

литературное
НОВОЕ
обозрение

№ 10 (1994)

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ, КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНАЯ СЕРИЯ. ВЫПУСК 1.

**ВЯЧЕСЛАВ
ИВАНОВ**

МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Составитель Н. В. Котрелев



МОСКВА

СОДЕРЖАНИЕ

№ 10 (1994)

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ	6	
Вяч. ИВАНОВ	7	Неизвестные стихотворения и переводы (из рукописей Римского архива) <i>Публ. Д. В. Иванова и А. Б. Шишкина</i>
Вяч. ИВАНОВ	21	<О типическом> <i>Публ. Марии Кандиды Гидини</i>
Вяч. ИВАНОВ	27	„О многобожии“ <i>Публ. Гвидо Карпи</i> <i>Предисл. Гвидо Карпи „На пути к страдающему богу“</i>
С. В. ТРОЦКИЙ	41	Воспоминания <i>Публ. А. В. Лаврова</i>
М. Л. ГАСПАРОВ	89	Лекции Вяч. Иванова о стихе в Поэтической Академии 1909 г.
А. А. КОНДРАТЬЕВ	107	Два письма к В. И. Иванову <i>Публ. Н. А. Богомолова</i>
КОНСТАНТИН АЗАДОВСКИЙ	115	Эпизоды
Вяч. ИВАНОВ	137	Переписка с С. К. Маковским <i>Публ. Н. А. Богомолова и С. С. Гречишкина;</i> <i>вступ. ст. Н. А. Богомолова; коммент.</i> <i>Н. А. Богомолова и О. А. Кузнецовой</i>
Вяч. ИВАНОВ	165	Ответ на статью <Н. Брызгалова> „Символизм и фальсификация“ <i>Публ. Г. В. Обатнина</i>
ВЕРА ПРОСКУРИНА	173	Рукописный журнал „Бульвар и Переулок“ (Вяч. Иванов и его москов- ские собеседники в 1915 году) <i>Приложение.</i> Бульвар и Переулок. Журнал для семейного чтения. Критико- догматический орган самообозрения
С. И. СУББОТИН	209	„...мои встречи с Вами нетленны...“ (Вяч. Иванов в дневниках, записных книжках и письмах П. А. Журова) <i>Приложение.</i> Петр Жуков. Стихотво- рения

Вяч. ИВАНОВ	237	Три неизданные рецензии <i>Публ. К. Ю. Постоутенко</i>
Вяч. ИВАНОВ	253	Неизвестное письмо С. Ф. Ольденбургу <i>Публ. Г. Бонгард-Левина</i>
Вяч. ИВАНОВ	257	Переписка с В. Э. Мейерхольдом и З. Н. Райх (1925—1926) <i>Публ. Н. В. Котрелева и Ф. Мальковати</i> <u>Приложения.</u> I. Надпись Вяч. Иванова З. Н. Райх на фотографии; II, III. Догово- ры Вяч. Иванова и О. Синьорелли-Рес- невич с издательством при Театре им. Вс. Мейерхольда
Б. М. ЗУБАКИН	281	Два письма В. И. Иванову <i>Публ. Стефано Гардзонио</i>
Вяч. ИВАНОВ	289	Письмо Борису Зайцеву о смерти Г. Чулкова <i>Публ. Ж. Шерона</i>
Г. В. ОБАТНИН	292	Заметки комментатора
Д. В. ИВАНОВ	297	Из воспоминаний
	311	К иллюстрациям

Вяч. Иванов

НЕИЗВЕСТНЫЕ СТИХОТВОРЕНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

(из рукописей Римского архива)

Публикация Д. В. Иванова и А. Б. Шишкина

С<ОНЕ>Т

Твой первенец и крестник мой, сонет, —
Не мальчуган, Амур! Не слишком крепок
Сложением, но стройненький. И слепок
Отца живой: он отродясь поэт.

А сметлив как! Чуть выскочил на свет,
Цикадою запел. На рифмы цепок.
Он смастерит тебе из лишних <?> щепок
Корабль Арго, Армидин арбалет.

Привержен я классическому толку,
Мне дорого изящество манер.
Учи его! Петрарку ставь в пример.

Новейший вкус (признаюсь втихомолку)
Сомнителен — и сам я не педант.
Мне всех милей Ронсар, да ветхий Дант.

Автограф карандашом в тетради 1915 г.

МЕРЛИН

Все вместе феей мне дано —
И лето, и зима.
Но ты давно со мной давно
Со мной одно,
И фея ты сама.

И то, что — мнится людям — снег
Пророческих седин,
То вешних нег
На мне жасмин,
Ты ж — летний снег вершин.

Не перечесть молве земной
Мерлиновых личин;
Тебе одной
Мой лик, один,
Мерцает сквозь жасмин.

1916

21 сентября 1924 В. А. Мануйлов писал О. А. Шор, другу семьи Ивановых: «Мой учитель, Вячеслав Иванович Иванов, велел мне переслать вам прилагаемые при сем стихи: 1. Madonna delle Neve 2. Сон. 3. Вежды. 4. Маскарад. 5. Возврат. 6. Мерлин. и 7. Ид.

Они взяты мною из редакции «Русского современника» 16 июля с. г.

Прошу Вас, по получению *точного* заграничного адреса переслать эти стихи Вячеславу Ивановичу» (АВИВР, коллекция писем, В. Мануйлов).

Стихи эти Вяч. Иванов, выехавший в Италию 24 августа 1924 г., получил.

Первые пять стихотворений вошли в подготовленный им, но вышедший посмертно сборник «Свет Вечерний». «Мерлин» в сборнике не напечатан.

Жасмин после розы был любимым цветком Вяч. Иванова.

<ИЗ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ЛИРИКОВ>

БАКХИЛИД

8. ПЭАН БОГИНЕ МИРА.

Ирина, Мира мать, родишь великое ты!
Где Мир, там — Избыток; там — медвяных песен цветы.
Весело там, на искусно изваянных алтарях,
Тельцов, длиннорунных овец пылают бедра.
Юным забота одна: борьба, да ночью, с пеньем флейт,
Шумный по стогам обход ватагой пьяной.
В оружейной — сеть паучья;
Мечи двуострые, копий клювы железные ржавчина точит.
Медных труб не дребезжит ужасный зов,
Не свивает с вежд ленивых сладко-истомной дремы;
Сердце нежит влажный сон...
Полны пирующих стога; хором поют: поют любовь и славят юность!

Беловой автограф чернилами на отдельных листах.

АРХИЛОХ

<Фрагменты>

Отец Ликамб! Ты что за слово вымолвил?
Твой здравый смысл похитил тать.
Смекал ты прежде кое-как, а ныне стал
Посмешищем по городу.

Хребтом ослиным дикий остров встал из волн
И зарослью косматой весь оброс.
Нет мест желанных сердцу, милых нет лугов.

Бога Ареса служитель, приял я от муз звонкогласных
Сладостный дар и служить песню им разумел.

Мне злато Гига-богача не надобно.
И не завидно. Не ропщу я на богов.
И царской власти не ишу. Чего глаза
Не видели, не может вожелеть душа.

Кто-то из Саиев диких щитом похваляется ныне,
Брошенным мною в кусты. Был без порока мой щит.
С ним никогда б не расстался — да жизнь пожалел. Пропадай же,
Добрый мой щит! Я другой, лучший еще, наживу.

Хлебы мне месит копьё; и копьё ж источает багряный
Исмара сок огневой: пью, опершись на копьё.

Вплетать она любила то зелёный мирт,
То рдяных роз красу живую в смоль кудрей,
Что оттеняли белизну прекрасных плеч.

Молнийным вином зажженный, я ль за чашей не горазд
Затянуть запевом звонким Дионису дифирамб?

Сердце, сердце, не смущайся безысходною бедой!
Встань и мужествуй! Надежней всех оружий — эта грудь.
По ловушкам, по тенетам безопасно проведет.
Одолеешь супостата — не кичись на площадях;
Злой ли враг тебя осилит — дома сидя не тужи.
Предавайся ликованью, предавайся и слезам
Не чрезмерно. Сердце, помни: переменчива судьба.

Черновой автограф карандашом на отдельном листе.

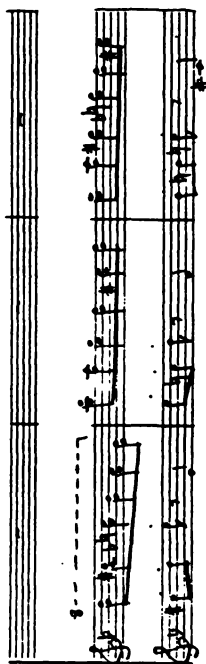
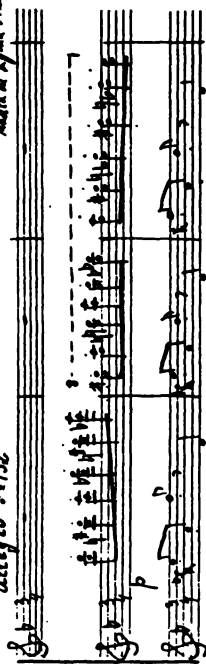
ЭПИГРАММА АЛЕКСАНДРА ЭТОЛИЙЦА ОБ АЛКМАНЕ.

(*Anthol. Pal.*, 7.709)

Если б в твердыне твоей, отцов моих родина, Сарды,
Был я воспитан, гостей я б обносил на пирах
Яствами, — или, Кибелы плясун, в запястьях и кольцах,
Златом унизан, рукой звонкий взвивал бы кимвал.
Ныне ж меня именуют: Алкман; и город мой — Спарта.
Много треножников здесь в храмах высоких стоят.
Здесь я и Муз Геликонских познал; и за дар песнопенья
Выше прославлен молвой, нежели Гигес — богач.

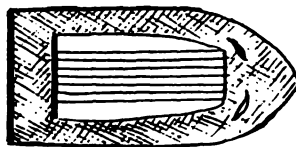
Беловой автограф чернилами на отдельном листе.

Miserere est. Oda di Gregorio III, 12
Allegro 3-132
Musica di Sofia Ivanova.



LYDIA IVANOVA
 ODA III, 12 DI ORAZIO

PER SOPRANO E PIANOFORTE



ОДА ГОРАЦИЯ

Miserarum est...
(Od. III, 12)

Как мне жаль вас,
Молодых дев!
Ни порхать вам,
Ни любить вам,
Ни в вине грусть
Утопить вам
Не дана власть,
И замрет дух,
Как войдет в гнев
Опекун злой.

Купидон плут
Не дает прясть,
Не велит ткать
Необуле.
У него ли
За спиной лук
И колчан стрел.
Легкокрыл он.
Распустил ткань
И челнок взял!

С той поры, как
Из чужих стран
Молодой гость
Переплыл Тибр
И палэстр пыль
С белых плеч смыл.
Бегунов нет
И борцов нет,
На коне ли
Гебру равных.

