным возгорением своего сердца Единого Возлюбленного, объемлющего, утверждавшего и спасающего в себе все другие любви, и не причастится от него истинному богосыновству” [СС III 248].

Приведенная формула указывает на динамическую и экстатическую природу любви-эроса в понимании Иванова. Эротический акт определяют 3 элемента (что в целом отсылает к концепции Августина, о чем дальше): любящий, любимый и сама любовь (устремление к единству). При этом любовь описывается в категориях алкания, действия (выхождения за пределы собственной имманентности), “вознесения” (ср. выше о “стреле любви”) и обретения (*unio mystica* и рождение “богосыновства”). В итоге эрос-любовь оказывается жаждой и постижением бытия безусловного, обретаемого в другом сущем, так как в относительном *ты* открывается *Ты* вечное (“личина Вечности” [ПЗ 358]). Говоря словами одного из героев “Повести о Светомире”: в упоении, в экстазе любви “открывается нам Бог” [СС I 507]. Это означает, что любовь оказывается единственным реальным опытом ощущения Бога, постигаемого не в произнесенном *credo*, а в любовной отдаче Другому<sup>34</sup>. (Ср.: “Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает и любовь его совершенна в нас” [СС I 507]). В сущности, это означает также, что в культурной памяти героя последнего произведения Иванова (и самого поэта) оживают тексты-источники, определившие традицию мышления о любви, прежде всего текст библейский (1 Иоанн 4, 12–20), питавший в одинаковой мере мысль Блаженного Августина и Флоренского и приводивший их к выводу о том, что человек любит “Божественной силой, лучащейся от любящего Бога”<sup>35</sup>. Именно поэтому, как пишет Иванов в ранних статьях, возникших независимо от Флоренского, но с отсылками к Августину, “Через любовь человек восходит к Я макрокосмоса — к Богу” [ПЗ 375]. Любовь есть “Эрос божественного” (ср. прим. 8). Предельная цель любовного восхождения есть воссоединение с Единственным Возлюбленным, как “живым бытийственным принципом” [ПУ 10] и третьим в любви (в мистерии “Человек”). О его присутствии в диалогике любви говорит в наше время Мартин Бубер: «Лишь тогда, когда двое всем, чем каждый из них является, говорят друг другу “это Ты” (Ты еси), пребывает между ними Тот, который есть»<sup>36</sup>.

Отсюда следует, что именно из-за присутствия “третьего” как источника абсолютного бытия и совершенной любви любящий



“п р и о б щ а е т с я истинному бытию от любимого, возрастая в бытии сам. <...> Воистину ТЫ ЕСИ, и только потому есмь аз” [СС III 447]. Это означает также, что в любви возможно осуществление “только абсолютного” и что “тварное “Аз” не содержит полноты бытия [СС III 742], оно к нему лишь приобщается обретением своего “Ты еси”. Само слово “приобщается”, столь важное в словаре и мышлении Иванова, подчеркивает бытийственность и реальность эротического акта. Как пишет Бердяев, “Приобщение — реалистично, есть проникновение в первореальность”, т.е. знаменует выход за пределы объективации (где Ты становится Оно, по Буберу), за пределы не-эротического “сообщения”<sup>37</sup>.

Итак, осуществление абсолютного в любви можно выразить формулой “1 + 1 = 3”, своеобразно присутствующей уже у Платона и Августина<sup>38</sup>. Ибо динамика и энергетика любви, ее устремленность к единству приводят к увеличению бытия (а не к умалению, как говорит бес Серафиму в “Повести о Светомире”). Это согласуется с антропологическим принципом христианства (ср. статью “Древний ужас”). “Сочетаются двое третьим и высшим”, — пишет Иванов [БМ 149]. Единство двоих “разрешается в третьем”, — говорит Бердяев. И далее: “Один и другой приходят к единству не в двоичности, а в троичности, обретают в третьем свое общее содержание, свою цель”<sup>39</sup>.

Существенно, что (по Иванову) “третий” как “высший” не снимает конкретности, персональной реальности двоих<sup>40</sup>, он их возрождает и объемлет. Приводя к единству двоих в третьем, эрос-любовь, в интерпретации Иванова (и Тиллиха), реализует присущую ему — *ex definitione* — аксиологическую функцию; выражаясь языком Тиллиха, эрос осуществляет единство с тем, кто является носителем ценностей и из-за ценностей, которые тот воплощает<sup>41</sup>. В целом он оказывается (в духе Платона) “когнитивным” эросом, приводящим к прозрению “последней реальности, к правде, которая одновременно есть само добро”<sup>42</sup>. Говоря словами Иванова, эрос действует согласно иерархическому порядку реальных ценностей, “образующих в своей согласии божественное всеединство последней Реальности” [БМ 140].

