



НА РУБЕЖЕ ДВУХ СТОЛЕТИЙ

Сборник в честь 60-летия
Александра Васильевича Лаврова

Составители

Всеволод Багно, Джон Малмстад, Мария Маликова

Москва: Новое литературное обозрение
Санкт-Петербург: Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН
2009

ДВЕ ЗАМЕТКИ ОБ ИСТОЧНИКАХ ПОЭМЫ ВЯЧ. ИВАНОВА «ЧЕЛОВЕК»

Поэма Вяч. Иванова «Человек» — один из наиболее ярких образцов присущей его творчеству «александрийской» эстетики, ценившей и культивировавшей «ученость» — насыщение литературного текста ссылками на редкие символы, философские концепции и литературные и мифологические мотивы. Текст поэмы предъявлен читателю как заведомо не полностью понятный и поэтому снабженный авторскими примечаниями — по характерно александрийскому выражению самого Иванова, «несколькими глоссами», призванными «послужить посильной данью на алтарь благосклонной ясности»¹. Но и эта дань казалась Иванову недостаточной, и он начал работу над пространственным комментарием к поэме² и с готовностью принял предложение П. А. Флоренского истолковать поэму читателю³.

Поэма «Человек» была задумана Ивановым как «мистерия» и как выражение «мистического мирозерцания» автора⁴, то есть, иными словами — как текст, *посвящающий* своего читателя в божественные *тайны* мира. Основное тематическое содержание этого текста — рассказ о тайнах замысла Бога о Космосе и о Человеке, и о тайнах правящего миром Эроса, и о тайнах сотворения и грехопадения Человека, совершившихся на примордиальном Небе, и о тайнах связей Человека с космическими стихиями, со звездами, с Люцифером, с Афродитой, с Аполлоном и с ипостасями Троиственного Бога, и т. д., и т. п. Но мистичность и мистериальность поэмы

¹ Иванов Вяч. Человек. М., 2006. С. 101. Далее все ссылки на это издание даются в тексте, с указанием страниц.

² См.: «Фрагмент комментария к поэме “Человек”», охватывающий два первых стихотворения поэмы, в: Иванов Вяч. Человек: Приложение: Статьи и материалы. М., 2006. С. 8—13.

³ См. черновой план этой незавершенной работы Флоренского: Там же. С. 5.

⁴ См. подробнее на эту тему в статье: Шишкин А. Б. К истории мелопеи «Человек»: Творческая и издательская судьба // Там же. С. 18—20.

проявляются не только в ее тематике, но и в ее герменевтике. Читая поэму, читатель Иванова призван сначала воспринять ее темный, непонятный текст как некую явленную ему тайну, и лишь на более позднем этапе он должен получить (и здесь им должен обязательно руководить комментарий) также и объяснение тайны — посвящение в *мистическое знание*. Внутренний парадокс, заключенный в архаическом мифологическом концепте мистического посвящения, Иванов переносит, таким образом, на герменевтический механизм, в который он включает свой текст, долженствующий быть воспринятым как одновременно и не подлежащий, и подлежащий расшифровке. О двух примерах работы этого механизма и говорится в предлагаемых здесь кратких заметках.

1. «ВИДЕЛ АЛЕФ, ВИДЕЛ БЕТ ...» (ИВАНОВ И КАББАЛА)

Стихотворение «Встретив брата, возгласи...» из второй части поэмы «Человек» завершается следующим весьма примечательным фрагментом:

Видел *Алеф*, видел *Бет*
Страшный свет! —
Я над бровью Исполина —
И не смел прочесть до *Тав*
Свиток слав
Человеческого Сына (с. 48).

В сопровождающих поэму Примечаниях автор так комментирует этот фрагмент: «АЛЕФ и БЕТ — суть первые, ТАВ — последняя буква еврейской азбуки. Каббала учит, что на теле человеческого невидимо начертан весь священный алфавит: сколько букв, столько тайн о Человеке» (с. 107). Источником этого сообщаемого Ивановым «учения» является содержащийся в классическом каббалистическом кодексе «Книга Зохар» рассказ о том, что «при рождении человека в него нисходит дух, который всегда впечатан как печать с буквами; эта печать выгравирована на теле с его внутренней стороны и невидима — так это потому, что форма тела в этом мире выступает наружу, а дух выгравирован внутри» (Zohar 2, 11a, Shemot). Вероятно знакомство Иванова с этим рассказом по французскому переводу «Зохара» Жана де Поли⁵ либо по какому-то другому, письменному или устному, источнику.

⁵ См.: Sepher ha Zohar / Trad. Jean de Pauly. Paris, 1910. Vol. 3. P. 46. Этот перевод «Зохара» был наиболее полным во время создания поэмы, и вероятно знакомство с ним Иванова. См. комментарий к приведенному рассказу «Зохара»: Dornseiff F. Das Alphabet in Mystik und Magie. Leipzig; Berlin, 1925. S. 141.

