

Вячеслав Иванов

ANIMA

Санкт-Петербург
2009

ББК 84 (2Рос=Рус) 6-4
И18

Рецензенты:

проф. кафедры эстетики и этики РГПУ им. А. И. Герцена,
д-р филос. наук *К. Г. Исупов*;
проф. Университета в Салерно,
директор Исследовательского центра
Вячеслава Иванова в Риме *А. Б. Шишкин*

Иванов Вячеслав Иванович

И18 Anima / Пер. с нем. С. Л. Франка; подг. текста, предисл.,
примеч., коммент. и исслед. С. Д. Титаренко; послесловие
К. Г. Исупова. — СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ,
2009. — 142 с., ил.

ISBN 978-5-8465-0903-0

Религиозно-философское и художественное эссе поэта-символиста и мыслителя Вяч. Иванова (1866–1949) «Анима» (1935) — один из загадочных текстов поздней символистской культуры — переработка известной его статьи «Ты Еси» (1907). Эссе получило высокую оценку среди представителей русской религиозной философии, находившихся в эмиграции. В нем поднимается проблема целостности души человека и ее спасения, которая раскрывается на основе аллегорических и символических образов Психеи-Анимы и Эроса-Анимуса как художественных образов и базовых архетипов сознания человека.

ББК 84(2Рос=Рус)6=4

© С. Д. Титаренко, 2009

© V. Ivanov Research Center in Roma, 2009

© Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009

ISBN 978-5-8465-0903-0

© С. В. Лебединский, оформление, 2009

Вместо предисловия

Эссе Вячеслава Иванова «Анима» написано в форме притчи, или философского комментария к притче, в основу которой положен один из «вечных» мифологических сюжетов об истории Психеи и Эроса, известных прежде всего в интерпретации древнеримского писателя Апулея («Метаморфозы», IV, 28–VI, 24) и получивших широкое распространение в литературе и изобразительном искусстве. Сюжет восходит к архаическим мифологическим представлениям о скитаниях человеческой души, стремящейся обрести божественного возлюбленного, или целостность, обозначенную в учении Платона понятием андрогинности.

Об этом свидетельствуют как древнейшие образы Эроса и Психеи, встречающиеся в искусстве разных стран, так и исследования психологов и антропологов. Рассматривая платоновское понимание природы души, Э. Роде, на чью книгу «Психея» часто ссылался в своих сочинениях Вяч. Иванов, писал, что, основываясь на опыте мистерий, Платон становится настоящим философским поэтом. Он открыто ими-

тирует назидательную поэзию, изображая пребывание души человека в промежуточном состоянии на пути ее страстей¹.

Сюжет об Эроте и Психее получил статус архетипического. К. Г. Юнг и его последователи рассматривали его как изначальную драму, воплотившую вечное стремление женского аспекта души человека (Анимы) к своему мужскому дополнению (Анимусу). Этот архетипический сюжет был укоренен в библейских источниках (Песнь Песней). Он получил наивысшее развитие в христианстве, трансформируясь в рассказ о спасении души (Невесты) через ее стремление к Божественному Возлюбленному (Жениху), олицетворяющему Церковь.

У Вячеслава Иванова душа человеческая (Анима, или Психея) двойственна, то есть имеет форму диады (Афродиты небесной и Афродиты земной), как в известном стихотворении «Афродита Всенародная и Афродита Небесная» (1915). Анимус, или Эрот, также имеет две ипостаси — Божественного Возлюбленного и его демонического двойника, обозначенного в финале эссе-притчи Дионисом. Путь Анимы — от состояния демонического растерзания, ведущего к божественному безумию и восхищенности (главки I и II: «Экстаз и религия» и «Анима как Мэнада»), к обретению своей божественной половины — Анимуса, или Духа (главка III. «Anima и Animus») и Самости.

Самость символизируется мистическим союзом («*unio mystica*») с божественным двойником (главка IV. «Самость»). Через

¹ Rohde E. *Psyche. The Cult of Souls and the Belief in Immortality Among the Greeks*. London, 1925. P. 469.

аллегорические образы (главка V. «Лирическое интермеццо») показана драма Психеи-Анимы.

Образы, созданные Вяч. Ивановым, навеяны сочинениями Э. Роде («Psyche») и П. Клоделя («Parabole d'Animus et d'Anima»). Они близки к метафизическим понятиям — архетипам К. Г. Юнга.

Путь обретения христианских ценностей дан в главках VI—VIII, основанных на сентенциях Августина, прежде всего «Transcensus sui» («Познай себя»). Через «Мистическое умирание» (главка VII) и «Мистический разум» (главка VIII) душа ищет божественного единения с Богом (главка IX. «Богословское»). Последняя X глава («Анима приносится в жертву») — предупреждение о возможной богооставленности души-Анимы-Психеи-Ариадны и появлении ее мужского демонического двойника — древнего бога Диониса. Основной мифопоэтический мотив этой части — блуждания Анимы-Ариадны в лабиринте Миноса.

Оригинальная трактовка древнейшего мифологического сюжета и сведение образов к метафизическим символам человеческого сознания делают эссе текстом, актуальным для современного читателя, интересным своей символической глубиной и вечностью поднимаемых проблем.

Истолковательный комментарий, предпринимаемый впервые в форме развернутых экскурсов, вводящих в контекст мифологии, философии, истории религии и культуры, а также творчества поэта, и предлагаемое ниже исследование текста эссе и его источников позволят читателю приблизиться к разгадке этого произведения.

При подборе иллюстраций были учтены некоторые предпочтения и отсылки к ним Вяч. Иванова (например, образы

вазописи с изображением Диониса, менады Скопаса, Эрота и Психеи из христианских катакомб Рима и др.). Показательно, что поэт при создании одного из ранних образов Психеи в одноименном стихотворении из сборника «Кормчие звезды» (1903) использовал пластические изображения древности, указывая на реальный источник².

Светлана Титаренко

² См.: *Collignon M.* Essai sur les monuments grecs et romains relatifs au mythe de Psyché. Paris, 1877.



Вячеслав Иванов

АНИМА



I

ЭКСТАЗ И РЕЛИГИЯ

К исконным формам религиозного опыта принадлежит состояние близкой к безумию восхищенности и охваченности Богом — душевное событие, которое на время расщепляет внутренний мир личности на две эксцентрические сферы. Прежняя воля смолкает, преодоленная и низвергнутая как бы извне проникающей в человека чужой волей. Прежнее «я» сменяется более могущественным «я», которое едва ли уже можно назвать человеческим; восхищенный, возвращаясь из своего оглушения к самосознанию, воспринимает его носителя как проникшее в него божество, и говорит ему «Ты».

Если дистанция между Богом и человеком, в представлении верующего, остается и после этого грозowego соприкосновения неумаленной, то их



взаимоотношение становится качественно чем-то иным, чем то, что древние италики называли словом «religio» — чем-то более содержательным и интимным, чем робкая оглядка и благоразумная предусмотрительность, чем правовая или магическая связанность, награда или принуждение, исходящие от богов. Привступает новый элемент, как зародышевый зачаток того, к чему позднейшая созерцательность стремится под именем «unio mystica» — мистическое единство. Отныне богословской рефлексии дана возможность истолковывать слово «religio» в более духовном смысле, выводя его из слова «religare» — соединять.

Религия становится более интимной, когда человек научается говорить «Ты» тому, присутствие чего он ощутил в своей собственной груди — будь то как внезапное посещение, будь то как то постоянное пребывание, которое его древнейший предок с священным трепетом почитал в царе и провидце. Что же, собственно, случается с человеком, одержимым божеством, при благоприятном течении описанного испытания, т. е. в случае, когда «энтузиастический пафос», как это переживание называется по-гречески, завершается гармоническим аккордом «катартического» исцеления?



II ANIMA КАК МЭНАДА

Поскольку можно серьезно говорить о противоположности между Animus и Anima — как это делает Анри Бремон, усматривая в нем даже «le dogme fondamental de la psychologie mystique», — о своеобразии их сожителства и о всех его неровностях и кризисах, которые, оставляя в стороне соответствующие намеки в мистической литературе, подслушали и разгласили не только поэты, как Поль Клодель (впервые рассказавший притчу об «Animus и Anima»), но и ученые, как К. Г. Юнг, — то вряд ли удивит допущение, что экстатические состояния, предполагающие повышенную восприимчивость, надо рассматривать, как действия женского начала нашего духовно-душевного существа. Ведь и в оргиастических культах элемент экстаза представлен, главным образом, женщинами.



В такие мгновения Anima, по-видимому, убе-
гает от опеки мужского «я», а последнее погружа-
ется в некоторого рода самозабвение. Тогда она
блуждает, подобно Психее сказки; она похожа и
на мэнату, в диком безумии призывающую Дио-
ниса. Как Ева восстает из тела Адама во время его
сна, так подлинная жизнь Anima пробуждается
лишь, когда заглох огонь очага наших целесооб-
разно и рассудочно действующих, регулирующих
и сдерживающих душевных сил. Развивающееся
в ней тогда сомнамбулическое влечение реши-
тельно берет верх над сознательной частью наше-
го существа и вызывает паралич или летаргию
Animus'a; и тем она начинает уже совсем походить
на бешеных мужеубийц мифа. Ибо, если в боль-
шинстве мифологем нельзя не подметить отра-
жение обрядов, то это еще в большей мере отно-
сится к психологии, обосновывающей миф. Итак,
мы различаем двоякое в этом влечении: оно долж-
но быть эротическим, так как вырывающаяся из
пут Anima сознает, что она лишена целостно-
сти, — и, вместе с тем, антиэротическим, потому
что она страстно сбрасывает с себя свою прежнюю
связанность.



III

ANIMA И ANIMUS

Но кто же — возлюбленный Anima, бегущий от нее, как Эрос от Психеи, зов которого неудержимо гонит ее, как мэнаду, в горную пустынь? Кто он, не как создание сновидения веры, а как нечто уже наличное, хотя лишь потенциально, во внутреннем мире, одновременно и данное, и заданное? Конечно, это есть ее единосущная половина, т. е. именно та же мужская часть нашей личности, от которой она, негодуя, отвернулась и замкнулась не столько из-за его сурового деспотизма, сколько из-за того, что он был не более божествен, чем она сама. Поистине, нечто божественное должна женщина прозреть и прогрезить в муже, чтобы любить его. Он был несвободен, сам того не сознавая в своем самодовольстве; она же чувствовала себя как-то и где-то скованной и кощунственно униженной. Он искал достижимого, она вожелела невозможного. Он был благоразум-



ным, умно ограничивая себя; она же была то грезящей и как бы отсутствующей, то бунтующей и смелой. Он, казалось, забыл все то, темная память о чем наводила на нее тихую скорбь, вдохновляла на песнь и молитву, подстрекала к дикому возмущению. Она втайне обвиняла его в никогда не совершенной, недоказуемой измене. Она гневалась на него за то, что он не принес ей спасения.

Жажда спасения принадлежит, как думают некоторые мыслители (так, напр., Эдуард Гартман и Дреус), к существу религиозного переживания; быть может, мы вправе сказать: она есть собственно душевное начало в религии. Как, по Павлу, вся тварь стенает и мучится, ожидая своего освобождения сынами Божиими, так и Anima в человеке жаждет действия духа, которое освободило бы ее «от стыда и греха, от муки и нужды», восстановило бы ее достоинство, открыло бы ее высшее бытие. Она хочет найти своего брата и супруга, Animus'а, но в преображенном инобытии, озаренного ему присущим сиянием, которое он потерял в земных делах и заботах. Когда он снова соберет свою потерянную, расточенную силу и даст воссиять своему истинному лику, он вознесет ее к себе и сочтается с ней, как со своей сестрой и невестой, воз-

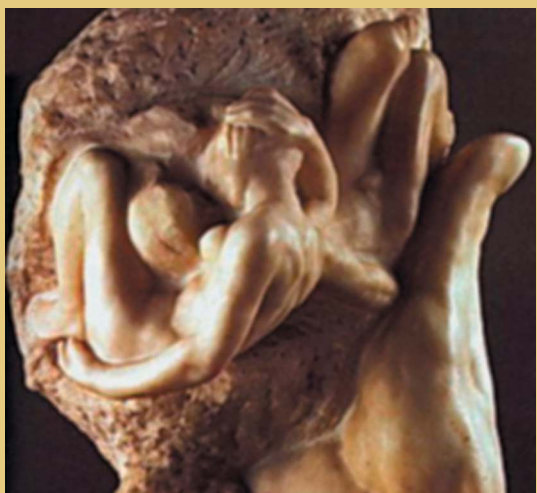
рожденной в девственной чистоте и красоте. Бесчисленные мифы и сказки о плененной, заколдованной, спящей девице, о зачарованной розе и ее спасителе повторяют все тот же мотив об Anima, жаждущей спасения.



IV О САМОСТИ

Anima испытывает предмет своего влечения, как прирожденное ей благо высшей ценности, которое неведомо как, как будто волшебством, ускользнуло от нее, — как лучшую часть себя самой, потеря которой обрекла ее на бытие тоски и полубезумия, — но вместе с тем как нечто, что не есть она сама, как потусторонний свет, который некогда притекал к ней из полноты жизни и любви бесконечно близкого ей и все же бесконечно превышающего ее существа, животворя ее и даруя ей блаженство, но который теперь, заслоненный облачным покровом Animus'a (его улавливающим и к ней не пропускающим), уже не доходит до нее своими солнечными лучами.

Anima в своем ясновидении ведает, что это истинное «я» человека, сам человек в его скрытом, глубочайшем существе — божествен; и это глубочайшее существо пробуждает ее томление в обра-



зе извне приближающегося к ней спасителя. Она воспринимает его явление, которое она созерцает в экстазе, как откровение трансцендентной ей сущности, и включает его в круг представлений своей веры. Но все такого рода встречи, как бы многообразно они ни отражались в воображении, сопровождаются одним постоянным симптомом: Anima узнает являющегося, как если бы она давно уже его знала; и, узнавая его собственное лицо, она созерцает в нем и себя самое, и своего Animus'a, и еще третьего, с кем они оба изначально были связаны, и кто связывал их между собой. Блаженно сознает она отныне свое собственное существо, еще недавно столь разодранное, собранным в единое целое и как бы возрожденным в столь совершенном примирении и осуществлении, что последняя тень раздора и противоречия, нужды и безумия рассеиваются в утренней заре покоя самопознания в Боге.

Напротив, отношение Animus'a к его первичному корню, к его загадочному внутреннему существу — поскольку он вообще сознает реальность последнего и не считает его уже заранее пустым понятием — либо направлено на познание, либо носит магический характер; в обоих случаях Anima

вытесняется из сферы внутренней жизни, где ее соучастие как раз и необходимо. Чисто идеальное восприятие Абсолютного в человеческом духе (о конкретном познании могла бы идти речь только при целостности сознания) влечет опирающегося на себя самого Animus'а к идеалистическому самоотвержению в мире, построенном по его собственному образу. Из магической же попытки извлечь из мистических глубин «я» как бы его божественного двойника, чтобы через его наставление и посредство найти доступ в духовный мир, вытекает некоторого рода гнозис, который, однако, без соучастия Anima не может достичь реального единения с сверхчувственным. В отношении этой попытки имеют силу слова Павла: «Какая польза в знании тому, у кого нет любви?»



V ЛИРИЧЕСКОЕ ИНТЕРМЕЦЦО

О таких вещах можно говорить лишь в образах, которые символически пытаются удержать некоторые душевные опыты. Так и поступил Клодель, рассказывая свою знаменитую параболу. Помещение двух нижеследующих парабол оправдывается уже тем, что они, повествуя об удивительных событиях, происходящих в нашем внутреннем семейном хозяйстве, на много лет старше «*Animus et Anima*». В обеих говорит Анимус. «Гость» первой пьесы, которого во второй пьесе Психея-Мстительница называет своим «Другом» (у Клоделя он ее «*amant divin*»), олицетворяет внутреннее Я человека, высшие силы которого Анимус пытается использовать для своих магических целей, насильственно отнимая их у *Anima*, о которой он не заботится и которую порабощает.



ПСИХЕЯ-СКИТАЛИЦА

Поэтессе Аделаиде Герцык

Безумная Психея,
Усталая от бега,
Стучится у порога
И требует ночлега;
И молит, ради Бога,
У вратарей — елея...

Горят, полны елея,
Семь свещников скудельных:
Сидел я с тайным Другом
В покоях подземельных,
Оставив дом свой слугам,
Когда пришла Психея...

«А где твоя Психея?» —
На утро в кущах сада
Друг молвил. Обвевала
Нас росная прохлада.
Гляжу: под розой алой
Белеет покрывало,
И тлеет без елея
Разбитая лампада.

Если подобное переживание случилось, хотя бы в сознании полусна, и оставило по себе горькое воспоминание, почти что угрызение совести, тогда могут произойти и дальнейшие свидания с тем же таинственным посетителем, встреченным на темных, призрачных путях.

ПСИХЕЯ-МСТИТЕЛЬНИЦА

«Душа моя, Психея, пой!
Мой Друг тоскует
Со мной, вдовцом, — и в мой покой
Тебя взыскует».

«Отвыкла я про солнце петь
В живых дубравах,
Забыла при луне радеть
На горных главах.
Сбираю по чужим краям
На хлеб Трем Пряхам;

Виясь, ползу, сестра змеям,
Питаясь прахом.
К царю на ложе и к рабу
Вхожу блудницей;



И мумией лежу в гробу,
И рею птицей...
Но все нигде Е г о, нигде
Не нахожу я...
О дух жестокий, чьей звезде
В пыли служу я.
Вот я пришла издалека
На зов унылый
К тебе — за Н и м»...
Глядит, дика,
И дышет силой.
В руках лампада и кинжал...
«Мне Друга выдай!
Довольно ты его держал
В плену обидой.
И стал двоим тюрьмой твой дом.
Но Смерть веду я:
Умрешь ты, мертвый; в Н е м, живом,
Тебя найду я...»
Умолкла. И, в луче сквозном
Сверкнув кинжалом,
В тумане разлилась ночном
Мерцаньем малым.