Тем самым эрос-любовь вырывает (выводит) любящего из не-реальности небытия и в другом смысле. Напомним в связи с этим, что бытийственный принцип *Es, ergo sum* как условие любви занимает у Иванова место исчезнувшего (статья “Ты еси”) “*cogito, ergo sum*”, ибо “*cogito*” и “*ego cogito*” не объемлют существования



Другого, его экзистенции и его субъектности, а сама природа “sum” есть нечто большее, нежели просто “cogitatio” (мышление)<sup>43</sup>. Поэтому *Es, ergo sum* симметрично формуле *Amo, ergo sum*. Причем *amo*, постулирующее *es/esci* и спасающее от *non sum* Ариманова-Люциферова небытия (“Люцифер любви не имел” [СС III 742]), спасает любящее Я и от того небытия, которое Иванов выражает формулой *fio, ergo non sum*. “Становление само по себе не красиво <...>” [СС III 649] — пишет Иванов в письме к Карлу Муту. Становление само по себе лишено красоты как “некоего императива” [ПЗ 397] и как “черты бытия”; красоты возвышающей ся над текучими и исчезающими явлениями<sup>44</sup>; но (по Иванову) их озаряющей и “на тяжком пути” (*via dolorosa*) становления — необходимой. Следовательно, становление не есть сущее. Этот мотив, имеющий Августинову генеалогию, пронизывает творчество Иванова и является одной из констант его поэтического мышления. (Ср. в “Копье Афины”: “Fio, ergo non sum. Я становлюсь: итак, не есмь! Жизнь во времени — умирание. Жизнь — цепь моих двойников, отрицающих, умерщвляющих один другого. Где — я?” [ПЗ 52]).

Условием обретения Я как сущего (в его подлинном *esse*) является двойной “трансценсус” (термин взят Ивановым у Августина, ср. “Анима”), т.е. трансцендирование текучести времени (Августиново “*transcende tempus*” как постулат ухода из *vita mortalis*)<sup>45</sup> и текучести эмпирического я человека (ср. Августиново понятие *dispersio* и понятие “мира” и становления у Иванова); я распыленного “в ритме времени, которое нас взметает и разрывает” [СС III 372], раздробленного в своих отражениях.

“Где я? где я? / По себе я / (Возалкал). / Я — на дне своих зеркал” [СС I 741] — читаем в стихотворении “Fio, ergo non sum”. И далее, в “Кризисе индивидуализма”: “Наше я превратилось в чистое становление, т.е. небытие” [ПЗ 97].

Оба императива: “*transcende tempus*” и “*transcende et te ipsum*”, и у Иванова, и у Августина (которому Иванов отдает дань не только в мистерии “Человек”) осуществляются действием любви, алчущей бытия и “рождающей в красоте”. Ибо в эротическом восторге, преодолевая свое уединение, я трансцендирует тем самым время и пространство (ср.: “С тобой, вне времени, пределов и пространств” [СС I 746]). То время и пространство, которым — по Иванову — человек уединяется, противопоставляя себя “не-я” [ПЗ 369]. Таким образом, любовью он ис-



ц е л я е т с е б я , о б р е т а е т с в о й ц е н т р ч е р е з с в я з ь с Ц е л ы м и В е ч н ы м , т а к к а к “Эрос целого и всеобщего” у Иванова устремлен “на дальнее”, т.е. “сущее во всем” [ПЗ 53])<sup>46</sup>. Сущее и есть “предмет любви” [Там же]. Не-сущее (мэон) — то, что любовью преодолевается. Отсюда слова “Ты еси” <...> Твоим бытием я с н о в а п о з н а ю с е б я с у щ и м . E s , e r g o s u m ” [СС IV 502] означают: познаю себя сущим благодаря экстазу любви (*Amo, ergo sum*); благодаря “Эросу рождения и родильного плода в прекрасном”<sup>47</sup>. Поэтому в своем сокровенном смысле акт любовного трансцендирования оказывается мистерией “Эроса бессмертия”<sup>48</sup>, мистическим тайнодействием [ПЗ 372], вознесением Психеи Эросом к “свету высшего слияния”, как сказано у Гете<sup>49</sup> в “Блаженном томлении” (стихотворении, многократно цитируемом Ивановым).