Необходимо отметить, однако, что упоминаемое в примечании Иванова «учение» Каббалы имеет лишь самое косвенное отношение к содержанию комментируемого фрагмента, где, во-первых, говорится не о Человеке, а о «Человеческом Сыне», то есть о Богочеловеке Иисусе Христе, и где, во-вторых, еврейский алфавит интерпретирован не как «тайны человека»⁶, но как «свиток» (список) «слав» Богочеловека. Фрагмент в целом представляет собой рассказ о мистическом видении (ср. дважды повторенное «видел» в первой строке) Господа во Славе, и этот рассказ восходит к вполне определенной мистической традиции, истоком которой является описанное в книге Иезекииля видение Престола Славы с восседающим на нем «подобием человека» — антропоморфным образом Бога (Иез. 1, 4—28, 10, 1)⁷. Помимо видения Иезекииля, подтекстами «видения» Иванова являются также следующие заданной видением Иезекииля парадигме тексты апостольской литературы — видение Престола славы в Апокалипсисе Иоанна (Отк. 1, 13—17; 4, 2—11) и рассказы синоптических Евангелий о Преображении Господнем. Иванов воспроизводит повторяющиеся во всех упомянутых библейских рассказах мотивы (1) «страшного света» как материального образа Славы Господней и (2) страха, в который впадает пророческий созерцатель Славы. В Иез. 2, 1 падает от страха Иезекииль, в Отк. 1, 17 падает Иоанн; в Матф. 17, 1—7, Марк 9, 2—7 и Лук. 9, 28—35 (Лука здесь прямо называет «славой» фаворский свет) падают в страхе апостолы — свидетели Преображения. Иванов следует за этими рассказами, строя свое видение Господа во Славе с точки зрения именно такого пораженного страхом созерцателя.

Таким образом, общая концепция видения Господа во Славе у Иванова отчетливо христианская, а из контекста еврейской мистической литературы взяты лишь, так сказать, детали ее оформления. Деталей этих, впрочем, больше, чем на то указывает примечание Иванова. К их числу принадлежит прежде всего визуальный образ «Человеческого Сына» как «исполина», у которого «над бровью», то есть на лбу, начертаны священные буквы. Источник этого образа может быть определен однозначно: это характерная

⁶ Основная тема стихотворения «Встретив брата, возгласи...» — тема присутствия в глубине души каждого человека Божьего Сына. И это — единственная «тайна» человека, о которой говорит этот текст.

⁷ В видении Иезекииля Престол Славы водружен на Колесницу, влекомую четырьмя крылатыми четырехликими, с лицами человека, льва, быка и орла, ангелами. Этот мотив упоминается во «Фрагменте комментария к поэме “Человек”» в связи с концепцией человека как Тетраморфа, Космического Человека, соединяющего в себе четыре первостихии — землю, воду, воздух и огонь, а также животное, человеческое и божественное начала (см.: *Иванов Вяч. Человек: Приложение: Статьи и материалы.* С. 8—9).

для раннего еврейского мистического визионаризма — мистики Меркавы (букв.: Колесницы) и мистики Хейхалот (букв.: Залов) — традиция описаний физических воплощений Бога, Ангела Присутствия («Сына Человеческого», Метатрона, в некоторых текстах отождествляемого с Енохом) и ангелов как исполинских антропоморфных тел. В рамках данной традиции получило развитие весьма специфическое учение о «шиур кома» (букв.: измерение высоты), которое претендовало даже на определение точных размеров Престола Славы и Божественного Тела и отдельных его органов — головы, шеи, рук, ног и т. д. При этом размеры Божественного Тела исчислялись исходя из представления о пространственной соизмеримости Бога и Космоса и оказывались равными десяткам и сотням миллионов километров. Невообразимость этих размеров призвана была подчеркнуть таинственную непостижимость Бога⁸.

Как известно, многие еврейские визионаристские тексты первых веков нашей эры описывают Божественное Тело покрытым таинственными надписями. Как показал в специальной работе на эту тему М. Бар-Илан, в этих описаниях отразились характерные для еврейских общин разных религиозных направлений (в частности, для иудеохристиан) мистические и магические практики, требовавшие нанесения на лоб и на другие части тела «праведников» специальных татуировок со священными надписями — обыкновенно с именем Бога⁹ (ср. свидетельство о такого рода практиках в Апокалипсисе Иоанна, тесно связанном с еврейской апокалиптической и эзотерической литературой своего времени: «И взглянул я, и вот, Агнец стоит на горе Сион, и с Ним сто сорок четыре тысячи, у которых имя Отца Его написано на челе» (Отк. 14, 1; ср. Отк. 7, 3—8).

Таков круг интертекстуальных ассоциаций, в которые погружен созданный Ивановым образ светящегося Божественного Исполина, «над бровью» которого начертаны буквы еврейского алфавита¹⁰. Чтобы эксплицировать эти ассоциации, читатель Иванова

⁸ Данной традиции посвящен значительный корпус исследовательской литературы. См., например: *Scholem G. Kabbalah*. Jerusalem, 1974. P. 10—17.

⁹ *Bar Ilan M. Magic Seals on the Body-Inscriptions among Jews in the First Centuries C. E. // Tarbiz: A Quarterly for Jewish Studies*. 1988. Vol. 57. Issue 1. P. 37—50 (на языке иврит). М. Бар-Илан показывает, что обычай нанесения на тело магических надписей в конечном итоге восходит к обычаю клеймления рабов печатями с именами их хозяев.