Он горазд, Гебр,
Стан олений,
Распутнув, гнать
Чрез поток, в брод,
И вонзать в лань
На скаку дрот;
Наследить лог,
Где залег вепрь,
И царя чащ
Нароком взять.

Октябрь 1917

Этот перевод оды Горация сделан Вяч. Ивановым «по заказу» дочери Лидии (Париж, 1896 — Рим, 1985). Лидия с детства писала музыку и с гимназических лет в Москве учила латинский язык и читала Горация. Римского поэта все, впрочем, в семье Ивановых любили не только за грацию стиха, но и за его «кошачью» природу, что в нашей семейной терминологии означало мягкость манер, домашнюю уютность и жизненную мудрость. Беловой автограф мелодии, написанной молодой Лидией в квартире на Zubovskom бульваре в Москве, носит знаменательную дату: «октябрь 1917 г.» Под нотами подписан также рукой Лидии латинский текст и русский перевод — полностью эквиметрический. Но во многих местах автор перевода исправил его карандашом.

Тогда же Лидия Иванова написала мелодии для двух других од Горация — I, 11 (Tu ne quaesieris...) и I, 14 (O navis referent), а позднее положила на музыку несколько стихотворений русских поэтов. После нашего отъезда из России в 1924 г., когда ее композиции стали исполняться перед иноязычной публикой, Вяч. Иванов перевел эти стихи на итальянский и немецкий языки. Так возникли в числе прочих переложения пушкинских «Цыганочки», «стишков» Гриньева к Маше из «Капитанской дочки», «Трех девиц под окном».

Данте

IL CONVITO. TRATTATO III

1

Любовь со мной беседует всечасно
И дивное о Дивной возвещает,
Чего порой мой разум не вмещает,
Ища постичь, сбивается с пути.
А весть Любви все льется сладкогласно
И внемяющей души не насыщает;
Пьет звук душа, но скорбь ее смущает:
Глаголы где для вести той найти?
Так, должен я молчаньем обойти
Что пленной мысли исповедимо.
Иное же из вести благодатной,
Что сердцу и понятно, —
Нет слов изречь: без слов иду я мимо.
А потому, коль песнь моя нема,
Коль не поет о Ней непогрешимо, —
Мое в том скудоумье, не сама
Владычица повинна, — дух мой нищий
Вас напитать Любви небесной пищей.

2

Не видит Солнце, что весь мир обходит,
Красы такой, как в час, когда осветит
Обители, что Светлому ответит,
Улыбкою пресветлая Жена.
И каждый горний Ум очей не сводит —
С нея; и здесь, кого Любовь отметит,
Ее ж опять в мечтах влюбленных встретит,
Когда сойдет на сердце Тишина.
Излюблена Творцом своим она:
Он силы льет в Нее приизобильно,
Избыточней, чем сколько жизни тварной
Довлеет. Лучезарный,
Из благодати сотканный, умильно
Душа свой облак, чистая, влачит.
И видеть облак — око не бессильно:
В сердца чрез очи Дивная лучит
Своих послов; сердечные желанья
Летят из плена к ней, как воздыханья.

3

Над Нею сила свыше привитает,
Как луч на боговидцах-херувимах:
В том каждая из жен, достойно чтимых,
Уверится, потщась Ее узнать.
Заговорит ли, — некий дух слетает,
Свидетелем словес, с высот незримых, —
И явно всем, сколь благ, землей ценимых,

Божественная больше благодать.
 Пленяет нежной прелести печать
 В Ея движенье каждом и деянье,
 И каждое любовь зовет различно.
 О Ней сказать прилично:
 Все, что ни есть в Жене, все — обаянье!
 Лишь то прекрасно, что подобно Ей!
 Так учит нас живой красы сиянье,
 Что может чудо явью стать очей, —
 И в вере укрепляет человека.
 Такой Ее замыслил Бог от века!

4

Ты б уловил в чертах Ее обличья
 Все радуги небес, всю радость рая.
 Сверкает смех, и блещет взор, играя:
 Сокровищница здесь любовных чар!
 Их ни изречь не в силах, ни постичь я:
 Сияет солнце, зренье поборая;
 Взор возведу — и слепну; замирая,
 Уста немеют, — нищ хвалебный дар.
 Ее красот божественный пожар
 Дождит огни живые искр любовных.
 Те души-искры — дум благих посевы.
 Но грозовые гневны
 Те пламени для плевел в нас греховных!
 Пусть красотой надменная жена,
 [Коль ищет добродетелей духовных]
 Убранств не приобретшая духовных,
 На Оную воззрит, сколь Та скромна, —
 И устыдится, гордая, Смиренной.
 Такой Ее промыслил Вождь вселенной!

Идея перевести «Пиршество» Данте могла зародиться у Вяч. Иванова и В. Ф. Эрн в месяцы жизни в Риме в 1913 г. К осуществлению проекта Иванов и Эрн приступили весной 1914 г. в Москве, живя в одной квартире на Зубовском бульваре (куда после защиты своей диссертации «О духовной истине» съезжал о. П. А. Флоренский). Предполагалось, что «Пиршество» опубликует издательство Сабашникова. Канцонны должен был стихотворно переводить Вяч. Иванов, прозаическую часть — Эрн; в архиве издательства сохранилась рукопись, озаглавленная ««Пиршество»». Перевод *Convivio*, сделанный В. Ф. Эрном. Канцона на с. 43-5 переведена Вяч. И. Ивановым» (ГБЛ. Ф 261. К. 10. Ед. хр. 10). Однако, издание тогда не осуществилось, перевод первой канцонны второй главы опубликован Памелой Дэвидсон в журнале «Oxford Slavonic Papers». New Series, v. 15 (1982) и в кн.: *P. Davidson. The poetic imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian Symbolist perception of Dante.* Cambridge, 1990.

Поэтический перевод второй канцонны второй главы впервые публикуется по рукописному автографу из АВИВР.

<Из Гете>

ПАРИЯ

(*Paria*)

МОЛИТВА ПАРИИ

Вышний Брама, сил владыка!
Всё — твое, извечный, семя;
Все, от мала до велика,
Мы — твой всход, и род, и племя.
Правый, не одним браманам,
Богачам, да властелинам
Жизнь ты дал — не им единым,
Но и нам, и обезьянам.

Низки мы: что нам пригоже,
Благородным то поносно;
Что питает нас и множит,
Прочим смертным смертоносно.
Мнимой мерой мерят люди,
И пред ними мы презренны;
Пред тобою ж мы почтенны,
Ибо взор твой всех осудит.

Так признай меня ты сыном,
Чтоб не слышать этих жалоб;
Или чудо покажи нам,
Что с тобой меня связало-б!
Из блудницы ты восставил
Над блудницами богиню:
Сотвори-ж и нам святыню,
Чтоб и я тебя прославил.

ЛЕГЕНДА

За водой поутру ходит
На священный Ганг супруга
Непорочного брамана,
Прозорливца-судии.
Сколь прекрасна, столь невинна,
Беглых струй она не черплет
Емким кованым кувшином,
Ей не надобно бадьи:
Чисто сердце, святы руки, —
Им сама дается влага,
Округлясь в прозрачный шар;
И несет вседневно мужу,
Веселясь душой, подруга
В свежих дланях светлый дар.

Рано, раз, над ясным Гангом,
Лепеча молитвы, стала
И к воде нагнула стан:
Видит небо в гладкой влаге,
Вод зеркалом отраженный

Мимолетный образ в небе —
Странника эфирных стран, —
Юношу столь совершенной
Красоты, какой светилась
Божья первомысль вселенной
В лоне вечности святой...
Видит — и душой смутилась:
Чует новое желание
В глубине своей глухой.

Все-б глядела... Взор отводит, —
Вновь находит призрак милый...
Из очей прекрасный гонит, —
Он пред ней... Рукою робкой
Зыби ловит: из ладоней
Убегают скользки волны,
Растекаются струями,
Расступаются крутами, —
Полый омут тянет вглубь.

Руки грустно опустились,
Ноги томно подкосились...
Как на кручъ взойдет? — предстанет
Мужу с праздными руками?...
Тут остаться? Прочь бежать?...
В мыслях вихрь... Пошла, предстала...
Он взглянул, и взор обрек...
И безгласную ко плахе,
На кладбище тел безглавых,
Где разит нечестье кара,
Судия влачит... Пощады
Как молить ей, если в сердце,
Без вины, вины упрек?..

И с мечем в руке багряным,
Хмурый, в тихие хоромы
Входит он. Навстречу сын.

НЕУСТАННАЯ ЛЮБОВЬ

(Rastlose Liebe)

Под ливнем ревучим,
Во мглу ущелий,
По диким кручам
На встречу метелей,
В зыбучий снег, вихрь и муть —
Без устали бег, без отдыха путь.

Мне легче с грозой играть,
Перечить вьюгам,
Чем в сердце сгорать
Сладким недугом.
Восторгов избыток
От полноты
Блаженства и пыток, —
Любовь, это ты!

В какие дубравы
Бежать отравы,
Безумящей кровь?
Не в твоей ли власти я,
Без отдыха счастье,
Жизнь жизни, — любовь?

ПАРНАС

(Deutscher Parnass)

Под лавровым
Этим кровом
Рощ дремучих,
На веселых
Лугосклонах вод падучих,
Аполлона благодатью
В тихой пустыни Парнаса
Я изведал
Жизни сладость, радость часа:
Бог мою живую младость
Возлелеять заповедал
Строгим Музам в этих долах:
Из ключей своих гремучих
Девы отрока вспоили
И уста мне оградил
Целомудренной печатью.

Кличет кто родную братью?
С легким крыльев шелестеньем
Соловьи окрест порхают,
В темных пущах отдыхают,
Звонким пенем
Грезы счастья навевают.
И вселяет в сердце Муза
Волю братского союза,
Дружбы зов, любви желанье.
Аполлоново бряцанье
Рай пустынный оживляет,
С ветерками звуки бродят.
Бога чтитель
Путь войдет в его обитель.
Гости добрые приходят.

Этот — юноша отважный,
Беззаботный, прямодушный;
Этот — полон думы важной.
Тот, вчера еще недужный,
Здесь воспрянет в прежней силе.
Пламень милый и опасный
Жег его и вел к могиле.
Аполлон один врачует
Раны сердца: он дарует
Духу мир и строй согласий,
Воли бодрое стремление.

Братья, смело!
Песня — дело!
В ней совет и в ней целенье.
Властно песни обаянье:
Человека человечней
Песнь творит, и долговечней
Громких дел ее деянье.

Слышу их, с тропы далекой,
Дружный сонм, восторг высокий,
Их созвучий полных звоны:
Доблесть, долг, добра законы,
Гимн их славит,
Волю движет, явным ставит
Образ целый и прекрасный
Человечности прекрасной.

И Фантазия цветами
Небывальными пестреет
Между темными листьями —
Миг — и завязь дивно зреет,
Златом нижеет мрак древесный,
Клонит сон ветвей плодами.

