

Лосевская комиссия Научного совета  
«История мировой культуры» РАН

Античная комиссия Научного совета  
«История мировой культуры» РАН

Культурно-просветительское общество  
«Лосевские беседы»

Библиотека истории русской философии  
и культуры «Дом А.Ф. Лосева»

*А.И.*  
*2013*

# Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ

## И КУЛЬТУРА СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: традиции, трактовки, трансформации

*К 190-летию со дня рождения  
и к 130-летию со дня смерти  
Ф.М. Достоевского*

ВОДОЛЕЙ  
МОСКВА  
2013

# СОДЕРЖАНИЕ

От составителя.....9

## I

Роберт Бёрд.....15  
(США, Чикагский университет).  
Физиономия Достоевского

Мариза Денн.....24  
(Франция, Университет Мишеля Монтеня – Бордо-3).  
Об использовании картины Г. Гольбейна в романе  
Ф.М. Достоевского «Идиот» и о различиях между  
Россией и Западом

Исупов К.Г.....34  
(Россия, Санкт-Петербург, РГПУ им. А.И. Герцена).  
Метафизический город

Марченко О.В. ....45 ✓  
(Россия, Москва, РГГУ).  
Ф.М. Достоевский и тема «культурной сложности»  
Серебряного века

## II

Сараскина Л.И. ....61  
(Россия, Москва, Институт искусствознания).  
«Кто сей красавец?» (Ф.М. Достоевский и А.Л. Блок:  
к проблеме демонизма)

Касаткина Т.А. ....76  
(Россия, Москва, ИМЛИ РАН).  
Выстрел в Христа у Ф.М. Достоевского и А. Блока: как  
возрождается надежда

Приходько И.С.....83  
(Россия, Москва, ИМЛИ РАН).  
«Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет...»:  
А. Блок и Ф.М. Достоевский. Комментаторская реплика  
к стихотворению А. Блока «Вот Он – Христос...»  
10 октября 1905 г.

- Сергеева-Клятис А.Ю., Лекманов О.А.* ..... 89  
 (Россия, Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова).  
 «Тут бывал Достоевский» (о блоковском слое в поэме  
 Пастернака «Девятьсот пятый год»)
- Магнус Юнггрен* ..... 93  
 (Швеция, Гётеборгский университет).  
 «Преступление и наказание» Ф.М. Достоевского и  
 «Петербург» Андрея Белого
- Богданова О.А.* ..... 101  
 (Россия, Москва, ИМЛИ РАН).  
 Концепт «земля» в творческом сознании Ф.М. До-  
 стоевского и культурных деятелей Серебряного века  
 (Д.С. Мережковского, А.А. Блока, Вяч. Иванова, Фе-  
 дора Сологуба, Андрея Белого, Г.И. Чулкова)
- Полонский А.В.* ..... 111  
 (Россия, Белгород, НИУ «Белгородский государственный  
 университет».  
 «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского: Взгляд из  
 Серебряного века
- Артамошкина Л.Е.* ..... 119  
 (Россия, Санкт-Петербург, СПбГУ).  
 От Раскольникова к Заратустре: Истоки формирова-  
 ния ницшеанца в культуре Серебряного века
- Анджей Дудек* ..... 132 ✓  
 (Польша, Краков, Ягеллонский университет).  
 Герои Ф.М. Достоевского в интерпретациях Вяч. Ива-  
 нова и Д.С. Мережковского
- Андрущенко Е.А.* ..... 147  
 (Украина, Харьков, Харьковский национальный  
 педагогический университет им. Г.С. Сковороды).  
 Ф.М. Достоевский в публицистике Д.С. Мережков-  
 ского
- Розанна Казари* ..... 157  
 (Италия, Бергамский университет).  
 «Символы красоты» у Ф.М. Достоевского и И. Ан-  
 ненского