VI TRANSCENSUS SUI

Спасительное чудо, которого жаждет Anima, есть возрождение Animus'a — в Боге — как Бога. Это желание достигает в экстатическом перебивании своего высшего напряжения, после чего наступает осуществление — совершается чудо. Anima обретает усмотрение таинства, совершающегося в самости за облачным покровом Animus'a, в чистом эфире внутренней самости — таинства обожения человека, которое вместе с тем есть во-человечение Бога.

Способность созерцать это таинство, хотя бы под покровом символики сновидения, есть именно знак целительного и благословенного восхищения, «ортомании», «праведного безумия» Платона, к которому стремилась античная катартика и телестика. Это есть «экстаз», «выход из самого



себя», в собственном смысле слова. Это выхождение за пределы себя самого, которое неоплатоники мыслили, как восх^ищенность, примерно совпадает с августиновым «transcensus sui», поскольку в обоих случаях речь идет о внутреннем озарении, в силу которого «я», сполна углубившись в свою первичную самость, находит в себе нечто еще более глубокое, чем его собственная последняя глубина; в бессилии и благоговении «я» узнает и признает в нем нечто, с чем человек — будь то даже всечеловек, как совокупность всех человеческих потенций и энтелехий — уже не может бороться, что он уже не может приписать своему идеальному миру, и чему он безусловно имеет сказать и должен сказать: «Ты еси». Выход за пределы себя самого, переход за крайние границы собственной имманентности означает встречу, в святейшем в человеке, с Богом, как с существом абсолютным и существенно от него отличным, хотя и живущим в нем и в невыразимом слиянии теснейшим образом с ним связанным. Отсюда следует, что внутренний человек в своем мистическом завершении, соединяя в себе обе природы, человеческую и Божескую, — должен являться ясновидящему оку Anima, как Богочеловек и Сын Божий.

Так совершается чудо: из своего погруженного в сон облика сам Animus восстает перед восхищенной Anima в своем богозамышленном облике, как Богочеловек. Таков смысл отождествления дионисического «миста», в качестве «вакхоса», с Вакхом-Дионисом, или посвященного в египетские мистерии — с Озирисом. Но Anima может узреть возрожденного и как божественное дитя; и тогда она сознает себя то его кормилицей (так — вакханки или Гиппа орфического мифа), то матерью Божией: рождение Христа в человеческой душе есть общеизвестный мотив христианской мистики.



VII

О МИСТИЧЕСКОМ УМИРАНИИ

Как возможно познание абсолютной трансцендентности Бога через внутренний опыт? Не ограничен ли последний, по самому своему определению, имманентными духу содержаниями, и не служит ли он только самопознанию духа? Так должен вопрошать «спекулятивный разум», в смысле, который влагает в это выражение теория знания Канта; но мы исследуем сферу сознания, в которой *Animus* уже не единодержавен. Этим не сказано, что эта сфера исключает вообще разум. К мистически восхищенной душе применимо то, что новоплатоник Прокл говорит о Дионисе: аполлонова монада противодействует его саморасточению без остатка и блюдет его сохранным от разлития во множественность. Если мистическое переживание обнаруживается, как потеря личности и ее



обретение вновь, то оно вместе с тем есть жертвенное сожжение и фениксов взлет очищенного вместе с личностью разума (νοῦς καθαρός) новоплатоников. Безумие становится здесь, как бы парадоксально это ни звучало, самым глубоким самопознанием. Как же совершается превращение, которое делает восхйщенного познающим? Внутренний опыт, которым он познает трансцендентное как таковое, есть опыт мистического умирания.

Мы достигли теперь той береговой полосы, где поток душевных процессов, который мы доселе могли проследовать феноменологически, впадает в темное море несказанного, всемогущего бытия, поглощающего все формы, смывающего все писмена мира с мягкого прибрежного песка души. Есть ли это бытие, не только просто противоположное всему обычному бытию, но даже его безусловно истребляющее, подобное окончательной смерти — еще то же бытие, которое было предметом нашей феноменологии? Перед ее лицом душа чувствует себя неспособной к дальнейшему существованию; поистине, она вливается в темное ничто, если она прежде всего была причастна бытию; или, если это и есть истинное бытие, то она рань-

ше была сама — ничто. В смертельном страхе должна она выполнить завет: «умри и возродись»; как могла бы она иначе осуществить то страстно желанное ею возрождение, иное имя которого есть воскресение? Ведь уже в древности мистические посвящения означали предвосхищение смерти.

Ибо надлежит отчетливо отличать это реальное, и потому напоминающее смертную агонию стояние лицом к лицу перед трансцендентным бытием, которое сначала открывается душе, как небытие, — от того лишь транссубъективного погружения в космическую жизнь, в божественно одушевленное всеединство, которое, хотя и прерывает временно наше обособленное сознание, как и нашу личную волю в полуэкстазе, но не устраняет нашего чувства всеобъемлющего однородного бытия, в которое как бы погружены все вещи. Безболезненны такие душевные состояния духовно-чувственного упоения «наслаждением отдаться»; они не оставляют горького духа смерти, но они и не приводят с собой возрождения. Роковой может быть только стрела любви, которая, как святое копьё античной и христианской легенды, и смертельно ранит, и совершенно исцеляет (и по энтузиастическому восклицанию суфи Джеллаледдин-

эль-Руми, «лишь опьяненный Богом знает, как убивает любовь»). Это есть смертельная молниеносная стрела любящего поверх противоположности между Творцом и творением, возносящего любимого через врата смерти к высшей жизни.



VIII

О МИСТИЧЕСКОМ РАЗУМЕ

Но если процесс мистического переживания ведет к пограничному камню, где кончается психологически-субъективное, чтобы уступить место онтологически-объективному, и если это происходит с внутренней необходимостью на особом, только этому переживанию свойственном пути внутреннего познания, то мы имеем полное право говорить о мистическом разуме; этот мистический разум мог бы с не меньшей уверенностью притязать на свою автономию, чем практический разум Канта, с которым он к тому же сходится в непосредственности интуиции и в решительном утверждении трансцендентной реальности личности. Подобно тому, как по учению Канта (которое мы, впрочем, упоминаем лишь для сравнения) факт морального закона стоит самодержавно и незыблемо со всеми постулатами практическо-



го разума, как бы чужды они ни были и ни противоречили спекулятивному разуму, — так же вся психология экстаза, с точки зрения познающего, служит лишь тому, чтобы раскрыть в человеческом сознании объективную данность момента, который предписывает нам, в отношении Бога, исповедание «Ты еси» и который постулирует личность Бога как предусловие нашей собственной личности.

Вера в Бога есть для практического разума моральная необходимость, для мистического разума — необходимость экзистенциальная. Самоубийственная воля ей противоборствовать сперва отражается на Anima и имеет своим последствием разрушение всей духовно-душевной структуры. Вплотную к границе безумия подводит восхождение в грозовую зону экстатических высот, где испытывается сила интеллигибельного самоопределения всего, до последней глубины разрыхленного внутреннего человека. В темных переходах лабиринта души, куда влечет экстаз, живет Минотавр и подстерегает путника — двойственный образ ужаса и бешенства. Надлежит миновать опасную тропу, а кто вынужден все же вступить на нее, поступит благоразумно, взяв на дорогу

запас живой веры в чистом сердце. Подобно маслу, которым вовремя запаслись благоразумные девы, вера не откажет Аніма в своих услугах в ночном царстве.



IX БОГОСЛОВСКОЕ

Мистическое переживание есть беззвучный, почти невыразимый словами — разве только словами «да» и «нет» — диалог души с Богом и потому отнюдь не просто пассивное состояние, каким сам мистик нередко его описывает: оно сравнимо скорее с бракосочетанием, в котором все зависит от высказанного «да». Так оно обнаруживается с формальной стороны, как религия, преображенное во внутреннее, хотя бы и полусознательное действие. В религиозном же истолковании оно есть акт Святой Троицы в человеке. Этот акт, поскольку он объемлет творение, наталкивается на естественное противодействие со стороны ограждаемой своей инерцией тварности, которая одновременно и хочет, и не хочет своего обожения. Лишь свободное решение человеческой личности, которую ее Творец возжелал создать свободной, может преодолеть ее врожденное влечение бежать



от Бога. На этот акт Святой Троицы человек должен ответить соответствующим актом своего целостного духовно-душевного состава, в котором мы различили его Animus, его Anima и его самость. Но эти трое — совсем не лица равного ранга; их надлежит рассматривать, как члены организма или как области царства и притом последний из этих членов — самость, — в котором глубже всего отпечатлелся образ Творца, в своей чисто духовной области более всего удален от внешнего мира и от внешнего человека, как он проявляется в качестве эмпирического характера. Поэтому он первый достигает реального единения с Богом, чтобы затем приобщить к своему новому бытию и остальные два члена триады (θεῶσις отцов церкви).

Это действие благодати ясно обозначено в следующем месте Иоаннова Евангелия (XIV, 23): «Кто любит Меня (добродетель Anima), тот соблюдает слово Мое (Добродетель Animus'а), и Отец Мой возлюбит его (изольет Свой Дух на него — на целостного так устроенного человека, живущего в согласии с Богом и своей совестью); и Мы (все трое) придем к нему и обитель у него (в его самости) сотворим». Трансцендентный Бог, наш Отец, живущий во внутреннем небе в мистическом средо-

точии нашей самости и непрерывно творящий и освящающий его, как солнце животворит и озаряет темную планетную систему, становится нам имманентным (утверждает в нас Свое небесное царство) через посредство Сына, который сходит с Своего неба и становится человеком в нашей самости. Святой Дух, который свидетельствует о томлении твари перед Отцом «воздыханиями неизреченными» (Рим., VIII: 26), носится над Anima, как он изначала носился над водами, и помогает ей пробудить глубоко погребенную в земном сыне самость, чтобы осуществилось его призвание стать сыном Божиим. Как посланника Божия приветствует Anima пробуждающегося, и он отвечает приветствием во имя Отца.



Х

АНИМА ПРИНОСИТСЯ В ЖЕРТВУ

Но если ей вместо страстножданного предстоит чуждый гость, самовластно выдающий себя за ее спасителя, то она, на мгновение, правда, собирается с силами, чтобы дать ему решительный отпор, но вскоре же вся сила ее жизни и самосознания рушится: она должна пасть жертвой демону богоборчества, овладевшему изменническим духом. Гретхен не узнает своего Генриха, проникающего в тюрьму ухищрениями Мефистофеля, чтобы освободить приговоренную к смерти: ей жутко перед ним, она не хочет следовать за ним, быть им спасенной. Если бы он позвал ее во имя Божие, она пошла бы за ним. Сходно поведение слабоумной, но духовно чуткой хромоножки в «Бесах» Достоевского в отношении ее отпавшего от Бога возлюбленного, в котором она, в ужасе и отчаянии, в отвращении и гневе видит убийцу и



отвратительного обезьяньего подражателя ее «солнечного сокола». Эта неспособность признать в демонически-затемненных чертах пришельца возлюбленный лик имеет совершенно особую ценность: тем, что Anima приносится в жертву, она спасает своего закалывателя своим свидетельством о его подлинном существовании, как непоколебимая вера Гретхен в благодать Фауста спасает Фауста в ином мире. Но на земле судьба ее свершилась: перенесенная в безвоздушное пространство, она не может больше дышать, ибо, чтобы дышать, Anima нуждается в Божьем воздухе. Никакая волшебная нить не помогла бы не только покинутой Тезеем, но и отчаявшейся в своем небесном женихе Ариадне бежать из бездонного лабиринта безумия, когда она, проснувшись на пустынном острове и преследуемая сатирами с ночными взорами, должна была бы убедиться в том, что явившийся ей только что в блаженном сновидении Дионис был только призракным созданием ее томления.

Вся жизнь Ницше есть единое мистическое переживание, выраженное в великих и типичских чертах, но прерванное внезапным падением. Его нежная, жаждущая любви Anima разбилась об одинокое упорство его богоборческого духа.

То было в Sils-Maria: она увидела свою самость в образе приближающегося к ней Заратустры: «То было в полдень: одно стало двумя». Кто это говорит: Animus или Anima? Anima скорее запела бы о том, как двое стали единым существом. Но Animus в одно мгновение, с помощью своей быстро отчеканенной формулы, обезличил, обессилил даже «друга из друзей», профанировал его, превратив его в иллюзорную эманацию своего собственного «я», сознающего себя все более божественным, в научно общеизвестное явление психического миража. Но ведь Заратустра был только маской Диониса, которого любила Anima Ницше (он называл ее Ариадной); а нельзя любить, не сказав любимому: «Ты еси». Animus убеждает безумную, слабодушную, чтобы она не надеялась, что какой-либо бог мог ее полюбить, мог согреть ее, «одинокую», дрожащую «от острых, железных стрел мороза», своими «горячими руками», «жаровнями сердца». Он поучает ее во имя Диониса, вызванного им из музыкальных глубин своего собственного духа, — а это значит (так он быстро умозаключает) им самим сотворенного: «Будь разумна, Ариадна! У тебя маленькие уши, у тебя мои уши: внемли разумному слову. Не нуж-

но ли сперва ненавидеть друг друга, чтобы любить? Я — твой лабиринт». И Ариадна умнеет на свой лад. От слишком умного Animus'а она спасается, прячась в свой исконный лабиринт — в лабиринт своей первоосновы — в безумие. На его пороге ее приветствует — подобно темному воспоминанию — видение «распятого Диониса».

КОММЕНТАРИЙ

С. 9. ...*близкой к безумию восхйщенности и охваченности Богом...* — Определяя понятие божественное безумие как «восхйщенность», Вяч. Иванов отсылает к Платону (Менон, 99 D): «Об охваченных присутствием и вселением бога философ говорит, что они становятся божественными и божество вместившими, вдохновляемые и одержимые его силою, — и тогда говорят они с великой действенностью многое и великое, сами не зная, что́ говорят» (*Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 211). Исследуя понятие «восхйщенность» в библейской и евангельской традиции, мифологии, философии и мистической литературе, о. П. Флоренский в статье «На восхйщение непщева (К суждению о мистике)», посвященной Вяч. Иванову, писал, что в «древнегреческом мифе переход человека в миры иные представляется как *восхйщение* или как *похищение* его трансцендентальными существами...» (см.: *Флоренский П. А.* Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 162). Ср. суждения Вяч. Иванова, сделанные по поводу этого понятия в письме к П. А. Флоренскому от 7 окт. 1915 г. (Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 110–111). Ср.: 1 Кор. 3: 18, 1 Фесс. 4: 17.

...и говорит ему «Ты». — Имеется в виду «Ты Еси» — изречение, осмысленное Вяч. Ивановым в формуле «в тебе божест-

во» и восходящее к надписи на фронтоне храма Аполлона в Дельфах (см.: *Плутарх. О «Е» в Дельфах* / Пер. и примеч. Н. Б. Клячко // Плутарх. Исида и Осирис. М., 2006. С. 167–206). — О трактовке слов «Ты еси» в религиозной традиции и творчестве Вяч. Иванова см.: *Иванов Вяч.* Примечания к мелопее «Человек» // Иванов Вяч. Собр. соч. Брюссель, 1979. Т. III. С. 742–743. (Далее при цитировании данного издания в скобках указываются том и страница). «Это слово будет впервые преодолением человеческой тварности и выходом его блуждающей свободы в истинную свободу чад Божиих» (III, 743). Подробнее см.: *Бибихин В. В.* Ты еси // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. С. 286–302; *West J.* Tyesi // *Cultura e Memoria. Atti del terzo. Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov. A cura di Fausto Malcovati.* Firenze, 1988. Vol. I. — О понятии «Ты еси» у Вяч. Иванова как универсальной формуле признания другой человеческой индивидуальности см.: *Обатнин Г.* Иванов — мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вяч. Иванова (1907–1919). М., 2000. С. 30–31. — Трактовка формулы как бытийственного принципа в онтологии любви в связи с проблемой Другого у Вяч. Иванова дана в книге М. Цимборской-Лебоды «Эрос в творчестве Вячеслава Иванова: На пути к философии любви» (Томск; М., 2004. С. 39–52).

С. 11. ...качественно чем-то иным, чем то, что древние ита-
 лики называли словом «*religio*»... — Имеется в виду реакция рим-
 лян против эллинского влияния, о чем Вяч. Иванов писал:
 «Рассудочные и устойчивые в вихре аффекта римляне не уме-
 ли приобщиться греческим экстазам. Римляне, в чьих глазах
 божество было только неподвижным, в себе неизменным по-

нятием, одаренным логически присущей ему действительной силой, — чей антропоморфизм никогда не шел, в истинно-народном представлении, дальше олицетворения отвлеченной идеи, — не могли принять Бога с обликом страдающего человека» (*Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога. Верстка книги 1917 года. Римский архив Иванова. С. 3—4. — Далее: РАИ). Использование нами здесь и далее этого источника обусловлено записями Вяч. Иванова на полях неизданной книги. Издание книги с комментариями В. В. Сапова см.: Человек. 2006. № 5—6.

