

СЕНТЕНЦИИ И ФРАГМЕНТЫ ВЯЧ. ИВАНОВА
В ЗАПИСЯХ О. ШОР

Предисловие и комментарии С. С. Аверинцева
Подготовка текста А. Б. Шишкина

Собеседования такого рода, чрезвычайно приватные по своему жанру и тону, рассчитанные на негромкую акустику домашнего пространства, исходящие из презумпции полного понимания “с полуслова”, и порой, как кажется, “полусловом” и ограничивающиеся, а после записанные, но не так, как Эккерман записывал Гете, или, чтобы взять пример поближе, как М. С. Альтман записывал того же Вяч. Иванова, а в манере довольно беглого дневника, сугубо “для себя”, – подобное чтение представляет специфические трудности, порой, признаемся, довольно ощутимые; однако оно и дает то, чего не даст ничто иное.

Постепенно сквозь видимость хаоса проступают отчетливые лейтмотивы.

Снова и снова слышится очень характерный для русской мысли протест против определенной тенденции немецкого философствования, связанной прежде всего с именем Канта; сюда относится, наряду со всеми прямыми упоминаниями кенигсбергского философа как “*épiciér*” – “*мелкого торговца*” (11 октября 1932) и как “*психолога*”, подменившего метафизику, приличествующей именно психологу, переориентацией на субъективистскую рефлективность (22 марта 1935), также не имеющее прямого отношения к Канту скептическое замечание о концепте “ценностей” (нем. *Werte*).

В связи с этой подтемой необходимы особые замечания. Что, собственно, неприемлемо для Вяч. Иванова в столь привычном для нас словоупотреблении? Новоевропейский, только в XIX столетии термин “ценность” перенимает функции прежнего термина “благо” (греч. ἀγαθόν,

лат. *bonum*), однако вносит принципиально новый момент несовместимой с онтологизмом субъективности: если “благо” онтологично, присуще самой сути бытия и даже может отождествляться с ней, – по схоластической максиме, “сущее и благо суть понятия взаимозаменяемые (лат. *ens et bonum convertuntur*)”, – то “ценность” имеет происхождение в полновластно производимом субъектом акте “оценивания” (нем. *Wertung*). “Философия ценностей (*Wertphilosophie*) в собственном смысле восходит к Лотце (R. N. Lotze, 1817-1881), для которого характерно обособление областей “действительности”, “истины” и “бытия” от области “ценностей”, служащее попытке примирить механистическое понимание природы с религией, исходя при этом отчасти из Лейбница и в основном из Канта. Позднее обсуждение концепта “ценностей” особенно характерно для неокантианства и родственных течений.

Всё это заставляет вспомнить для начала и полемику В. Ф. Эрна, и пассажи о Павла Флоренского, противопоставлявшего Канту Платона и даже применявшего к Канту новозаветное выражение “столп злобы богопротивная”, и стихи Андрея Белого про “Критики”, затмевающие свет небесных звезд, и про “*марбургского философа*” – неокантианца:

“Жизнь, – шепчет он, остановясь
 Меж зеленеющих могил, –
 Метафизическая связь
 Трансцендентальных предпосылок.
 Она рассеется как дым,
 Она – не жизнь, а цепь суждений...”

Можно было бы составить из этих антикантовских выпадов в стихах и прозе, исходивших из среды, Вяч. Иванову близкой, целую антологию. Что до внутреннего “вячеслав-ивановского” контекста, необходимо вспомнить столь характерную для него полемику против того, что на его языке именуется “идеалистическим символизмом” и против чего он защищал символизм “реалистический”. “Реалистический” символизм исходит из веры в символические связи, обнаруживаемые в глубинах объективного строя вещей и могущие быть адекватно познаваемыми; напротив, “идеализм”, т. е. то направление, виднейшим представителем которого был Иннокентий Анненский, исходит из непознаваемости, так сказать, *вещи в себе*, и постольку избирает “правило верности не вещам, а постулатам личного эстетического мировосприятия”.¹ Polemika эта несколько напоминает средневековый спор об универсалиях, в контексте которого “реа-

¹ “Две стихи в современном символизме”, 1908 (Вяч. Иванов. Собрание сочинений. II. Брюссель 1974, с. 539).

листы” утверждали сверхэмпирическую адекватность общих понятий, а “номиналисты”, отдаленно предвосхищая кантовский “критицизм”, усматривали в них простые “наименования”, т. е. инструментальную инициативу самого субъекта познания. Конечно, Вяч. Иванов отлично помнил об этом, и постольку в изобретенном им термине “реалистический символизм” можно, пожалуй, усмотреть потенциальный каламбур, отсылающий к средневековым “реалистам”. Для самого существа его веры неприемлема редукция символа до принадлежности психологии субъекта.