Наталья Гамалова.....	165
(Франция, Университет Жана Мулена – Лион-3).	
Ф.М. Достоевский – субъект и объект критики И. Анненского	
Доброхотов А.Л.....	181
(Россия, Москва, НИУ «Высшая школа экономики»).	
Демонология Вяч. Иванова в книге «Достоевский»	
Титаренко С.Д.....	194
(Россия, Санкт-Петербург, СПбГУ).	
Мифокритика Вяч. Иванова как метаязык описания творчества Ф.М. Достоевского	
Визгин В.П.....	207
(Россия, Москва, ИФ РАН).	
Резонансное движение культуры: Достоевский – Вяч. Иванов – Марсель	
Уго Перси.....	223
(Италия, Бергамский университет).	
Русская пресса о «Братьях Карамазовых» МХАТа: М. Волошин и другие	
Эдельштейн М.Ю.....	232
(Россия, Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова).	
Неизвестная статья П.П. Перцова о Ф.М. Достоевском	
П.П. Перцов.....	240
По поводу «Идиота» на сцене.	
Подготовка текста и примечания М.Ю. Эдельштейна	
Резниченко А.И.....	249
(Россия, Москва, РГГУ).	
«Жизнь и творчество Ф.М. Достоевского» А.С. Глинки-Волжского: из истории одного «несбывшегося события»	
Московская Д.С.....	267
(Россия, Москва, ИМЛИ РАН).	
Петербург Ф.М. Достоевского в литературно-критическом пространстве Серебряного века как источник литературоведческого урбанизма Н.П. Анциферова	

# А. Л. ДОБРОХОТОВ

(Россия, Москва, НИУ «Высшая школа экономики»)

## Демонология Вяч. Иванова в книге «Достоевский»

Вяч. Иванов принадлежал к мыслителям, которые стремились в эпоху кризиса новоевропейского гуманизма вернуться к многовековому духовному опыту. Однако, простодушный реверс для великого мыслителя был бы и невозможен и не нужен: задача была в том, чтобы найти своего рода «средний термин», соединяющий традицию и современность. Для Иванова таким соединяющим звеном стало творчество Достоевского: его итоговое толкование он дает в своей книге о Достоевском<sup>1</sup>, – замысел которой сложился к 1925 г. У нее была сложная судьба. Основательно переработав свои ранние (1911 и 1917 гг.) работы о Достоевском, Иванов дополняет их новым исследованием – «Mythologumena» – и отдает русский текст (утраченный в дальнейшем) немецкому переводчику. После долгого и трудного взаимодействия автора и переводчика, в конце концов, книга вышла в Германии 1932 и через несколько месяцев была изъята из магазинов по причине прихода к власти очередного воплощения ивановской демонологии – скорее Аримана, чем Люцифера. Для понимания философии зла, построенной в «Достоевском» важно учесть ее композицию и общую концепцию. Книга составлена из трех взаимообъясняющих и взаимозависимых частей: «Tragodumena» (Достоевский как трагик), «Mythologumena» (...как мифотворец), «Theologumena» (...как религиозный учитель). Жанровая формула, которую выводит для Достоевского автор – «трагедия в эпическом одеянии» – играет в его концепции важную роль, поскольку проясняет характер мировоззрения писателя. Роман – это главный жанр Нового времени, его эпическая самоинтерпретация. Но у Достоевского внутренней формой романа оказывается трагедия в ее античном смысле. Поскольку, утверждает Иванов, трагедия есть взаимоотношение между реальными и свободными сущностями, мировоззрение Достоевского, выявленное средствами этого жанра, определяется

как «онтологический реализм, исходящий из мистического проникновения в чужое я»<sup>2</sup>, понимаемое как метафизическая реальность. События, происходящие в мирах этой реальности можно описать только мифами<sup>3</sup>, которые латентно содержатся в романах Достоевского и «реконструируются» (или, скорее, примысливаются) Ивановым. Теологическую интерпретацию таких мифов Иванов и дает в интересующей нас третьей части книги:

Умозрения Достоевского о трагедии, разыгрывающейся в метафизической сфере между Богом и человеком, слагаются в диалектическую систему <...>. Основана эта система, соответственно трагическому началу, на Августиновом противоположении любви к Богу и любви к самому себе, вплоть до ненависти к Богу. Философия силы зла, исходящая из анализа символических образов – «Люцифер», «Ариман» и «Легион» (зло в области общественной) – находит, в заключительной главе, свой коррелят в изложении религиозного идеала агиократии<sup>4</sup>.