Наши игры, лицезренья,
Упоенья, возгоренья,
Блеск эфира, свет небесный,
Из действительности тленной
Лучших жен уводят в горы,
В тонковейные просторы,
Приобщают в наши хоры.
С вождельем ловят девы
Неземных сестер напевы
И теснятся к их уладам
И на холм садятся рядом,
Вторят им созвучным ладом.

Что ж одна уныло бродит
По дубраве молчаливой,
Что похитил шаловливый
Бог любви, не находят.
Сердца жалобы и стоны
Принесла она в затоны
Зыбкой тени:
Где невинных снов отрада,
Первых девственных волнений <?>
Сладкий трепет
И божественного сада
Грустен лепет.
В даль пустых полей уходит,
Нет в душе ее покоя,
Ей равны дыханье хлада,
Стрелы зноя.
Чти печаль ее, предтечу
Разрешительного строя:
Муза выйдет ей навстречу.

В 1929 году Вяч. Иванов в Павии получил предложение от С. Шервинского, Б. Ярхо и А. Габричевского переводить Гете. Шервинский, Ярхо и Габричевский были редакторами первых двух томов подготавливавшегося в Москве юбилейного издания Гете. Вяч. Иванову был послан перечень следующих поэтических произведений немецкого поэта: «1. Paria. 2. Wandrers Sturmlied. 3. Felsweihesang. 4. Elysium. 5. Pilgers Morgenlied. 6. An Schwager Kronos. 7. «Ein zärtlich jugendlicher Kummer...» 8. Rastlose Liebe. 9. Deutscher Parnass. 10. Dauer im Wechsel. 11. W.O.Divan I (Sänger) 12. W.O.Divan IV (Betrachtungen) 13. W.O.Divan XI (Parsi) 14. W.O.Divan XII (Paradies) 15. Kore. 16. Prometheus.

«Прометей» должен был быть представлен к 15 ноября 1929 г., остальные 15 стихотворений — к 1 апреля 1930 г.

Напечатан в юбилейном издании был только «Прометей», ивановские переводы лирических произведений в юбилейное издание Гете не вошли. Одно из них, «Постоянное в изменчивом» («Dauer im Wechsel»), было включено автором в написанную в 1938 г., но вышедшую уже посмертно статью «Мысли о поэзии» (СС., т. 3. С. 671—672). В Римском архиве хранятся многочисленные черновые и несколько беловых неоконченных вариантов переводов №№ 1 (имеется 52 из 181 строки немецкого оригинала), 9 (имеется 94 из 233 строк оригинала) и 8 (полный перевод). Мы печатаем последние беловые автографы.

<Из Мицкевича>

ВИДЕНИЕ

(*Widzenie*)

Ударил гром внезапный. Это тело,
Как цвет лугов, одетый в легкий пух,
Когда над ним бесплотный дунал дух, —
Осыпалось, опало, облетело,
Зерно души нагим оставив. Сон
Меня томил, — но встал я, пробужден.

И как с чела стирает пробужденный
Холодный пот, — я стер свои дела:
Так из пелен, лишь почка проросла,
Возносится цветок освобожденный.
И целый мир, что прежде мной владел,
Где столько знал я тюрем беспросветных,
Тайн роковых, загадок безответных,
Былой земли мучительный предел,
На темном дне лежал он пред очами, —
В морских зыбях, пронизанных лучами.

Великое, я видел, реет море,
Из Божиих истоков излито, —
И благостью светилось море то.
И мне дала Премудрость, на просторе
Вселенских волн, лучом ее скользить,
И в глубинах светиться и сквозить.

О дивный сон! Я светом был, и оком.
И с первою стихиею слиян,
Струился в мир, и мною осиян
Был каждый лик в творении широком.
Я оком был, — и мир вошел в меня,
Вместилище срединного огня.
Недвижимый из средоточья круга
Я вечность сил кружение различал, —

В начале был живых первоначал
И в месте том, где духи, друг от друга
Отходят врознь, как светоносный клир,
И, чуждые движенья, движут мир,
Так славами светило дня лучится,
Само ж от них под ризой слав таится.

И в тот же миг я был в крайней сфере,
По ширине все необъятней круг,
А Божество не уместалось в мере
Наполненных моей душою дуг,
И я постиг, что вечно разгораться
Ей суждено, и жару возрастать,
Что вечно ей лететь и простираться,
Себя творить, искать и обретать,
Растущих крыл лелеять вознесенье
И примножать и приближать Спасенье.

И я проник насквозь тела людские
Как влагу луч. Текучая стихия
К лучу прильнуть не смеет; ей нельзя
Его пленить; чиста его стезя.
Он вестъ водам про сферы золотые,
Он солнцу вестъ про чудеса морские.

Людских сердец я разомкнул затвор,
И как в стекле магический раствор
Алхимику, прозрачен затаенный,
Мне был состав их воли воспаленной:
Кто эликсир целительный творил,
Кто варево волшебное варил —
Я проницал сквозящих душ завесы:
Вкруг ангелы-хранители и бесы,
Двуликий сонм, движеньем легких крыл
Тут раздувал, там остужал их пыл.
Тот плакал, тот смеялся. Все внимали
Тому, кого в объятиях сжимали
Как пестунья, которой сына князь
Сдал на руки, в чужбину удалясь,
Послушная, дитя развеселяет,
К добру ль его иль к худу наставляет.

Автограф на отдельных листах.

В я ч . И в а н о в

<О ТИПИЧЕСКОМ>

Публикация Марии Кандиды Гидини

Публикуемый текст представляет собой автограф на восьми страницах, первая из которых имеет заглавие «О типическом». Это заглавие получил весь текст, который в описи обозначен как «статья» с вопросительным знаком, но по содержанию оно может относиться только к первым пяти страницам.

Принимая во внимание, что в период, когда делались эти записи (апрель 1889), Иванов был двадцатилетним студентом в Берлине, и сам характер записей, кажется маловероятным, что перед нами статья или конспект статьи.

Эти записи больше похожи на серию заметок для самого себя. Иначе нельзя объяснить их фрагментарность, проявляющуюся не столько в отсутствии логической связи, сколько в телеграфном стиле, глубоко чуждом тщательно продуманному синтаксису Иванова. Некоторые выражения и обороты звучат по-русски не совсем естественно и производят впечатление переведенных с немецкого, что может внушить мысль о переводе. Но от подобных предположений пришлось отказаться потому, что Иванов постоянно ссылается в этих записях на особенности русской ментальности и языка, а сами записи носят характер личных размышлений.

Интерес документа заключается для нас не столько в оригинальности высказанных в нем идей: спор о типическом, особенно после Гегеля, присутствует во всех дискуссиях об искусстве. Противопоставление общего и особенного находит разрешение в понятии «типа», и «типичность» становится, например, у Дильтея, специфической категорией эстетики.

Несомненный интерес представляет то, что Иванов уже в 1889 году, занимаясь историей, останавливает свое внимание на проблеме типического в искусстве, на проблеме слова и выражения, которые станут основными в его размышлениях о поэтике зрелого периода. Уже в этом тексте проявляется специфическая для Иванова мысль о границе, грани, существование которой составляет драматическую особенность художника.

Такие выражения, как «грань», «скользкость почвы» и «погоня за типическим», хорошо передают этот драматизм и, скорее, обращают нас к лексике ивановских статей символистского периода, чем к сухому словарю философских сочинений по данному вопросу. Еще одно связывает заметки о типическом с последующей эволюцией Иванова: настойчивое требование, чтобы в основе «типа» лежало некое единство. Это внутреннее единство есть интимно необходимая связь, благодаря которой в конкретном художественном образе индивидуальное и универсальное должны слиться в органическое целое; требование внутреннего единства проходит красной нитью через все последующие ивановские размышления о символе.

Вторая часть публикуемого текста представляет, возможно, еще больший интерес. Иванов останавливается здесь на проблеме языка и рассматривает при этом две важные темы, тесно связанные между собой: отношения слова и речевого периода и многозначность каждого отдельного слова.

Анализируя отношения между отдельным словом и периодом в различных языках, Иванов отдает предпочтение латинскому, обладающему равновесием, позволяющим сохранить удельный вес и самоценность слова, несмотря на сложный синтаксис и гибкую систему группировки слов, что не всегда свойственно другим языкам. Ту же самую способность сохранять ценность и вес слова Иванов находит в русском языке, но не в немецком, обладающем склонностью жертвовать отдельным словом ради целого.

Так возникает концепция, в которой имя, слово являются первоосновой языка, «сакральным вместилищем» его неограниченных возможностей¹. И тут возникает вторая тема работы молодого Иванова: многозначность, многосторонность и глубина слова; уже тогда на самом деле он не считал это факультативными признаками языка, но видел в них необходимое условие его правильного функционирования. Слово составляет первооснову языка потому, что его многосторонность (термин «символичность» Иванов здесь еще не употребляет, но искушение употребить его невольно возникает) позволяет языку действовать.

Именно опираясь на эту многосторонность, а не на регулятивные механизмы, осуществляющие выбор значений внутри речи, становится возможным понимание языка как явления, изоморфного реальности, которую он стремится выражать, изоморфного самой природе вещей, которая Ивановым ощущается как смутная, полиморфная и указывающая на нечто лежащее вне себя, как и сам язык. Отсюда проистекает и «двойной смысл», о котором Иванов уже упоминает в этой работе и который составляет необходимую предпосылку любой символистской концепции.

Удивительно, что уже здесь Иванов определяет любое выражение как «дивинацию» и открывает область первоначального и совершенного языка в библейском пророческом слове, у оракулов, а при современном господстве индивидуализма и произвола слабые ее следы усматривает в подлинном поэтическом творчестве.

Ту же проблематику, и даже с той же терминологией, мы обнаруживаем и в его поздних статьях, после того, как они пройдут через все его критические и теоретические размышления о символе и о поэзии. Например, в важной для него статье «Мысли о поэзии», написанной в 1938, но переработанной в 1943, Иванов, как и в публикуемом нами тексте, идентифицирует слово и поэзию, а поэзию — с дивинацией, тесно связывая между собой поэзию и «сообщительность» (то есть основную сущность языка)².

1 Следует обратить внимание, что подобное понимание слова типично для всего европейского модернизма; оно оказало влияние и на его поэтическую практику. В качестве примера сошлемся на исследование М. Праца о «чувственной любви к слову» у Габриэля д'Аннуцио (*Praz M. La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Firenze, 1942, pp. 401—456). В этом исследовании, которое, между прочим, Иванов знал и ценил, упоминаются французские символисты и их концепция слова как «растворенного образа» («image soluble») вещи и романтическая традиция, усвоенная декадентами, отождествляющая имя с сущностью именуемого. Самого Иванова, автора «Кормчих звезд», Андрей Белый определял как поэта «существительных», замечая, что в этом сборнике существительные встречаются в десять раз чаще, чем глаголы, и что сами эти глаголы кажутся «пустыми» и «бледноречивыми». Подобную тенденцию Павел Флоренский обнаруживает у футуристов, как русских, так и итальянских (см. уннчтожение прилагательных и их субстантивацию или употребление неопределенных форм глагола у Маринетти), и связывает ее с «онтологизацией языка» (Флоренский П. Антиномия языка. В кн.: Флоренский П. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 175.) Такое исключительное внимание к слову в России и в особенности в концепциях и поэтической практике Иванова сливается с духовными и мыслительными традициями имевшими. Хотя само имевствие далеко от исканий модернизма, во внутреннее развитие Иванова оно вошло как составная часть синкретического единства, включающего самые различные влияния, в его подход к слову.