Несомненно, к числу наиболее глубоких, оригинальных и органических для Вяч. Иванова интуиций относится мотив возвратного движения, *Антиройи*, соединяемый с аристотелевским пониманием цели как особого рода причины (ср. схоластический термин “*causa finalis*”); этот комплекс идей особенно развернуто и систематически развивается в небольшой поэме “Сон Мелампа” (1907 г.), замыкающей раздел “*Carmen saeculare*” в сборнике “*Cor ardens*”:

...Двигутся в море глубоком моря, те к зарям, те – к закатам;
Поверху волны стремятся на полдень, ниже – на полночь;

<...>

Так из грядущего Цели текут навстречу Причинам,
Дщерям умерших причин, и Антиройя Ройю встречает...

Некоторые брошенные по ходу разговора фразы по своей сути могут рассматриваться как творческие декларации поэта. Исследователям поэтики Вяч. Иванова стоит запомнить его замечание о степени обильности “*извилин*” как критерии совершенства стиля (25 марта 1931).

Стоит отметить свободный тон обсуждения религиозных вопросов. Замечание о католиках, которым “*не мешало бы вспомнить, что они – христиане*”, само по себе довольно обычно, однако весьма не похоже на манеру выражаться “конвертита” в тривиальном смысле слова, каким Вяч. Иванов с его собственной точки зрения как раз не был. Что касается нарочито провоцирующего заявления о том, что “*в системе христианства*” будто бы отсутствует юмор, на это можно было бы много возражать, указав, наряду с притчами Христа (где метафорой для милосердия служит поведение проворовавшегося управляющего, который догадался чужим и всё равно уходящим от него добром привлечь к себе друзей, нужных на будущее, см. Лук. 16, 1-9, а образцом для неотступности в молитве выставлена надоедливая просительница перед “судией неправед-

ным”, см. там же 18, 1-5), наряду с многочисленными эпизодами житий святых, – то обстоятельство, что само понятие “юмора” (в отличие от понятий “смеха”, “комического”, “сатирического”) в дохристианские эпохи просто отсутствовало, явилось лишь в новое время и постольку является если не христианским, то в крайнем случае паракристианским или постхристианским. Но для подобных возражений приходится выйти из роли комментатора; возвращаясь к обязанностям последнего, решимся предположить, что слово “юмор” употреблено здесь с неизбежной время от времени в контексте частных диалогов нетерминологичностью – и обозначает то самое, для чего М. М. Бахтин (между прочим, испытавший сильное общее воздействие мысли Вяч. Иванова) ввел новый, уже привычный для нас термин “смеховая культура”. Тогда такого термина еще не было... Но упоминание сатиров отсылает именно к “смеховой культуре”, а не к юмору, скажем, диккенсовского типа, обходящемуся без плясовых телодвижений и вакхической громогласности.

Текстологическая справка²

Автографы рукой О. Шор в двух блокнотах карандашом и чернилами воспроизводятся здесь в соответствии с порядком расположения текста на листе, то есть с повторами и частично нарушенной хронологией. Последняя запись из блокнота “1” помечена 23 августа 1934. Кроме ивановских высказываний (л. 35об–42об, между лл. 35 и 36 вложен листочек с записью 10 ноября 1928) здесь записаны ст-я Вяч. Иванова, переписанные рукой О. Шор и сопровождаемые примечаниями, которые фиксируют авторские датировки или автокомментарий. Так, ст-е “Ночь златокрылая...” сопровождается датой “7 янв. 1918 г.” и вариантом заглавия – “*Animus et anima*” (л. 1), сонет “Весь исходив свой лабиринт душевный” – комментарием «“Число есть отношение *Realium* к *Realia*” В. И. Февраль 1931 г.» (л. 3), два фрагмента из поэмы “Человек” (ср. III, 238) “Человек! Еще ты болен...” и “Ведай сердцем благодарным” – соответственно “октябрь 1916” и “1 марта 1917” (л. 8). Записи чернилами в блокноте “2”, л. 9–10, 12–13, начинаются с фразы “1. В греческих надписях”.

² Принадлежит А. Шишкину.

В. И. 10 ноября 1928. Рим.

Я: “Вы не забыли русский язык, живя за границей”.

В. И.: “Я не разучился ему, даже живя в России”.

“Хороший стиль как мозг. Он тем совершеннее, чем в нем больше извилин”. В. И. 25 марта 1931 г.