С. 11. *Unio mystica* — мистическое единство. — Один из терминов мистической и сакральной религиозной традиции. Восходит к космогоническим мифам о соединении неба и земли, закрепляется в гностически-герметической традиции о сизигии божественного и человеческого начал, отразившейся в иудейской мистике (Песни Песней), в Каббале (Книга Зогар, 1, 17), в алхимии в представлении о «конъюнкции» (соединении противоположностей). См.: *Юнг К. Г.* *Mysterium coniunctionis* (таинство воссоединения). Минск, 2003. — В христианской традиции эта идея трактовалась как мистический брак души с Христом. Впервые она сформулирована Оригеном, который развивал теорию индивидуального мистического гносиса, не признанную официальной церковью (см.: О началах, сочинение Оригена, учителя Александрийского. Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе / Примеч. Н. Петрова. Казань, 1899. С. 23; *Рейсбрук Я.* (*Удивительный*). Одевание духовного брака / Вступ. статья М. Метерлинка; Пер. М. Сизова. М., 1910. С. 54; *Бёме Я.* *Christosophia*, или Путь ко Христу: В 9 кн. / Пер. с нем. СПб., 1815; *Экхарт М.* Проповеди

и рассуждения / Пер. М. Сабашниковой. М., 1912; *Сведенборг Э.* 1) О божественной любви и божественной мудрости. СПб., 1905; 2) Увеселение премудрости о любви супружеской / Пер. неизв. автора. М., 1914; *Льюль Р.* Книга о любящем и возлюбленном / Подг. текста В. Е. Багно. СПб.: Наука, 2003). В статье «О достоинстве женщины» (1908) Вяч. Иванов, развивая эти идеи, указывает на образ «круглого человека», уподобленного сосуду трансформации в алхимии и душе в христианской мистике: «Мы наблюдаем в настоящее время женщину в периоде индивидуального симбиоза с мужчиною. Семья, основа нашей общественной жизни, предполагает постоянное и бессрочное сожительство двух людей разного пола: это — космическая попытка соединить оба природных и духовных начала человечества в двуполой слитности удвоенного индивидуума. Первоначальный мужеженский человек — “круглый человек” Аристофана, одного из собеседников Платонова “Пира”, — захотел восстановить себя путем этого симбиоза ...» (III, 142). О мистических исканиях Вяч. Иванова и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал подробнее см. в записях биографов, напр., О. А. Шор (I, 38–108). Трактовку понятия, основанного на дуализме «Бога и Тварности», отличную от вышеупомянутой, см. у Вяч. Иванова в переписке с Е. Шором (Символ: Журнал христианской культуры. Париж; М., 2008. № 53–54. С. 398).

...истолковывать слово «religio» в более духовном смысле, выводя его из слова «religare» — соединять. — Ср.: «...ибо сказано: два будут одна плоть. А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом» (1Кор. 6: 16–17).

С. 12. *Менада* — жрица бога Диониса, одержимая экстазом. Вяч. Иванов, исследуя «прадионисийские» истоки жертвен-

ного и иступленного служения менад Дионису, отсылает при рассмотрении к ритуальному значению этого слова «безумствующая, иступленная». Он также указывает на экстаз как психологическое явление, связанное с женским началом сознания, близким «нашему воображению по типам Пифии, Сивиллы, Кассандры» (Иванов Вяч. Дионис и прадиионисийство. С. 58–11). О священном иступлении менад в Дельфах и других областях Древней Греции и об особом почитании одержимых богом пророчествующих женщин см.: Иванов Вяч. Эллинская религия страдающего бога. С. 9–11. — «Этот религиозный тип достиг, [по мнению большинства] (вписано рукой Вяч. Иванова), своего высшего художественного выражения в статуе Скопаса, представлявшей мэнаду в состоянии экстаза, в длинной развевающейся одежде, с козленком в руках, разорванном в религиозном иступлении: голова закинута назад, волосы распущены по ветру, она стремится в вихре своего неистовства к священным оргиям Киферона» (там же, с. 12). Образ менады, по мнению Вяч. Иванова, загадочен для непосвященных, но он позволяет «проникнуть в тайну радений» (там же, с. 11).

...о противоположности между Animus и Anima — как это делает Анри Бремон... — Речь идет о книге А. Бремона (1885–1933) «Молитва и поэзия» (*Bremond H. Prière et Poésie*. Paris: Bernard Grasset, 1926), где в XII главе была помещена парабола П. Клоделя «Animus et Anima» и ее интерпретация. Книга хранится в РИА. Об интересе к этой книге, отразившемся в переписке Вяч. Иванова, см.: Шишкин А. Б. Французская литературная культура и Вячеслав Иванов. Париж, 2006. С. 4–5.

Le dogme fundamental de la psychologie mystique (фр.) — фундаментальная догма мистической психологии.

...соответствующие намеки в мистической литературе... — Имеются в виду идеи об андрогинной, т. е. целостной природе человека, восходящие к Платону («Пир» 189Е—193Д). Они связаны с древнейшими мифологическими представлениями, нашедшими отражение в религиях древности: индуизме (Брахма), древнегреческой (Дионис), Каббале (Эйн-Соф: ану — мужской, аната — женский) и др. Вероятными истоками данных мистических представлений в христианстве были слова апостола Павла (Гал. 3: 28; Еф. 2: 14, 2: 16). Источниками особого внимания Вяч. Иванова к этой проблематике могли быть сочинения шведского мистика, философа Э. Сведенборга (1688—1772) — см. книгу из библиотеки Вяч. Иванова: *Сведенборг Э. Увеселение премудрости о любви супружеской*. М., 1914. Написана в 1768 г. и основана на идее андрогинности: «Человек, живя по смерти, остается мущина мущиною и женщина женщиною, потому что пол человеческий не изменяется по смерти, но оба составляют человека духовного» (там же, с. 33). Речь идет о духовном синтезе, о ритуально-мифологической андрогинности как явлению религиозной духовности. Данное учение было развито у Я. Бёме, разработано в алхимии. Нашло воплощение в мистическом романе О. де Бальзака «Серафита» («Séraphita», 1835), который, по инициативе Вяч. Иванова, переводился Александрой Чеботаревской, но не был опубликован по решению Э. К. Метнера (см. анонс в кн.: *Белый А. Символизм: Книга статей*. М., 1910. С. 640). Перевод романа сохранился в рукописном варианте в архиве А. Н. Чеботаревской (РО ИРЛИ. Ф. 189. № 27). Вяч. Иванов ссылается на этот роман как на один из источников мистических идей символизма (см.: II, 548, 664). Серафита-Серафитус представляется в романе реальным и одновременно

иллюзорным существом: «Это таинственное существо было словно лучистым центром круга, образовавшим вокруг себя широкую атмосферу, нежели чем та, которою окружены другие люди; всякий, кто вступал в нее, попадал во власть вихря света...» (Л. 44).

...*Поль Клодель (впервые рассказавший притчу об «Animus u Anima»)*. — Притча вошла в эссе Клоделя, посвященное французской поэзии («*Réflexions et Propositions sur vers le français*» — см.: *Claudiel P. Positions et propositions. Paris, 1929. P. 55–57*). Притча повествует о существовании Анимуса и Анимы как разума и души; Анима обладает тайным божественным возлюбленным как светом, или озарением. «Анимус — земля, анима — рай. Он — тело, она — душа. Анимус — мужчина, анима — женщина, он — повседневная жизнь, она — божественный свет <...>. Один из них — поэт, другой — его вдохновение. Возможно составить еще несколько таких пар. Две фигуры названы в работе Клоделя “Парабола анимуса и анимы”, которая является частью эссе “Размышления и предложения о французской поэзии” (1925)» (*Waters H. A. Paul Claudel. New York, 1970. P. 41*). О влиянии Клоделя на Вяч. Иванова см.: *Цимборска-Лебода М. 1) Вячеслав Иванов и французская культура: от Верлена до Маритена // Вячеслав Иванов — Петербург — мировая культура. Томск; М., 2003. С. 84–85; 2) Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. С. 141–183; Шишкин А. Б. Французская литературная культура и Вяч. Иванов. С. 4–10.*

...*ученые, как К. Г. Юнг...* — Имеется в виду учение К. Г. Юнга о коллективном бессознательном, в котором исследуются архетипические образы, такие, например, как Анима и Анимус. См.: *Юнг К. Г. 1) Бог и бессознательное. М., 1998. С. 449–450;*

2) Психология бессознательного. М., 1998 (1-е изд. — М., 1916). См. гл. II: «Анима и Анимус».

...женского начала нашего духовно-душевного существа. — Мифологические взгляды, возникшие в древности и отразившие религиозные представления о женском начале природы. См., напр., у Платона о порождающем материнском начале (Тимей 49а, 51а, 52b), у Плутарха: «Исида есть женское начало природы, и она вмещает в себя всякое порождение» (Осирис и Исида, 53). Ср. суждения Вяч. Иванова, высказанные в статье «О достоинстве женщины» (1908): «...женщина кажется воплощением в смертной человеческой личности безличного атома единой, бессмертной, многоименной Изиды», а также «Души Земли-Матери» (III, 140).

С. 14. *В такие мгновения Anima, по-видимому, убегает от опеки мужского «я»...* — См.: Claudel P. Positions et propositions. P. 55–57; см. также размышления Августина об изменениях души и ее отношениях с разумом, когда душа «отворачивается» от разума (Августин. О бессмертии души // Августин. Творения. Киев, 1998. Т. 1: Об истинной религии. С. 378–382).

...блуждает, подобно Психее сказки. — Речь идет о сюжетах древнегреческой мифологии, в которых Психея (греч. — Ψυχή, душа, дыхание) выступала в виде живого существа. Эти сюжеты были объединены Апулеем в «Метаморфозах» (IV, 28–VI, 24) и составили сюжет сказки, где душа в образе прекрасной девушки странствует в поисках возлюбленного — бога Эроса. Вяч. Иванов назвал ее «очаровательной» и «глубокой сказкой» (см.: *Иванов Вяч.* <О «Легенде о Великом Инквизиторе»> / Публ. Д. Вяч. Иванова, А. Б. Шишкина // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. С. 76). О рас-

пространенности сюжета в литературе и фольклоре см.: *Андерсон В.* Сюжет Апулея и народная сказка. Казань, 1914. Т. 1; *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 34. № 425 («Амур и Психея»); *Ончуков Е.* Северные сказки. СПб., 1909. № 178 («Волочашка») и др. О древнейших образах Амура и Психеи в искусстве см.: Ганимед с орлом. Искусство двухфигурной композиции: Каталог / Сост. А. В. Круглов. СПб., 2008. С. 177. — Сказку об Амуре и Психее Апулея в сакральной традиции понимали как аллегорическую притчу о любви души к Богу, а в христианской мистической литературе — как посвятительную аллгорию (см.: *Walsh P. G.* The Roman Novel: The Satyricon of Petronius and the Metamorphoses of Apuleius. Cambridge, 1970. P. 219). Вяч. Иванов упоминает символические изображения Амура и Психеи в раннехристианских катакомбах (см.: *Иванов Вяч.* Доклад «Евангельский смысл слова “земля”». Письма. Автобиография (1926) / Публ., вступ. ст. и коммент. Г. В. Обатнина // Ежегод. Рук. отд. Пушкинского Дома на 1991 г. СПб., 1991. С. 142—154, а также примеч. № 41, сделанное О. Л. Фетисенко при расширенной публикации этой работы (Символ. 2008. № 53—54. С. 81).

*...Как Ева восстает из тела Адама во время его сна... — Ср.: (Быт. 2: 21). В Послании св. апостола Павла, на которое далее ссылается Вяч. Иванов, Адам «есть образ будущего» (1 Рим. 5: 14). См. аллегорическое истолкование истории Адама и Евы Филоном Александрийским (посл. четв. I в. до н. э. — 1 пол. I в. н. э.), который понимал, что «чувство потенциально содержится в разуме. И без чувства разум пассивен, он как бы спит и ничего не видит. Чувство выключается из разума, как Ева из ребра Адама» (*Бычков В. В.* 2000 лет христианской культуры //*

Sub specie aesthetica. Т. 1: Раннее христианство. Византия. М.; СПб., 1999. С. 21).

...походить на бешеных мужеубийц мифа. — Речь идет о культовых служениях менад, которые Вяч. Иванов считал «доаполлоновским», «прадионисийским» прошлым религии Диониса, ссылаясь на авторитетные исследования западноевропейских мифологов, комментаторов античной литературы. «Страстная легенда, — пишет он, — запечатлела культовую память о мужеубийственных оргиях киферонских мэнад, еще не укрощенных дельфийской религией» (*Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. С. 67). См. также в статье «Ты Еси» указание на то, что «Мэнады — жрицы и мужеубийцы» (III, 265). Р. Грейвс считает, что во время обрядового поклонения Музе, или Белой Богине, в жертву приносили мужчин, о чем свидетельствуют мифы об Ариадне, об Орфее, которого «разорвали на куски не помнящие себя женщины», поклоняющиеся Дионису (*Грейвс Р.* Белая богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии / Пер. Л. Володарской. М., 1999. С. 109).

...оно должно быть эротическим <...> и... антиэротическим... — Имеется в виду платоновское учение об Эросе, в котором одной из основополагающих идей становится андрогинность (Пир, 189с—193а). Вместе с тем Эрос у Платона имеет и вторую форму — форму космичности. «Эта вторая форма Эроса: Эрос прекрасных душ и их порождений» (*Лосев А. Ф.* Эрос у Платона // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 52, 58). В письме к А. Пеллегрини, написанном в феврале 1934 г., в период подготовки статьи «Anima», Вяч. Иванов писал: «“Душа истины” подлинного гуманизма есть Эрос Платона: а Эрос Платона, не есть ли это любовь, переживаемая как непрестанный “трансцензус” себя?» (III, 439). Об эроти-

ческом пути к трансценденсу см.: *Силард Л.* Герметизм и герменевтика. СПб., 2002. С. 57–58; *Цимборска-Лебода М.* Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. — О религиозно-мистическом пути, сложившемся у Вяч. Иванова под влиянием учения Августина, см.: *Дудек А.* Идеи бл. Августина в поэтическом восприятии Вяч. Иванова // *Europa Orientalis*. 2002: 1. XXI. С. 356–358.

С. 15. ...бегущий от нее, как Эрос от Психеи... — Мифологический сюжет, положенный в основу поэтической сказки Апулея, посвященной странствиям Психеи — души, жаждущей слиться с Эросом — любовью (Метаморфозы, IV, 28–VI, 24). Миф о Психее сложился у Апулея под влиянием диалогов Платона «Тимей» и «Федр» и нашел отражение в трактатах «О Платоне» и «О демоне Сократа», где излагаются представления о душе, которая может быть демоном и отличается от разумной души как имманентное и трансцендентное для человека начало (см.: *Диллон Дж.* Средние платоники. 80 г. до н. э. — 220 г. н. э. СПб., 2002. С. 310–312). Интерпретацию мифов, легенд и сказок о душе как Аниме см.: *Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 109–116.

С. 17. ...забыл все то, темная память о чем наводила на нее тихую скорбь... — Речь идет об утраченной идее первоначального женского единобожия, когда все женщины — «божественные лики суть разновидности единой богини, и эта богиня — женское начало мира, один пол, возведенный в абсолют», как писал Вяч. Иванов в статье «Древний ужас» (III, 103).

Жажда спасения принадлежит, как думают <...> (напр., Эдуард Гартман и Дреус), к существу религиозного переживания... — Речь идет об идеях немецкого философа Э. Гартмана (1842–1906), высказанных в его работах «Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного» (М., 1873–1875. Вып. 1–2); «Современная психология» (М., 1902); «К понятию бессознательного. Новые идеи в философии». СПб., 1914. Вяч. Иванов неоднократно указывал на значимость учения Гартмана для современников, воспитывавшихся на «прозрениях в таинство всемирного распятия (по слову Гартмана)» (Иванов Вяч. Новые маски. Вступительная статья // Зиновьева-Аннибал Л. Д. Кольца. Драма в 3-х действиях. М., 1904. С. IV). Идеи Гартмана были развиты А. Дрейвсом — философ-пантеистом, историком раннего христианства, последователем метафизики Э. Гартмана и идей Ф. Ницше. Основная работа Дреуса, которую имеет в виду Вяч. Иванов, — «Миф о Христе» (Dreus A. Die Christusmythe. I–II. Jena, 1910. Bd. 1–2; рус. пер.: Дреус А. Миф о Христе. М., 1926).

...по Павлу, вся тварь стенает и мучается, ожидая своего освобождения сынами Божиими... — Ср.: «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим. 8: 19–8: 22).

...он вознесет ее к себе и сочетается с ней как со своей сестрой и невестой... — Речь идет о мистическом браке души с Богом. Ср. богословскую трактовку «Песни Песней» Григория Нисского в изложении В. Лосского: «Невеста, устремляющаяся за женихом, — это душа, ищущая своего Бога. Возлюбленный появляется и ускользает — так же и Бог: чем более душа его познает, тем более Он от нее ускользает и тем более она Его любит. Чем более Бог насыщает ее своим присутствием, тем более жаждет она присутствия более полного и устремляется

ему вослед. Чем более она полна Богом, тем более обнаруживает она его трансцендентность» (*Лосский В.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 268). Ср.: «Святой евангелист Матфей написал эти слова, и Христос сказал их своим ученикам в притче о девах. Этот жених есть Христос, а человеческая природа — невеста, которую Бог сотворил по своему образу и подобию» (*Рейсбрук Я.* Одевание духовного брака. С. 83).

С. 18. *Бесчисленные мифы и сказки о плененной, заколдованной, спящей деве...* — Речь идет не только о мифологических сюжетах, нашедших отражение в фольклоре и литературе (см., напр.: *Гримм В., Гримм К.* Мертвая царевна. Сказка. 2-е изд. М., 1915; *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. М., 1897. Т. II. С. 163—174 («Заколдованная королева») и др.). Истоки сюжета исследователи связывают с гностическим мифом о Елене-Софии, который содержит мотивы ее земного пленения (см.: *Новицкий О.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований: В 4 т. Киев, 1861. Т. 4. С. 45-46). — Сюжет получил развитие в философии и неогностической поэзии В. Соловьева (см. о значении В. Соловьева в деле пробуждения софийного сознания в конце XIX — нач. XX в. статью Вяч. Иванова «Религиозное дело Владимира Соловьева». 1911). О трансформациях сюжета в поэзии символистов см.: *Минц З. Г.* Поэтика А. Блока. СПб., 1999. С. 543, 546, 552; *Магомедова Д. М.* А. Блок // Русская литература рубежа веков (1890 — начало 1920-х годов). М., 2001. Кн. 2. С. 111—112; *Ханзен-Лёве А.* Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика / Пер. с нем. М. Ю. Некрасова. СПб., 2003.