2 Иванов В. Мысли о поэзии. СС. Т. III. С. 651—652.

* * *

На высшей ступени своего художественного развития Гете обратился к изображению типического. Так утверждают; но читая его произведения, замечаешь, что стремление к такому изображению было всегда ему свойственно.

Едва ли кто будет спорить о том, что типическое есть главный член в эстетическом определении прекрасного. Типическое в античном искусстве и обусловило его недостижимую высоту. Между тем, как понятие о типическом обычно очень смутно, признак типичности зачастую приводится, хотя и бессознательно, в доказательство нехудожественности произведений, так что возникает очевидное противоречие не только во взглядах на сущность прекрасного, но и в самых вкусах, причем как бы официальное признание красоты типического находит реакцию в несимпатическом отношении к более или менее крайнему (л. 1 об.) применению того же в теории признанного начала. Конечно, при такой оценке нередко совершаются несправедливости.

Но если в подобных суждениях заключается доля истины, очевидно, что разногласие может возникнуть только о рубеже, разделяющем область типического на художественное и нехудожественное. Ибо типическое есть абстрактное и сфера отвлечения почти безгранична.

Другие несомненные требования искусства ставят, пожалуй, условие, решающее вопрос о рубеже. Отвлечение типа может идти так далеко, пока сохраняется самостоятельная жизнь типической личности как личности. Требования индивидуального полагают грани общему.

(л. 2) Но неопределенность этого решения тотчас же видна. Она заключается в широте понятия личной жизни. Когда в одном из последних явлений второй части Фауста являются Нужда и Завота, эти типические абстракции было бы несправедливо назвать неживыми личностями, но круг их действий очень ограничен, мы с трудом можем или совсем не можем представить себе эти образы во всем богатстве различных явлений, даваемых настоящею жизнью. То же можно сказать, например, о трех Могучих и о многих других образах Фауста. Между тем отвлечения в роде Волн, лелеющих утопленников, в той же второй части кажутся ближе и теплее, вероятно, потому, что жизнь этих существ знакома нам из мифологических обработок той же художественной мысли. Оттого об абстракциях Фауста (л. 2 об.) редко кто произнесет сочувственный отзыв. Художники, чувствуя скользкость почвы, на которую они принуждены становиться в погоне за типическим, бессознательно помогли себе способом, состоящим в смешении чистой абстракции с произвольно-индивидуальным элементом. В чистый драгоценный металл отвлечения они прибавляют недрагоценную металлическую примесь, чтобы сделать смесь и тверже, и более годною к употреблению.

Римляне были расположены к чистой абстракции. Считать их лишенными художественных задатков вполне несправедливо; дело только в том, что их художественная потенция, проявившаяся в самом отвлечении божеств из обыденных и часто мелочных явлений, не могла развиваться (л. 3) в положительном творчестве вследствие чистоты их отвлечения. Иначе поступили Еллины, их абстракции были нечисты благодаря примеси произвольных и индивидуальных черт — элемент уже фантазии, а не воображения — зато как жизнеспособны! С еллинскими нечистыми абстракциями произошел своеобразный процесс: они утратили первоначальное свое значение и стали человеческими типами. Итак, вопрос о степени уместности абстракции в искусстве, не решенный в теории, был на практике удовлетворительно обойден посредством компромисса, состоящего в том, что к чертам чистого отвлечения *прибавляются* черты индивидуальные.

Мера, в какой допустима эта примесь, также неопределенна. Но, наблюдая различные произведения искусства разных времен и народов, мы (л. 3 об.) замечаем, что на столь высоких ступенях художественного совершенства, как в искусстве греческом, эта примесь довольно умеренна, у новых художников она, напротив, преобладает.

Живопись более склонна к индивидуальному, чем скульптура. В поэзии роман и повесть обременены преобладанием индивидуального над типическим. Русские очень мало смыслят в типическом; то, что они называют обыкновенно типами, почти не типы.

В связи с этим находится склонность русской поэтической мысли к т.н. беллетристической форме. Пушкин однако оставил несколько великолепных образцов чистой типичности (напр., стихотворение «Пока не требует поэта», Моцарт и Сальери), и у Толстого есть образцы высокотипического в передаче душевных состояний.

(л. 4) Напротив, немцы особенно способны к абстракции и в художественной сфере.

Они ведут типизирование так далеко, что представляют образчики совершенно особенного обращения с абстракцией, прямо противоположного тому способу прибавления (индивидуальных черт), который сообщает абстракции живучесть, приближая ее к индивидуальному.

Здесь мы встречаем, напротив, деление, рассечение абстракции на ее элементы для чистейшего развития каждого из них в его отвлеченности. Здесь абстракция развивается дифференцируясь. Так единое представление греческого характера в его цельности распадается у Гете в Ифигении на характеры Ореста и Пилада, что не должно смешивать, напр., со сходным противопоставлением (л. 4 об.) напр. Электры и Хрисофемиды у Софокла. Так единый характер некоего человеческого титана, олицетворяющего всю западно-европейскую культуру, дифференцируется в два типа — Фауста и Мефистофеля. Гете свойственно, даже в малых стихотворениях, раздроблять каждую мысль, каждую картину на борющиеся противоположные сущности (что часто обуславливает диалог).

В Гете удивительным образом соединены ученый и поэт. Дифференцируя типы, он поступает как ученый. Но тотчас же начинается его деятельность как поэта. Казалось бы, части первоначальной абстракции должны быть еще мертвеннее, нежели сама она. Между тем у Гете эти части находят обильные жизненные соки, чтобы жить полною самостоятельной жизнью. Здесь обыкновенно (л. 5) приходится прибегать к способу прибавления индивидуальных черт. Но наблюдая, в чем состоит это прибавление, легко заметить, что вновь присоединяемые черты стоят в тесной внутренней связи с типом, к которому присоединяются, и отчасти необходимо вытекают из его сущности. Не таковы ли прибавляемые черты и в типах греческого искусства?

Так практика научает нас новому требованию от изображения типического: чтобы индивидуальная примесь находилась во внутренней связи с сущностью типа. Оглядывая процесс дифференцирования типа и развития его обособившихся частей в обратном по времени направлении, видим, что в духе художника все последующее развитие заключалось в одной еще не обособившейся в себе сущности (л. 5 об.), как растение в зерне. Сущность же эта не могла быть по самой природе своей отвлечением только отдельных признаков существующего, но отвлечением некоторой группы тесно связанных между собою признаков. Таковы наиболее плодотворные типические абстракции. Они доставляют действительное эстетическое наслаждение, потому что имеют внутреннюю жизнь. Так хотя отчасти выясняется то требование жизненности, которое, как сказано выше, ограничивает процесс отвлечения типического.

Немецкий язык есть язык периодов. Он заботится о том, чтобы образовать закругленность группы слов. Этой цели особенно служат в нем строгие правила расстановки слов. Это доказывается также ролью отдельных глагольных приставок, ограничивающих словесные группы.

Отдельное слово отчасти (л. 6) утрачивает свой вес в пользу целой группы. Мелкие, лишённые окончаний слова французского и английского языка также ищут прислониться друг другу. Чтобы сказать фразу по-французски или английски, нужно употребить много слов; их обилие только смягчается их краткостью и легкостью. Латинский язык удивительно соединяет в себе силу и величие отдельного слова со способностью группировки слов. Но главный вес и красота этого языка заключается все же в величавой вескости каждого слова и возникающей чрез это возможности обойтись с помощью немногих слов, отчего и «обилие речи» является истинным обилием, а не вынужденною необходимостью собирать целые толпы слов, чтобы поднять тяжелую мысль.

Русский язык, который не любит периодов, сохраняет силу отдельного слова. Слова в нем величавы, вески, часто длинные, без тяжести (л. 6 об.) и вооружены роскошными окончаниями. В русском языке каждое слово настолько независимо, что для благозвучия целой речи не жертвует своими частными особенностями:¹ не так, как в санскритском, в латинском (элизия), в греческом (элизия, апохота, произношение напр. *v* за *μ* перед *π*).

Это свойство языка, вероятно, способствовало развитию той меткости в отдельных названиях, которою славятся русские.

В связи со сказанным, быть может, и то, что русские говорят обыкновенно медленнее, чем французы, немцы, англичане.

Русская обиходная речь, особенно в народе (только уж вовсе не в образованных классах!) не имеет печати мертвенного однообразия, как на Западе, не состоит из ряда пошлых стереотипных оборотов и дает широкий простор индивидуальности говорящего.

14 *анр.*

(л. 7) Флобер утверждал, что настоящий, идеально-прекрасный стиль только один.

Я также думаю, что каждая мысль может быть вполне выражена только одним способом. Для того, чтобы выразить ее так, нужно «*déviner les mots*». Отыскание истинного выражения есть, поистине, дивинация.

Вещи в природе таковы, что на каждую из них можно смотреть с весьма многих сторон и что каждая из них указывает (*implicite*) на весьма многие другие вещи и явления.

Чтобы действие выражения было равносильно мысли, им выраженной, вещи, им изображаемой, должно, чтобы оно обладало теми же свойствами многосторонности и глубины, как сама вещь или мысль, объективно взятая, как явление.

Поэтому, быть может, не слишком фантастично такое утверждение:

Бывают выражения, в которых, быть может бессознательно, выражающий употребляет или такие особенные образные подробности, или такие особенные слова, или такие особенные звуковы соединения, которые вызывают в слушателе мысли и образы, прямо или сознательно не связанные с тем, что нужно выразить, но которые однако внутренне оказываются родственными с ним, расширяют и углубляют (л. 7 об.) впечатления, придают сказанному как бы двойной скрытый смысл.

1 Поэтому, напр., избежание *hiatusa* (*зiянія*) по-русски и менее необходимо и более трудно, чем в других языках. У нас для его избежания должно принимать *j*(й) за согласную.

Так поступали, пожалуй, отчасти, оракулы. Но в них искусственно производится то, что должно быть следствием непосредственной дивинации. Больше всего образцов такой речи можно, вероятно, найти в библейских пророчествах. Яснее всего и понятнее всего выступает справедливость сказанного в народном творчестве. В нем певец позднейшего времени бессознательно повторяет многие детали и формулы, которые некогда имели определенный, глубокий смысл, впоследствии утраченный. Таков Гомер. Примеры можно найти у Воеводского.