“Предустановленная гармония как закон ткацкого станка: сплетает разные нити в одну ткань”.

“Предустановленная гармония только звучит примирительно мягко – это страшная, величайшая антиномия”.¹

9 апр.

Многим католикам не мешало бы вспомнить, что они – христиане.

30 мая.

24 июня 1931 г.

Говорили о Вячеславологии:

Стих в “К Памяти” о растениях: они живут из будущего в прошлое.²

Стих в “Младенчестве”. Переход от сада и растений к старику Сторожу естественен, так как *молодые* травы соответствуют именно *старика* в человеческом мире.

Мир “ценностей” – якорь брошенный, но недостигший дна и шатаемый волнами.³

В системе христианства нет юмора. С этой точки зрения можно было бы написать критику христ<ианства> покрепче Ницше. (В греческой религии юмор есть: сатиры).

Поэт – тростник *kalamos*;⁴ в нем нет ничего героического; он пред всеми склоняется, – оппортунист, приживальщик.

Мистические состояния его не меняют как человека; он Богу делает *offerte*⁵ и спешит убежать прочь от Него.

5 августа 1931.

30 января 1932.

Говорили об особенностях вячеславова розенкрейцерства.⁶ Есть “племя”, кот<орому> разрешать соединение розы и креста дано в форме соединения Греции с христианством. М<икель> А<нжело> взял мрамор Эллады, потом розу как купол,⁷ кот<орый> поместил на “греческом” кресте⁸ – *Roma quadrata*.⁹

Вячеславу Христос в 7 лет дан как светлый лик, роза, а Греция лет в 11 как аромат кипариса<,> ладана в звуке (Θεός).

Аполлон был принят рассудком как “Эллада” в школе, но в переживании дан через Диониса (как и в самой Греции). В бурном жизненном переживании раскрылся дионисийский пафос и узнался крест. А в христианстве через “нежную тайну” рождения открылась девственность, *целостность* (греч. категория), *роза*.

Наконец делается научная попытка связать христианство с греческими мистериями. После этого утверждение *креста* в христианстве – отсюда “палинодия”.¹⁰ Отсюда христианский ужас пола.

Тяготение к Риму; квадрат – основа. Купол под крестом.

Потом – св. Георгий.¹¹

* * *

9 февраля 1932.

Влюбленность – притяжение магнита;

Любовь – электричество, гроза.

Тайновидцы влюбленности могут и не знать любовь. Толстой – изображал влюбленность; Достоевский – любовь (Грушенька).¹²

* * *

10 февраля.

Если б был молод, написал бы историю философии в ее зависимости от языка. В языке заложена и поэзия и философия народа.

* * *

15 февраля.
Нафанаил делает силлогизмы;¹³
Фома – основатель индукции;
Петр – интуитивное знание.
Все типы познания даны в Евангелии.

* * *

Говорили о том, что у Вячеслава очистительный поэзией <sic!> акт происходит в виде лирического гимнотворчества, кот<орое> в свою очередь есть *sui generis* проекционная геометрия: событие жизни погружается в память веков, до древних мистерий и так вновь полученное в Памяти очищается, что есть действия Благодати, как и самое послание поэтического дара.

* * *

11^{го} октября 1932.

Философия Канта – описывает сознание *épicier*'а. Как термин *made in Germany*, – отлично оборудованная кухня с оловянными кастрюлями. Кант определил век *réitit bourgeois*. Весело было бы перевести термины на язык пролетарского сознания.

<без даты>

“Вся Греция симуляция”.

июль 1932.

“Поток чудесного течет в берегах натурального”.

“Говорят: религия родилась из страха; напротив, отрицание религии происходит из боязни”.¹⁴

<вписано сверху> 23. VIII 34.

– да и то еще: скорее ужас произошел из религии, чем религия из страха.

Малларме потому не имел успеха, что был *mal armé*. Чтоб победить, ему нужен был Валери (*valeur*, сила), который так прекрасно сказал по своем избрании в Академию, что это не его избрали, а Малларме.

9 октября 1932 г.

Как легко делать стихи в сравнении с прозой! Мольер это хорошо знал: “*Madame, vos beaux yeux me font mourir d’amour*”. Но он забыл сказать, что эта избранная им самая “простая” форма прозы в прозе *запрещена*, ибо получается чистый александриец.

* * *

Es ergo sum – Достоевский.
Sum ergo es – формула идеализма.
Проблема реального феномена есть проблема теургии.

* * *

15 августа 1933 г.

Благодарю Тебя, Господи, что ты создал меня *миром*.