Рискну дать заведомо субъективную оценку: идеал агиократии, восходящий к теократической утопии Соловьева, изображен Ивановым невнятно и неубедительно. «Философия силы зла», напротив, сложилась в мифологему, впечатляющую своей глубиной.

Смысловое ядро мифа – двойца злых сил, одновременно являющихся союзом и оппозицией. Один из демонов – Люцифер – получил имя от загадочного библейского обозначения сатаны как светоносной утренней звезды, Денницы. Другой наречен именем персонажа иранской мифологии, злого духа Аримана (Ахримана):

Люцифер и Ариман – прообраз отъединения и прообраз растления, – дух светлой (Лк. XI, 35)<sup>5</sup> и дух зияющей тьмы, – вот два богоборствующие в мире начала, или скорее, два разных лица единой силы, действующей в «сынах противления», – ей же и имя одно: Сатана. Но так как истинная ипостасность есть свойство бытия истинного, зло же, в своем онтологическом небытии, истинно сущее бытие отрицает и зараз ему подражает

(иначе не было бы у него иллюзорного позитивного содержания, без которого его существование было бы просто невозможным), то эти два призрака одной сущности, которая к истинному бытию не причастна, являют себя в разделении и взаимоотрицании; а самобытно определиться порознь не могут, и принуждены искать своей сущности и с ужасом находить ее – каждый в своем противоположном, повторяя в себе бездну другого, как два наведенных одно на другое пустых зеркала<sup>6</sup>.

Люцифер это сила, отрывающая человека от Бога и замыкающая его в себе. Обещая людям: «Вы будете, как боги», он выполняет свое обещание: единый Адам дробится на множество квази-божественных личных волей, но эта мнимая божественность оборачивается одиночным заключением в собственном Я. И здесь в игру вступает Ариман – разлагающая сила. Если Люцифер побуждает к ложному самоутверждению, то Ариман провоцирует самоотрицание опустошенного Я. (Примерами действия этих сил Иванов избирает люциферического Раскольникова и ариманического Свидригайлова; аналогична пара «Ставрогин – Верховенский»).

Описывая демонические трансмутации Я, Иванов воспроизводит построения своей мелопеи «Человек», сюжетным стержнем которой является дар, полученный Денницей (Люцифером) как «наследником престола» от Бога-отца. Это – перстень с алмазом, в котором как перекрестье двух лучей начертаны имя «Аз» и глагол «Есмь». Вначале Денница принимает дар, но истолковывает его как свою собственность, которая дает ему право на самоутверждение. Затем Человек в разных обликах переживает опыт самоотречения в любви и, в этом смысле, – отказа от дара бытия, растворения в Другом. Но обе версии ответа на священный дар оказываются ущербными. Истиной оказывается утверждение себя и принесение себя в дар – через восстановленную любовью связь – Тому, от кого было получено бытие. Формулировка из текста «Достоевского» дает простое разъяснение смысла отказа от Я как способа его обретения:

Человек, чтобы оправдаться в этом испытании, должен сам найти свое другое, как точку опоры, — должен дей-

ствием любви и той веры, которая уже заключается в любви и ее обуславливает, обречь свое *ты еси*<sup>7</sup>.