...о зачарованной розе и ее спасителе... — Имеется в виду тип сказки, который А. Н. Веселовский определяет как «la belle au bois dormant» (*Веселовский А. Н.* Из поэтики розы // *Веселовский А. Н.* Женщина и старинные теории любви. СПб., 1912. С. 86). См., напр.: *Андреев Н. П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929. С. 33. № 407 («Девушка цветок»); *Афанасьев А. Н.* Народные русские сказки. Казань, 1914. № 206; *Ончуков Н. Е.* Северные сказки. № 278. — Этот сюжет был распространен в сказках братьев Гримм. Источником сюжета мог быть также средневековый «Роман о Розе» (см.: Западноевропейский эпос и средневековый роман в пересказах и сокращенных переводах О. Петерсон и Е. Балобановой: в 3 т. СПб., 1896). Мистический сюжет сказки Новалиса «Гиацинт и Роза», включенной в роман «Ученики в Саисе», Вяч. Иванов пересказывает в статье «О Новалисе», 1913 (IV, 272–273). Этот сюжет был ему особенно близок, как свидетельствует О. А. Шор (I, 178).

С. 19. *Самость* — одно из сложнейших понятий мировых религий и психологии. Восходит к понятию индуизма «Атман» (санскр. Ātman — дыхание, дух, я, самость). Самость, Он, Я, Атман — определение высшей истины в Упанишадах (см.: *Джеймс В.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С. 405). В статье «Ты Еси» Вяч. Иванов ссылается на это учение и пишет, что «Атман» и «Сам» в учении браманов соответствует тому, что «в христианской мистике — Небо и Отец в Небе» (III, 265). О роли индуистской мифологии в общеевропейском религиозном сознании см.: *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога. С. 33–36. — С идеями индуизма Вяч. Иванов знакомится в период занятий санскритом у Ф. де Соссюра в 1902–1904 (см.: Переписка Вяч. Иванова с А. В. Гольдштейн / Публ.

М. Вахтеля, О. Кузнецовой // *Studia slavica*. Budapest, 1996. Т. 41. С. 340, 371). Об интересе к индуистскому понятию «Атман» в поздний период творчества Вяч. Иванова свидетельствуют и книги из его личной библиотеки, среди которых — книга Р. Генона, хранящаяся в РИА (см., напр.: *Guénon R. L'homme et son devenir selon Le Vêdânta*. Paris, 1925).

С. 21. ... как откровение трансцендентной ей сущности.... — Речь идет об идее трансцендентности Бога, разработанной Филоном Александрийским (посл. четв. I в. до н. э. — пол. I в. н. э.), синтезировавшим идеи античной философии и Ветхого Завета. Эта идея получила развитие в христианской мистике и прежде всего в сочинениях бл. Августина. Вяч. Иванов писал: «...вот образы того “возвышенного”, которое взывает к погребенному я в нас: “Лазаре, гряди вон!” — и к ограниченному я в нас заветом Августина: “Прейди самого себя” (“transcende te ipsum”) (I, 823). Рисунок — схема трансцендирования, подписанный «transcende te ipsum» и сохранившийся среди черновых рукописей поэта, — тому яркое свидетельство. Публикацию рисунка см. в ст.: *Титаренко С. Д.* От архетипа — к мифу: Башня как символическая форма у Вяч. Иванова и К. Г. Юнга // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006. С. 246.

...она созерцает в нем и себя самое, и своего *Animus'a*, и еще третьего... — Августин в трактате «О бессмертии души» так размышляет о связи души и разума с «третьим»: «Поэтому связь между созерцающей душой и созерцаемым истинным или такова, что либо субъектом служит душа, а это истинное существует в субъекте, либо, напротив, — истинное служит субъектом, а душа — существующим в субъекте, или же и то, и другое — независимые субстанции. Если имеет место первое из этих трех,

то душа — бессмертна, так же, как и разум, согласно предшествующему рассуждению; так как разум может быть присущ только живой душе. <...> Итак, весь спор касается третьего». И этот третий — некий «другой, более могущественный дух», или «высшая неизменность» (Августин. Об истинной религии // Августин. Творения. Т. 1. С. 380—381). Неоплатоническая триада — Единое, Ум, Душа соотнесены уже у Августина с христианской Троицей. По мнению А. А. Спасского, догмат христианства о Св. Троице связан с философской мыслью неоплатонизма (см.: Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос. (История учения о Св. Троице). Сергиев Посад, 1914. С. 517. О влиянии неоплатоников на Августина см.: Августин Аврелий. Исповедь. М., 1991. С. 177—178.

...утренней заре покоя самопознания в Боге. — Имеется в виду идея внутреннего озарения, на которой основана книга немецкого философа-мистика Я. Бёме «Auroga, или Утренняя заря в восхождении, то есть корень или мать философии, астрологии и теологии на истинном основании, или описание природы, как все было и как стало вначале» (1612). «Самое верхнее заглавие: *Утренняя заря в восхождении*, — пишет Я. Бёме, — есть *mysterium*, тайна, сокрытая от умных и мудрых в сем мире, которую им придется испытать в скором времени» (Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении / Пер. А. Петровского. Репринт. изд. 1914 г. М., 1990. С. 20). Вступительная статья завершалась переводами четверостишия под портретом Я. Бёме («Се тень честнейшего сосуда откровений...»), а также стихотворения Новалиса «Яков Бёме», выполненными Вяч. Ивановым по просьбе редакции книгоиздательства «Мусагет» (там же, с. XI, XIII—XIV).

С. 22. ...слова Павла: «Какая польза в знании тому, у кого нет любви?» — Ср.: 1 Кор. 13:1–2.

С. 23. *Так и поступил Клодель, рассказывая свою знаменитую параболу.* — Текст параболы П. Клоделя «Анимус и Анима» см. в наст. изд., с. 87–88.

С. 25. *«Психея-Скиталица»* — стихотворение Вяч. Иванова. Было написано 17 декабря 1914 г. Вошло в состав книги стихов «Свет Вечерний», подготовленной поэтом в 1946–1947 гг. и опубликованной в Оксфорде в 1962 г.

Аделаида Казимировна Герцык (1874–1925) — поэтесса, литературный критик, мемуарист. О ее значении в русской культуре начала XX в. см.: Сестры Аделаида и Евгения Герцык и их окружение: Материалы науч.-тематич. конф. в г. Судаке 18–20 сент. 1996 г. М.; Судак, 1976; *Герцык Е. К.* Воспоминания. М., 1996.

С. 26. *«Психея-Мстительница»* — стихотворение Вяч. Иванова. Было написано 3 января 1915 г. и вошло в состав книги стихов «Свет Вечерний». В опубликованном тексте много разнотчений с первоначальными автографами. См. об этом в комментариях О. А. Шор (III, 841–842).

С. 29. *Transcensus sui* (лат. — букв. *познай себя*) — понятие, восходящее к учению бл. Августина, формула трансценсуса, или самотрансцендирования как поиска правды о себе, диалогического способа восприятия другого и выход за пределы своего «я», раскрываемого в «Исповеди». От фиксации темных «бездн» души Августин пришел к выводу о необходимости спасения

души, что близко Вяч. Иванову. См.: *Дудек А.* Идеи бл. Августина в поэтическом восприятии Вяч. Иванова. С. 358–359; *Meerson M.* Self-transcendence through Art in Viacheslav Ivanov // *Vjačeslav Ivanov: poesia e sacra scrittura.* Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией: VIII Convegno internazionale. VIII междунар. конф. (2001, Rome, Italy). Salerno, 2002. N 1. P. 141–156 (*Europa Orientalis.* 2002: 1. XXI).

...знак... «*ортомании*», «*праведного безумия*» Платона... — Речь идет о философской традиции, в системе которой вдохновение приравнивается безумию (Демокрит, Сократ, Платон). См.: *Античные мыслители об искусстве.* М., 1938. С. 16, 52–53. — По мнению Платона, творить поэт «способен не прежде, чем станет боговдохновенным, исступленным и потеряет присутствие ума» (там же, с. 69). См. об этом в диалогах Платона «Ион» (533e–535a, 542a), «Федр» (244b–e, 245a–b).

Античная катартика и телестика — понятия, связанные с религиозной сферой культовых «очищений», возникшие в русле развития религиозной психологии древности и мистериальных практик. Употребляя эти термины, Вяч. Иванов отсылает к учению пифагорейцев, Аристотеля, Платона и тайным учениям древности, нашедшим воплощение в орфических, дионисийских, элевсинских и самофракийских мистериях. Как пишет Ф. Любкер, «телета», обозначая, как и «оргия», любое мистическое действие, указывает на внутреннюю святость и совершенство, достигаемые посвящением в эти таинства. Это же значение лежит в основе *initia* — посвящение (Любкер Ф. *Иллюстрированный словарь античности.* М., 2005. С. 688). «Относительно *τέλετή*, — указывает Н. И. Новосадский, — Платон <...> ставит это слово в связь со словом *τέλειος* - совершенный» (см.: *Новосадский Н. И.* *Елевсинские мистерии.* СПб.,

1887. С. 13; о многозначности понятия см.: там же, с. 13—14). Наиболее глубокая трактовка понятий «катартика» и «телестика» дана Вяч. Ивановым в книге «Дионис и прадиионисийство». «Мистерии по их внутреннему значению для участников, — пишет он, ссылаясь на сочинения Лобека, — носят сакраментальное наименование “освящений” и “очищений” (teletai, katharmoi)» (с. 208).

С. 31. *Это выхождение за пределы себя самого, которое неоплатоники мыслили как восхйщенность...* — Имеется в виду развиваемое неоплатониками, и прежде всего Ямвлихом и Проклом, учение Плотина о Едином как сверхчувственном, сверхдуховном и все в себе содержащем бытии. Чтобы отождествиться с ним, человек достигает мистического экстаза, который есть «отречение от себя, желание соприкосновения, совершенный покой, наконец, жажда соединиться с тем, кого созерцают во святилище (души)» (Энн. VI, 9, 11). См. об этом: *Шестов Л.* Неистовые речи (об экстазах Плотина) // *Шестов Л.* На весах Иова. Странствования по душам. Париж, 1929. С. 301—326. — Об интересе Шестова к Плотину, который сложился под влиянием Вяч. Иванова, см. примеч. и коммент. А. В. Ахутина и Э. Паткош в кн.: *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 542.

С. 31. *...совпадает с августиновым «transcensus sui», поскольку в обоих случаях речь идет о внутреннем озарении...* — Речь идет о восприятии умопостигаемого света, наполненности им и просветлении разумной души («внутреннего человека»), восходящей к Богу (*Августин.* О граде божием — 10, 2; 12, 3; О количестве души — 33, 70).

Всецеловек — Вяч. Иванов использует слово из юбилейной речи Достоевского «Пушкин» (1880) (см.: *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1984. Т. XXVI: Публицистика и письма. С. 147).

Энтелехия — понятие души у Аристотеля, трактуемое им как целостное формообразующее начало, естественная деятельность тела, определяющая принцип его существования и развития. «Итак, — пишет Аристотель, — душа есть причина и начало живого тела... А именно: душа есть причина как то, откуда движение как цель и как сущность одушевленных тел» (*Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 395—396*).

Внутренний человек — понятие, имеющее религиозно-философскую и мистическую традицию в христианстве. Сформулировано св. ап. Павлом: «...если внешний человек наш и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4: 16). Получило развитие в раннехристианских учениях, например, у Оригена, который считал предрасположенным к высшей духовной жизни пневматиков, или гностиков, или людей внутренних (см.: Творения Оригена, учителя Александрийского, в русском переводе. Казань, 1899. Вып. I: О началах). В «Беседах души с Богом» Августин пишет: «Искал я Тебя в мире, а нашел только в себе, ибо Ты Сам открыл Себя мне», «...как овца погибшая заблуждался я, ища Тебя вне, тогда как Ты внутри. Много трудился, ища Тебя вне себя, а Ты обитаешь во мне; только бы мне возжелать Тебя. Обошел я веси и градские стогны в мире сем, ища тебя, и не нашел, потому что я худо искал того *вне, что было внутри...*» (*Августин. Беседы души с Богом / Пер. с лат. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. С. 90—91*). На учении Августина основано истолкование дог-

мата о Троице у К. Юнга, который цитирует его слова в качестве эпиграфа: «Noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine veritas» (Не выходи наружу, вернись в себя: истина обитает во внутреннем человеке) (*Augustinus. Liber de vera religione. XXIX (72)*; см.: *Юнг К. Г. Ответ Иову / Пер. с нем. М., 1995. С. 99*). У Вяч. Иванова это понятие связано с идеей духовного человека, основанной на представлении о необходимости сокровенной мистической жизни. В статье «О Новалисе» он писал: «В своем дневнике Новалис с холодным самоотчуждением отмечает в себе проявления человека внешнего и человека внутреннего» (IV, 269).

С. 32. *Таков смысл отождествления дионисического «миста», в качестве «вакхоса», с Вакхом-Дионисом, или посвященного в египетские мистерии — с Озирисом.* — Речь идет об обрядах инициации, на которых были основаны мистерии древности. Вяч. Иванов использует метод сравнительного изучения религий, выявляя общие протоформы. Мист — посвящаемый в мистерии, желавший принять участие в обряде под руководством мистагога — поручителя за него и лица, нравственно ответственного, раскрывающего мистам обрядовую сторону и тайны мистерий. В элевсинских мистериях наряду с именами Деметры и Керы упоминается третий член триады — Вакх-Дионис, представлявшийся в образах ребенка, юноши и старика (см.: *Новосадский Н. И. Елевсинские мистерии. СПб., 1887. С. 87–88; 92–95, 165–167*). О египетских мистериях, посвященных Осирису, см.: *Морэ А. Страсти Озириса // Морэ А. Цари и боги Египта / Пер. с фр. М., 1914.*

...Anima <...> сознает себя то его кормилицей (так — вакханки или Гиппа орфического мифа), то матерью Божией: рождение

Христа в человеческой душе есть общеизвестный мотив христианской мистики.— Речь идет об орфизме как «протоформе» христианства, важнейшей доминанте религиозно-философских построений Вяч. Иванова (см. об этом: *Силард Л.* Герметизм и герменевтика. С. 60—62; 77). Используется характерная для аллегорического метода Вяч. Иванова аналогия: сюжет, использованный Еврипидом («Вакханки», 13—14, 55—59, 65) и связанный с тем, что Сабазий и Гиппа (Гипта) изымают ребенка Диониса из бедра Зевса и становятся его воспитателями, ассоциируется с мотивами непорочного зачатия Христа (через дыхание бога-отца — мотив, получивший распространение в католицизме). Гипта — фригийско-лидийское божество — кормилица и спасительница Вакха-Диониса — Иакха на горах Ида (Фригия) и Тмол (Лидия). В религиях Малой Азии являлась хтонической богиней Матерью. Данные сюжеты изложены в орфических гимнах «Сабазию», «Гипте» и др. (см.: Античные гимны / Сост. А. А. Тахо-Годи. М., 1988. С. 228—229). Сюжет о Гиппе-кормилице, пересказанный Проклом, см. в эпиграфе к стихотворению Вяч. Иванова «Гиппа» (II, 692). Перевод приведен в примечаниях: «Гиппа, душа вселенская, колыбель возложив на голову и змеями увенчав колыбель-кошницу, принимает Диониса» (там же, с. 862). В статье «Ты Еси» Вяч. Иванов называет Гиппу Мэнадой: «Тогда Мэнада (Гиппа неоплатоников) принимает в свою колыбель-кошницу новорожденного младенца Диониса, — что соответствует, в учении Мейстера Экхарта, мистическому моменту рождения Христа в я» (III, 265). Аналогия с мыслью Экхарта обусловлена созвучностью его учения идее, развиваемой Вяч. Ивановым, согласно которой Бог рождается в душе человека, а душа должна иметь женское начало, чтобы родить через «искорку» Духа Божия:

«Все, что должна получить душа в смысле совершенства, будь то божественное озарение, благодать или блаженство, получает она через это рождение: иного пути нет» (*Экхарт Мейстер*. Проповеди и рассуждения. С. 3, 40, 68–69).

С. 33. Мистическое умирание — центральное посвятительное событие в мистерияльных культах древности, символизировавшее смерть и новое рождение как возрождение и спасение души. Берет начало в архаических представлениях древнего человека, связанных с восприятием природных циклов. С природными циклами в мифологических представлениях ассоциировалась идея смерти и возрождения богов, напр. Диониса (см. *Иванов Вяч.* «Эллинская религия страдающего бога», «Дионис и прадионисийство»). В мистериях древности при прохождении инициации неопитом мистическое умирание воспроизводило события смерти и воскрешения божества, за которым следовало новое рождение — духовное. Подробнее об этом см.: *Новосадский Н. И.* Элевсинские мистерии. СПб., 1887; *Латышев В. В.* Очерк греческих древностей. СПб., 1899. Ч. 2. О символике инициатического обряда и «втором рождении», при котором происходит «переход с психического уровня на уровень духовный» подробнее см.: *Генон Р.* Символика креста / Пер. с фр. М., 2004. С. 511. О путях мистического посвящения, включавших этап «мистической смерти», излагавшихся А. Р. Минцловой Вяч. Иванову, см.: *Богомолов Н. А.* Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 2000. С. 40.

...«спекулятивный разум», в смысле, который влагает в это выражение теория знания Канта... — Речь идет о критике теории познания И. Канта. В работах «Критика чистого разума»

(1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790) Кант изложил учение о «вещи в себе». По учению Канта, Бог не может быть найден в чувственном опыте человека, так как он не принадлежит к миру явлений, и поэтому невозможно ни доказать, ни опровергнуть его существование.

...новоплатоник Прокл говорит о Дионисе: аполлонова монада противодействует его саморасточению без остатка и блюдет его сохранным от разлития во множественность. — Понятие монады (греч. μονάς — единица, единое) связано с этимологией имени Аполлона (греч. α-πολλοί — отсутствие множественности). В книге «Дионис и прадиионисийство» Вяч. Иванов приводит следующую цитату из сочинений Прокла: «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую ее от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве» (с. 167). Орфей — «носитель “аполлонийской монады” — идеи целостности и воссоединения» (там же). А. Ф. Лосев, комментируя приводимую Вяч. Ивановым цитату, считает, что здесь речь идет «о двойном деле демиурга, который разрешает душу на части дионисийски <...>, воссоединяет же их в гармонию аполлонийски <...>» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 36).