¹⁰ В еврейской мистической традиции существуют многочисленные тексты, интерпретирующие буквы еврейского алфавита как строительные элементы, из которых сотворен мир, первый человек, человеческое тело и т.п. См. об этом, например, в: *Idel M. Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven; London, 2002. P. 44, 76, 116—124; *Wolfson E. R. Language, Eros, Being:*

должен превратиться в исследователя. Но даже если читатель и не идентифицирует специфический архаический подтекст данного образа, он не может так или иначе образом не воспринять присущую ему архаизирующую «мистическую» смысловую ауру. Присутствие образа Иисуса Христа — светящегося великана с еврейскими буквами на лбу в составе современного лирического стихотворения о мужской духовной дружбе не может не индуцировать некоторого гротескного, на грани комизма, впечатления. Это впечатление, однако, преодолевается — или, по крайней мере, должно быть преодолено — диктуемой автором герменевтикой, вырывающей текст Иванова из контекста современной ему литературы и переключающей его в искусственный контекст «вселенской» мистической традиции.

2. «ТЫ ЕСИ» — ЧЬЕ СЛОВО? КТО ГЛАГОЛЕТ...» (ИВАНОВ И ПИКО ДЕЛЛА МИРАНДОЛА)

Одним из важнейших источников мистериальной и мистической тематики поэмы Иванова «Человек» является «Речь о достоинстве человека» (1486) Пико делла Мирандола — один из важнейших и наиболее влиятельных документов раннего ренессансного мистического гносиса¹¹. Прежде всего обращают на себя внимание переключки поэмы с «речью» Пико на уровне общего концептуального замысла. Как и «Речь», поэма Иванова построена как изложение синтетической мистической концепции, опирающейся на те же самые традиции, на которые с декларативной открытостью опирался Пико, — на неоплатонизм, на древние, и прежде всего орфические, мистерии, на герметизм и на Каббалу. Как и Пико, «князь Согласия», Иванов стремился сочетать политеистический синкретизм своей мистики с приверженностью догматам и теологии Церкви. Вслед за Пико Иванов находит компромисс между политеистическим поклонением космическим силам и верой в Бога Церкви через посредство антропоцентрической концепции мироустрой-

Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination. New York, 2005. P. 208—209, 241. Ср. также рассказ шиитского гетеродоксального мистика начала VIII в. Мугира ибн Саида о его видении, в котором Бог предстал перед ним в форме светящегося человека с телом, составленным из букв алфавита (приводится в: *Dornseiff F.* Das Alphabet in Mystik und Magie. S. 122).

¹¹ «Речь» была подготовлена Пико как вступительное слово на диспуте о составленных им «900 тезисах», в которых подробно изложено его учение. См. критическое издание «Тезисов»: *Pico della Mirandola Giovanni.* Conclusiones sive theses DCCCC: Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae. Geneve, 1973.

ства. Вслед за Пико Иванов опирается при этом на учение герметизма о Человеке как мистическом средоточии мира и связующем звене между Богом и Космосом. Наконец, last but not least, как и в «Речи» Пико, проповедь мистического «учения» о Человеке облечена в поэме Иванова в форму панегирика Человеку.

«Речь» Пико начинается с пространного рассуждения, в котором провозглашается, что человек поставлен Богом в «центр мира» в качестве «посредника между всеми созданиями» и наделен свободой — способностью занять то или иное место в мире согласно своему желанию; человек может пасть, может «переродиться в низшие, неразумные существа», но может подняться, стать «высшим, божественным существом»; «в рождающихся людей Отец вложил семена разнородной жизни», и если человек взрастит в себе растительные семена — он станет растением, если взрастит чувственные — станет животным, если разумные — сделается небесным существом, если интеллектуальные — станет ангелом и сыном Бога¹². Смысл этого рассуждения не сводится к банальному «гуманизму» — Пико видит назначение и достоинство человека в его способности стать мистиком, соединиться с ангелами и Богом. *Via mystica* весьма детально описана у Пико: она представлена как движение по «лестнице Господа», отождествляемой с библейской лестницей Иакова (Быт. 28: 11—19). Это движение Пико описывает как мистерию, которой должны предшествовать две предварительные, тоже мистериальные, стадии. На первой из них должно совершиться мистериальное очищение: мистик должен освободиться от волнений и страстей, от своей растительной и животной душ и очистить свою разумную душу. На второй стадии он должен воспитать свою интеллектуальную душу с помощью философии — изучения природы или, как это метафорически определяет Пико, двигаясь по «лестнице природы». Вот как обо всем этом говорит соответствующий фрагмент «Речи»:

Посоветуемся с патриархом Иаковым, и мудрейший отец <...> даст нам совет, но символически, как это ему свойственно. Есть лест-

¹² См.: *Pico della Mirandola. On The Dignity of Man. On Being and the One.* Neptaplus. Indianapolis; New Heaven; Kansas City, 1965. P. 3—5 (Перевод цитат из «Речи» с английского здесь и далее мой. — В. П.). Пико исходит в своем рассуждении из модифицированного учения Аристотеля о трех душах в человеке — растительной, животной и разумной, а также из модифицированного теологического учения, принятого Церковью, о том, что только разумная душа человека, *anima rationalis*, несет в себе Образ Бога (см. о генезисе этого представления: Юнг К. Г. АИОН: Исследование феноменологии самости. М., 1997. С. 50—53). По Пико, как мы видим, у человека есть также четвертая, интеллектуальная, душа — орган мистического восприятия, позволяющий человеку непосредственное созерцание Бога и слияние с Ним.