В «Theologumena» эта схема в упрощенном виде неоднократно повторяется, чтобы показать формы сотрудничества двух демонов, необходимых друг другу в борьбе за глубины человеческой души. Главная задача Люцифера – сломать, фальсифицировать бытийную связь человека с божественным целым. Второй шаг – за Ариманом: он должен распылить и уничтожить потерявшее основы человечество. «Люциферово действие можно назвать извращающим (инвертирующим), а Ариманово – развращающим (первертирующим)»<sup>8</sup>. Поэтому действия демонов можно узнать «по делам их», что Иванов и демонстрирует на материале романов Достоевского: Люциферова инверсия обнаруживается везде, где гордыня и самовластие присваивают себе божественные права; Ариманова перверсия – там, где начинается опустошение этого самовластного мира и выявляется вся сатанинская топология: дробление, разделение, переворачивание, выворачивание, отражение, анаморфоза. При всем единстве, между демонами нет равенства: Люцифер – «князь мира сего», Ариман его «приспешник, палач, сатрап и в чаяньи своем, престолонаследник»<sup>9</sup>. Это придает и некоторую напряженность их отношениям (которая обнаруживается в романских проекциях, в коррелятивных им парах персонажей). Однако они не только сотрудничают, но и иногда берутся за работу друг друга. Так, замечает Иванов, черт Ивана Карамазова, типичный представитель Аримана, развивает чисто люциферический замысел: «Раз человечество отречется поголовно от Бога, – человек возвеличится духом божеской, титанической гордости, и явится Человекобог»<sup>10</sup>.

Иванов, изображая действие этих метафизических сил, придает им почти физическую силу детерминации. В этом он, несомненно, находится под влиянием историософии двух градусов, созданной бл. Августином, и моральной динамики дантовских миров. Весьма показательно воспоминание Евгении Герцык:

Вячеслав говорил о двух обратных направлениях – или двух сферах – добра (бытия, Бога) и зла. Добро на начальных ступенях (или на периферии сферы) *solutio* (раз-

реженность, рассеяние), потому что начально оно всегда свобода, легкость, оно почти безвидно. Далее же, выше, оно, подобно девяти ангельским степеням, устремленно, свободой своей избирает свою необходимость. Высшее в добре, в центре Дантова рая – *coagulatio*, спаянность, сгущенность, там действует центростремительная сила, которая все, что любовь, что добро, бытие, спаивает в одной точке. Наибольшее *coagulatio*, бытие в энной степени – высшая красота. Обратное в зле: там на первых ступенях, на периферии – *coagulatio* (потому что эта сфера подчинена закону центробежному, гонит все во вне) – сгущенные яркие образы; вместо свободы – «пре-лесть», красота. Далее, глубже убывает сгущенность, рассеивается красота. В центре, из которого центробежная сила гонит все, – ничего, мрак, провал<sup>11</sup>.

Характерна здесь эстетическая окраска этой градации метафизического движения, которая и для Иванова, и для Достоевского была индикатором духовной добротности.

Объяснительная сила ивановской мифологемы зла, ее, если угодно, функциональность особо выявляется в том культурфилософском контексте, в который помещает ее автор. По Иванову, в самом фундаменте культуры содержится как некий первоакт самоутверждения Люцифера:

<...> действие в человеке люциферических энергий, будучи необходимым последствием того умопостигаемого события, – отпадения от Бога, – которое Церковь называет грехопадением, составляет естественную в этом мире подоснову всей исторической культуры, в главных чертах ее языческой по сей день, и поистине первородный грех ее; ибо культура лишь отдельными частями «крещена» и только в редких случаях «во Христа облакается»<sup>12</sup>.

Культура без грехопадения это – гуманистическая просветительская фикция, которую Иванов не только отвергает, но и точно указывает на ее фатальный парадокс: желая возвеличить человека, она его принижает:

Таков взгляд антропологического оптимизма, который испуганно отвергает понятие «первородного греха», – то

есть первоначального самоопределения человеческой воли, отказавшейся от Бога, и всех последствий этого метафизического происшествия, и предпочитает видеть в человеке звено в цепи восходящего развития; он не замечает при этом, что человек таким образом не облагораживается, а снижается, ибо ему предложено не превзойти самого себя, а отказаться от изначально ему присущих прав<sup>13</sup>.

Различение культурных деяний Люцифера и Аримана важно еще и потому, что их губительные силы не равноценны, и борьба с ними протекает по-разному:

Если от Аримана спасает один Христос Воскресший, то чары Денницы рушатся уже от приникновения к живой Земле. Люцифер идеалист; ненавистная Люциферу реализация его есть Ариман. Реальные соперники – Христос и Ариман. Христос несет тварности девственную непорочность и воскресение, Ариман – тление и небытие<sup>14</sup>.