С. 33, 35. *...жертвенное сожжение и фениксов взлет очищенного вместе с личностью разума (νοῦς καθαρός) новоплатоников.* — Речь идет об идее спасения человека, которое заключается в отречении от чувственного бытия, и о слиянии с Единым (Плотин. Эннеады. V, 8, 11; VI, 2, 11; VI, 9, 9). Здесь Фе-

никс — образ древнегреческой мифологии (*Гомер*. Илиада, IX, 447—461, 474—609; *Овидий*. Метаморфозы, XV, 393—407 и другие источники) становится символом смерти и нового рождения. Ср. рассуждение О. А. Шор о стихотворении Вяч. Иванова «Психея» из кн. «Кормчие звезды»: «Огненная смерть бабочки-души отнюдь не губительна: сгорая, душа, фениксу подобно, обновляется. Свято безумие, влекущее к огненной смерти» (I, 56).

С. 36. «Умри и возродись»... — Слова И. Гете «Умри и стань» («*Stirb und werde*») из стихотворения «Блаженная тоска» («*Selige Sehnsucht*»). Приводя эту строчку при анализе стихотворения Вяч. Иванова «Психея», О. А. Шор писала: «По внутреннему опыту своему В. И. знал обмиранье как “перерождение личности”. В течение всей жизни он искал высказать, сообщить это свое постижение; он говорил о нем и в стихах, и в прозе. “Умри и стань”» (I, 56).

... *транссубъективного погружения в космическую жизнь, в божественно одушевленное всеединство*... — Вяч. Иванов опирается здесь на учение В. С. Соловьева, изложенное в его работе «Смысл любви»: «...идеальное всеединство осуществляется духовно-телесным образом в мировом теле посредством света и других сродных явлений (электричество, магнетизм, теплота). <...> Это есть материя невесомая, всепроницаемая и всепроницающая, — одним словом, вещество невещественное... Совершенное всеединство, по самому понятию своему, требует полного равновесия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным» (*Соловьев В. С.* Собр. соч. СПб., 1913. Т. 8. С. 320).

...по энтузиастическому восклицанию суфи Джелалаледдин-эль-Руми, «лишь опьяненный Богом знает, как убивает любовь». — Джалаледдин Руми (1207–1273) — персидский поэт — суфий, воплотивший в лирике идеи мистического единения со Все-единым Богом, стирания границ между «Я» и «Мы» (см.: *Крымский А.* Введение // Персидские лирики. М., 1916. С. XXXI–XXXII). Эль-Руми — одно из имен Вяч. Иванова, которое он получил как участник кружка гафизитов, куда вошли Л. Д. Зиновьева-Аннибал (Диотима), Н. Бердяев (Соломон), М. Кузмин (Антиной или Харикл), К. Сомов (Аладдин), Нувель (Петроний) и др. (см.: *Богомолов Н. А.* Петербургские гафизиты // Серебряный век в России. М., 1993. С. 172; см. там же стихотворение Иванова «Друзьям Гафиза», где он называет себя «Дервишем Эль-Руми»). Дж. Руми исходил из формулы «Бог — в самом человеке» (см.: Джалаледдин Руми и суфийская традиция. М., 2000. С. 22). Тема суфизма неоднократно возникала в поэзии Вяч. Иванова и была связана с традициями платонизма. См. об этом: *Шишкин А. Б.* Певец у суфитов // *Studia Slavica*. 1996. Т. 41. С. 291–309.

С. 40. *Минотавр* — чудовище, представленное в древнегреческой мифологии в виде человекобыка по имени Астерий, жившего на острове Крит. Тесей, освободивший от минотавра людей, приносимых ему в жертву, был спасен благодаря чудесной нити любящей его Ариадны. Образ минотавра связан с темой лабиринта, которая была важна для Вяч. Иванова и символистов. О лабиринтно-орфической тематике Вяч. Иванова и символистов см.: *Исупов К. Г.* Путь в лабиринте // Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох — типы пограничного сознания. Материалы рос.-фр. конф.: В 2 ч. М., 2002. Ч. 2.

С. 431—443. Лабиринт «задает стратегию автономного поиска» (Там же).

С. 41. *Подобно маслу, которым вовремя запаслись благоразумные девы...* — Имеется в виду притча о мудрых девах (Мтф. 25: 1—14).

С. 42. *Мистическое переживание ~ есть акт Святой Троицы в человеке.* — Мистическая идея спасения, заложенная в догмате о Троице. См., напр., сочинение бл. Августина «De Trinitate» (совр. издание: *Августин. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан: Краснодар, 2004*). Бл. Августин, по мнению С. Н. Булгакова, «откровенно ищет ключ к пониманию Св. Троицы в психологическом складе человека, во взаимоотношении его душевных сил» (*Булгаков С. Н. О влиянии триадологии Августина на русское богословие // Августин: Pro et contra. Антология. СПб., 2002. С. 385*). Мистическое обоснование таинств душевной жизни в связи со Святой Троицей, или Священной Троичностью, содержится в книгах Я. Бёме «О тройственной жизни человека по тайне трех начал Божественного откровения...», «Psychologia vera, или Сорок вопросов о душе» (обе — 1620). К. Г. Юнг дает философско-психологическое обоснование символа Троицы, основываясь на учениях богословов и прежде всего Климента Александрийского, Оригена, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Августина (см.: *Юнг К. Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // Юнг К. Г. Ответ Иову. М., 1995. С. 6—8*).

С. 44. *Но эти трое — совсем не лица равного ранга; их надлежит рассматривать, как члены организма или как области*

царства... — Возможно, речь идет о воспроизведении образа человека как подобия Бога во второй философской части трактата Августина «De Trinitate» (кн. VIII—XV), в отличие от первой — богословской (кн. I—VII), где излагается учение о единстве и равенстве сущности Божией в трех Лицах (см.: *Августин. О Троице*). Ср.: «Однако выяснилось, что эти трое между собою не равны и не имеют одну и ту же сущность» (там же, с. 347).

Это действие благодати ясно обозначено в следующем месте Иоаннова Евангелия (XIV, 23): <...> и Мы (все трое) придем к нему и обитель у него (в его самости) сотворим. — Ср.: «Иисус сказал ему в ответ: кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 4: 23). У Августина в XV кн. «De Trinitate», основанной на цитировании его «Трактата на Евангелие от Иоанна» (In Evangelium Ioannis tractatus) с отсылкой на канонический текст (Ин. 4: 16) говорится, «что любые два в Этой троице не суть нечто большее, нежели один; и что все трое вместе не суть нечто большее, нежели каждый по отдельности <...>, через каковую для понимающих [людей] начинает быть различимой хоть какая-то троица любящего, любимого и любви» (см.: *Августин. О Троице. С. 346—347*).

С. 44. *...во внутреннем небе...* — Ср. в статье Вяч. Иванова «Ты еси»: «Торжествующее в человеке внутреннее Небо есть “царство небес”. В глубине нашего Неба есть Отец...» (III, 267). См. также стихотворение «Внутреннее небо», развивающее эту тему (III, 563).

С. 44, 45. *...трансцендентный Бог, наш Отец... становится человеком в нашей самости.* — Ср.: «В тот день узнаете вы, что

Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас. Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим; и Я возлюблю его и явлюсь ему Сам» (Ин. 14: 20, 21). Ср.: «Поэтому именно тогда и погружает Он в нее Свой взор, чтоб она Его узнала, как узнал ее Он и полюбил раньше, чем она была. Это должно быть настоящим увещанием душе изойти из своей самости и из всех вещей» (*Экхарт Мейстер*. Проповеди и рассуждения. С. 96).

С. 45. ...о томлении твари перед Отцом «воздыханиями неизреченными». — Имеются в виду слова «Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (1 Рим. 8: 26). См. также: 1 Рим. 8: 19, 20, 22.

...как он изначала носился над водами... — Ср.: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2). См. истолкование этой цитаты в связи с этимологизацией слова «дух»: *Аверинцев С. С.* 1) Между «изъяснением» и «прикровением»: ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // Другой Рим: Избр. статьи. СПб., 2005. С. 180; 2) София — Логос: Словарь. Киев, 2001. С. 72–73

...и помогает ей пробудить глубоко погребенную в земном сыне самость, чтобы осуществилось его призвание стать сыном Божиим. — Ср. у бл. Августина толкование слов Премудрости из Экклезиаста: «Едящие меня еще будут алкать, и пьющие меня еще будут жаждать» (Сир. 24: 23): «...я сначала напрасно и тщетно искал в творении (как бы постепенно посредством определенных троич своего рода) признаки той высшей Троицы, Которую мы ищем, когда ищем Бога», «не является ли Тот, от кого рожден Христос, самой премудростью, но только Отцом

Своей премудрости, или же премудрость [сама] родила премудрость» (Августин. О Троице. С. 344—345, 346).

С. 46. *Гретхен не узнает своего Генриха, проникающего в тюрьму ухищрениями Мефистофеля...* — Подразумевается эпизод безумия Гретхен из последней сцены первой части поэмы-трагедии И. В. Гете «Фауст».

...духовно чуткой хромоножки в «Бесах» Достоевского... — Образ Хромоножки часто встречается в статьях Вяч. Иванова. См.: «Основной миф в романе “Бесы”» (IV, 440), «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (IV, 523) и др. По мысли Вяч. Иванова, «Хромоножка заняла место Гретхен, которая, по разоблачениям второй части трагедии, тождественна, как образ Вечной Женственности, и с Еленой, и с Матерью-Землей» (там же). «Хромоножка-невеста олицетворяет плененное женственное начало русского народа, а Ставрогин — временное изнеможение его мужественного начала» (Шишкин А. Толстой и/или Достоевский. Случай Вяч. Иванова // Толстой или Достоевский? Философско-эстетические искания в культурах Востока и Запада: Материалы междунар. конф. СПб., 2003. С. 89).

С. 48. *...отчаявшейся... Ариадне бежать из бездонного лабиринта безумия <...> Дионис был только призрачным созданием ее томления.* — Речь идет о лабиринте как гносеологической ловушке: о сне, навеванном Тесею, в котором разгневанный Дионис требует себе Ариадну.

С. 49. *То было Sils-Maria: она увидела свою самость в образе приближающегося к ней Заратустры: «То было в полдень: одно*

стало двумя». — Ср. со строками стихотворения Ф. Ницше «Сильс-Мария», вошедшего в цикл «Песни принца Фогельфрай», опубликованного в кн: «Веселая наука» в 1886—1887 гг. в качестве приложения. Образ Заратустры возник, по признанию Ницше, как «видение». См. об этом: *Свасьян К. А.* Примечания // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 770. Сильс-Мария — место в Швейцарии, где многократно останавливался Ницше и о котором писал: «Я не знаю ничего более соответствующего моей природе, чем этот кусочек высшей земли» (там же, с. 821).

Но ведь Заратустра был только маской Диониса, которого любила Ариадна Ницше (он называл ее Ариадной)... — В работе «Esse homo. Как становятся сами собою» (1888) Ницше, определяя Заратустру как наивысшее проявление всего сущего, пишет, что «это и есть понятие самого Диониса», что его «душа тоже песнь влюбленного <...> так страдает бог, Дионис. Ответом на такой дифирамб солнечного уединения в свете была бы *Ариадна!*.. Кто, кроме меня, знает, что такое *Ариадна?*» (Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 750, 752). Греческий миф был спроецирован Ницше на его отношения с Вагнером (Тесеем) и Козимой Лист (Ариадной, возлюбленной Диониса), которая могла бы спасти его, Ницше. Этот мифологический сюжет варьируется в последних предсмертных сочинениях Ницше (см. об этом: *Галеви Д.* Жизнь Фридриха Ницше / Пер. с фр. А. Н. Ильинского. СПб.; М., 1911. С. 300). На символический брак Ариадны и Диониса на Крите указывает Вяч. Иванов (см.: *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога. С. 20).

Anitus убеждает безумную, слабодушную, чтобы она не надеялась, что какой-либо бог мог ее полюбить, мог согреть ее, «одинокую», дрожащую «от острых, железных стрел мороза»,

своими «горячими руками», «жаровнями сердца». — Ср.: «Дай горячие руки, дай сердце-жаровню, дай мне в моем одиночестве, когда меня заставляет лед, ах, лед семикратный, жаждать хотя бы врага, дай, отдай, враг лютейший, мне — тебя!» (*Ницше Ф.* Дионисовы дифирамбы // *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Стихотворения / Пер. с нем. Я. Э. Голосовкера, В. Б. Микушевича. М., 1993. С. 408—409).

С.49, 50. *«Будь разумна, Ариадна! У тебя маленькие уши, у тебя мои уши: внемли разумному слову. Не нужно ли сперва ненавидеть друг друга, чтобы любить? Я — твой лабиринт».* — Ср.: «Образумься, Ариадна! Малы уши твои, мои уши твои: умное слово вмести! Если не ненавидишь себя, как любить? Я твой лабиринт...» (*Ницше Ф.* Дионисовы дифирамбы. С. 409).

С. 50. *...видение «распятого Диониса».* — Речь идет не только о цитировании слов *Ф. Ницше*, который называл себя «Распятым» в предсмертных письмах к друзьям, отсылая к образу Христа. Биографы объясняли подписи на последних письмах *Ницше* «Dionysus» и «Der Gekreuzigte» первыми проявлениями душевной болезни (см.: *Рачинский Г. А.* Трагедия *Ницше*. М., 1900. С. 9). В статье «*Ницше и Дионис*» (1904) *Вяч. Иванов* писал: «Страшно видеть, что только в пору своего уже наступившего душевного омрачения *Ницше* прозревает в *Дионисе* бога страдающего, — как бы бессознательно, и вместе пророчественно. В одном письме он называет себя “распятым *Дионисом*”. Это запоздалое и нечаянное признание родства между дионисийством и так ожесточенно отвергаемым дотоле христианством потрясает душу...» (I, 720—721). Образ навеян темой орфико-лабиринтного сознания, важ-

нейшей для Вяч. Иванова и изложенной в книгах «Эллинская религия страдающего бога» и «Дионис и прадиионисийство». Лабиринт возникает, по мнению К. Г. Исупова, как онтологическая самопоясняющая структура, он амбивалентен: не отнимая у человека чувства тревоги за результат поиска (выхода), он вселяет некую надежду самим фактом взаимоподобия, если не гомоморфности логическим ходам мысли. Подробнее см.: *Исупов К. Г.* Путь в лабиринте. С. 431–443.





ПРИЛОЖЕНИЕ



Поль Клодель

АНИМУС И АНИМА¹

Не все благополучно в домашнем хозяйстве Анимус и Анима, *ума и души*. Далеко то время, быстро кончился медовый месяц, когда Анима могла говорить сколько ей было угодно, а Анимус слушал ее с восхищением. Как-никак, *ведь Анима принесла приданое* и ведет домохозяйство. Но Анимус недолго соглашался быть низведенным до подчиненного места и вскоре проявил свою истинную природу, *тщеславную, педантичную и тираническую*. Анима — *невежда и дуручка*, она никогда не ходила в школу, в то время как Анимус *знает уйму вещей*, он уйму вещей прочитал *в книгах...* все его друзья говорят, что никто не умеет так говорить, как он... Анима уже *не имеет права сказать ни слова... он лучше знает, что она хочет сказать*. Анимус не очень-то верный, *что не мешает ему быть ревнивым*, ведь в сущности он знает (да нет, он кончил тем, что забыл), что Анима обладает всем достоянием, а что он сам бедняк и живет только тем, что она ему дает. Он и не перестает ее эксплуатировать, ее донимать, чтобы вытягивать из нее деньги, *она молча остается дома* готовить и все прибирает, как может. В сущности, Анимус — буржуа, у него аккуратные привычки, он любит, *чтобы ему подавали всегда те же блюда*. Но вдруг

¹ Пер. Н. А. Струве (Вестник РХД. 2005. № 189. С. 254–255).

случилось нечто забавное. Вернувшись домой без предупреждения, он услышал, как Анима пела совсем одна, за закрытой дверью, странную песню, *которую он совсем не знал, никак не получалось ему уловить ноты или слова*, или музыкальный ключ, — странную, замечательную песнь. С тех пор он исподволь пытался, чтобы она ее повторила, но Анима делала вид, что не понимает. Она молчит, когда он на нее смотрит.... *Душа молчит, как только ум на нее смотрит...* Тогда Анимус придумал такую штуку: он так устроит, чтоб ей показалось, что его как бы нет... Постепенно Анима смелеет, она осматривается, прислушивается, дышит и, думая, что одна, *идет открывать своему божественному возлюбленному*.

С. Д. Титаренко

К РАЗГАДКЕ ЭССЕ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА «АНИМА»

Статья Вячеслава Иванова «Анима» («ANIMA») была написана на немецком языке в 1935 году и опубликована в немецко-швейцарском журнале «Корона» («Corona». 1935. Mai. S. 375—389), основанном М. Бодмером и Г. Штейнером. Она относится к жанровой разновидности эссе и является религиозно-философским аллегорическим текстом, требующим активизации культурной памяти. Читатель может истолковать это эссе и как трактат в русле христианской теологии с описанием духовного пути души к Богу, и как метафизическое размышление о «софийном» импульсе в душе человека в традициях русской религиозной философии, и как «посвящение» в мистерию с опорой на гностико-герметические и розенкрейцерские источники, и как философскую притчу — художественное воспроизведение пути души (Анимы) к Божественному возлюбленному (Анимусу) — в духе параболы П. Клоделя, и как психоаналитический этюд, близкий учению К. Г. Юнга об архетипах коллективного бессознательного, и как феноменологическое описание духовно-душевных процессов в категориях философии Э. Гуссерля.

Безусловно, все эти и другие предположения будут не случайны, они не исключают друг друга, так как «Анима» — текст, основанный на метафорической, аллегорической, символической образности. В нем наблюдается, как и во всем творчестве писателя, синтез мифологических представлений античности и основ христианства, образов и понятий мировых религий и философских воззрений, поэзии и публицистики, психологического исследования и религиозного его обоснования.