* * *

Говорили по поводу Р. Штейнера о совместимости перевоплощения с христианством.¹⁵ Вячеслав сказал: Евангелъе нигде не отрицает перевоплощения.¹⁶ Никодим (Иоанн, 3; 4), спрашивая о возможности “войти в другой раз в утробу матери своей и родиться”, спрашивает о возможности перевоплощения. Иисус отвечает: не в том дело, есть ли перевоплощение или нет; если кто не родится от Воды и Духа....

Es ergo sum – Достоевский.
Sum ergo es – формула идеализма.

Проблема *реального* – феномена есть проблема теургии.

Я – “Вы не забыли русский язык, живя за границей?”
В. И. – “Я не разучился ему, даже живя в России”.

* * *

19 марта 1935 года.

Противоположность субъекта и объекта обычно приписывается разуму; это не верно: сердце ее виновник.¹⁷

* * *

22 марта 1935 г.

Wie ist Kant überhaupt möglich?¹⁸ Er ist möglich als Psychologe.¹⁹

* * *

Jede Reflexion ist ein Psychologischer Akt.²⁰

23 августа 1934.

Фл.: Думаете ли Вы, Вячеслав, что бессмертие души и бытие Бога доказуемы?

Вячеслав: Не со всех планов сознания равно видны некоторые трансцендентные истины.

* * *

1. В греческих надписях указывались поэты и хореги и *не* указывались актеры.

2. В греческом театре запечатлелось все, что могло запечатлеться и это сохранилось в доступных тогда формах запечатления: театральное действие сохранилось в поэзии (ритм, которого теперь нет), в скульптуре, живописи (изображение костюмов и поз) и в архитектуре (амфитеатры).

3. В музыке -- вещь -- мелос (единица мелодии).

4. В театре -- вещь -- движение -- звук (единица динамическая).

5. Театральное как динамическое унесено<?> в другие искусства и придавало им движение изнутри.

* * *

Вяч. Иванов:

1. "Не строй на песке".²¹ Песок -- это рассыпающиеся индивидуальности. Камень -- иерархия личностей.

Вот экзегетика.

2. Бог сказал Человеку: “Аз есмь” – это Его Имя.²² Потому человек не может сказать “аз есмь”. Но Ты сотворил Человека по образу и подобию своему (иначе и не был бы всеблаг) и сказал ему: “Ты еси”. Но человек должен в ответ сказать Ему: “Ты Еси”. У подножия храма, где на одной стороне была надпись “Познай самого себя”, на другой загадочные слова, которые значат “если” или “иди” или “Ты еси”.²³

3. “О, Артанефис, Ты слышишь эту музыку, которая прислушивается к песням<?> или танцам, придет, придет время и будет звучать свободно”.

А<ртанефис>. “О, это будет высшая радость для души”.

4. Мы приходим из двоих, и множество душ живут в наших душах: все предки.

* * *

Греки видели Ужас темным и заслонялись белыми мраморами. Темным – профетически завладевали в орфических культах.

Средние века видели Ужас – раскаленным, белого каленя. Чтобы не сгореть, они “художественно” пропускали его через призму цветного стекла и загоразивались эвфемистически страшными масками своих чудовищ на готических, *прозрачных* церквях.

В Греции тоже есть худ<ожественный> жест как *прозрачность*. Это – в театре. Но там маска – эвфемистическая: “чур меня”. Осторожное наименование Ужаса *темного*. Это – прозрачность в том смысле, что ужас все же *заслоняясь, пропускается. Пламенение через стекло.*

* * *

Память – Бытие

Беспамятство – Смерть = ужас

худ<ожественный> жест = вещь, заслоняющая ужас.

прор<оческий> жест = действие, принимающее ужас.

Подоснова вещи – старина<?> частей, <1 нрзб.>

" " действия – динамизм, текучесть

Но может быть *вещь* временная, где динамика, а старое передается профетизму.

Вторая переустановка сознания. = *апантетическая установка*.²⁴

Самое *между* как вещьность = апантема

Способность ее воспринимать = апантетизм.

¹ *Предустановленная гармония* – понятие, введенное в 1695 г. Лейбницем. По учению Лейбница, монады (субстанциальные элементы мира) не могут взаимодействовать друг с другом, однако изначально включены замыслом Творца в гармоническую систему, взаимосвязанную между собой пути их развития.