В новое время, когда каждый хочет и мыслить и говорить свободно и по-своему, все больше утрачивается способность употреблять пророческие выражения. Но великие поэтические таланты возвышаются до них. Например, Гете. Угаданное истинное выражение действует необыкновенно. Непосредственно чувствуется его глубокая, как бы произвольная, истинность.

20 апр. 89

ВЯЧ. ИВАНОВ. «О МНОГОВОЖИИ»

Публикация Гвидо Карпи

НА ПУТИ К СТРАДАЮЩЕМУ БОГУ

Принято считать «Эллинскую религию страдающего бога» (далее ЭР <в пределах данной публикации — *Ред.*>)¹ началом всей достоверной документации о становлении историко-религиозных и религиозных воззрений Вяч. Иванова. Несмотря на то, что тщательное изучение ивановской переписки 90-х гг. позволяет значительно расширить объем чисто биографических данных, все же свидетельства о культурном развитии Иванова и о созревании идей, связанных с дионисизмом, остаются весьма скудными. В 1894—1896 гг. мы видим его еще колеблющимся между соловьевской экклезиологией, шопенгауэровским пессимизмом и «вульгарным» нищенством, а с декабря 1901 г. до весны следующего он уже в Афинах собирает документацию о Дионисовых культах. В эту пору полностью складывается замысел очерка «Дионисическая жертва» (вероятно, будущая ЭР)².

Скудость свидетельств и достоверных данных о времени возникновения замысла препятствует всякому серьезному анализу ЭР, которая уже сама по себе представляется «трудной», многосоставной по своей филологически-документальной основе и часто невинной и неоднозначной в теоретических и идеологических утверждениях. Публикация неизвестного до сих пор наброска «О многобожии» частично исправляет положение. Правда, этот текст (записанный, по всей вероятности, незадолго до парижских лекций о дионисизме) можно считать неизданным с известной натяжкой. Большая его часть на самом деле воспроизводится, с изменениями, в расширенном контексте «Заключения» ЭР (см. ниже, «Текстологические замечания»).

Генетическая связь «О многобожии» с ЭР приводит нас к интереснейшему выводу: последние две главы ЭР отнюдь не являются беспристрастным «теоретическим» обобщением проведенных в предыдущих главах «эмпирических» исследований, но возникли изначально как самостоятельный текст, как первый схематический «манифест» сложившихся а priori религиозно-историософских представлений, по отношению к которым основная, «прикладная» часть ЭР является лишь «развитием» а posteriori³.

Изложенные в публикуемом тексте представления прямо вытекают из *принципиального антиисторизма*. Уже внимательный анализ изданных ивановских сочинений показывает, что на его мировоззрение воздействует глубокий кризис всякой рационально направляемой диалектики исторического прогресса, и вообще кризис идеи истории как таковой⁴. В этой перспективе ивановская проблематика отражает кризис буржуазного индивидуализма, проявляющийся в общеевропейской культуре конца девятнадцатого века. В специфически рус-

ском контексте этот кризис затрагивает в первую очередь традиционную роль интеллигенции в условиях быстрого общественно-экономического развития страны. В этих условиях у представителей модернистской интеллигенции нарастающее чувство общественного обособления и замкнутости сублимируется в абстрактную и одностороннюю идеализацию своего «мессианистического» предназначения. В то же время упраздняется самое представление о рационально направленной истории вообще. Таким образом, идеологической основой общего мировоззрения модернизма является *замена рационально-исторического измерения разнообразными и разнородными мифологическими представлениями*.

В частности, Иванов уже в публикуемом тексте объясняет современный общественно-культурный кризис категориями исключительно духовного вырождения, к которому именно релятивизирующее «историческое чувство» и разлагающий рационализм — как считает Иванов — ведут европейскую цивилизацию. «Неорганичной», «обособленной» и «паразитной» современности, утратившей живое сознание своего единства с природой», Иванов противопоставляет идеал «цельного» и жизнетворческого античного духа⁵.

В первых же главах «О многобожии» ясно выделяется ряд ницшеанских отголосков: отказ от критического и аналитического *historischer Sinn* в пользу сознательной «монументальной» экстраполяции и мифологизации отдельных исторических моментов, обособленных в качестве творческого стимула⁶; идеал «духовного возрождения», как тождества «внешней» маски и духовной сущности⁷; «новый дух» определяется как «историзм» без «непосредственного прикосновения <...> к девственной природе»⁸.

«Корибанту Ницше» посвящена третья глава «О многобожии», где мы находим первый пример истолкования немецкого философа как «пророка наполовину» и «филолога-музыканта», которое столь часто повторяется в ивановском творчестве: «пророк Диониса» и глашатай обновленной «верности земле», Ницше якобы остановился перед высшим «религиозным» значением дионисической идеи и, произвольно приписывая ей нравственные, общественно-политические, даже биологические значения, извратил ее непоправимо⁹. Даже если оставить в стороне сознательные отмежевания от Ницше, уже ивановское определение причин творческого истощения современного духа (и из него вытекающего культурного паразитизма) сильно расходится с основами ницшеанской мысли.

По мнению немецкого философа, формы религиозного сознания имеют в ходе исторического развития чисто *производный* характер в качестве псевдотрансцендентного оправдания всех стремлений и ценностей определенной культурной, общественной или этнической группы¹⁰. Разрыв между древним «дионисическим» духом и современной «сократовско-рационалистической» и «христианско-романтической» цивилизацией приписан в первую очередь *общественному смещению* современного мира при исчезновении древних рабовладельческих структур¹¹. Иванов же, напротив, всегда ставит на первый план религиозную сферу, в которой видит объективное проявление трансцендентных начал, их пересечение с исторической плоскостью. Приписывание какого бы то ни было гетерономного характера формам религиозного сознания, с его точки зрения, недопустимо, историческая феноменология определяется в конечном счете теми трансцендентными началами, которые находят в религии свое непосредственное выражение.

Сообразно с этими предпосылками (ими он обязан Вл. Соловьеву) Иванов сводит кризис современного духа к *кризису религиозного сознания*. Основной чертой античного мирозерцания является, по мнению Иванова, жизненный и творческий «политеистический пафос», острое пантеистическое и циклически-натуралистическое восприятие мира¹². Кризис античного пантеизма и постепенный упадок живой мифотворческой силы в арийском духе начались с насильственной *христианизации* этого последнего, точнее, с внедрением семитического *virgus'a* монотеизма, присущего христианству¹³. Следовательно, основной вопрос касается *сущности самого христианства*. Превращаясь через «жажду самообожествления» в религию Нового Завета, строгая, тираническая еврейская вера открыла «путь мистической филиации: в Боге <человек> узнает Отца, и в человеке — сына Божия»¹⁴. В отождествлении человеческой воли с волею божественной через формулу «да будет воля Твоя» христианство и реализует мистический синтез «монотеистического аморфизма»¹⁵ семитов с «пафосом многобожия»¹⁶, присущим арийскому духу и пока лишь односторонне проявившимся в «орфической религии Диониса». С этой точки зрения разложение античного «арийского» пантеизма и возникновение новой религии, каким бы

травматическим и внешне насильственным путем этот процесс ни совершался, принимает значение *символическое и провиденциально-палингенетическое*: если крестной жертве Диониса-Сына Божия символически соответствует «страсть» человеческого духа, то через его возрождение воскресает и человеческий дух, преображенный «в ипостаси сыновней» вместе с природой-«Изидой», «Психеей», «Душой мира» и «древней, многострадальной Геей»¹⁷.

Противоречие между разлагающей функцией и палингенетической ролью христианства по отношению к орфическому дионисизму объяснимо лишь на основе той специфической двойственности, которая, по Иванову, характеризует религиозный феномен вообще: из единого изначально и непосредственно данного экстатически-культового ядра развиваются все более сложные и косвенные формы религиозного сознания, догматические и мифические надстройки, как предельно обобщенные отражения первоначального «прозрения»¹⁸. Здесь слышатся явные отзвуки теорий Э. Роде о сущности мифа как полусознательного истолкования и образного обобщения некоей истонной «мифической интуиции», непосредственно данной в обряде¹⁹. Однако внимательный читатель заметит тут и применение к религиозной феноменологии того различия между влечением к «как» и влечением к «что», которое Иванов неоднократно постулировал в ряде «теоретических» статей: способности различения, обобщения, логического оформления понятий, одним словом, рациональной диалектике Иванов противопоставляет некое «как», некое непосредственно-иррациональное состояние, ядро всякого духовного явления²⁰. Таким образом, всем историческим религиям, самым разнообразным, друг друга заменяющим догматическим и умозрительным комплексам свойственно общее истонное ядро экстатически-соединительного переживания. Через это переживание частное сознание разлагается, «теряет самое себя», мистически приобщаясь (по ведической формуле *tat twam asi*²¹) к растерзанному «всеединому сущему», чтобы потом возродиться очищенным и освященным «в ипостаси сыновней», осознав тождество своей личной воли со вселенской божественной волей.

Значит, дионисическое «как», «дионисизм» или «прадионисизм» и есть «модель архаического божества вообще»²², символ непосредственных культовосоединительных обрядовых приемов всякой религии. С этой точки зрения утверждение «дионисических» корней христианства вполне ортодоксально²³, поскольку оно сводится к «дистилляции» истонно-экстатического психологического ядра данной «исторической» религии, осуществляющего в непосредственно-обрядовых формах, независимо от всякой нравственной или догматической надстройки, то «органическое» и «соборное» общество, которое постулировано Вл. Соловьевым как цель всего исторического развития²⁴.

Знак равенства между дионисическим орфизмом и первоначальным христианством представляется, таким образом, прямой мифической «экспансией» того явления, которое Иванов постулирует в первую очередь на непосредственно-субъективном уровне в форме мистически-палингенетического переживания: независимо от эклектической системы символических и мифических ссылок и от какой бы то ни было конфессиональной определенности, только непосредственная палингенетическая *extasis* и составляет единственно мыслимое противоядие в условиях того всеобщего распада, симптомы которого проявляются и на уровне исторического развития, и в экзистенциальной сфере личности²⁵.

Постулат этого мистически-субъективного «как» есть основа для весьма гибкой, при надобности даже совсем произвольной, систематизации и оценки конкретных исторических форм религиозного сознания. По мнению Иванова, в ходе исторического развития циклически возвращается определенная фаза, в которой одностороннее развитие рационального и «солнечно-мужского» начала в разных своих формах (олимпийско-ураническая религия эллинов, «монотеистический аморфизм» евреев, современный исторический гуманизм) ставит экстатически-соединительное и «теллурически-материнское» начало под угрозу исчезновения²⁶. Из вышесказанного ясно, что только обновленные и предельно очищенные формы первобытного экстатического культа «матери-земли» и «страдающего бога» (орфический дионисизм, христианство) в состоянии противодействовать культурному паразитизму, нигилистическому пессимизму, самому себе пожирающему индивидуализму, в которые мало-помалу рациональное «отвлеченное начало» непременно вырождается.