ница, скажет он, которая тянется из глубины земли до вершины неба и разделена на множество ступеней. На вершине этой лестницы восседает Господь; ангелы-созерцатели то спускаются, то поднимаются по ней. И если мы, жаждущие жизни ангелов, желаем добиться того же, то, спрашиваю, кто может дотронуться до *лестницы Господа* грязными ногами и нечистыми руками? Как устанавливают *мистерии*, запрещено нечистому касаться чистого. Но каковы эти ноги и эти руки? Ноги — это, конечно, та презреннейшая часть, которая опирается на всю материю и на верхний слой земли, питающая и кормящая сила, горючие дрова страсти и учитель чувственной слабости. А рука души, защитница страсти <...> сражается за нее <...>. Но чтобы нас, как *профанов и нечистых*, не сбросили с лестницы, давайте омоем эти руки и ноги, т.е. всю чувственную часть, в живой воде философии морали. <...> Но этого недостаточно, если мы хотим стать спутниками ангелов, движущихся по лестнице Иакова. <...> Когда мы приготавимся в смысле искусства рассуждения, или мышления, тогда, проникнутые духом херувимов, философствуя согласно ступеням *лестницы природы* и проникая все от центра до центра, мы станем иногда спускающимися, как Осирис, разделенный, единый, на многое, разорванный на части титановой силой, а иногда поднимающимися и соединяющими многое в одно, как соединились Аполлоновой силой члены Осириса, пока в конце не мы придем отдохнуть на груди Отца, пребывающего на вершине лестницы, и не успокоимся в теологическом счастье.¹³

Описание в «Речи» Пико мистерии «лестницы Господа» является источником некоторых весьма специфических мотивов поэмы Иванова, которые вне связи с этим источником просто плохо понятны. Так, уже в 1-м стихотворении поэмы говорится о том, что Человек соединяет («замкнул в себе») «ангела и зверя и лики всех стихий» и что человеческая душа, погруженная в «волнение» и подобная бурному морю, призвана «сотворить в своих мирах» «святыню строя» (с. 9), то есть стать разумной. Во «Фрагменте комментария»¹⁴ это соединение души и разума истолковано трояким образом: (1) как мистический земной брак души и разума, в котором воплощается вечный небесный брак Женского и Мужского в Боге («Афродиты Небесной, обвеваемой дыханием Святого Духа», и Логоса)¹⁵, (2) как возрождение утраченной Человеком в резуль-

¹³ *Pico della Mirandola. On The Dignity of Man.* P. 9—10. Курсив мой.

¹⁴ См.: *Иванов Вяч.* Человек: Приложение: Статьи и материалы. С. 9—12.

¹⁵ Включая таким образом платоновско-соловьевскую Афродиту Небесную в состав Св. Троицы, Иванов приписывает, в духе некоторых мистических учений (более всего — еврейской Каббалы), двуполость и эротизм внутренней жизни самого Божества.

тате Грехопадения примордиальной андрогинной целостности и (3) как мистическое слияние человеческой души с Богом — обожение Человека, которое мыслится одновременно в эсхатологических (в конце времен Человек станет Богом) и в мистико-психологических (душа мистика совершает Восхождение и сливается с Богом) терминах.

Хотя в «Речи» Пико и присутствует образ разукрашенной, как невеста, души, ждущей нареченного гостя — Бога¹⁶, этот образ, разумеется, есть лишь один из очень многих источников построенной Ивановым мифопоэтической эротической схемы отношений универсального Человека (= мистика) с Богом. Иначе дело обстоит с используемыми Ивановым образами мистического Восхождения, которые у него прочно ассоциированы с «Речью» Пико. «Мрачные хтонические силы, скрытые в Человеке», пишет Иванов во «Фрагменте комментария», предвещают Человеку растерзание; Осириса, «в нас изначально сущего», должен «раззять на части многоликий Тифон», а затем оживить «светлый Горос»; «Человек, сам, — и страстотерпец Осирис, и братоубийца Тифон, и младенец Горос»¹⁷; путь Человека есть путь, ведущий к воскресению, когда он «действием Духа Святого» «облечется в ипостась Бога-Сына, Богочеловека — Осириса». Последний мотив, хотя и в усеченном виде, присутствует и в тексте поэмы: «Бог не хочет, чтоб навек Пребывал в смиренье тварном Богозданный Человек. Отчий Сын Единородный, Утверди могилой (то есть снова — прохождением через смерть. — В. П.) связь, И в твою мой дух свободный Облечется Ипостась» (с. 91).

Весь этот ряд мотивов, которые выглядят разрозненными и которые распределены между текстом поэмы «Человек» и черновым авторским комментарием к ней, обретает на фоне приведенных выше рассуждений Пико смысл целостной мистической кон-

¹⁶ *Pico della Mirandola*. On The Dignity of Man. P. 12.