Можно согласиться с Ф. Степуном, писавшим, что концепция Вяч. Иванова «во многом явно утопическая, представляет собой во всех своих деталях целый кладязь премудрости, а потому и поныне еще величайшую ценность» для непрекращавшихся «в эмиграции споров об отношении искусства к религии и политике и о задачах эмигрантского творчества»¹.

Сам Вячеслав Иванов считал статью «Анима» одним из сложных текстов, о чем свидетельствует его письмо к Л. Вяч. и Д. Вяч. Ивановым от 11 августа 1939 года: «Tommasini прислал рукопись статьи “Nel Labirinto”, с подробным изложением моей “Анима” и большими из нее выдержками. Я перестал было сам ее понимать, но он терпеливо и нежно распутал клубок и внес свет в мои потемки»². Ансельмо М. Томмазини — францисканец, католический священник, в своей статье «Ani-mus e Anima», по сути, пересказывает статью Вяч. Иванова для итальянского читателя, указывая на то, что через женский

¹ *Степун Ф.* Вячеслав Иванов // *Степун Ф. Встречи.* М., 1998. С. 125.

² *Иванов Вяч.* Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией / Вступ. статья Ф. Лесур; подг. текста А. Кондюриной, О. Фетисенко; коммент. С. Кульяс, А. Шишкина // *Символ.* 2008. № 53–54. С. 625–626.

образ Вяч. Иванов показывает разыгравшуюся трагедию души человека, призывая к ее спасению³.

Поэтому к разгадке смысла «Анимы» можно приблизиться через анализ высказываний тех мыслителей, писателей, переводчиков и биографов Вяч. Иванова, которые эту работу восприняли как откровение, понимая многозначную природу ее образности и эзотерический смысл, связанный с проблемами души современного человека и задачами христианского возрождения.

При анализе возникают сложные проблемы текстологии статьи и ее интерпретации как самостоятельного произведения. Известно, что она была написана в результате переработки ранней статьи «Ты еси» (1907), опубликованной в журнале «Золотое Руно» (1907. № VII–IX) и в сборнике «По звездам» (СПб., 1909). Эта статья, считавшаяся одной из наиболее сложных религиозно-философских работ Вяч. Иванова периода символизма, отражает не только мистические представления поэта об антиномичной природе сознания человека, но и основы его мировидения.

Статья «Ты еси» была переведена Е. Д. Шором в начале 1930-х годов в целях ознакомления европейского читателя с религиозными идеями теоретика русского символизма и предназначалась для публикации. Показательно, что она, как и «Русская идея», «О границах искусства» и некоторые другие работы, была использована им для создания «Опыта реконструкции мировоззрения Вяч. Иванова», создававшегося тогда же, в 1930-е годы.

³ См.: *Tommasini A. M. Animus e Anima // Rivista di filosofia neo-scolastica. Università del Sacro Cuore. 1940. 1. Milano, 1941. P. 86–100.*

Именно этот перевод Е. Д. Шора, включенный как краткий пересказ в его «опыт реконструкции» мировоззрения поэта, обусловил неожиданную реакцию Вяч. Иванова⁴. Прочитав работу Е. Д. Шора, он понял, что одна из важнейших его статей нуждалась в авторских разъяснениях и в переработке⁵.

Поэтому точка зрения О. А. Шор, писавшей в комментарии к статьям брюссельского издания сочинений Вяч. Иванова, что переработка статьи «Ты еси» (III, 745) в «Аниму» была сделана Вяч. Ивановым в связи со «случайным» знакомством с параболой П. Клоделя «*Animus et Anima*» и представляла как бы «шуточный пересказ» статьи «Ты еси», выглядит не совсем убедительной. Парабола Клоделя была «ключом» к интерпретации важнейшей для Вяч. Иванова темы и позволяла сделать смысл переработанного текста аллегорическим, близким философской притче.

С параболой Клоделя Вяч. Иванов познакомился еще в середине 1920-х годов, так как в письме к дочери от 29 декабря 1926 года послал «новогоднюю сказку» «из Paul Claudel», которая была связана с музыкальным творчеством Л. Вяч. Ива-

⁴ См. публикацию переписки Вяч. Иванова с Е. Д. Шором, подготовленную Д. Сегалом и Н. Сегал (*Рудник*) (Символ. 2008. № 53–54). Публикацию фрагментов переписки Вяч. И. Иванова с Е. Д. Шором см.: *Сегал Д.* Вячеслав Иванов и семья Шор // *Cahiers du monde russe*. Paris, 1994. Vol. XXXV. N 1–2. P. 342–352.

⁵ Как отмечают Д. Сегал и Н. Сегал, на полях текста «реконструкции» перед началом статьи «Ты еси», излагаемой Е. Д. Шором в немецком переводе, имеется комментарий Вяч. Иванова: «Если следующее выглядит несколько расплывчатым, то это моя вина. Статья “Ты Еси” требует основательной переработки» (Символ. 2008. № 53–54. С. 379).

новой, сделав приписку: «Счастливого творчески нового года твоей певучей Anima и твоему почтенному и зоркому Animus. Кажется, у тебя их супружество удачнее, чем у нас с Клоделем»⁶. Он указывал на совпадение параболы Клоделя и своих стихотворений «Психея-скиталица» (1914), «Психея-мстительница» (1915) и «Голубь и чаша» (1918), первоначально называвшегося «Анима и Анимус», указывая на их разыгравшуюся *драму* у Клоделя и *трагедию* в своем собственном творчестве⁷.

Кроме того, ранние автографы статьи «ANIMA», сохранившиеся в Римском архиве писателя, в описи Л. Н. Ивановой датируются началом 1930-х годов, как и переложение стихотворения «Тихая мстительница»⁸. Здесь же содержится машинопись немецкого перевода статьи «Ты еси» («DU EST») Е. Д. Шора, датированная также началом 1930-х годов, с правкой Вяч. Иванова и Е. Д. Шора, и две копии параболы П. Клоделя «ANIMUS ET ANIMA» (рукописная и машинописная), сделанные Вяч. Ивановым и относящиеся к 1926 году.

Следовательно, причина переработки — разногласия с Е. Д. Шором, а не только знакомство с параболой Клоделя,

⁶ Цит. по: Шишкин А. Б. Французская литературная культура и русская эмиграция: случай Вяч. Иванова // Русские писатели в Париже. Взгляд на французскую литературу. М., 2007. С. 409.

⁷ См.: Там же.

⁸ Иванова Л. Н. Римский архив Вячеслава Иванова // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1997 год. СПб., 2002. С. 312. — Текстология «Анимы» — актуальная проблема будущего многоэтапного изучения текста двух статей. Черновые редакции статьи «Ты еси» сохранились в РО РНБ и датируются 21 сентября 1907 (РО РНБ Ф. 304. ед. хр. 15).

которое состоялось значительно раньше. Парабола Клоделя могла стать одним из источников нового замысла, оказавшись созвучной идеям Вяч. Иванова, высказанным в его стихотворениях задолго до знакомства с сочинением французского католического писателя.

При переработке поэт включил в статью созданные в 1914—1915 годах стихотворения «Психея-скиталица» и «Психея-мстительница», считая их претекстами «Анимы». Кроме того, в статье были использованы некоторые положения К. Г. Юнга об архетипах коллективного бессознательного (прежде всего базовые архетипы Анимы и Анимуса), ницшеанский образ «Диониса Распятого» в финале и многочисленные мифологические и художественные мотивы и образы. Был введен богословский контекст, берущий начало в ветхозаветных и новозаветных текстах и прежде всего апостольских посланиях и сочинениях Августина. Ключевым текстом стал иносказательно пересказанный, в духе Августина, догмат о Троичности.

Сравнительный анализ статей «Ты еси» и «Анима» потребовал бы специального исследования. Ограничимся лишь некоторыми важными, на наш взгляд, идеями, высказанными современниками и исследователями творчества Вяч. Иванова и касающимися основной направленности этих статей.

Известно высказывание О. А. Шор, которая писала, что в статье «Ты еси» Вяч. Иванов «разбирает интроспективно им усмотренные события внутреннего опыта в связи с экстатическими состояниями “выхода из себя”, вскрывающими антиномию личности» (II, 766). «В те годы, — поясняет она, — когда модной становилась “психология без души”, он решительно

ANIMA

1

I Verzückung und Religion.

Zu den Urformen der religiösen Erfahrung gehört der Zustand sinnraubender Verzückung und Gottergriffenheit, ein seelisches Ereignis, das die Innenwelt der Persönlichkeit vorübergehend in zwei gegenwärtige Sphären spaltet. Der frühere Wille verstummt, durch einen scheinbar von aussen eindringenden fremden Willen überwältigt und abgesetzt. Das bisherige Ich wird von einem mächtigeren und kaum noch menschlich zu nennenden abgelöst, dessen Subjekt der ~~Personen~~ ^{Verzückte}, sobald er aus seiner Betäubung wieder zu Sinnen kommt, als eine in ihn gefahrene Gottheit ansieht und mit Du anredet.

1 Bleibt die Distanz zwischen Gott und Mensch ^{erschütternden und vorübergehenden, unveränderlichen der Polarität} auch nach dieser ~~Verzückung~~ in der Vorstellung des Gläubigen unvermindert, so wird doch ihr ^{beider} ^{gegenseitiges} Verhältnis ^{dadurch} qualitativ zu etwas anderem, als was die alten Italiker mit dem Worte religio bezeichneten, zu etwas Gebührenderem und Forcierterem denn schone Umsicht und kluge Vorsicht, Rechts- ^{und} oder Lauberbindung, Götterlohn und Götterzwang.

ANIMA .

I.

EXTASE ET RELIGION .

Une des formes premières de l'expérience religieuse est l'état d'extase et de possession par Dieu qui nous ravit au monde sensible et se situe momentanément en deux sphères excentriques l'univers intérieur de la personnalité. La volonté antérieure se tait, détrônée et dominée par une volonté étrangère qui semble faire irruption de dehors. Un moi nouveau se substitue alors au nôtre, plus puissant et qu'on peut à peine qualifier d'humain. L'extatique, dès qu'il revient à soi, le considère comme une divinité entrée en lui et à qui il faut dire tu. Si la distance entre Dieu et l'homme n'a point varié, dans l'esprit du croyant, même après ce contact tumultueux, leurs rapports réciproques sont pourtant devenus essentiellement différents de ce que les anciens Italiques désignaient par le terme de religio. Ils ont acquis quelque chose de plus substantiel et de plus intime que cette circonspection craintive et cette sage prudence, que ces liens juridiques et magiques, ce jeu de récompenses et de contraintes divines. Un élément nouveau apparaît qui est le premier rudiment de cette Union Mystique que les contemplatifs voudront réaliser plus tard. Désormais, la religion pensée ~~religieuse~~ théologique pourra interpréter le mot même de religion dans un sens plus spirituel en le faisant dériver de religare, réunir.

La religion s'intériorise lorsque l'homme apprend à dire tu à Celui dont il a senti la présence dans son cœur, soit comme une visitation fondroyante soit comme une habitation continue que ses ancêtres lointains honoraient ~~xxx xxx~~ saisi d'une terreur sacrée chez le Roi et chez le Voyant. Que s'est-il donc passé dans l'homme visité par la Divinité si cet acte de possession s'est accompli sans entraves, si par conséquent ce "mal inspiré" comme les Grecs l'appelaient, s'est résolu harmonieusement

пошел против течения, обратив эмпирическую психологию в пневмологию»⁹.

Проблема исследования глубинного внутреннего опыта была одной из центральных в религиозно-философских исканиях начала XX века. Она подкреплялась мистической направленностью творчества символистов, вызванной не только влиянием платонизированной философии В. С. Соловьева, но и теософскими, антропософскими, масонскими движениями, и прежде всего розенкрейцерством, усиливалась увлечением оккультными науками и спиритизмом. Не случайно статья «Ты еси», написанная в средоточии «башенных» мистических исканий поэта, рассматривается исследователями как оккультная мистико-эротическая и мистико-религиозная работа. Ее замысел, по мнению Г. Обатнина, возник в результате влияния Р. Штейнера, А. Шопенгауэра, А. Р. Минцловой, сложнейших мистико-теургических традиций античности, в частности работ Плутарха «Об “Е” в Дельфах» и «О демоне Сократа», а также индуизма (в частности, браманской философии)¹⁰.

Действительно, статья возникла в результате эзотерических исканий Вяч. Иванова, большую роль оказало также изучение дионисийских культов, завершившееся в начале 1900-х годов публикацией таких исследований, как «Эллинская религия

⁹ Ср.: «Так, по крайней мере, обстоит дело с нашей эпохой, начиная с момента, когда единственным официально признанным философским учением о человеческой жизни стала так называемая эмпирическая психология, которая сама объявила себя “психологией без души”» (Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию [1917] // Франк С. Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 6).

¹⁰ См.: Обатнин Г. В. Иванов-мистик: Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова, 1907–1919. М., 2000. С. 26–32.

страдающего бога» (Новый путь. 1904. № 1—3, 5—9) и «Религия Диониса» (Вопросы жизни. 1905. № 6—7). В них были высказаны идеи о сокровенной эзотерической мудрости жрецов и теургов древности, нашедшие воплощение в загадочных изречениях, начертанных на портике храма Аполлона в Дельфах: «εἶ» — «(ты) еси». В мистериях древности это формула осознания Бога как этико-религиозный принцип, утверждаемый Вяч. Ивановым: «... познай в себе *самого*, то есть “Атмана” индусов»¹¹. Эта формула, по его словам, встречается в ведической философии и религиях древности: «То ты есть (tattvamasi)», в элеатском учении о бытии, отражается в «еврейских монофистических формулах: “Суший”, “Аз есмь”, “Я буду, кто буду”...»¹² Это суждение Вяч. Иванова свидетельствует о понимании многообразия религиозного опыта, сложившегося в результате развития мировых религий, и о попытке подойти к разгадке загадочных мистических формул, ставших общим достоянием человеческого сознания.

Причина переработки «Ты еси» в «Аниму» — желание сделать написанную в расцвет символизма статью понятной европейскому кругу читателей в 1930-е годы, перейти от многих обсуждавшихся в символизме проблем, в том числе вызванных влиянием гностицизма, к проблемам христианского сознания, волнующим современного человека. Кроме того, важны собственные свидетельства Вяч. Иванова о развитии его представлений. «В моих воззрениях, — писал он в ответ на «опыт реконструкции» его мировоззрения Е. Д. Шором, — совер-

¹¹ *Иванов Вяч.* Религия Диониса // Вопросы жизни. 1905. № 7. С. 125—126.

¹² Там же.

шается непрерывная метаморфоза (в гетевском смысле этого слова), что делает для меня невозможным просто отрицать какой бы то ни было предшествующий момент целостного органического развития»¹³. «Отсюда, напр[имер], — продолжает он, — мои трудности со статьей “Ты еси”: я никогда не был ни чистым имманентистом, что, по-моему, есть род атеизма, а между тем статья (вот уж поистине “магический кристалл” может показаться исповеданием чистого имманентизма»¹⁴, т. е. признания основного гностического постулата мистической философии, что бог «рождается» в душе человека, имеющей женскую природу, на котором строятся теории христианских мистиков М. Экхарта, Я. Бёме, Я. Рейсбрука, Р. Луллия и др.¹⁵

Из письма следует, что он опасался того, что идеи, высказанные в его центральных работах, таких, как «Дионис и прадиионисийство» или книга о Достоевском, будут рассматриваться как «интегральная часть» его «собственной религии»¹⁶. Его статьи, включенные Е. Д. Шором в «опыт реконструкции», имеют, по его мнению, специфическую особенность: они либо

¹³ Цит. по: *Сегал Д.* Вячеслав Иванов и семья Шор // *Cahiers du monde russe*. Paris, 1994. Vol. XXXV. N. 1–2. P. 343.

¹⁴ Там же.

¹⁵ В черновом варианте второй части статьи «Ты еси», сохранившемся в архиве, написано: «Описанный момент соответствует мистическому моменту рождения Христа в я, по учению Мейстера Экхарта. В самом деле, мэннада носит, в представлении древних, <...> младенца» (РО РНБ Ф. 304. Ед. хр. 15. Л. 27 об.). В окончательном тексте статьи Вяч. Иванов сократил этот текст, вычеркнув слова о младенце, оставив лишь предложение, «что соответствует, в учении Мейстера Экхарта, мистическому моменту рождения Христа в я» (III, 265).

¹⁶ *Сегал Д.* Вячеслав Иванов и семья Шор. С. 343.

«не договаривают» его «тогдашнюю мысль до конца», либо умалчивают, поэтому на их основании невозможно реконструировать его религиозные идеи¹⁷. «Я избегал говорить в них *о вере*, — пишет он Е. Д. Шору. — Я хотел быть понятным и приемлемым для разномыслящих, из которых большинство было неверующими в смысле положительной религии. Я хотел, говоря “с эллинами по-эллински”, базироваться на свойственном времени предрасположении к “мистически окрашенному” умозрению, между тем как сам я уже стоял на почве положительного церковного христианства, о чем открыто говорил только в “христианской секции” петербургского Рел[игиозно-]Фил[ософского] Общества»¹⁸.

Об этом же писала О. А. Шор в письме к Ф. Степуну от 24 апреля 1963 года, отмечая тот факт, что поэт не был сторонником имманентизма: «К чему ВИ. склонности никакой не имел — это именно к имманентизму»¹⁹. Большое значение имеют ее пояснения, без которых истинный смысл переработки Вяч. Ивановым статьи «Ты еси» в «Аниму» не будет понятным. Она писала: «То, что он описывает в своем раннем стихотворении “Гость”, то, что он рассказывает про блуждания Психеи (в ранней статье “Ты Еси”, которую особенно любила Лидия Дмитриевна), то, что он позднее и строго, и шутивно сообщал стихами своего “Человека” (“эхом *ты* к престолу Бога”) и этюдами “Кручи” и “Anima”, — это либо “образное изъяснение экстатических состояний”, либо ре-

¹⁷ *Сегал Д.* Вячеслав Иванов и семья Шор. С. 344.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Зеркало. Тель-Авив, 2002. № 17–18. С. 141–170 (Публ. Д. и Н. Сегал).