² Стихотворения с таким заглавием мы не знаем, однако обращением к Памяти открывается относящийся к 1917-1918 гг. и завершающий III раздел “Света вечернего” отрывок из одиннадцати октав, который имеет заголовок “Деревья” и тематически связан с воспоминанием о В. Ф. Эрне. Вот несколько мест оттуда, связанных с ключевыми для Вяч. Иванова мотивами движения “к истоку дней”, “к началу вверх”:

*..Встают средь милых сердцу встреч
Обличья души, лишь памятью живущих
(Им не дано вспоминать, но течь
В ее русле им значит жить,) текущих
К истоку дней; душ, избранных беречь
Старинный сон, – вне мира в мире сущих:
Обличья дремотный ткот напев
Ветвящихся над путником дерев. <...>
Не по твоим избраньям иль заслугам
Спасает Дух, что некогда живил,
И вот река течет бессмертья лугом,
К началу вверх, откуда клоч забил,
Растениям вокруг, немым подругам,
Которых ты предчувственно любил,
И прошлого лелеет отраженья,
Омытые в водах накурождения. <...>*

Ср. из стихотворения “Вечные дары” (“Кормчие звезды”, раздел “Цветы сумерек”):

*...Пасомы Целями родимыми,
К ним с трепетом влечемся мы –
И, как под солнцами незримыми,
Навстречу им цветом из тьмы...*

Стих в “Младенчестве”. Имеется в виду следующее место строфы XVIII “Младенчества”:

*...Зверям присвоенного рая
Служил преддверием наш сад:
Акаций старых вижу ряд,
Березу, – у ворот сарая
Седого дворника, как лунь,
Как одуванчик – только дунь!*

³ См. Предисловие.

⁴ Греч.: “тростник”.

⁵ Ит.: “жертвоприношения”.

⁶ Розенкрейцеры (нем. Rosenkreuzer, архаич. написание Rosencreutzer, от Rose “роза” и Kreuz “крест”), или “Братство Розы-Креста” (лат. Fraternitas Rosae Crucis), – обозначение довольно загадочного мистического сообщества в географическом ареале Реформации, заявившего о себе в начале XVII в., но ссылавшегося на некоего “рыцаря Христиана Розенкрейца”, якобы жившего еще в XIV-XV вв. Главным автором этого сообщества был лютеранский теолог Валентин Андреэ (Andreas, 1586-1654), не чуждый социально-утопическим интересам. Известное влияние розенкрейцерских идей находят у таких мыслителей, как Я. А. Коменский и Р. Декарт. После упадка розенкрейцерской традиции в конце XVIII в. и особенно на рубеже XIX и XX вв. обозначение “розенкрейцерство”, как кажется, теряет какую-либо терминологическую фиксацию, различные оккультистские группы в различных странах, в том числе и в России первой половины XX в., называли себя розенкрейцерами. По характерному замечанию современного специалиста, “в эту эпоху само собой разумелось, что всякий эзотерик был также розенкрейцером, что бы при этом ни имелось в виду” (H. Werner, *Lexikon der Esoterik*, Wiesbaden 1991, S. 565). Ср. также: К. Hoheisel, *Die Symbolik der Rosenkreuzerbruderschaft und ihr Weiterwirken II* “Symbolon”, Neue Folge, 6, 1928. Для интерпретации данного места всё это едва ли имеет значение, поскольку в его контексте слово “розенкрейцерство” употребляется в этимологическом смысле для обозначения потребности соединить с Крестом (аскетически воспринимаемым явлением Божественного Начала во всей чистоте Его потусторонности) – обвивающие его Розы, т. е. явление земной красоты (в том числе и ценности культуры). Символическое соединение Розы и Креста, обозначающее надежду на проникновение природы Христовой силой, довольно обычно для эмблематики позднего западного Средневековья и вне зоны действия каких-либо особых тайных сообществ; самый известный, хотя далеко не единственный пример, – печать Мартина Лютера. В раннем эпическом фрагменте Гете “Тайны” (“Die Geheimnisse”) идет речь об уединенном монастыре, над воротами которого укреплен крест, украшенный розами. Это же соединение – мотив, снова и снова возникающий в поэзии Вяч. Иванова. Вот несколько примеров:

*...Аминь всех жизней – в розах крест.
 (“Младенчество”, Вступление).*

*...Те образы ей были сладки,
 Где в сретенье лучам Христа
 Земная рдеет красота.
 (Там же, IV, о матери).*

*Не затем, что хлынет Свет
 Землю обновить,
 Хочет сердце каждый цвет
 Здесь благословить.*

*Не затем, что может Бог
 Тварь обожествить,
 Гость во мне тоску зажег –
 Крест Его обвить.
 (“Римский дневник 1944 года”, 24 августа).*

Когда мы обсуждаем определенные компоненты мировоззрения и образного языка Вяч. Иванова, было бы одинаково недопустимым как вовсе перестать оглядываться на мир со-

временных ему эзотерических доктрин, так и пытаться чересчур однозначно соотносить с реалиями этого мира мысли и слова поэта, у которого никогда не было склонности перейти на роль популяризатора чужих учений (как, скажем, Андрей Белый популяризировал антропософию). Поэтому истолкование каждого слова, даже столь специфического, как “розен-крейцерство”, должно исходить из внутренних авторских контекстов, из особенностей сугубо индивидуальной лексики.