¹⁷ Характерно, что Иванов называет здесь египетского Сета греческим именем Тифон. Такая интерпретация египетских мифологических фигур связана с определенной традицией. Так, уже у Геродота Сет назван только греческим именем Тифон, однако Гор и Осирис названы своими египетскими именами, но приравнены, соответственно, к Аполлону и Дионису («История», кн. 2, 144, 156). Подобную интерпретацию можно обнаружить и у Пико и других ренессансных авторов. В приведенном выше фрагменте Пико называет воскресителем Осириса Аполлона (вместо Гора), а Тифона он упоминает косвенно, метонимическим намеком: говоря о растерзанной Осириса (Диониса) титановой силе, он ссылается на миф, согласно которому Дионис был убит титанами во главе с Тифоном. Интерпретация Пико, таким образом, совмещает герметическую «египетскую» мистериальную мифологию с орфической, в которой фигурировали Дионис и его спаситель Аполлон.

цепции, описывающей *via mystica* как продвижение мистика через мистериальное очищение и мистериальную смерть к мистериальному воскресению: умирая как Осирис, мистик возрождается как Гор; умирая как профанное существо, он воскресает как посвященный, спускаясь, подобно Осирису-Христу, вниз, в могилу, он должен подняться вверх, чтобы стать единым целым с Богом.

Один из ключевых лейтмотивов поэмы «Человек» — множество раз повторяемая в ее тексте формула «ты еси», использованная, в частности, как название второй части поэмы. В этой формуле типичным для Иванова образом смешаны религиозная, мистическая и эротическая семантика, и она может означать — отдельно или совместно — и половую любовь, и мужскую духовную и (или) телесную дружбу, и мистическое узвание душой Бога (саму религию Иванов представляет как эротический процесс искания и соединения женственного «я» человеческой души со ее мужским «ты» — Богом)¹⁸, и любовь Бога к Человеку. Именно в последнем из упомянутых значений формула «ты еси» выступает в стихотворении «Что тебе, в издревле пресловутых...» (с. 41—43), помещенном в композиционном центре (обозначеном автором как «акме») второй части поэмы. Это стихотворение начинается с описания размышлений некоего «поклонника» над начертанными на воротах Дельфийского храма Аполлона надписями «ЕСИ» (о ней «поклонник» особенно спрашивает: «“Ты еси” — чье слово? Кто глаголет?», и т. д.) и «Сам себя познай». Затем следует вмешательство авторского голоса, который истолковывает эти надписи как «*прорицания*» Аполлона (именуемого также Богом — с большой буквы!), «возвещающие» Человека и «велящие» ему «*быть*», и не просто быть, а быть «Сущим» и «богоравным», приняв Божественное имя «аз есмь». «Пришелец» спорит с Аполлоном, он готов признать Сущим Бога, но не самого себя, он боится и не верит в богоравенство, в соединение Человека с Богом. Но Аполлон продолжает убеждать его, зовет «нести Царский крест» Бога и в конце концов добивается своего. И тогда перед «пришельцем» «отворяются царственные двери», и его «сердце» (душа) возносится и узревает «сияющий Эмпирей»¹⁹, откуда слышится обращенное Богом к Человеку «ты

¹⁸ С особенной отчетливостью этот круг идей представлен в связанных с поэмой «Человек» статьях Иванова «Ты еси» и «Анима». См.: *Иванов Вяч.* Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1971—1974. Т. 3. С. 263—265, 271—274. Ср. на эту тему: *Паперный В.* Вяч. Иванов: Между Чернышевским и Беме // *Universitas Tartuensis Humanologia: Littera Russicae / Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. VI: Новая серия.* Тарту, 2008. С. 212—215.

¹⁹ Согласно архаическим космологическим представлениям, над Землей расположена иерархия «небес», или небесных сфер: сначала видимые небеса, последним из которых является сфера неподвижных звезд, а затем невидимые

еси» и где «висит на древе Царь царей», принесший себя в жертву во имя любви к Человеку («вечное любви откровенье»).

Весь этот мистический рассказ нельзя понять, если не принять во внимание его текстуальную связь с «Речью» Пико. Аполлон Иванова — это «истинный Аполлон» Пико, Аполлон орфического мифа, которому в «Речи» приписана миссия мистериального проводника души на последнем этапе ее восхождения к Богу: «...когда мы поднимемся на самую высокую вершину, то <...> созерцая первородную красоту, мы станем пророками Феба <...> и тогда — вознесенные невыразимой любовью (в оригинале — *caritas*. — В. П.), как огнем, вышедшие за собственные пределы, как пылающие серафимы, преисполненные божеством, — мы станем не самими собой, но Тем, кто нас создал». Описанное Ивановым вхождение «поклонника» в храм Аполлона повторяет описание у Пико процесса поступления души мистика под власть Аполлона. Согласно «Речи», этот процесс начинается с принятия душой «трех дельфийских правил»: «ничего слишком» (у Иванова не упомянуто), «познай самого себя» и «ЕІ» (ты еси). Характерно, что Иванов почти точно цитирует предлагаемое Пико объяснение последнего из этих правил как обращенного к Аполлону «теологического приветствия»: «“Ты еси” — чье слово? <...> *От пришельца ль Богу сей привет?*». Только после того, как эти правила «овладеют душой», утверждает Пико, а вслед за ним и Иванов, мистик может «войти в святейший и августейший храм истинного, а не выдуманного Аполлона»²⁰.