шительное утверждение противостояния Бога и человека (“Есть лишь Бог да ты — вас двое...”)²⁰. Она отмечала, что увлечение Вяч. Иванова дуалистическими религиями происходило, как и у Августина, через познание — преодоление. «Быть может, в этом ощущении близости сказывается не только увлечение ВИ. образом и учением бл. Августина, но и общее с этим огненным Отцом Церкви сперва приятие манихейства (страстное у Августина, слабое у ВИ.), а потом — его решительное преодоление»²¹. «А в сущности: то, что говорит ВИ. о «Ты», в нем Живущем, — добавляла она, — есть интерпретация чудесной молитвы к Духу Святому: “...Сокровище благих и жизни Подателю, прииди и вселися в ны...”»²² Это путь, по ее мнению, зарождения духовных ценностей в сознании человека, но отнюдь не идеалистически, как, например, у Н. Бердяева.

Хранящаяся в РГАЛИ стенограмма заседания Религиозно-философского общества посвященная обсуждению доклада Н. Бердяева о книге В. И. Несмелова «Наука о человеке», свидетельствует о постановке и обсуждении сложнейшей проблемы метафизического обоснования христианства, о новой философии, которая помогла бы открыть божественное начало в душе человека. Вяч. Иванов в своей речи на этом заседании отметил важность антрополого-психологического метода, использованного Несмеловым. «По моему убеждению, современная душа не может другим путем прийти к религиозному сознанию, как только путем осознания своего мик-

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же.

рокосма»²³. Он опровергает путь философских гносеологических исканий, приводящий к агностицизму, когда все рассматривается «как акт нашего сознания»²⁴. И далее говорит: «Что касается заявления о том, что стремление к совершенствованию, к внутреннему изменению человека, стремление к богоподобию были открыты христианством, то оно совершенно неправильно. Раньше существовали религиозные построения, существовали мистерии. Христианство внесло идею воскресения, это и явилось тем новым, что внесло христианство....».²⁵ И мистики, по его мнению, «знают рождение Христа в себе самих весьма реально»²⁶.

Эти высказывания Вяч. Иванова легли в основу статьи «Ты еси», в достаточно сложном контексте воплотились во второй части мелопеи «Человек» (1915–1919) и, наконец, определили природу эссе «Анима».

Как можно убедиться, акцент в них был сделан на идее мистического преображения души человека как основы духовного развития человека. По мысли Вяч. Иванова, эллинистический опыт сокровенного знания, передававшийся посвященными, признавался важным, так как мистерии давали возможность укрепить веру человека в его внутреннее изменение и совершенствование через глубокую религиозную жизнь, чем предвосхищали христианство.

Идея мистерии как глубокого внутреннего прозрения — перерождения составляла основу статьи «Ты еси». Ее не смог

²³ РО РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 12.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. Л. 15.

²⁶ Там же.

понять Е. Д. Шор²⁷, поэтому, перерабатывая «Ты еси» в «Аниму», Вяч. Иванов не только сделал ее содержанием иносказательным, скорее, даже аллегорическим, не поддающимся пересказу, но и изменил самую форму статьи. «Анима», воплотившая метафизический опыт познания пути человека к Богу как борьбу двух антиномических начал в душе человека, по своему глубинному содержанию и утонченной философско-аллегорической форме соприродна мистерии.

* * *

Разгадку статьи «Анима» понимали прежде всего те, кто искал пути к познанию души человека. Здесь прежде всего нужно назвать С. Л. Франка (1877–1950) — философа и психолога, участника сборника «Вехи», автора многих книг и статей, таких, как «Душа человека: опыт введения в философскую психологию» (Пг., 1917), «Духовные основы общества: введение в социальную философию» (Париж, 1930), «Непостижимое: онтологическое введение в философию религии» (Париж, 1939). Именно С. Л. Франком статья Вяч. Иванова «Анима» была переведена с немецкого на русский язык, за исключением стихотворных вставок, и включена в подготовленную им антологию «Из истории русской философской мысли конца XIX — начала XX века»,

²⁷ Д. Сегал совершенно справедливо пишет в связи с разногласиями, возникшими между Е. Д. Шором и Вяч. Ивановым: «Мне кажется, что суть “спора” между Ивановым и Шором не в христианстве одного и “агностицизме” другого, а в желании Иванова выдать свое прежнее (да и актуальное) свободное богословствование за голос церкви» (см.: *Сегал Д. Вячеслав Иванов и семья Шор*. С. 345).

которая при жизни философа не была опубликована²⁸. Она была издана только в 1965 году в Нью-Йорке. С восстановленными О. А. Шор стихотворными вставками статья была опубликована в брюссельском собрании сочинений поэта на немецком и русском языках в переводе С. Л. Франка (III, 269–294). В его переводе отсутствует главка V «Лирическое интермеццо». «Ты еси» публикуется там же (III, 262–268).

Переписка Вяч. Иванова и С. Л. Франка свидетельствует о высокой оценке философом «Анимы» и значимости этого произведения для самого поэта. Так, в письме от 7 мая 1947 года из Лондона С. Л. Франк пишет: «Чем более я вчитываюсь в Ваш этюд, которым Вы позволили мне украсить редактируемый мною сборник, тем более я им восхищаюсь. Я вижу в нем поистине классическое философское описание существа мистического опыта». На это суждение Вяч. Иванов ответил в письме от 18 мая 1947 года из Рима: «Ваше одобрение моих размышлений о Душе мне высоко ценно: вижу в нем как бы свидетельство, подтверждающее в некоторой мере мои темные догадки. Столь братской близости на столь далеких путях духа, как та, которую возвестило мне Ваше второе письмо, я не чаял; в этом позднем чудесном соприкосновении наших душ вижу и я “подарок Божий”»²⁹.

Взаимопонимание Вяч. Иванова и С. Л. Франка было обусловлено близостью проблематики статьи им обоим, так как Франк уже в своих ранних работах выдвинул идею синтеза

²⁸ Подробнее об этом см. во вступительной статье Дм. Вяч. Иванова и А. Б. Шишкина к публикации переписки Вяч. Иванова и С. Л. Франка (Символ. 2008. № 53–54).

²⁹ Там же. С. 440–441.

рациональной мысли и религиозной веры. Он, как и Вяч. Иванов, обосновывал идею единства личности (или «цельного человека») на основе христианского платонизма и в соответствии с концепцией всеединства, богочеловечества, религии любви и апофатической теологии в целях познания «непостижимого», опираясь на идеи В. С. Соловьева.

Ему, как и Вяч. Иванову, была близка идея христианского возрождения на почве сближения между христианскими исповеданиями. «Христианское возрождение, — писал С. Л. Франк, — есть не что иное, как пробуждение — в душе отдельного человека и в сознании человечества — этого простого, блаженного откровения о ценности, живой реальности и всемогуществе любви как божественной силы, которая объединяет всех людей и которой только и держится мировая жизнь»³⁰. Основой этого является, по его мысли, «подлинно реальное *единство*, имеющее, подобно отдельному человеку, живую душу, и <...> эта общая, его пронизывающая и животворящая душа есть не сила чисто земная и человеческая, а реальность богочеловеческая — божественный Святой Дух, объединяющий всех в таинственную священную реальность, именуемую мистическим “телом Христовым”! Тогда тот священный огонь, который загорелся в душах первых людей, воспринявших в себя живой образ Христа, снова с прежней силой возгорается в нашей душе...»³¹

С проблематикой статьи «Анима» связан и круг проблем, который обсуждался в переписке Вяч. Иванова с Э. Р. Курциусом — немецким мыслителем и филологом, ратующим в своих книгах («Немецкий дух в опасности», 1932 и «Европейская

³⁰ Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 391.

³¹ Там же.

литература и латинское Средневековье», 1948) за продолжение античной и средневековой традиции, которая основана на общности культурных кодов, или, в его терминологии, *топосов*.

Э. Р. Курциус ввел в литературоведение это понятие, взяв его из античной риторики, где топосы представляли собой, говоря словами Аристотеля, «подобранные доказательства» мысли (Риторика, II, 22)³². Они близки понятию «универсалий», или «общих понятий», о которых писал С. С. Аверинцев, рассматривая античную риторику и ее судьбы в новое время³³. Топосы, по Курциусу, — некие «готовые формулы» риторического и нериторического происхождения, использующиеся в процессе духовного общения и являющиеся свидетельствами изменения или сохранения сознания или ментальности. Это некие важнейшие ментальные схемы сознания. Их исток — античные мистерии³⁴. Работы Курциуса были хорошо известны Вяч. Иванову, судя по тому, что он ссылается на них в своих важнейших обобщающих статьях, например в статье «Символизм» для итальянского Энциклопедического словаря Трекани (II, 664).

Идея Курциуса об устойчивых глубинных топосах, близкая теории К. Г. Юнга, представляется плодотворной для истолкования смысла заглавия статьи «Анима» и ее тезауруса. В основе метафизической лексики, используемой Вяч. Ивановым,

³² См.: *Curtius E. R. Beiträge zur Topik der mittellateinischen Literatur* // Corona Querneae = Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstag. Leipzig, 1941.

³³ *Аверинцев С. С. Античная риторика и судьбы античного рационализма* // Аверинцев С. С. Образ античности. СПб., 2004. С. 16.

³⁴ См.: *Curtius E. R. Zum Begriff einer historischen Topik* // Toposforschung. Eine Documentation. Frankfurt a/Main, 1972. S. 1–20.

важнейшие для мировых религий, философской мысли и художественного творчества образы, понятия и формулы: «Анима», «Анимус», «Ты еси», «*unio mystica*», «Психея», «Ева», «Адам», «Самость», «*Transcensus sui*», «внутренний человек», «внутреннее небо», «Всечеловек», «триада», «Троица», «аполлонова монада», «Христос», «Святой Дух», «Лабиринт», «Распятый Дионис». Анима обозначается им как Мэнада, Психея, Гиппа орфического мифа, дева Мария, Дух Святой, Гретхен, Хромоножка, Ариадна, спящая царевна, мистическая роза. Ее отношения с Анимусом проецируются на реальные пласты человеческих взаимоотношений и одновременно восходят к иерогамии (мистическим бракам) богов.

Большая часть указанных архетипов, или топосов, как можно убедиться из нашего комментария к статье «Анима», носит посвяtitельный характер и берет начало либо в мистериальных мифах о душе («Психея», «Гиппа», «Ариадна», «Лабиринт»), либо в мистериальных действиях («Ты еси», «*unio mystica*», «мистическое умирание», «аполлонова монада», «Дионис» и др.).

Нетрудно убедиться, что некоторые топосы — параболические фигуры сознания или душевного состояния; в определении К. Г. Юнга, — архетипы коллективного бессознательного: «Анима», «Анимус», «Самость», восходящие к общечеловеческим представлениям. В качестве топосов используются «формулы» христианской теологии из сочинений Августина («*Transcensus sui*»), Ветхого и Нового заветов, патристики («внутренний человек», «Христос», «Святой Дух», «Троица»). Некоторые выражения сознательно заимствованы Вяч. Ивановым из контекста жизни и творчества Ф. Ницше («Распятый Дионис»), речей Ф. М. Достоевского («Всечеловек»), сочинений В. С. Соловьева («всеединство») и др.

Переписка Вяч. Иванова с Э. Р. Курциусом относится ко времени замысла, переработки и издания статьи, т. е. к началу 1930-х годов, когда их отношения приобретают характер глубокого диалога о проблемах восприятия античных традиций, развития гуманизма и религии, христианства и культуры.

Так, в письме от 26 февраля 1932 года Курциус, посылая Вяч. Иванову свою книгу «Угроза немецкому духу», дает высокую оценку его работам (и прежде всего «Переписке из двух углов», написанной совместно с М. О. Гершензоном) и признается, что идеи Вяч. Иванова стали основой его «глубочайших верований». Поэтому, подытоживает свои размышления Курциус, «я обязан Вам в подлинном смысле *посвящением*. Мало людей, кому можно сказать эти слова»³⁵.

Вяч. Иванов 27/28 февраля 1932 года отвечает Курциусу, что его книга «Угроза немецкому духу», которую он восхищенно прочел, «предвещала» «высокозначительный и пронизательный анализ» его «рискованных размышлений об инициации и инициативе»: «Как прекрасно, как “истинно прозорливо” Ваше замечание: “Вероятно, надо быть русским христианином, стало быть наследником Византии, чтобы внести в гуманизм идею античных “таинств”, “посвящений”. А как радует меня Ваше согласие относительно необходимости трансцендентного обоснования культуры!»³⁶

Далее он продолжает: «Ваше широкое постижение гуманизма снимает узы и служит мне порядочным утешением: я думал уже, что придется пожертвовать им во имя христианства, мис-

³⁵ Vjačeslav Ivanov. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass / hrsg. von M. Wachtel. Mainz, 1995. S. 55. Пер. А. Б. Михайлова.

³⁶ Ibid. S. 57.

тики вообще (в том числе и орфической!), — если только определять его по-школьному. <...> Впрочем, я говорю лишь о том гуманизме, что смертен, не о душе эллинизма, душе бессмертной. И не напрасно еще столь недавно являлась она нам в сновидении избавленной от своей формы — достойной, но преходящей и брэнной: в облике Диониса являлась она вдохновенному Ницше, этому последнему трагическому гуманисту, укротившему в себе гуманизм хитроумным безумием и самоубийственным экстазом, словно Аякс, что в безумии поднимает руку на себя; Ницше с презрением отвергал человеческую норму — как “человеческое, слишком человеческое” — и провозглашал сверхчеловека. Ибо Дионис противоборствует гуманизму и натравливает на него своих менад...»³⁷. Это размышление Вяч. Иванова позволяет понять столь сложный и противоречивый финал статьи «Анима», в котором дан образ Распятого Диониса.

В письме от 5 февраля 1934 года Курциус признался, что все творчество Вяч. Иванова «основано на погружении в мистику». «Чтобы иметь право обращаться к Вам, — пишет он далее, — говорить о Вас, нужно войти в Ваши сферы»³⁸. Эссе «Анима» его заинтересовало, судя по тому, что в письме от 6 января 1936 года он выразил желание достать номера журналов «Корона» («Corona») за 1935 год, в которых были опубликованы работы Вяч. Иванова, в том числе и это произведение³⁹. Курциус понимал, что дионисийство Вяч. Иванова, как и орфизм, было не столько собственной религией поэта, сколько методом познания сокровенных религиозных переживаний. Об этом же

³⁷ Ibid. S. 58.

³⁸ Ibid. S. 62

³⁹ Ibid. S. 71.

писала О. А. Шор, указывая, что уже в пору «Кормчих звезд» «бог страдающий» вернулся, но лишь «в виде метода, в виде средства вызывать восторги и упоения, уводящие ваше сознание за сферу индивидуального “я”» (II, 761).

На предвосхищение идей немецкой религиозной мысли Вяч. Ивановым О. А. Шор указывала в уже цитировавшемся выше письме к Ф. Степуну, отсылая его к феномену Р. Отто — протестантского теолога, мысли которого, высказанные в книге «*Das Heilige*» («Святыня», 1917), были близки тем, которые Вяч. Иванов развивал в своих лекциях о дионисийстве, публиковавшихся в виде статей в периодических изданиях и позже вошедших в его книгу «Эллинская религия страдающего бога»⁴⁰. В книге Р. Отто была предпринята попытка феноменологического описания религиозного опыта, на основе чего было показано, что «сверхъестественность» опыта «полностью исключает возможность описания [его] в концептуальных терминах»⁴¹. Поэтому Вяч. Иванов использует в своей статье мифологическую и художественную образность, сакральные формулы и философские понятия.

* * *

Параллельно Вяч. Иванову на языке символической и аллегорической образности описания религиозного душевного опыта были даны швейцарским психологом и философом К. Г. Юн-

⁴⁰ *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога. Верстка книги 1917 года. РАИ. — См. публикацию этой работы с примеч. В. В. Сапова (Человек. 2006. № 5–6).

⁴¹ *Otto R.* The Idea of the Holy, trans. J. Harvey. New York; Oxford University Press, 1950. P. 5–6.

гом и французским писателем Полем Клоделем, на которых Вяч. Иванов ссылается в своей статье «Анима».

С идеями Юнга поэт познакомился, по свидетельству его дочери Л. Ивановой, в 1925 году в Давосе через посредничество Э. К. Метнера, который был пациентом и поклонником Юнга⁴². Знакомство с фундаментальными работами знаменитого цюрихского психолога «Либи́до, его метаморфозы и символы» (1912) и «Психологические типы» (1921) у него произошло, судя по переписке с Э. К. Метнером, в 1929 году и вызвало неоднозначную оценку. Вместе с тем об интересе Вяч. Иванова к идеям Юнга свидетельствует и изучение его теорий в изложении цюрихских учеников Юнга и прежде всего Ж. Кори, книга которой «Элементы психологии Юнга» с пометами русского поэта и его рисунками хранится в Римском архиве⁴³.

Значимость исканий Вяч. Иванова доказывается его предвосхищением исканий К. Г. Юнга, книги которого он хорошо знал, судя по отсылке к его теории, сделанной в статьях «Анима» и «Размышления об установках современного духа» (1933). В учении К. Юнга о коллективном бессознательном «Ани-

⁴² См.: *Иванова Л. Вяч.* Воспоминания. Книга об отце. М., 1992. С. 217–218; *Иванов Вяч., Метнер Э. К.* Переписка из двух миров / Публ. В. Сапова // Вопросы литературы. 1994. № 2–3.

⁴³ См.: *Corrie J.* Éléments de la Psychologie de Jung. Paris, 1929. Рисунки Вяч. Иванова воспроизводят схемы из книги К. Юнга, демонстрирующие его теорию коллективного бессознательного, где есть фигуры анимы и анимуса (с. 14), и теорию индивидуации (с. 15). Рисунки Вяч. Иванова опубликованы в нашей статье: *Титаренко С. Д.* От архетипа — к мифу: Башня как символическая форма у Вяч. Иванова и К. Г. Юнга // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006. С. 272.