Таким образом, стадия люциферизации культуры является 1) неизбежной; 2) излечимой. «Живая Земля» в контексте мифологии Иванова указывает на развитый в части «Mythologumena» мотив женственного начала, который Иванов прослеживает во всем романном корпусе Достоевского. Русская Душа-Земля, гласит эта мифологема, томится ожиданием суженого жениха, героя Христова. Она есть женское начало сокровенного народного бытия, плененное и покинутое. Но при всей своей слабости и даже безумии, она обладает мистическим даром отличить истинного богоносца от изменника и самозванца<sup>15</sup>:

В метафизическом единстве народа различимы два начала: женственное, – душевное, совершительное, – и мужественное, духовное, зачинательное. Первое вырастает из общей Матери – живой Земли (Мировой Души), взятой как мистическая реальность; второе приблизительно соответствует в личности народа Платонову hegemonikon, а на языке Откровения могло бы быть названо народом-ангелом<sup>16</sup>.

Одна из задач Аримана (особенно в его коллективных формах) – вытеснить мужское духовно-творческое из сферы

воздействия на душу и жизнь народа. Здесь возможен и его конфликт с Люцифером. По мнению Иванова (которое вряд ли можно признать без оговорок), Достоевский соединяет данное в Писании понимание союза Бога и народа, Христа и Церкви как брачного союза с «дионисийским» мотивом слияния духа с душой природы:

Христианский народ, *духовно* устрояемый в Церкви, взятый как органическое *душевное* единство, совпадает, в некотором смысле, для Достоевского, с Землей как мистической сущностью<sup>17</sup>.

Иванов, видимо, собирался развить эту тему в отдельную ветвь, в мифологему Великой Блудницы (ср. Откр. 17.1, 5,15, 16; 18.2, 9), которая дополнила бы диаду Люцифера-Аримана до триады и была бы, возможно, сатанинским антиподом софиологии. Однако фактически тема осталась на уровне анализа в «Mythologumena» довольно сложной типологии женских образов – воплощений стенающей и ожидающей своего спасителя Мировой Души – в романах Достоевского.

Еще один путь, спасающий культуру от Аримана, это – преодоление стагнации и безостановочное творчество. (Здесь Иванов солидаризуется с Гёте, таким же образом оправдавшим своего Фауста):

Динамизм люциферического процесса изгоняет Аримана из сферы своего действия, хотя и не радикально и более феноменологически, чем по существу. Он рушит и плавит формы Ариманова самоутверждения, и Ариман должен забирать потерянные пространства сынова и по-новому, как только что снятая плесень опять нарастает на той же поверхности, пока не изменится состав притекающего воздуха<sup>18</sup>.

По сути, это не спасение, а отсрочка, позволяющая культуре накопить силы для момента принципиального выбора, который, по Иванову, уже близок. Он не возлагает особых надежд на динамику культуры:

Решается соперничество в исторических судьбах Земли через человека и в человеке. Ныне княжит в нем и через

него Люцифер, творящий культуру, – такую мы доныне ее знаем. Воля культуры – поработить природу; воля природы – поглотить культуру. Культура, по Достоевскому («Подросток»), – уже «сиротство», «великая грусть» о «заходящем солнце». Культура пришла к концу или к распутью? В теперешнем ее состоянии она спасается своею динамикой и должна бежать, безостановочно бежать, как зверь, травимый ловцом. Ее гонит «князь мира» со сворой Аримановых собак. Долго ли еще может продолжаться этот бег?<sup>19</sup>

Люциферический (т.е. культурно-исторический) процесс, утверждает Иванов, завершается и приводит к развилке между узкою тропею Христа и широкою дорогою Аримана. Но культуру ждет еще одно тяжелое испытание: когда силы Люцифера истощатся (что неизбежно для обезбоженной сущности) и окончательно распадется духовная личность, начнется (и уже начинается) эпоха Легиона – социальной ипостаси Аримана, воплощенной в деперсонализированных демонизированных массах. «Наступает время не только теснейшей общественной сплоченности, но и новых форм коллективного сознания»<sup>20</sup>. К этим новым формам Иванов особенно чуток, что ставит его в один ряд с главными культур-критиками XX в.:

Скопление людей в единство посредством их обезличения должно развить коллективные центры сознания, как бы общий собирательный мозг, который не замедлит окружить себя сложнейшею и тончайшею нервной системой и воплотиться в подобие общественного зверя, одаренного великою силою и необычайною целесообразностью малейших движений своего строго соподчиненного и сосредоточенного, существенно механического, но и как-то одушевленного состава. Это будет эволюцией части человечества, количественно преобладающей, к Сверхзверю, про которого будут говорить, как пророчит Откровение Иоанново: «Кто подобен зверю сему?»<sup>21</sup>

Иванов прямо указывает на идейные воплощения Легиона: «На этой наклонной плоскости мы наблюдаем уже Гегеля с его учением о государстве, и еще более марксистский идеал

пролетариата»<sup>22</sup>. (Справедливости ради надо заметить, что по отношению к Гегелю Иванов некорректен. Гегелевский этатизм принципиально антитоталитарен, что особенно хорошо видно в свете истории XX в. Но в своем заблуждении Иванов не одинок: образ Гегеля как вдохновителя тоталитарной идеологии и по сей день – распространенная аберрация.)

Как всегда в своих размышлениях, подчеркивая логику неуклонной эволюции «двух Градов», Иванов указывает, что Легион от Соборности отличается методичным стремлением не только атомизировать общество, но и лишить атом его личностного ядра, заменив его специализацией:

человеческое общество, ставя своим образцом Легион, должно начать с истощения онтологического чувства личности, с ее духовного обезличения. Оно должно развивать, путем крайнего расчленения и специализованного совершенствования, функциональные энергии своих сочленов и медленно, методически убивать их субстанциальное самоутверждение. Соборное всеединство во Христе, напротив, есть такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы<sup>23</sup>.

Не избегая сакраментального вопроса «что делать?», Иванов категорично утверждает:

Ревнивей всего должен человек в наши времена святить свободу, достойно и праведно переживать и познавать ее в себе и не поступаться ею иначе, как для добровольного послушания тому, что он обрел, как высший закон в собственной сердечной глубине<sup>24</sup>.

Стоит при этом отметить, что Иванов не разделяет иллюзий наивного рационализма, предполагающего разоблачить и обезвредить Легион критическим сознанием. Проблему Легиона он относит к «непроницаемым тайнам Зла»:

Как разъединение может стать принципом соединения, как ненависть может сплавливать взаимоненавидящие элементы, – нам, к счастью, по существу не понятно. Но

наличность Легиона, одновременно именующего себя «я» и «мы», все же дана, как феномен<sup>25</sup>.

«К счастью» – потому что Иванов делает оригинальный ход мысли и полагает особой духовной привилегией «сыновей Логоса» не понимать то, что потеряло бытийные истоки. Легион как особый аспект зла наряду с Люцифером и Ариманом – позднее построение Иванова, но тем более глубоки и актуальны его наблюдения, сделанные на основе личного драматического общения и со славянским, и с тевтонским Легионами.

Поскольку мифологемы Иванова весьма своеобразны и не укоренены в богословской традиции, отнюдь не праздным вопросом является проблема их соотношения с оккультной идеологией эпохи. Гносис, манихейство, экзотические формы религиозности и т.п. были модой и естественной ментальной средой Серебряного века<sup>26</sup>. Но Иванов – один из идейных вождей эпохи – имел особый генезис своего мировоззрения и в силу личной духовной биографии, и в силу «поколенческой» логики, сближающей его с Вл. Соловьевым. Поэтому оккультные идеологии влияли на него довольно поверхностно, скорее на уровне лексики и образного ряда. Исследователи отмечают как заинтересованность Иванова оккультными веяниями, его личные контакты с адептами разных оккультных толков, так и его постоянную и неслучайную дистанцированность от них<sup>27</sup>. Существенно для нашей темы его собственное свидетельство. В статье А.Б. Шишкина (вообще важной для понимания места Достоевского в творчестве Вяч. Иванова) приводится отрывок из письма к немецкому корреспонденту от 11 мая 1949 г.:

Теперь я сожалею, что не избрал другие имена (скажем, Люцифер и Летифер, от Letum – смерть), чтобы никто из читателей не принял моих соображений за переложение антропософского учения о двух существах, друг другу противостоящих, как учат, начиная уже с Рудольфа Штейнера. С этим учением, которое не знает ни сатану, ни Богом созданную изначальную свободу, мои соображения не имеют ничего общего. У Штейнера дело шло о двух независимых друг от друга космических силах, из которых одна действует как Люцифер, хоть и вызывает обманчивые образы – что может замедлить духовный

путь человека, но все же дает ему чувство его свободы и храбрость для самосознания, правда, слишком рано, в то время как другая сила ищет сделать его рабом материи. Я вижу в обеих силах два аспекта или две личины, две ипостаси единого существа, то есть Лукавого (Сатаны); непостижимая третья ипостась должна, как мне кажется, иметь женскую природу, она является как великая блудница Апокалипсиса. Под «легионом», с другой стороны, я понимаю социологический результат союза мужских ипостасей. В моей книге я намеренно умолчал, что оба демона уже у Штейнера в некоторой мере являются коррелятами, умолчал по двум причинам: во-первых, мне хотелось избежать тона полемики с антропософами; во-вторых, указание на доктрину Штейнера могло быть понято как косвенное признание внутренней родственности моего мировоззрения с этим учением. Это мое разъяснение Вы можете, многоуважаемый доктор Мюллер, опубликовать, если это будет нужно<sup>28</sup>.

Этот самокомментарий хорошо показывает как общие контуры замысла Иванова, так и его радикальное отличие от антропософского учения.

Для Серебряного века ивановский метод выстраивания мифа, не заложенного непосредственно в романном тексте, но при этом связанного с ним глубинными интенциями, не был чем-то необычным или новаторским. Своеобразная рекуперация – восстановление мифа, растворенного в духовно значимом «тексте» – уже для первых русских адептов символизма была одной из основ их эстетической алхимии. Но притча про Люцифера, Аримана, Блудницу и силы Легиона, придуманная Вяч. Ивановым, несколько выходит за рамки этого приема. Перед нами не игра с темами Достоевского, но их предельное сгущение вплоть до статуса пра-феномена, что неизбежно выводит связку этих тем из круга литературных явлений в пространство актуального исторического самосознания и в то же время в дорефлективные пророческие глубины. Иванов вслед за Достоевским как бы осуществляет фаустовское странствие «zu den Müttern», к источнику первообразов, что дает ему право на собственное мифотворчество. Поэтому его построениям не припишешь характера толкования текста или

его образной парафразы, но зато им свойственна обобщающая и объясняющая сила «поэмы о Великом инквизиторе».