⁷ Речь идет о строительстве собора св. Петра в Риме.

⁸ *Греческий крест* – равносторонний, между прочим, называемый по-латыни “*Сгхх quadrata*”.

⁹ *Roma quadrata* (“квадратный Рим”) – традиционное обозначение самого изначального римского поселения на Палатинском холме, имевшего, по преданию, именно такую планировку (характерную впоследствии также для римских военных лагерей и выросавших из них городов). В переосмыслении соотносится с образной символикой антитезы круга и квадрата.

¹⁰ Ср. стихотворение под таким заглавием, написанное в Павии 14 января 1927 г. и вошедшее в V часть “Света вечернего”. Оно обобщает покаянные настроения позднего Вяч. Иванова.

¹¹ Речь идет о центральном образе “Повести о Светомире царевиче”, и через него – обо всей символической системе этой попытки нового переосмысления отношений между христианской аскезой и мифологическими архетипами.

¹² Контраст между телесно-биологической реальностью как темой Толстого и экзистенциальным тонусом души как темой Достоевского много обсуждался в символистской эссеистике (например, у Мережковского, к лексике которого, может быть, отсылает употребленное им когда-то именно в этом контексте слово “*тайновидцы*”).

¹³ В Евангелии от Иоанна (1, 45-49) рассказывается, как Нафанаил (обычно отождествляемый с будущим апостолом Варфоломеем), впервые услышав от Филиппа об Иисусе, сначала отказался уверовать, ибо полагал, что Иисус родился в том же Назарете, где вырос, между тем как пророчества связывали рождение Мессии с Вифлеемом. Византийский толкователь XI в. Блаж. Феофилакт Болгарский замечает по этому поводу: “Слова его происходили не от неверия, а от осмотрительности и ума, знавшего из закона, что Христос придет не из Назарета, а из Вифлеема” (Св. Евангелие от Иоанна с толкованием Блаж. Феофилакта. М. 1996, с. 76). Но когда при личной встрече Нафанаил имеет возможность убедиться в тайноведении Иисуса, он сразу исповедует свою веру: “Равви! Ты – Сын Божий, Ты – Царь Израилев”. *Фома – основатель индукции*. В том же Евангелии (20, 24-28) повествуется, как апостол Фома отказывается верить рассказам о явлениях Христа Воскресшего, пока не сможет убедиться в их реальности чисто эмпирически: “Если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, не поверю”; когда же Христос Сам дает Фоме осязать свои раны, Фома произносит свое исповедание: “Господь мой и Бог мой!”. *Петр – интуитивное знание*. Там же, 6, 68-69: “Симон Петр отвечал Ему: Господи! к кому нам идти? Ты имещь глаголы вечной жизни. И мы уверовали и познали, что Ты – Христос, Сын Бога живого”. (Ср. Матф. 16, 16; Марк 8, 29; Лук. 9, 20). Исповедание Петра, будучи идентично исповеданиям Нафанаила и Фомы, не нуждается, в отличие от них, ни в какой внешней мотивации.

Любопытно, что все три эпизода вместе встречаются именно в Евангелии от Иоанна, – том из канонических Евангелий, которое еще с детства было особенно дорого Вяч. Иванову.

¹⁴ Ср. постоянно цитируемый у вольнодумцев и атеистов Нового Времени латинский стихотворный афоризм: “Primus in orbe deos fecit timor” (“Впервые в мире богов создал страх”); он встречается у Петрония (fragm. 27 Bücheler) и в таком же виде у Стация (Theb. III, 661). Для Вяч. Иванова дело обстоит строго напротив: неверующий – это перепуганный, слабый человек, неспособный вынести ужаса, порождаемого присутствием трансцендентной реальности.

¹⁵ *Перевоплощение*, или реинкарнация, – понятие, столь же необходимое для древних доктрин пифагореизма, индуизма и буддизма, как и для позднейшей теософии, ответвлением которой является антропософия. Хотя в Ветхом Завете нет никаких его упоминаний, в мистике иудаизма время от времени встречается мотивы, связанные с этим понятием: особенно характерны они для хасидских легенд.