Отмеченная выше параллель между Ивановым и Августином не может быть подробно исследована в настоящей статье. Нам важно, однако, отметить следующее. И Иванов, и Августин в своей концепции любви исходят из учения Платона об Эросе. Несмотря на существующие различия между ними, касающиеся, в частности, понимания ближнего (Другого), Иванова и Августина роднит тот факт, что они обогащают Платонову концепцию новыми элементами. Иванов — своим учением о нисхождении (ср. стих. “Две любви”), Августин — учением о *caritas*. Но оба мыслителя могут быть названы “платониками”. Во всяком случае, Иванов именует Августина “платоником” в тексте 1934 г. Неудивительно, что, рассуждая о подлинном гуманизме и онтологической силе жизни, поэт диалогически соединяет близких ему “друзей-философов” [ПЗ 223] и пишет: «“Душа истины” подлинного гуманизма есть Эрос Платона: а Эрос Платона не есть ли это любовь, переживаемая как непрерывный “трансценсус” себя?» [СС III 439]

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ср.: *Amour et érotisme dans la littérature russe du XX siècle* / Ed. par L. Heller, P. Lang. Berne, 1992; *Matich O. The Symbolist Meaning of Love. Theory and Practice // Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism* / Ed. by I. Paperno and J. D. Grossman. Stanford, 1994. P. 24–50; *Klimowicz T. Eros w literaturze rosyjskiej (Twórczość Walerija Briusowa)* // *Acta Universitatis Wratislaviensis* 1987.



- Т. XLIV; Русский Эрос: Философия любви в России. М., 1991 (предисл. В. Шестакова).
- <sup>2</sup> Бердяев Н. Метафизика пола и любви // Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 171.
- <sup>3</sup> Письма Д. С. Мережковского и Л. Н. Вилькиной: Публ. В. Н. Быстрова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 238, 243.
- <sup>4</sup> Иванов В. Символика эстетических начал // Иванов В. По звездам: Ст. и афоризмы. СПб., 1909. С. 24. Далее ссылки на это издание с указанием страницы даются в тексте: ПЗ. Все подчеркивания, кроме особо оговоренных, мои.
- <sup>5</sup> О некоторых аспектах проблемы Эроса у Иванова см.: Пономарева Г. М. Концепция Эроса и “среды” Вяч. Иванова // Литературный процесс и проблемы литературной культуры: Мат. для обсуждения. Таллинн, 1988. С. 87–90; Dawidson P. The poetic imagination of Viacheslav Ivanov. A Russian Symbolist’s perception of Dante. Cambridge, 1989. P. 100–123; Богомолов Н. Петербургские гафизиты // Михаил Кузмин: Ст. и мат. М., 1995. С. 85–99; Shishkin A. Le banquet platonicien et soufi à la “Tour” pétersbourgeoise: Berdjaev et Vjačeslav Ivanov // Cahiers du Monde Russe. 1994. Vol. XXXV (1–2). P. 33–48.
- <sup>6</sup> В книге А. Эткинды, позаимствовавшего ее название у Иванова, контексты и истинное значение *Эроса Невозможного* не раскрыты, равно как и богатый смысл ивановской концепции дионисизма, а также вдохновляющей поэта “Платоновой идеи” любви, отнюдь не сводимой только к ее “части” — рассказанному Аристофаном мифу об андрогине (ср.: “<...> совершенное дву- или бесполое целое <...>” — Эткиндр А. Эрос невозможного: История психоанализа в России. М., 1994. С. 49–54 и др.).
- <sup>7</sup> Иванов В. Мысли о символизме // Труды и дни. 1912. № 1. С. 4. Далее: МС.
- <sup>8</sup> См.: “Пафос реалистического символизма: через Августиново “transcende te ipsum” к лозунгу: a realibus ad realiora. <...> Это — пафос мистического устремления к Ens realissimum, Эрос божественного” (ПЗ 277. Подчеркнуто Ивановым).
- <sup>9</sup> См.: “Платоново определение п у т е й л ю б в и — определение символизма” (МС 4).
- <sup>10</sup> Иванов В., Гершензон М. О. Переписка из двух углов. Пб., 1921. С. 13. Далее в скобках: ПУ.
- <sup>11</sup> См.: “Символизм связан с целостностью личности <...>” (МС 7).