Интерес Иванова к Пико делла Мирандола возник на фоне фундаментальной для его творчества обращенности к самому широкому кругу традиций мистического гнозиса. Среди последних первостепенную значимость для Иванова имела, как убедительно показала Л. Силард, ренессансная мистическая традиция (помимо Пико, связанные с ним М. Фичино, Агриппа Неттесгеймский, Д. Бруно и др.), а также рефлексы этой традиции у розенкрейцеров, у Шеллинга, и у Е. П. Блаватской и других современных Иванову эзотерических писателей²¹.

небеса Верхних Вод и Эмпирей — место пребывания ангелов, святых и самого Бога (см. описание этой системы в: *Бэкон Р.* Введение к трактату Псевдо-Аристотеля «Тайная тайных» // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII—XIX веков. М., 1999. С. 57—61). Стремление Иванова к возрождению древней мистики с неизбежностью автоматизма привело его к реставрации древней космологии, что нашло отражение в целом ряде мотивов поэмы «Человек». Впрочем, это отдельная тема.

²⁰ См.: *Pico della Mirandola. On the Dignity of Man.* P. 14—15.

²¹ См.: *Силард Л.* К проблеме «теургического постулата» // Вячеслав Иванов и его время: Материалы международного симпозиума, Вена 1988. Frankfurt

Как адепт мистицизма и — в середине 1900-х годов — практикующий оккультист, Иванов непосредственно принадлежал контексту гностической субкультуры своего времени. После эпохи романтизма эта субкультура бесповоротно скатилась с вершин элитарной культуры, оказалась «выволоченной на улицу» и стала уделом общедоступной, этически и эстетически сомнительной и эзотерической лишь по названию словесности. В романе Пастернака «Доктор Живаго» один из рупоров автора, Николай Николаевич Веденяпин, так, не без намека на Иванова, говорит об этом в своем дневнике:

Весь день вне себя от этой дуры Шлезингер. Приходит утром, засиживается до обеда и битых два часа томит чтением этой галиматши. Стихотворный текст символиста А. для космогонической симфонии композитора Б. С духами планет, голосами четырех стихий и прочая и прочая. <...> Я понял, отчего это всегда так убийственно фальшиво даже в Фаусте. <...> Таких запросов нет у современного человека. Когда его одолевают загадки вселенной, он углубляется в физику, а не в гекзаметры Гезиода. <...> ...этот жанр целиком противоречит духу нынешнего искусства, его существу, его побудительным мотивам.²²

Приняв гностическую эстафету из рук Блаватской и Минцловой, Иванов вместе с тем облекал свой мистицизм в такие формы, которые позволяли ему представлять перед современниками воплощением высокой, элитарной и древней мистической традиции, не запятнанной связью со слегка вульгарным и почти массовым оккультизмом своего времени. Мистическая тематика его литературных произведений была окружена характерным для его эстетики патетическим, таинственным и архаистическим ореолом и порожд-

am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Wien, 2002. С. 307—346. В этой статье приведены также некоторые ренессансные источники идеи мистической лестницы у Иванова. Об истории идеи мистической лестницы в ренессансной и последующей традиции см.: *Idel M. Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines. Ladders.* Budapest; New York, 2005. P. 167—204. Идель указывает здесь, в частности, на «Книгу Кругов Воображения» андалузского мусульманского мыслителя-неоплатоника Ибн Аль-Сиды Аль-Батальявси как на источник концепции мистической лестницы у позднейших христианских и еврейских мистиков, а также на то обстоятельство, что идея эта пришла к Пико от его учителей-каббалистов.

²² *Пастернак Б.* Доктор Живаго. Milano, 1957. С. 43. Упоминаемые здесь символист А. и композитор Б. — это, конечно, Иванов и Скрябин. См. об общности мистериальных замыслов поэмы Иванова «Человек» и «Мистерии» Скрябина: *Берд Р.* Мелопея Вяч. Иванова и Мистерия Скрябина // Иванов Вяч. Человек: Приложение: Статьи и материалы. С. 103—114.

дала весьма специфический магический образ автора — ту культурную маску, в которой Иванов — «весь — излученье тайных сил», по точному слову Блока²³, — выступал перед своими современниками.

Лишь один из «ликов» сложной и многосоставной культурной маски Иванова имеет прямое отношение к обсуждаемой здесь теме. Его вскользь и мимолетно зафиксировал Лев Шестов, который назвал Иванова в своей известной статье о нем Вячеславом Великолепным — *Venceslavo Magnifico*, тем самым сравнив его с великими деятелями Ренессанса²⁴. Сравнение, как известно, понравилось Иванову, и не случайно. Иванов видел себя и предьявлял своим современникам образ себя как русского повторения идеальной фигуры итальянского ренессансного мистика и гуманиста. Более того, как можно, без особого риска ошибиться, преположить, экстенсивное обращение Иванова в поэме «Человек» к «Речи о достоинстве человека» было не в последнюю очередь обусловлено его стремлением к самостилизации, ориентированной на фигуру Пико делла Мирандола. Так, процитировав текст Пико, Иванов попытался процитировать также и его личность.