¹⁶ В этой связи наиболее обычны ссылки на высказывания Христа о Иоанне Предтече, по своему вербальному смыслу характеризующие проповедь Иоанна и его казнь как исполнение пророчеств о приходе пророка Илии во времена пришествия Мессии: “Иисус начал говорить народу об Иоанне: “<...> Если хотите принять, он есть Илия, которому должно придти. Кто имеет уши слышать, да слышит!” (Мф. 11, 7. 14); “Иисус сказал им в ответ: правда, Илия должен придти прежде и устроить все. Но говорю вам, что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели <...>. Тогда ученики поняли, что Он говорил им об Иоанне Крестителе” (Мф. 17, 11-13, ср. Мк. 9, 11-13 и др.). С другой стороны, мы встречаем упоминание того, как сам Иоанн Предтеча отвергает свою идентичность Илии: “И спросили его: что же? Ты Илия? Он сказал: нет” (Ио. 1, 21).

Ортодоксальная христианская традиция отвергает учение об инкарнации. В обоснование этого довольно часто приводится новозаветный текст из Послания к евреям 9, 27: “... Человекам положено однажды (ἅπαξ) умереть”. Как кажется, для поэтических интуиций Вяч. Иванова важно не столько доктринальное понятие реинкарнации как таковое, сколько само по себе переживание смерти как нового и подлинного рождения:

*...Ты сам, кто был во чреве плод,
Раздвинешь ложесна, чье имя – небосвод.
(Смерть, “Свет вечерний”, IV, 1915 г.).*

Более дерзновенна, но едва ли более однозначна образность другого, более позднего стихотворения (“Римский дневник 1944 года”, 31 января):

*Понесшая под сердцем плод,
Гадая, ждет нетерпеливо,
Впорхнет ли в горницу пугливо,
Иль стукнет гостя у ворот. <...>
Так невидимкою над ней
Кружит и сердце беспокоит
Душа чужая, что удвоит
Ее глухую жизнь своей...
Как истончится жизни нить,
Не так ли зовами и снами*

*Жена, беременная нами,
Захочет нас переманить? <...>.*

Это заставляет еще раз задуматься о том, что и расхожие темы оккультистской литературы приобретают у Вяч. Иванова свои коннотации, решительно не сводимые к внешним влияниям.

¹⁷ Здесь можно усмотреть два момента. Во-1-х, продолжается полемика с кантианской и кантианствующей гносеологией, исходящей из дистанции между субъектом и объектом как первоинтуиции разума. Во-2-х, в упоминании *сердца* (а не, скажем, психологии) можно усмотреть отсылку к опытному переживанию “аз есмь” и “ты еси”.

¹⁸ Немецкая формула: “Каким образом Кант вообще возможен” звучит как пародия аналогичных формул кантианского словаря, восходящих к “Пролегоменам” самого Канта, где читатель на каждом шагу встречается заглавия разделов вроде таких: “Ist überall Metaphysik möglich?” (“Возможна ли вообще метафизика?”); “Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?” (“Как возможно познание из чистого разума?”), и т. п., а к §§ 40-45 является заголовок, к которому эта пародия подходит ближе всего: “Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?” (“Каким образом метафизика вообще возможна?”).

¹⁹ Продолжение фразы: “Он [Кант] возможен как психолог”. Как кажется, это прямое продолжение мысли, записанной под 19 марта 1935: кантовская переориентация познания на познающий субъект (которую столько сравнивали с коперниканским переворотом в астрономии) с точки зрения Вяч. Иванова методологически допустима не для метафизики, но для психологии. Во-1, психологии как науке естественно быть ориентированной на субъективное, как на свой предмет; во-2, такое состояние познающего ума, когда тот абсолютизирует дистанцию между самим собой и “объектом” познания, этой закрытой “вещью в себе”, есть для Вяч. Иванова не гносеологическая проблема, но симптом, характеризующий онтологическое “отщепенство” познающей личности, который может рассматриваться как проблема для психолога.

²⁰ Если эта немецкая фраза – “Каждая рефлексия есть акт психологический” – представляет собой цитату, нам не удалось ее идентифицировать. Но смысл фразы находится в очевидной связи с предыдущими высказываниями, начиная с 19 марта 1935 г. Повидимому, для ее понимания важен полный смысл термина “рефлексия” – не просто размышление, но как бы обращение мысли на самоё себя, выведение себя из континуума данного в непосредственном опыте жизненного единства, которое предполагает именно переживание дистанции между собой и “объектом”.