Религиозно-историческую символику, посредством которой Иванов «объективирует» в макрокосме мистико-палингенетический процесс, можно схематизировать примерно так: а) в соответствии с *процессом разложения арийского панте-*

изма, как он представляется нам в «О многобожии» и в «Заключении» ЭР, провиденциально-палингенетическая функция приписана *христианству* (которое одновременно и является главным фактором данного разложения) в символе «на древе распятого, мирового Христа»²⁷; б) в сфере противоречий, присущих *античному политеизму как таковому* («чувство противоположности между смертным-человеческим и бессмертным-божественным»²⁸, духовный разрыв между аполлонически-олимпийскими и деметрически-ночными божествами, т. е. между рационально-оформляющим и экстатическим началом, аналогичную роль играет *орфический дионисизм*.

В теоретических работах 1903–1907 гг. дионисийские и христианские символы и мотивы переплетаются на основе принципиального равноправия, поскольку постоянные колебания при установлении связей или иерархии между данными конкретными религиозными «что» обусловлены чисто функциональной ролью, приписанной данным символическим и догматическим надстройкам по отношению к единому экстатически-палингенетическому ядру. Отсюда то допущение некоего автономного дионисического начала, независимого от христианства, то резкое отрицание всякой автономной значимости дионисизма в современности. Но с 1907 года, при сильно изменившихся обстоятельствах в связи с поражением революции 1905–1907 гг. и с отказом от любых «палингенетических» проектов, дионисийская сфера теряет всякую самостоятельную роль: дионисийский миф и соответственная символика подчиняются отныне христианству либо подвергаются чисто историко-филологическим исследованиям, чуждым тому синкретическому и «палингенетическому» пафосу, который характеризовал ЭР и тем более «О многобожии»²⁹.

В мистическом синкретизме Иванова *tout se tient*, если не считать непоследовательностью (и это было бы несправедливо по отношению к мировоззрению, которое открыто представляется *иррационалистическим и мифологизирующим*) эклектическое «приспособление» мистического и «провиденциально-палингенетического» ядра к постоянно меняющимся контекстам, когда отношение рационального логоса к объективной данности не мыслится как диалектическое *усвоение*, отраженное в историческом процессе, но как непреодолимый *разрыв*, то предстает лишь «утопичный» рациональный логос в «правом безумии» непосредственного «эротического» слияния микрокосма с макрокосмом³⁰. Таков всегда и был кругозор Иванова — историка религии, и только в этом кругозоре мы можем оценить его теории.

- 1 Это длинное исследование о религии Диониса имело судьбу весьма необычную. Оно опубликовано впервые — на основе цикла лекций, прочитанных весной 1903 в Русской высшей школе общественных наук (в Париже) — в «Новом пути» (далее НП <в пределах данной публикации — *Ред.*>): 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. В журнале «Вопросы Жизни» (далее ВЖ <в пределах данной публикации — *Ред.*>), заменившем НП, увидели свет последние две части ЭР (№ 6. — С. 185–200; № 7. — С. 122–148) под заглавием «Религия Диониса». Отдельное издание ЭР должно было осуществиться только в 1917 г., но готовый уже набор погиб при пожаре издательства. По верстке, сохранившейся в отделе рукописей РГБ, опубликованы фрагменты в кн.: *Эсхил. Трагедии* / В пер. Вячеслава Иванова; Изд. подготовили Н. И. Балашов, Дим. Вяч. Иванов, М. Л. Гаспаров, Г. Ч. Гусейнов, Н. В. Котрелев, В. Н. Ярхо; Отв. ред. Н. И. Балашов. — М.: Наука, 1989. С. 307–350. Об истории ЭР см.: *Котрелев Н. В.* Примечания, там же, с. 556–557.
- 2 Ср. письмо Иванова Л. Д. Зиновьевой-Аннибал 4 декабря 1901 г. (ОР РГБ 109.9.44).
- 3 Этот прием, характерный для историков религии иррационалистического склада, несомненно известных Иванову, таких, как Фр. Крейцер, Й. Й. Бахофен, для самого Ницше, определен Н. В. Брагинской как «конструктивный пафос». — См.: *Брагинская Н. В.* Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова // *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. — М., 1988, с. 296.
- 4 Ср. ЭР — НП. — № 1. — С. 127; НП. — № 2. — С. 58 и 70–71; ВЖ. — № 7. — С. 139; «О веселом ремесле и умном веселии» — СС 3, с. 73 (впервые — «Золотое

- Руно», 1907. — № 5); «О любви держащей» — СС 3, с.131-135 (впервые — «Факелы», 1907. — Вып.2); «Спорады. I» — СС 3, с. 113 (впервые — «Весь». — 1908. — №8); «Lettera ad A. Pellegrini sulla «docta pietas» — СС 3, с. 434-451 (впервые — «Il Convegno». — Milano. — 1933-1934); «Humanismus und Religion»// «Hochland», 1933-1934. — № 7. — S. 307-330.
- 5 «О многобожии», § 4; ЭР // ВЖ. — № 7. — С. 141.
- 6 Ср. Ницше Ф. Сочинения в 2 томах. — М., 1990. — Т. 1. — С. 168. (далее: Ницше. Соч.; оригинал: Nietzsche F. — Werke: Kristische Gesamtausgabe / Hg. v. G. Colli u. M. Montinari. —Berlin; New York, 1967. —III1. —S. 254; далее: NW).
- 7 Ср. Ницше. Соч.. — Т. 1. — С. 182, 230, 496-497; Т. 2. — С. 272 (NW, соответственно, III1. —S. 270, 330, V2. —S. 20; VI2. — S. 20; VI2. — S.54).
- 8 «О многобожии», §4; ЭР // ВЖ. — № 7. — С. 141. — Ср. Ницше. Соч. — Т. 1. — С. 149, 180-182 (NW, III1. — S. 141-142, 268-271).
- 9 Ср. ЭР // НП. — № 2. — С. 63-65; ВЖ. — № 7. — С. 140-141; «Ницше и Дионис» — СС 1 (впервые — «Весь», 1904. — № 5); «Кризис индивидуализма» — СС 1 (впервые — ВЖ, 1905. — № 9); «Спорады. V: О Дионисе и культуре» — СС 3 (впервые — Иванов Вяч. По Звездам. СПб., 1909); «Кручи: О кризисе гуманизма» — СС 3 (впервые — «Записки Мечтателей». — Пг., 1919); «Переписка из двух углов» — СС 3 (впервые — Пг. 1921); «Анима» — СС 3 (впервые — «Соропа», 1935).
- 10 Ср. Ницше. Соч. — Т. 1. — С. 673-674; Т. 2 — С. 381-384, 420-422 (NW. — III1. — S. 113; V2. — S. 63-64, 81-82, 172; VI2. — S. 164, 215).
- 11 Ср. Ницше. Соч. — Т. 1. — С. 127-128, 528, 541, 602; Т. 2. — С. 344, 379 (NW. — III1. — S. 113; V2. — S. 63-64, 81-82, 172; VI2. — S. 164, 215).
- 12 Ср. «О многобожии», §§ 5, 13, 14; ЭР // ВЖ. — № 7. — С. 141, 144.
- 13 Ср. «О многобожии», § 6; ЭР // ВЖ. — № 7. — С. 141-142.
- 14 Там же.
- 15 «О многобожии», § 14; ЭР // ВЖ. — № 7. — С. 144.
- 16 Там же.
- 17 «О многобожии», § 15; ср. там же, § 8; ЭР // ВЖ. № 7. — С. 142-143.
- 18 Ср. «О многобожии», § 9; ЭР // ВЖ. — № 7. — С. 143, ср. там же. — С. 144: «Экстаз, по-видимому, первый момент религиозной жизни человечества вообще, альфа и омега религиозных состояний. Он-то и составляет всю душу и все содержание Дионисовой религии. На ее примере можно видеть, сколь несуществен в составе религии элемент догматический».
- 19 Ср.: Rohde E. Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. — 4 Aufl. — Tübingen. — 1907. — Bd. 2. — S. 109-121.
- 20 Ср. «Новые маски» — СС 2, с. 79 (впервые — «Весь», 1904): «Идеал всех стремлений двуклик. Дух волит осознать себя как объект и как субъект. Человек ищет истинного что и хочет правого как. Что обещает прозрение, как — перерождение. Мысль определила меж познаваемого что. Наше время утверждает свое призвание к религиозному творчеству тем, что снова верит в божественные возможности внутреннего опыта: ощутить себя и мир по-новому — вот в чем «переоценка ценностей», необходимая для нашего духовного освобождения. И в дифирамбических очищениях мы, хотя бы на одно мгновение, воистину ощущаем себя и мир по-иному».
- 21 «Это ты сам» (санскр.). Формула впервые используется Шопенгауэром, чтобы обозначать интуитивное преодоление «начала индивидуации» (см.: Schopenhauer. Saemtliche Werke. Wiesbaden, 1966. — Bd. 2: Die Welt als Wille und Vorstellung. — S. 422, 422).
- 22 Брагинская Н. В., цит. соч. — С. 29.
- 23 На этой основе Иванов доходит иногда до более радикальных обобщений — ср.,

- например, утверждение о некоей конкретной «генетической» связи христианства с дионисизмом: ЭР//ВЖ. — № 7. — С. 135.
- 24 Важно отметить, что в противоположность Соловьеву, по Иванову, «свободная теократия», соборная общинность, непосредственно оформляемая трансцендентными религиозными началами, уже не предусматривается как цель определенной диалектики исторических форм, но *предполагается как до- и надисторическое состояние, как непосредственное мистически-соединительное переживание*.
- 25 Ср.: «Ты еси» — СС 3 (первые — «Золотое Руно». — 1909. — № 7, 8, 9).
- 26 Половая тематика и соответственная терминология показывают непосредственное влияние базельского историка Й. Й. Бахофена. На «знаменитого исследователя матриархального быта и Mutterrecht'a» прямо указывается в ЭР (ВЖ. — № 6. — С. 192) и в статье «Древний ужас» (СС 3, впервые — «Золотое Руно». — 1907. — 1909. — № 4). Темы Бахофена различимы также и в статье «О достоинстве женщины» — СС 3 (впервые — «Слово». — 1908. — № 160, 163).
- 27 «О многобожии», §8; ЭР//ВЖ. — № 7. — С. 143.
- 28 «О многобожии», последний, нумерованный фрагмент; ср.: ЭР//НП. — № 2. — С. 73; об этой теме, тесно связанной с теориями Э. Роде, см. также: *Иванов Вяч.* Дионис и прадиионисийство. — Баку, 1923. — С. 187-188, 190-191.
- 29 «О Дионисе орфическом» // Русская Мысль. — 1913. — № 11; «Дионис и Прадиионисийство», цит. Части этой последней работы (в состав которой входит и первая упомянутая статья) опубликованы Н. В. Брагинской в сборнике «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках» (см. прим. 3) и Н. В. Котрелевым в Приложениях к книге: *Эсхил.* Трагедии (см. прим. 1).
- 30 См.: «Ты еси» (цит. в прим. 25): «<...> то, что религиозная мысль называет первобытным раем, есть нормальное отношение макрокосма и микрокосма — ноуменальное всечувствование вещей, как равно и тождественно сущих вместе внутри и вне человека, сына Божия, и только грехопадение, только титаническое растерзание единого сыновнего Лица положило непроходимую для сознания границу между ноуменально непостижимым макрокосмом и внутренне распавшимся в себе микрокосмом, которого благодатное воссоединение в Духе стало для человеческого индивидуума единственно возможным в чудесные и жертвенные мгновения правого религиозного восторга».