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> *Иванов Вяч.* Достоевский. Трагедия – Миф – Мистика // *Иванов Вяч.* Собр. соч.: В 4 т. Т.4. Брюссель, 1987. С. 483–588. Далее текст книги будет цитироваться по этому изданию.
- <sup>2</sup> Там же. С. 485.
- <sup>3</sup> Миф определяется Ивановым как «синтетическое суждение, в котором символическому подлежащему, обозначающему сверхчувственную сущность, придается словесное сказуемое, которое являет эту сущность в ее динамическом аспекте как действующую или страдательную» (Там же).
- <sup>4</sup> Там же. С. 486.
- <sup>5</sup> Иванов имеет в виду слова «Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма? (skorpei oun mē to phōs to en soi skotos estin)»
- <sup>6</sup> *Иванов Вяч.* Указ. соч. С. 559–560.
- <sup>7</sup> Там же. С. 564.
- <sup>8</sup> Там же. С. 563.
- <sup>9</sup> Там же. С. 566.
- <sup>10</sup> Там же. С. 559.
- <sup>11</sup> *Герцык Е.* Воспоминания. Париж, 1973. С. 56.
- <sup>12</sup> *Иванов Вяч.* Указ. соч. С. 566.
- <sup>13</sup> Там же. С. 562.
- <sup>14</sup> Там же. С. 567.
- <sup>15</sup> См.: Там же. С. 523.
- <sup>16</sup> Там же. С. 521.
- <sup>17</sup> Там же. С. 535.
- <sup>18</sup> Там же. С. 586.
- <sup>19</sup> Там же. С. 567.
- <sup>20</sup> Там же. С. 570.
- <sup>21</sup> Там же. С. 571–572.
- <sup>22</sup> Там же. С. 570.
- <sup>23</sup> Там же. С. 572–573.
- <sup>24</sup> Там же. С. 569.
- <sup>25</sup> Там же. С. 572.
- <sup>26</sup> Нельзя, впрочем, забывать и о вполне научных источниках сведений о древней мифологии. Так, среди доступных Иванову изложений мифа об Аримане указывают на знаменитую книгу А.Н. Афанасьева «Поэтические

---

воззрения славян на природу» (см. *Лифшиц Г.М.* Истинно сущее бытие в трудах Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов – творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М., 2002. С. 333).

<sup>27</sup> См.: *Богомолов Н.А.* Русская литература XX века и оккультизм: Исследования и материалы. М., 1999; *Обатнин Г.* Иванов-мистик. (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)). М., 2000 (особо с. 147–154); *Нефедьев Г.В.* К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов – творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 194–202; *Эткинд А.* Хлыст (Секты литература и революция). М., 1998.

<sup>28</sup> *Ivanov V.* Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass / Hrsg. M. Wachtel. Koeln, 1995. S. 264–265. Цит. по: *Шишкин А. Б.* «Толстой и/или Достоевский?»: Случай Вяч. Иванова // Толстой или Достоевский? Философско-эстетические искания в культурах Востока и Западе. СПб., 2003. С. 90.

- <sup>17</sup> Барт Р. Литература и метаязык // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Пер. с фр. М., 1989. С. 131.
- <sup>18</sup> См.: Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2007.
- <sup>19</sup> Топоров В. Н. О ритуале // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 28.
- <sup>20</sup> Иванов Вяч. В с., Топоров В. Н. Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей // Zeitschrift für Slavistik (Berlin). 1974. Bd. XIX, 2. S. 144–157; Иванов Вяч. В с., Топоров В. Н. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М., 1983. С. 175–197 и др.
- <sup>21</sup> См. об этом во вступительной заметке Дм. Вяч. Иванова и А. Б. Шишкина к указ. выше публикации выступлений по докладу С. Н. Булгакова (Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. С. 64).
- <sup>22</sup> Иванов Вяч. Интеллектуальный дневник / Подготовка текста Н. В. Котрелева и И. Н. Фридмана; прим. Н. В. Котрелева // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. С. 15. На значимость этой записи для анализа идеи жертвы у Достоевского обратил внимание А. Б. Шишкин, см.: Шишкин А. Б. Толстой и/или Достоевский: Случай Вяч. Иванова // Толстой или Достоевский? Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада. Материалы международной конференции. СПб., 2003. С. 84.
- <sup>23</sup> См.: Кюмон Ф. Мистерии Митры. СПб., 2000. С. 178–179.
- <sup>24</sup> Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. С. 80. См. также с. 256–257.
- <sup>25</sup> См.: Топоров В. Н. Митра // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2-х т. Т. 2. М., 1994. С. 156.
- <sup>26</sup> Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 2. С. 55.
- <sup>27</sup> См.: Иванов Вяч. В с. Античное переосмысление архаических мифов // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции «Випперовские чтения – 1985». Вып. XVIII. Ч. I. М., 1988. С. 9, 13.
- <sup>28</sup> См.: Юнг К. Г. Предисловие // Юнг К. Г. Эон: Исследования о символике Самости. М., 2009. С. 3.