²¹ Ср. Евангелие от Матфея 7, 26-27: “...Всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое.”

²² Понимание формулы “Аз есмь” как Имени Божия восходит к знаменитому месту ветхозаветной Книги Исхода 3, 13-14, где рассказывается, как явившийся Моисею в Неопалимой Купине Господь на вопрос Моисея о Его Имени отвечает: “Я есмь Тот, Кто есть” (евр. eḥje ašer eḥje, в Синодальном переводе “Я есмь Сущий”). Еврейская традиция иногда сближала по звучанию и буквенному составу слова adonaj (“Господь”) и ani (местоимение “Я”). В трактате “Зогар”, центральном тексте всей каббалистической мистики, обсуждает-

ся функция местоимения “Я” как обозначения “Шехины”, т. е. “Присутствия” Бога: “Рабби Йосе говорил: “Слово “Я” означает Шехину, как сказано [Книга Бытия 46, 4]: “Я сойду с тобою в Египет” (*Sefer ha-Sohar*, Wilna 1882, II, fol. 85a. В эпоху Вяч. Иванова знакомство с этим трактатом обычно восходило к шеститомному французскому переводу J. de Pauly.) В еврейских легендах возможны такие сюжеты, как, например, следующий: ночью в окно к благочестивому человеку стучится знакомый, отвечающий на вопрос хозяина: “Кто там?” – “Я!”; хозяин с негодованием кричит в ответ: “Кто, кроме Бога, смеет говорить “я”?” В Евангелии от Иоанна, особенно важном для Вяч. Иванова, обращает на себя внимание реакция воинов, пришедших схватить Христа, на Его слова “Это Я” (церковнослав. “Азь есмь”): “И когда Он сказал им: “это Я”, – они отступили назад и пали на землю” (18, 6). В таком контексте простые слова “это Я” приобретают характер некоей лексической эпифании (явления Божества); это явление постоянно обсуждается экзегетикой Евангелий. Наконец, Вяч. Иванов как профессиональный исследователь античного язычества не мог не знать формул “я есмь”, из которых выстроена надпись Иисуса, цитируемая Диодором Сицилийским (I, 27, 4; известен ряд аналогов в эпиграфических текстах).

Поэтическая мифология Вяч. Иванова, развитая в мелопее “Человек”, особенно в первой части этого философского цикла, интерпретирует домирное падение Денницы-Люцифера как его погрешность в понимании загадки слов “Аз есмь”: Бог дарит ему, еще ангелу света, дар самосознания, представленный как алмазный перстень с надписью “Аз есмь”, и поскольку это – имя Божие, надпись должна быть правильно прочитана в духе слов, которые скажет Христос: “Я и Отец одно” (Евангелие от Иоанна 10, 30); но себялюбивое самоутверждение Люцифера вкладывает в нее противоположный смысл: “Аз есмь – один”. Так начинается мировое зло:

*Кто “Есмь” изрек, нарекишь “Аз”, –
Свой, с начертанием глагола
И тайной Имени, алмаз
Судил наследнику престола.
А сам сокрылся в глубь небес.
Но лишь прочел “Аз есмь” Денница
В луче от перстня, луч исчез,
И стало сердце – как темница.
Почто “Отец и я одно”
Ты не сказал, украв, надменный,
Сей луч, расплавивший звено
И цепь рассыпавший вселенной?*

²³ Речь идет о надписях в святилище Аполлона в древних Дельфах. Надпись, вызывавшая различные толкования, имела форму одной-единственной буквы греческого алфавита Ε (эпсилон), которая в контексте диалекта древней Фокиды могла иметь все перечисленные значения. Вопросу о настоящем значении этой надписи посвящено, в частности, знаменитое философское сочинение Плутарха Херонейского “О Ε в Дельфах”.

²⁴ От греч. ἀπάντησις “встреча, выход на встречу”, в христианских контекстах родственное ἀπάντησις может означать также “сретение” (в различных смыслах, включая название соответствующего церковного праздника, ср. Chron. Pasch. p. 11), а также “собрание для

богослужения”. Литургические коннотации этих существительных могут напомнить строку из “Человека”:

*Свершается Церковь, когда
Друг другу в глаза мы глядим... –*

хотя, вообще говоря, они свойственны скорее второму из двух этимологически и семантически родственных слов, чем первому, а в данном месте имеется в виду второе из них (*апантема*). Учитывая общий контекст мысли Вяч. Иванова, напрашивается мысль, что понятие “апантетического” более или менее тождественно тому, что мы привыкли по примеру Мартина Бубера и Михаила Бахтина называть диалогическим принципом.