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Публикуемый текст занимает первые 22 страницы (л. 1-11) блокнота, который сохраняется в ОР РГБ (ф. 109.4.22) и имеет неточное описание «О Многобожии» — конспект из книги «Einheit der Religionen», 1870». Последнее определение относится в действительности лишь к краткому фрагменту на последней странице блокнота (л. 23 об.), не имеющему ничего общего с основным текстом.

Блокнот изготовлен в Англии. На первой странице его обложки читаем: REPORTER'S // NOTE BOOK // RULED RED LINES // for // Shorthand Writers // 96 PAGES; на четвертой: H.M.& S. (в левом верхнем углу; по всей видимости, инициалы производителя) и L. (в правом верхнем углу). В дальнейшем, когда получит необходимое развитие описание бумаг Вячеслава Иванова, по этим признакам, возможно, удастся датировать публикуемый текст более точно.

Из 48 листов альбома сохранилось 23 (архивная фоллиация учитывает также 2 листа обложки); остальные вырваны или аккуратно вырезаны.

Блокнот заполнялся с двух сторон. Средние листы остались чистыми. В заголовок единицы хранения, таким образом, архивистами были вынесены элементы первой и последней страниц, двух различных текстов.

Если читать блокнот с конца (предполагая, что располагающиеся там тексты занесены позже, нежели «О многобожии»), то на первой странице (л. 23 об.), как сказано, мы находим краткую и неразборчивую заметку чернилами на немецком языке. Низ этой страницы занят карандашной записью, выполнен-

ной мельчайшим почерком в две колонки. В левой из них нарисован равносостроенный треугольник, под которым читаем:

Вера и музыка
Сущность веры
Сущность музыки

Правый столбец неразборчив:

Полярность <религиозного?> <миросозерцания??>
Трагическ.<ая? этика?>

Поперек этой страницы, также карандашом, — наброски стихотворения, работа над которым начата на л. 22 об.: «Звезды блуждают над черной земле...» Л. 23 (т.е. вторая страница с конца) занимает набросок французской версии того же стихотворения.

На л. 22 (страница четвертая, если следовать реверсному чтению) находим заголовок некоего сочинения, за которым, однако, не следует ни одной его строчки: «Проект Философии Религии». Далее, до конца публикуемого текста — чистые листы.

«О многобожии» состоит из восемнадцати пронумерованных «главок», каждая из которых занимает свою страницу, независимо от того, остается ли снизу свободное пространство. Это подчеркивает относительную самостоятельность отдельных фрагментов. Стилистические характеристики, как и самый принцип нумерации, заставляют предполагать, что публикуемое произведение — серия афоризмов. В этом жанре Вяч. Иванов работал, как известно, и позже (ср. «Спорады» — «По звездам»). «Главки» 1-11, 14, 15 в переработанном виде вошли в «Заключение» ЭР (Гл. V. Заключение: общеисторические и философские выводы. Дионис и религиозная проблема. — ВЖ. — № 7. С. 137-148). Номера второй и шестой представлены в двух вариантах, мы публикуем в обоих случаях и первоначальный, и окончательный, учитывая чрезвычайный интерес всех документов, относящихся к раннему, совсем пока неизвестному периоду ивановской эволюции.

Текст из восемнадцати «главок», как нам кажется, представляет собою некоторое композиционное целое. Следом за «главкой» восемнадцатой, как и во всех других случаях — с новой страницы, помещается более пространственный отрывок, занимающий две страницы. В переработанном виде он вошел во вторую главу ЭР (НП. — № 2. — С. 73). Он нарушает композиционную замкнутость предыдущего текста, оторван от него в дальнейшем развитии замысла ЭР, поэтому мы решили уклониться от соблазна присвоить ему конъектурный номер «19».

Текстуальные расхождения между ЭР и публикуемыми набросками так многочисленны, что анализ их должен стать предметом специального исследования в будущем. Варианты самого текста «О многобожии» мы сочли необходимым воспроизвести с должной полнотой.

О МНОГОБОЖИИ

1.

«Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царство небесное». И человечество не [воздвигнется] поднимется — на места высокие из [ужасной] юдольной низины своей, если не уподобится человечеству древнему.

Было человечество высот, и продолжается человечество низменности: вот разделение Истории.

«Исторический смысл» («historischer Sinn») — не в том, чтобы понять древность как условие и обусловленное, но как порыв и достигнутое. Менее важно определить последовательность исторического шествия, нежели различие поверхностей и высот, по которым оно направлялось.

Древняя история, та, проникновением в которую «animus fit antiquior», нужнее нам, как предмет изучения, чем познание ближайших исторических причин и состояний; ибо мы должны отвергнуться себя и стать древними духом, чтобы восстановить уменьшенный ныне образ Человека.

[2.

Требование возврата к давно минувшему было бы романтическим, т. е. внутренне-немошным и бессодержательным [и несло бы в себе самое свое осуждение], если бы пыталось воскресить отжившие формы жизни и забытые формулы мысли. Но *l'âme moderne travestie* есть именно преимущественное состояние *новой души* и характеристический феномен современности [*<2 слова нрзб>* антипод нашего идеала]. Мы хотим духовного перерождения — оно же Возрождение — которое совершилось бы, если человек, углубившись в себя, открыл в себе цельные и правильные черты иного, древнего человека. И если празднеству Возрождения все же приличествует маскарад, пусть будет он — внутренне — древним и истинно-дионисическим, т.е. таким, в котором маска была бы не лживой ларвой старого, а живой формой нового, себя покинувшего, в себе пресуществленного человека.]

2.

Мысль о возрождении древнего человека была бы праздною мечтою, внутренне-немошною и бессодержательною, *une velleité romantique*, если бы сводилась к попытке воскрешения отживших форм и забытых формул. Но *l'âme moderne travestie* есть именно преимущественно состояние *новой души* и характеристический признак современности: вместе антипод и величайшая опасность нашего идеала: чтобы избежать этой опасности нельзя достаточно остерегаться соблазна отживших форм и забытых формул. Мы хотим духовного перерождения — оно же возрождение — которое совершилось бы, если бы человек, углубившись в себя, открыл в себе цельные и правильные черты иного, [*<некогда?>* *<жившего?>*] неискаженного человека. И если пьяной радости возрождения к лицу праздничная маска, пусть будет она не [мертвой] лживой ларвой старого, но дионисической личиной нового человека, древним *символом* перевоплотившегося, себя бегущего [себя покинувшего] духа.

3.

Ницше, корибант, первый [провозгласил] провозвестил необходимость возврата. Но он сказал только: «Будьте могучи и зелены, как древние ветви»; и не сказал: «Углубитесь в землю, как древние корни». Оттого, освободитель [духа] совести, провидевший материк «по ту сторону добра и зла», он, жертва роковых противоречий своего внутреннего хаоса, тоскующего по свету и строю, [пытается создать новую] [в противоречии с самим собою, пытается спасти человека новою моралью] пытается спасти человечество определенной моралью: анархист духа, [провозглашает] проповедует идеал общественного [устройства] строения [и порядка]; пророк Диониса, [безумствует как] богоборствует, как безумец-Ликург, делаю себя [непроницаемым], в гордой [*<нрзб>* отъединения] своей уединенности, непроницаемым для начала вселенского.

Он [родился] возрос из того семени, [которое производит] из которого рождаются творцы религий: но семя упало на каменистое место современного [атеизма, точнее бого-] [безбожия] богоневедения и, поднявшись, засохло. Он [сказал: «Будьте»] хотел быть верным Земле, но уже не узнавал божественности обезбоженной [и все же не смог найти для человекобога иного престола, кроме того, небесного, который мнил пустым]; и воссел на нее, как на мертвый престол человекобога, как мнил царить, в своем богонействовстве, на праздном [троне] престоле небес.

4.

Близость, верность, сочувствие, соизволение Природе сообщают [творениям] созданиям древнего духа характер [естественности, внутренней] необходимости [непроизвольности, своеначальности, самобытности, цельности, обилия, полноты] жизненности, проникновенности [творческой мощи и производительной энергии]. Творения нового духа обличаются признаками. обособленности, [неорганичности, произвольности, производительности, эфемерности, условности и, прежде всего и более всего, своим сходством с растительностью паразитною;] обусловленности и произвольности: ибо, паразитически питаясь соками [культурных <нрзб>] исторических произрастаний, они не имеют корней в земле и не рождаются из непосредственного прикосновения человеческого духа к девственной природе. Они — чада эпохи, утратившей живое сознание своего единства [человека] с природой: а так как всякое живое сознание вселенское есть сознание религиозное, то они могут быть определены как произведения эпохи нерелигиозной, в противоположность духовным порождениям древности, выношенным в плодородном лоне [первоначальной религиозности <нрзб>] изначальной веры.

5.

Человечество понизилось до современности вследствие кризиса, пережитого им в своем религиозном воспитании. Его древняя вера была поругана: древняя [— божественная в его сознании —] обожевленная им Природа была обезбожена; и страдательно восприняло оно новую насильственную веру, как чуждую, извне сообщенную теплоту, чтобы [постепенно] мало-по-малу, в течение долгих веков, медленно охлаждать, будучи бессильным [творческому действию] [дейательно] богодеянию?>, или боготворению] к самобытному [действию] богодеянию — к творческой теургии, на почве [новой веры, бессильной к возврату] веры новой. Замечательна борьба арийского духа за боготворение в христианском мифе, символе и искусстве, борьба отчаянная, безнадежная и приведшая к тому творческому [борца] истощению и оскудению религиозному, которое породило протестантизм.

[6.

«В начале сотворил Бог небо и землю». Эти начальные слова Библии обезбожили природу и убили в арийце его душу. Но и семиту это приравнение природы к сосуду скудельному в руках горшечника далось нелегко. Долго бился [и падал] он в сетях языческой прелести, раскинутых мстящей природой. По мере того как пышный и пестрый мир раскрывался перед ослепленными взорами чад пустыни, иго ревнивого Бога становилось [тягостно] невыносимо для духа. Ибо в глазах древнего человека все прекрасное, как и все могущественное, было божественно; а запрет кумиров был запрет красоты. И вот после долгого борения, семитическая мысль [приближает Бога] ищет исхода в приближении Бога к человечеству, в возвышении человека до Бога [путем] в мистической филиации. [Люди] В Боге он узнает отца, в человеке сына Божия. Решительный шаг сделан, бездна между Богом и миром перейдена, но нарушено и упразднено изначальное основоположение семитизма, [национальная реакция] национальное самосохранение заставляет народ отшатнуться от нового вероучения и последнее ложится роковым семенем в открытые и ждущие борозды чужой языческой нивы.]