²³ Блок А. Вячеславу Иванову // Блок А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1960—1963. Т. 3. С. 141. Интересно, что в этом стихотворении Блока образ Иванова явно спроецирован на Колдуна — персонажа повести Гоголя «Страшная месть»: как и Колдун, Иванов прибыл «из стран чужих, из стран далеких», и, как и у Колдуна, у него «пронзительные очи». Этот образ Иванова кажется весьма точным в культурологическом отношении: колдовство и мистицизм, в сущности, представляют собой народную и элитарную разновидности магических практик, в основе которых лежит общий мифологический концепт *homo magus* — человека как микрокосма, способного влиять на внешний мир с помощью присущей ему сверхприродной силы.

²⁴ Шестов Л. Вячеслав Великолепный (К характеристике русского упадочничества) // Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). М., 2007. С. 307. Это сравнение, непосредственно ассоциирующее Иванова со знаменитым носителем прозвания *Magnifico* герцогом Лоренцо Медичи (который, между всем прочим, был покровителем Пико), не имеет у Шестова прямого смысла.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Всеволод Багно</i> . Врачеватель забытого	5
<i>Джон Малмстад</i> . Так было	8
<i>Константин Азадовский</i> . Тайна сестер Высоцких (к теме «Рильке и Борис Пастернак»)	12
<i>Антонелла д'Амелия</i> . К истории «автобиографической» маски Александра Бенуа	28
<i>Всеволод Багно</i> . Эксперименты Мережковского над вечным спутником (Жизнь есть сон, или Поклонение кресту)	41
<i>Михаил Безродный</i> . Мандельштам и символизм: Две заметки к теме	50
<i>Владимир Белоус</i> . Об одном инциденте в петербургском Религиозно-философском обществе и его последствиях	55
<i>Аркадий Блюмбаум</i> . Аполлон и лягушка	70
<i>Николай Богомолов</i> . Из заметок о русском модернизме	86
<i>Юлия Галанина</i> . К истории петербургского «Дома интермедий» (по неизданной переписке А. А. Голубева и Е. М. Мунт)	94
<i>Стефано Гардзонио</i> . Статья А. Н. Колпинской о Ю. Балтрушайтисе в журнале «Rassegna Contemporanea»	120
Письма Н. И. Петровской из Рима (1919—1922). Публикация <i>Эльды Гарэтто</i>	126
Речь Иннокентия Анненского о Кирилле и Мефодии. Публикация <i>Владимира Гитина</i>	137
<i>Алла Грачева</i> . Герой французского романа и его русский прототип (Алексей Ремизов в романе «Княжеские ночи» Ж. Кесселя)	150
<i>Сергей Гречишкин</i> . Александру Васильевичу Лаврову	165
<i>Борис Гройс</i> . Три конца истории. Гегель, Соловьев, Кожев	169
<i>Захар Давыдов</i> . М. Кириенко-Волошин. Начало	185
<i>Александр Данилевский</i> . «Повесть о пустяках» Б. Темиряева и «Жизнь Клима Самгина»: Попытка диалога	194
<i>Татьяна Двинятина</i> . Поэзия И. А. Бунина: Новые источники для научного издания (Проблемы текстологии. II)	208
<i>Павел Дмитриев</i> . Андрей Левинсон в журнале «Аполлон» (1911—1915)	224
<i>Александр Долинин</i> . Две книги на стуле около кровати (Из комментария к роману Набокова «Дар»)	241

<i>Борис Егоров.</i> Эпизоды из истории «Библиотеки поэта» (из дневника 1965 и 1967 годов)	258
<i>Александр Жолковский.</i> «Из новейших одобрялся несомненно один Тургенев...»	266
<i>Петр Заборов.</i> «Кандид» в переводе Ф. Сологуба	282
<i>Евгения Иванова.</i> «Бледные ноги» в судьбе Валерия Брюсова	288
<i>Борис Кац.</i> «...И поет о священной мести...» Еще одна попытка прокомментировать стих из «Поэмы без героя» Анны Ахматовой	295
<i>Роджер Кийз.</i> Незамеченный символист: У. Б. Йейтс и Россия ...	303
Неизвестные письма Александра Добролюбова 1930-х годов. Публикация <i>Александра Кобринского</i>	317
Неопубликованный перевод Николая Гумилева: «Баллада о темной лэди» С. Т. Кольриджа. Публикация <i>Кирилла Корконосенко</i>	324
<i>Николай Котрелев.</i> Вяч. Иванов и Вл. Соловьев (заметки к проблеме понимания мистического дискурса)	331
<i>Ксения Кумпан.</i> К истории возникновения Соцкома в Институте истории искусств (Еще раз о Жирмунском и формалистах)	345
<i>Ярослав Леонтьев.</i> «Скифы» русской революции (Прибавления к книге)	361
«Целую Ваши лапки — все четыре»: Письма В. Ф. Ходасевича к О. Б. Марголиной. Предисловие, публикация и комментарий <i>Джона Малмстада</i>	373
<i>Жан-Клод Маркадэ.</i> В. В. Кандинский— русский писатель	388
<i>Ольга Матич.</i> Русская эмиграция в Калифорнии	399
<i>Михаил Мейлах.</i> «My dearest Leningradievna!»: Традиция русификации имен танцовщиков «Русских балетов»	409
Вл. В. Гиппиус. Ничтожные слова о ничтожных делах. Предисловие, подготовка текста и примечания <i>Александра Меца</i>	422
<i>Татьяна Мисникевич.</i> К проблеме основного текста в лирике Федора Сологуба: По материалам творческого архива поэта в Рукописном отделе ИРЛИ	434
<i>Татьяна Никольская.</i> К истории одного визита	448
<i>Геннадий Обатнин.</i> «Восьмидесятники» и «потерянное поколение 1914 года»	450
<i>Елена Обатнина.</i> «Крылатый» или «земляной»? (К истории творческих взаимоотношений А. М. Ремизова и «скифов») ...	484
<i>Александр Основат.</i> Из комментария к «Медному всаднику» (2) ..	496
Из поздних замыслов Федора Сологуба: Фрагмент романа «Опостен» (1925—1926). Публикация <i>Маргариты Павловой</i> ...	506