- <sup>12</sup> В статье резюмируется содержание одной из глав книги, готовившейся к печати.
- <sup>13</sup> *Иванов В.* О любви дерзающей // *Факелы*: Кн. вторая. СПб., 1907. Здесь и далее цит. по публ. в ПЗ.
- <sup>14</sup> Об отношении этики и эротики см. в письме Зиновьевой-Аннибал к Замятиной от 17 февраля 1907 г., приводимом Богомоловым (*Русские гафизиты*. С. 95). О понимании этики символистами, “этическом принципе, определяемом со стороны красоты”, восходящем не к формам морали, а “к некоторому трансцендентному долженствованию”, пишет Белый (*См.: Белый А.* Символизм. München, 1969. С. 465).
- <sup>15</sup> *См.:* “Поистине, три ипостаси Жизни: Смерть, Начало, Любовь” (ПЗ 366).
- <sup>16</sup> “Не уставай зачинать, не переставай умирать” — вот чего требует от человека Любовь, которая и в микрокосме, как в Дантовом небе, “движет солнце и другие звезды” (ПЗ 366).
- <sup>17</sup> Подробнее о символике солнечности см.: *Symborska-Leboda M.* *Dramat pod znakiem Dionizosa: Myśl estetyczna a poetyka gatunkowy symbolistów rosyjskich.* Lublin, 1992. S. 130–138 и др.
- <sup>18</sup> Как отмечает Тиллих, согласно Новому Завету, “участие в Логосе” обозначает и любовь, и истину (*Tillich P.* *Pytanie o Nieuwarunkowane.* Krakow, 1994. S. 122).
- <sup>19</sup> *Steiner R.* *Le sens de l’amour dans le monde: Morale anthroposophique.* Paris, 1977. P. 108. Там же (P. 34–35) Штейнер определяет любовь как “моральное солнце универсума”.
- <sup>20</sup> *См., напр.: Бердяев Н.* *Метафизика пола и любви.* С. 161, 170.
- <sup>21</sup> *См.: Тиллих П.* *Избранное. Теология культуры.* М., 1995. С. 9.
- <sup>22</sup> Там же. С. 10–11.
- <sup>23</sup> *Иванов В.* *Собр. соч.* Брюссель, 1971. Т. I. С. 528. Далее в скобках: СС, с указанием тома и страницы.
- <sup>24</sup> *Lūvinas E.* *O Bogu, ktygu nawiedza myśl.* Krakow, 1994. S. 235.
- <sup>25</sup> *Ср.:* “Через тайну любви мы касаемся тайны жертвы, тайны сораспятия с Бессмертным Эросом” (*Чулков Г.* *Тайна любви // Факелы*: Кн. вторая. СПб., 1907. С. 227); о парадигме Жертвы у символистов подробнее см.: *Symborska-Leboda M.* *La notion du sacrifice dans l’oeuvre des symbolistes russes // Théâtre de la cruauté et théâtre de l’espoir.* Paris, 1996. P. 149–163.
- <sup>26</sup> *Белый А.* *Воспоминания о Штейнере.* Paris, 1982. С. 236.
- <sup>27</sup> *См.: Иванов В.* *Борозды и межи: Опыт эстетич. и критич.* М., 1916. С. 144. Далее в скобках: БМ. *Ср. также о смертельной и исцеляющей стреле любви, возносящей “любимого через врата смерти к высшей жизни” в “Анима” (СС III 287).*