6.

«В начале сотворил Бог небо и землю». Эти начальные слова Библии обезбожили природу и убили в Арийце его душу. Но и Семиту это приравнение природы к сосуду скудельному в руках горшечника далось нелегко. Долго бился он в сетях языческой прелести, раскинутых мстящею природой, по мере того как ослепительный мир [Средиземного побережья] развертывался перед взорами сына пустыни, вышедшего на Средиземное побережье, ибо [ревнивый] запрет [обоожествления] чужих богов был для древнего человека запретом красоты. Тогда дух, насильственно разлученный с внешним миром и как бы ослепленный, сосредоточившись в себе самом, познал жажду самообоожествления и открыл к нему путь в той мистической филиации, которая в Боге узнает Отца, и в человеке [видит] — сына Божия. Но этим познанием было упразднено изначальное основоположение семитического монотеизма: [народное] национальное самосохранение извергло новое вероучение, как чужое и губительное, и оно пало роковым семенем в открытые борозды [чуждой] языческой нивы.

7.

Орфическая религия Диониса была тою нивой, которая ждала оплодотворения христианством. Она нуждалась в нем, как в [последнем] [необходимом] крайнем своем выводе, как в последнем своем еще недоговоренном слове. Если бы христианство примыкнуло к орфизму, религия Арийца была бы спасена. Но, несмотря на то, что идея отчества была намечена в религии Диониса и Христос очевидно являл себя как обновленный Дионис, христианство, отвергнутое семитизмом, [не слилось] [отвернулось] не смогло примириться с арийским пантеизмом и, трагически безучастное, осталось на перепутьи двух гибнущих чрез него миров, налагая на человеческий дух искус [самоотречения] жертвы и иго самоотречения.

8.

Этот искус был воспитанием [духа] и великою мистерией. Человеческий дух должен был остаться один на один с Христом, чтобы преисполниться созерцанием Его крестной жертвы. И жертва была продолжена, и природа была мертва, как в прообразе земных страстей и смерти Диониса. Человеческий дух должен был сораспяться Христу и, соединившись с Ним, принять Его стигмы. Только в этом высшем таинстве слияния дано было человеку снова ощутить [свое] всеединство [со всем в] как причастие [распятию вселенскому] распятия вселенского. В причащении человека Христу причастился мир. И в образе страдающего и на древе распятого мирового Христа опять открылся древний Дионис, [и в образе Христоносца-мира] древнее мировое Дерево Жизни [*<1 слово нрзб>*] [*<дионисическое>*] древо Нафта, крестом простершее живоносные ветви]. И вот преображена природа: приавшая образ Диониса приемлет образ Христов, и воскресающая в Дионисе воскресает во Христе [И Отец Бог говорит в мир: «Ты сын мой возлюбленный, в тебе мое благоволение»].

9.

Религиозное чувство подобно музыкальному. Музыка может быть сведена к математике и познана как таковая без того, чтобы познающий

[постигал] улавливал вместе и ее эстетический смысл. Можно математически [познавать] созерцать движение светил и не постигать религиозного смысла их дионисической пляски. Можно предаваться мировой скорби о страдании вселенском и не узнавать в нем черты страждущего Диониса и распятого Христа. Религия и философия, или наука вообще, чужды одна другой, как музыка и математика, ибо обе суть два различных аспекта единой сущности. Религиозный смысл есть особенный, специфический дар духа, как смысл музыкальный. Вера утверждает не истины, но символы истины: она не имеет положительного содержания, как и музыка: как музыка она лишь род созерцания и воления, [не могущий быть изъясненным другими категориями] не подлежащий определению или сведению на другие деятельности или состояния духа.

10.

Музыка расширяет и продолжает наше Я, наполняя его содержанием сферу, в которой оно себя дотолке не сознавало. Религия делает то же самое: [она познает] ею мы познаем наше Я за его эмпирическими пределами, как божественную сущность, еще не сознав его тождества с нами, что свершается лишь на высоте мистики. Не мертвое [чувство отчуждения и] сознание внешней зависимости в отчужденности и неволе породило живое религиозное чувство, но сознание, с одной стороны, единства индивидуума с [целым] тем, что вне индивидуума, с другой, призрачности всякого индивидуума. «Tat twam asi» есть корень религии, как в культе предка, так в сорадовании и сострадании умирающей и воскресающей природе. Чувство своего Я вне его индивидуальных пределов толкает индивидуум к отрицанию себя и к переходу в Не-Я, что составляет существо дионисического энтузиасма. [Вот из каких древних, но живых корней должно истекать живое <I слово нрзб>] [древняя но живая вера] [Таковы древние корни живой веры]

11.

Ничто не может быть противнее как духу древних вер, так Христову идеалу, чем попытка отлить жизнь в определенные и постоянные формы внешнего строя и внутреннего настроения. Всякая мораль нормы есть мораль эвдемоническая и, как это хорошо знали древние, отделявшие этику от религии, не имеет с последней ничего общего. Религия — своего рода музыкальный *habitus* души, родник экстатических очищений [могущий]. Этот родник может быть в душе струей постоянного ритма и поддерживать в ней непрестанное движение богочувствования и богоизволения: но его музыка не может быть переведена на язык [воли эмпирической] нетрансцендентной [практической] воли и стать критерием [наших] практических решений. Чтобы жизнь наша стала религиозной, религия должна быть не узким руслом ее, но ее широким небом, ее воздушным зеркалом, ее музыкальным эхом, она должна сорадоваться ей и отвечать ее избыточествующей полноте.

12.

Каждая живая сила должна быть полярной. Полярна должна быть и наша индивидуальная жизнь и жизнь нашего универсального Я, или религия. То, что в глазах человека, для которого религия еще не стала живою и движущею силой, является добром и злом, продолжает сущес-

твовать для человека [религиозной <жизни?>] пробужденной веры как свет и тень, притяжение и отталкивание, любовь и ненависть, возникновение и уничтожение, вселенское и личное начала — в безразличии этическом и в [творческой] радостной действительности божественных производителей и творческих [предусловий] <миров?> жизни.

13.

Уже [древний дионисизм учил упразднению] древние дионисические очищения проводили дух к погружению личной воли в единство воли божественной; христианское религиозное сознание идет еще дальше и, [предавая личную волю <1 сл. нрзб>] молясь «да будет воля Твоя», верует в «предвечный святой порыв <так в подлиннике — Г. К.> мира». [Языческий крутозор] Языческое мирозозерцание и богопознание ограничено природным крутом явлений и является циклическим по существу: христианство возвестило человечеству надежду. Оттого и христианское предание личной воли воле божественной соединяется с пафосом доверия и надежды. Надежду открыло христианство миру, и Отца. Вечная надежда Диониса в вечное соединение с Отцом.

14.

Многие дары Отца — многие рождения Сына — многие пресуществления Диониса — суть лишь многие лики Единого. Едино Многоличное, и многолично Единое. Не достойно почитает Единого, кто не познает Его и не почитает в многобожии. [Полифеистический] Пафос многобожия есть мерило [религиозного чувства] религиозной силы, и Евреи не были бы народом религиозным по преимуществу, если бы монотеистический аморфизм не достался им ценою долгой и трагической борьбы [с полифеистической жадью духа] против многоликого Бога — ценою *богоборства*.

15.

Начало всякой мистики: «Tat twam asi» — есть вместе начало всякой философии. Сознать себя в растерзанных частях Единого значит соединиться с Сыном Божиим, Дионисом, в существе, и с Изидою-Деметрою в искании: с тем — в страдании разделения и распятия, с этою — в любви и тоске сердца, седмижды прободенного. Верить значит переживать в себе рождение Бога, смерть Бога, воскресение Бога. Любить [значит] — искать. «Женщина, что плачешь? кого ищешь?» «Господин, если ты взял Его, скажи, где ты положил Его, и я возьму Его». О, ищущая и не узнающая и, вновь узнающая и блаженная, и вновь ищущая Изиды! Психея! Душа мира! Древняя, многострадальная Гея! [Жив ли мой бог? Кто жив, живет!]

16.

Странно, как мог Человек на долгие веки быть оторванным от Души мира; от своей истинной и исконной жизни, единой, его удовлетворяющей, — от мистики; от своей истинной и исконной деятельности, единой несущей в себе свою цель, — от боготворения! «Прилежно бороздя свое земное поле, довольный человек не восклицал: доколе». Доволь-

ный? Нет! Частичный, в себе разделенный, себя не объемлющий и не познающий, не припоминающий человек, «себя забывший и забытый бог». Тяжелая, долгая пора рабства и плена духовного и сидения во тьме сени смертной, когда [вера] религия стала настолько чужда духу, [что перестала быть его ясным созерцанием] настолько перестала быть для него ясным зеркалом созерцания и чаяния, что требовала un sacrificio dell'intelletto, что в ней можно было сомневаться, что нельзя было творить! О, долгое обезбожение Бога во имя Бога!

17.

Религия страдающего Бога: вот истинная религия [Арийца] богочеловечества, до которой ветхозаветный еврейский дух не мог возвыситься даже в Исаии, но которая уже тогда была религией [всего язычества] [человечества, так что] Передней Азии, Египта, Индии и Греции, так что христианство знаменует не столько последний вывод еврейства, сколько поворот к язычеству.

18.

«И будет Бог всяческая во всех». Язычество первое осуществило эту мечту по-своему. И ее же христианство провозгласило как высшее чаяние богоединой жизни в Иерусалиме небесном. Какая противоположность и какое согласие!

Характеристическая черта [и, можно сказать, исходный пункт] эллинского религиозного мирозерцания — живое и [страдательное] безнадежное чувство противоположности между смертным-человеческим и бессмертным-божественным. Отсюда постоянная попытка соревнования с богами, ради достижения их бессмертия, и постоянная резигнация смиряющихся пред вечным мироустановом смертных; отсюда взаимная зависть, недоброжелательность, безнравственность отношений между богами и людьми, отсюда бездна между обоими родами и мучительно ощущаемый развитым [духовным] сознанием разрыв. Одни, Греки, не умели [утешиться в] примириться с неизбежностью смерти; другие народы находили утешение в религиозном умозрении и [религиозном] творчестве. Бессмертие не есть характеристический признак божественного для Италика; гении [явлений] возникают и умирают как [самые] представленные ими явления и индивидуумы. Индия уничтожает индивидуум и его ценность. Аккадо-семитский Восток рождает идею страдающего и умирающего бога и с ним идею воскресения. В чужой религии Диониса Греки [принимают] находят то, чего они не могли создать сами; отсюда жар, с которым они ее принимают. До сих пор восточная церковь настаивает всего более на догме воскресения.