<i>Владимир Паперный</i> . Две заметки об источниках поэмы Вяч. Иванова «Человек»	518
<i>Александр Парнис</i> . Хлебников и неосуществленный журнал «Интернационал искусства» (1919). Новые материалы	530
В. Хлебников. Голова вселенной. Время в пространстве. Публикация, подготовка текста, примечания и комментарии Александра Парниса	
<i>Леа Пильд</i> . «Думы» как сверхстиховое единство в русской поэзии XIX — начала XX века	557
<i>Константин Поливанов</i> . О возможных отзвуках «Петербурга» в «Сестре моей — жизни»	569
<i>Федор Поляков</i> . Автографы символистского круга в архиве Рейнгольда фон Вальтера (I)	574
<i>Ольга Раевская-Хьюз</i> . О «России в письменах» Алексея Ремизова	583
<i>Абрам Рейтблат</i> . Символисты, их издатели и читатели	594
<i>Лена Силард</i> . Ф. Сологуб и наследие герметизма в России начала XX века (к символике «Творимой легенды»)	607
<i>Грета Н. Слобин</i> . Белый и Ремизов: «жизнетворчество» после Революции	625
<i>Игорь Смирнов</i> . Киноавторрефлексивность (на материале советских фильмов 1920—1940-х гг.)	638
<i>Моника Спивак, Михаил Одесский</i> . «Симфонии» Андрея Белого. К вопросу о генезисе заглавия	662
<i>Лариса Степанова</i> . «Нужно было обязательно не читать Данта» (неизвестный экземпляр «Божественной комедии» из библиотеки Блока)	677
<i>Елена Тахо-Годи</i> . Люди Серебряного века и их инскрипты (о некоторых книгах из коллекции А. Ф. Лосева)	692
<i>Галина Тиме</i> . «Другой» в «танцующем» Берлине 1920-х годов	703
<i>Роман Тименчик</i> . Трилистник юбилейный с субботним приложением	710
<i>Дмитрий Токарев</i> . Об одном способе репрезентации визуального Бориса Поплавского (стихотворение «Рембрандт»)	729
<i>Мариэтта Турьян</i> . В. Ф. Одоевский и В. А. Жуковский. Из архивных изысканий	734
<i>Лазарь Флейшман</i> . Неизвестный стихотворный «автопортрет» Бальмонта	741
<i>Борис Фрезинский</i> . Илья Эренбург и Александр Блок (Хронология фактов и комментариев)	751
<i>Роберт Хьюз</i> . Из писем П. П. Сувчинского к А. М. Ремизову 1920-х годов	759

<i>Юрий Цивьян</i> . Графологический жест (Из новых наблюдений в области карпалистики)	771
Л. Д. Зиновьева-Аннибал. Из дневника 1904 и 1906 гг. Публикация <i>Андрея Шишкина</i>	786
<i>Джон Элсворт</i> . Репрезентация эмпирического времени в «Петербурге» Андрея Белого	795
<i>Магнус Юнггрен</i> . Лев Кобылинский, Intermediarius и вице-бургомистр Винтер	806
Библиография А. В. Лаврова	815

НА РУБЕЖЕ ДВУХ СТОЛЕТИЙ

Сборник в честь 60-летия
Александра Васильевича Лаврова

Редактор
О. Карлеева

Корректор
Э. Корчагина

Компьютерная верстка
С. Пчелинцев

Налоговая льгота —
общероссийский классификатор продукции
ОК-005-93, том 2;
953000 — книги, брошюры

ООО «Новое литературное обозрение»

Адрес редакции:
129626, Москва, И-626, а/я 55
Тел.: (495) 976-47-88
факс: 977-08-28
e-mail: real@nlo.magazine.ru
<http://www.nlo.magazine.ru>
ЛР № 061083 от 6 мая 1997 г.

Формат 60×90/16
Бумага офсетная № 1
Печ. л. 53. Тираж 1500. Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Чебоксарская типография № 1»
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 16