- <sup>28</sup> В статье “Новые маски” диалектика этой связи выражена уже на лексическом уровне текста: “добрый садовник Эрос” и “Смерть — садовник”. Эта связь подкрепляется сопоставлением статьи со стихотворением о Скрябине. Ср.: “<...> ибо все цветы воскрешает он <садовник — Эрос> на своих вневременных пажитях” [ПЗ 63] и “Когда рукой Садовника внезапно был сорван нежный цвет и пересажен <...> на лучшую иного мира пажить <...>” [СС III 531–2]. “Пересаживая” в и н о й мир, оба “Садовника” связаны с трансгрессивным хронотопом, отличным от “мира граней”.
- <sup>29</sup> *Buber M. Ja i Ty. Warszawa, 1992. S. 150.*
- <sup>30</sup> *Ibid. S. 56.*
- <sup>31</sup> *Lūvinas E. O Bogu, ktygu nawiedza myśl. S. 230.* Тексты Бубера (подчеркивающего свою близость Иванову) и особенно Левинаса вводят нас в проблематику в з а и м о с в я з и этики и онтологии, столь важной для Иванова, осознание которой определяет нашу возможность правильно ч и т а т ь поэта — его тексты об Эросе-любви.
- <sup>32</sup> В сохранившемся отрывке статьи Иванова 1910 г. “Есть для человека три предмета веры...” поэт говорит о трех залогах: залогом ответственности Я служит “ты еси”. Там же, говоря о “кольце Любви”, которое “воистину есть”, довольно только человеку “действительно полюбить”, Иванов пишет: “Ибо только любовь учит нас бытию любимого” (РГБ. Ф. 109. К. 5. Ед. хр. 30. Л. 2).
- <sup>33</sup> Согласно Тиллиху, “l’etre n’est pas actualisé sans l’amour <...>” (“бытие не может быть актуализировано без любви”), сама же любовь определяется следующим образом: “<...> l’amour dans toutes ses formes est la tendance vers la réunion de ce qui est séparé <...>” (“во всех своих формах любовь есть стремление к воссоединению того, что отлучено”) — *Tillich P. Amour: Pouvoir et justice. Paris, 1964. P. 21, 23.*
- <sup>34</sup> Ср. понятие “me voісі” у Левинаса: “Я есмь — для Другого”, религиозную формулу “исконного дативуса”, обозначающую о т в е т - ст в е н н о с т ь за ближнего и своеобразное быт и е - у - Д р у г о г о, позволяющее “слышать самого Бога”. Таким образом этика становится “эмфазом онтологии” (*Lūvinas E. O Bogu, ktygu nawiedza myśl. S. 136, 157.*)
- <sup>35</sup> *Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 86.*
- <sup>36</sup> *Buber M. Ja i Ty. S. 238.*
- <sup>37</sup> *Бердяев Н. Философия свободного духа. М., 1994. С. 276.*
- <sup>38</sup> Ср.: *Droz G. Les mythes platoniciens. Paris, 1992. P. 109; Augustyn Św. O Tryjcy Świętej. Kraków, 1996. S. 285.*



- <sup>39</sup> Бердяев Н. Философия свободного духа. С. 135. О двух значениях триады (троичности) в любви пишет Чулков (Тайна любви. С. 223). Ср. также: Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 75.
- <sup>40</sup> Ср.: “Любовь есть реальное взаимодействие между реальными жизнями, нет любви, — нет и чувства реальности прежде любимого бытия” (СС III 257).
- <sup>41</sup> Tillich P. *Amour: Pouvoir et justice*. P. 24. Ср. об аксиологическом аспекте любви у Плутарха. Говоря о подобии солнца и любви, он указывает и на их отличие: “<...> tandis que le soleil éclaire les bonnes choses comme les mauvaises, l’amour, lui, ne répand sa lumière que sur le beau en poussant les amants à ne contempler que le beau, à n’aspirer qu’à lui en négligeant tout le reste” (*Plutarque. Erotikos: Dialogue sur l’amour*. Paris, 1995. P. 77: “<...> в то время как солнце освещает хорошее (вещи) и нехорошее (некрасивое), любовь простирает свой свет только на прекрасное, побуждая любящих к созерцанию только красоты, к устремлению только к ней и к пренебрежению всем остальным”).
- <sup>42</sup> Tillich P. *Pytanie o Nieuwarunkowane*. Kraków, 1994. S. 122.
- <sup>43</sup> Ср.: Тиллих П. Избранное. Теология культуры. С. 99. См. также утверждение Иванова в статье “Ты еси” [ПЗ 426], а также в комментарии к мелопее “Человек”: ““Аз есмь” должно значить: “Аз” есть Сущий (“Есмь”) во мне, сыне <...>. Логическая связка “есть” знаменует связь любви; без любви нет творчества, и сама любовь уже творчество. Творчески слышит она откровение “Аз Есмь” <...>” [СС III 742].
- <sup>44</sup> См. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 563. Ср. у Иванова: “<...> со времен Платона красота необходима в целях теодицеи и метафизической гармонии <...>” (ПЗ 223).
- <sup>45</sup> Arendt H. *Le concept d’amour chez Augustin*. Paris, 1996. P. 15, 28.
- <sup>46</sup> Ср. определение эроса у Бубера: “<...> there is eros for him <for man. — M. C.-L.> only when beings become for him image of the eternal, and community with them becomes revelation <...>” (*Buber M. I and Thou*. New York, 1970. P. 149).
- <sup>47</sup> Лосев А. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 51. Подчеркнуто автором.
- <sup>48</sup> Platon. *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*. Warszawa, 1984. S. 110–117.
- <sup>49</sup> Ср. французский перевод соответствующей строки, выявляющий одновременно смысл мистического брака и рождения: “Et un désir nouveau t’entraîne / Vers un plus haut hyménéé” (Цит. по: *Bachelard G. La flamme d’une chandelle*. Paris, 1961. P. 49).