ма — фактор наивысшей важности в психологии мужчины, где всегда действуют эмоции и аффекты. Она усиливает, преувеличивает и мифологизирует все эмоциональные отношения к профессии и людям обоих полов»⁴⁴. Анима у Юнга — один из главных архетипов, который имеет мифологическую природу. «Этот латинский термин, — пишет он, — помечает нечто, что не следует смешивать ни с христианско-догматическим, ни с каким-то другим из существовавших до сих пор философских понятий души. Если кто-нибудь желает составить себе хоть сколько-нибудь конкретное представление о сущности того, что выражается этим понятием, то лучше вернуться к античным авторам, таким, например, как Макробус, или к классической китайской философии, где Анима (по китайски *гуй*) понимается как женская, или хтоническая, часть души»⁴⁵.

Юнг указывает, что источниками данного образа-понятия могут быть те «трансцендентальные воззрения, которые во все времена происходили из человеческого духа, т. е. как психические содержания, которые были гипостазированы и выставлены в метафизическое пространство»⁴⁶. В качестве источников он называет примитивную мифологию, божественную сигизию, гностицизм, китайскую пару янь и инь и родительскую пару. В христианстве, пишет Юнг, «Церковь изъела женский элемент

⁴⁴ Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М., 1998. С.119. — Книга вышла в свет в 1912 г. и позднее была озаглавлена «Метаморфозы и символы либидо». О знакомстве с ней Вяч. Иванова и его негативной оценке в связи с желанием Юнга свести все многообразие человеческого опыта лишь к психологии см. письмо Вяч. Иванова к Э. К. Метнеру от 22 сентября 1929 г. (Иванов Вяч., Метнер Э. К. Переписка из двух миров. С. 306—307).

⁴⁵ Юнг К. Бог и бессознательное. С. 105.

⁴⁶ Там же С.105—106.

из Троицы как еретический», а в гностицизме было распространено толкование «Святого Духа как женской и материнской Софии»⁴⁷.

Понятия «анима» и «анимус» у Юнга относятся, по мнению некоторых ученых, к психическим (феноменологическим) фактам глубоко религиозного характера⁴⁸. Ж. Кори полагает, что анима «представляет собой олицетворение бессознательного, являющегося противоположностью персоны; Юнг называет это душой (но не в христианском смысле этого слова)...»⁴⁹

Христианский контекст статьи «Анима» определяется, как правило, прежде всего влиянием П. Клоделя, на что уже было указано выше. Влияние католического писателя на Вяч. Иванова было несомненным, что убедительно доказывают А. Б. Шишкин и М. Цимборская-Лебода⁵⁰. Внесем лишь некоторые дополнения.

Творчество Клоделя понималось Вяч. Ивановым как один из магистральных путей выхода современной поэзии из кризиса на пути сближения с религией через синтез мистериальных форм и художественных. «Замечательно, — пишет он в статье «Размышления об установках современного духа», — что в психоаналитических трактатах позитивиста Юнга, одного из непокорных учеников старика Зигмунда Фрейда, встречается характеристика душевной жизни человека, удивительно совпадающая с шуткой

⁴⁷ Там же. С. 111.

⁴⁸ Даурли Д., Эдингер Э., Зеленский В. К. Г. Юнг и христианство. СПб., 1999.

⁴⁹ Corrie J. *Élémentes de la Psychologie de Jung*. P. 15.

⁵⁰ См.: Шишкин А. Б. Французская литературная культура и Вяч. Иванов; Цимборская-Лебода М. Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. Томск; М., 2004.

Клоделя. *Anima* (слово это употребляется как научный термин) покорствует тому “я”, которое занимается созданием *персоны*, т. е. внешних форм социального положения, маски, в которой человек является в обществе; но швейцарский психолог добавляет еще одно замечание: он указывает на то, что человек все же считает полезным уделять часть своего внимания Психее (*Anima*), отчего получается типичный контраст между образом индивидуума, так сказать, репрезентативным и тем, который обнаруживается в семейном кругу. Действительно, *Anima* весьма редко живет в любви и согласии с интеллектом, который есть тиран, без всякого основания убежденный в своем превосходстве, а Психея, непонятая, презираемая, устремляется к духовному “я”, таящемуся в хранительной тиши; когда ей не удастся его дозваться, его пробудить, она становится безумной, бесноватой; а когда ее суженый (Клодель называет его “*I’ amant divin*”), ей отвечает, она, просветленная, вступает с ним в духовный брак; и Благодать беспрепятственно вершит свои дела, ведущие к Спасению. Теперешнее время требует особой заботы об *Anima*. Без Психеи, без ее песен невозможно воцеление личности» (III, 483).

В статье «*Anima*» Вяч. Иванов создает символический образ, вобравший в себя ритуально-мифологические, мифопоэтические, философские и религиозные представления. Его уподобление любви — спасению человечества, а женского аспекта души — дыханию, божественной благодати, Софии, Христу близко творческим интуициям П. Клоделя. Феноменология Анимы у него, как и в пьесе Клоделя «Извещение Марии», — божественная история спасения и сотворения мира. Андрогинная теория «цельного» человека (анимы и анимуса) также созвучна исканиям французского писателя-мистика. Их объединяют принципы мистического реализма (от реального — к реальной-

шему), онтологический аспект творчества, интерес к богословию (идеями Августина и Фомы Аквинского) и развитие учения об искусстве как катарсисе.

Обращение Вяч. Иванова к трудам бл. Августина, на которое указывала О. А. Шор, мы можем считать той побудительной причиной, которая также стала импульсом переработки статьи «Ты еси» в «Аниму». Августиновский контекст позволил Вяч. Иванову осуществить уникальный платоновско-христианский синтез.

Тексты сочинений Августина, например «О Троице» («De Trinitate»), пронизаны аллегорическими образами-понятиями *anima* и *animus*'а. Так, в главе первой пятнадцатой книги «О Троице» Августин размышляет в категориях, которые позже, с опорой на его религиозно-психологическую теорию, отразятся в топосах параболы Клоделя и учении об архетипах К. Г. Юнга. Августин утверждает, что «все то, что может быть еще сказано о душе разумной и рассудительной, относится к тому, что называется умом, или разумной душой (*mens uel animus*)»⁵¹. Далее он пишет: «Ибо последним именем некоторые латинские авторы в соответствии с их собственной манерой выражения отличают то, что выделяется в человеке и чего нет в животных, от души (*anima*), которая присуща также и животным. Если же мы будем искать что-либо истинное [из того, что] выше этой природы, то это будет Бог, природа не сотворенная, но творящая. И мы должны, если возможно, показать не только верующим посредством авторитета Божественного Писания, но и понимающим посредством некоторого разум-

⁵¹ *Августин*. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан. Краснодар, 2004. С. 343.

ного обоснования (*aliqua ratione*) то, является ли она Троицей»⁵². Его задача как психолога — «показать образ Троицы в душе», восходя от низшего к высшему⁵³. «Но чтобы черпать из источника более чистого и ясного, давайте, поправ телесное, взойдем к душе. Ибо что же любит душа в друге (*animus in amico*), как не душу? Здесь, значит, имеются трое: любящий, то, что любят, и любовь»⁵⁴.

Идеи Августина близки основным положениям статьи Вяч. Иванова «Анима», так как «основная интуиция августи-низма — восхождение просветленной личности к Богу»⁵⁵. В трактате «О счастливой жизни» Августин указал на равенство счастливой жизни и мудрости, которую обозначил как *modus animi* — «меру», благодаря которой душа доходит до «полноты» («О счастливой жизни». 4, 32; 4, 38). Кроме того, счастливая жизнь — это «совершенное познание Троицы» (4, 35). Многие философско-религиозные трактаты Августина посвящены проблемам души человека: «О бессмертии души» (*De animae immortalitate*), «О величине души» (*De quantitate animae*), «О Троице» (*De Trinitate*), «О душе и ее происхождении» (*De anima et eius origine*).

⁵² Августин. О Троице. С. 343.

⁵³ См.: Сворцов К. И. Августин Иппонийский как психолог // Августин: pro et contra. Антология. СПб., 2002. С. 24, 27.

⁵⁴ Августин. О Троице. С.202. — Ср. черновые заметки Вяч. Иванова [1914—1915], в которых он рассуждает о душе, распятой на кресте, о человеческом «я», пригвожденном к кресту. «Любовь Любви и Любви Любовь-Софии — Идея Божия, <...> Софии еще то, чего нет в бытии», — пишет он. (РО РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 69).

⁵⁵ Столяров А. А. Августин. Жизнь. Учение // Августин. Исповедь бл. Августина, епископа Гиппонского. М., 1991. С. 30.

Вяч. Иванов, как и Августин, рассматривает становление человека в любви к Богу: от «ветхого» — к «новому». Он идет от обрядовых религиозно-мифологических построений, связанных с изучением дионисийских культов, учитывая влияние гностицизма и неоплатонизма, акцентируя внимание на учении Августина о тринитарности как структуре абсолютной личности («Persona Dei»). Эти мысли развиваются в статье на основе синтеза религиозно-философских, богословских и научных идей и основываются на понятии самотрансцендентности (*transcende et te ipsum* — превзойди самого себя), используемом Августином в трактате «Об истинной религии».

Можно предположить, что у опиравшегося на Оригена Вяч. Иванова *Anima* — «соучастник» или «посредник», творческое начало Бога. Именно Ориген начинает отождествлять Бога Сына — логоса с ветхозаветной Премудростью Божией, т. е. с творческим началом Бога, его творящим Принципом. Она является «Началом творения», «художницею и радостью», носителем мудрости. Она равна «Божией силе и Божией премудрости» (1 Кор. 1: 24).

Понимание Вяч. Ивановым этого явления могло быть основано на истолковании Книги Премудрости Соломона и понимании софийного принципа как учения о Пневме (гр. *пнеума* — дыхание, дуновение, дух)⁵⁶, на что указывала О. Шор, говоря о развиваемой Вяч. Ивановым пневматологии.

Именно так восприняли смысл статьи «Анима» представители русской религиозной философии. Так, например, Н. О. Лос-

⁵⁶ См. об этом: *Глубоковский Н.* Благовестие Св. Апостола Павла по его пришествию и существу. Библейско-богословское исследование. Кн. 2. СПб., 1910. С.632—634, 636.

ский в письме к Вяч. Иванову от 8 декабря 1935 года писал: «Статья Ваша об “anima” и “animus”, как и “Terror antiquus”, содействует решению проблемы Софии, которая в ближайшие годы выдвигается на первый план не только в русской богословско-философской литературе, а может быть, и в других странах»⁵⁷. Судя по датировке, это был отзыв на публикацию статьи «Анима» в журнале «Корона», где в 1935 году вышли три работы Вяч. Иванова: «Древний ужас», «Анима» и «Письмо к Шарлю Дю Босу».

Можно также присоединиться к мнению С. С. Аверинцева, считающего, что Анима — это Душа Мира, «женственное начало в глубинах человеческой души, теснимое греховно-рассудочным Анимусом: “таинственный Житель” — Христос, ее истинный Жених»⁵⁸. Эта точка зрения близка П. Клоделю, христианским мистикам, Августину.

Таким образом, статья «Анима» является отражением тех жизненных и духовных исканий, которые переживает каждый человек «изнутри», через опыт жизни своей души в ее восхождении к религиозным ценностям.

* * *

Комментарий и вступительная статья были написаны благодаря инициативе и неоценимой помощи Андрея Борисовича Шишкина, предоставившего материалы из Римского архи-

⁵⁷ Письмо Н. О. Лосского к Вяч. Иванову от 8 декабря 1935 г. (РАИ. Оп. 73. № 123). — Благодарю А. Б. Шишкина за предоставленную возможность ознакомиться с материалами переписки.

⁵⁸ *Аверинцев С. С. Предварительные замечания // Иванов Вяч. Человек: [поэма].* Репр. изд.: приложение. М., 2006. С. 68.

Дорогой
Михаил Иванович,

очень старая книга, как и название
старой книги „Terror antiquus“ „Anima“
и „Zwei Russische Gedichte auf den Tod
Goethes“. Вспомнил только и забыл.
Все хорошее и интересное с книгой
моей, это книга книги моей
„Dostojewskij“. Менее приятного
было мое отношение к книге
моей к книге с нас.

Сначала книга об „Anima“ и „Ani-
ma“, как и „Terror antiquus“ содей-
ствует решению проблемы. Создан,
которая в литературе есть книга.
конца на первом плане не рождается
в русской литературе-гипотеза-
ской литературе, и, может быть
и в других странах. Конечно,
все же книга об „Anima“ и „Ani-
ma“ книга проливает свет на
мне Брехова. Этот язык в книге

ва Вячеслава Иванова. Комментарий выполнялся также на основе привлечения архивных материалов из рукописных фондов ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом), РНБ, РГБ, РГАЛИ, книг из круга чтения Вяч. Иванова, с учетом их описи, составленной Г. В. Обатниным⁵⁹. Приношу искреннюю благодарность сотрудникам указанных архивов, а также К. Ю. Лаппо-Данилевскому, Г. В. Обатнину, И. С. Приходько, К. Г. Исупову, Б. В. Аверину, О. Л. Фетисенко, О. А. Кузнецовой за помощь и консультации. При комментировании учитывался материал ближайших контекстов, индекс цитирования книг и их использование Вяч. Ивановым. Привлекались источники, связанные с изучением Вяч. Ивановым мифов, обрядов, мистерий древности и христианства, религиозной мистики, богословских трактатов, древней и современной философии, аналитической психологии. Результаты истолковательного комментария далеко не полны и не исчерпывают всей проблематики статьи, так как это первая попытка комментирования столь сложной работы. Но они свидетельствуют о том, что название эссе «Анима» нельзя трактовать однозначно, так как оно имеет многоуровневую символическую природу и становится в тексте статьи мифологемой, философемой, теологемой.

Поэтому читатель вправе выбрать для себя свой путь истолкования этого загадочного произведения Вячеслава Иванова.

⁵⁹ *Обатнин Г. В.* Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией. VIII междунар. конфер. (Europa Orientalis. 2002:2. XXI). С. 261–343.

К. Г. Исупов

**МУЗА ЧТЕНИЯ,
ИЛИ ДЛЯ КАКОГО ЧИТАТЕЛЯ
ПИСАЛ ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ
(Вместо послесловия)**

Вопрос, вынесенный в заглавие, — не праздный, если вспомнить, что даже среди филологов найдется весьма немного читателей, увлеченных Вячеславом Ивановым и любящих его. Сплошь и рядом он внушает смесь пиетета с ужасом, как встреченный на дороге колдун в деревне. Объяснение вроде того, что-де Иванов писал не для широкой публики, ничего не говорит уже потому, что деление читателей на элитарных и массовых не только не продуктивно для научной социологии чтения, но и унижительно для обоих «типов»: Пушкин любил читать плохие романы, но первым оценил Тютчева. И что же отсюда следует? В рамках простейшей двоичной классификации — ровным счетом ничего.

Пресловутая затрудненность поэзии Иванова — не в собственно словесной фактуре, по-византийски велелепной и древлеславянски утяжеленной, а в тех ретардациях восприятия, которые удлиняют паузы между словами и заставляяют заполнять образовавшиеся лакуны внетекстовыми припоминаниями.

Думается, что надо «глазами испарить» кристаллические решетки его чеканных строф, чтобы в итоге этой алхимической возгонки они образовали в светлом поле сознания новую эйдетическую композицию, новую смысловую арабеску, не утратившую исходной семантики опорной авторской матрицы.

Вяч. Иванов воспитывал своего читателя — персонального конфидента и духовного сотрапезника. В этом властном приближении заявляла о себе особая порода Эроса и тонкий механизм fascinativной агрессии автора.

Интимизации категорий высокой степени абстракции и превращению их в глубоко личностные мифологемы внутреннего опыта автор «Эроса» (1907) учился у гиппонийского епископа — Аврелия Августина, оставившего мировой литературе лучшую из «Исповедей». А агрессивному присвоению читателя наш поэт учился у Достоевского¹, метафизика которого глубоко прочувствована им в ряде его статей о Достоевском и в книге «Достоевский: трагедия, миф, мистика» (1932).

Сокращение дистанции меж текстом и читателем происходит по-разному. Ю. Тынянов обаяние лирики Есенина объяснял двумя вещами. Во-первых, возвратом стершимся эпитетам их первозданной свежести. Что может быть банальнее словосочетаний: «И полилась печальная беседа / Слезami теплыми на пыльные цветы»? Но у Есенина они вновь стали поэзией. Во-вторых, читатель воспринял его стихи как лично ему, читателю, присланные по почте.

¹ См. *Исупов К. Г.* Читатель и автор в текстах Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. СПб., 2001. Т. 16: юбилейный сборник. С. 3—22.

Эта сравнительно простая приманка читающего к читаемому снабжена у Иванова дополнительной риторической «наживкой», а именно: он играет на сочетании узнаваемого материала (кому же не известна греко-римская мифология?) и классического (во всех смыслах) «поэтического хозяйства», усложняемого до неузнаваемости. Вот тут-то он и ошеломляет своего читателя-конфидента «бездной премудрости» и жестом эстета-знатока грациозно отталкивает нас, профанов.

Очень похожа эта процедура на эффект взгляда Моны Лизы: притягивает, приманивает, привлекает и тут же «отшвыривает» своими холодными глазами и сатанинской ухмылочкой (если соблюсти ренессансный антураж, в пору назвать ее и макиавеллиевой; опубликовал же Иванов в 1917 году статью «Макиавеллизм и мазохизм» — по другому, правда, поводу). Так и трактует Джоконду А. Лосев, вслед за о. Павлом Флоренским. И правильно делает.

Иванов мастерски владел искусством «влезания под кожу» с намерением присвоить собеседника. Просим прощения за эту малохудожественную физиологию, но метафизика телесности для Серебряного века такой и была: на одном ее полюсе — скандальная, душная и чревная соматика В. Розанова, а на другом — полупрозрачные абрисы танцующих Муз, как у Сандро Боттичелли в прославленном полотне, — вживе явленные смыслоозаренные эйдосы Платона («Примавера», ок. 1477–1478).

Иванов-поэт требует от читателя соприсутствия обоим концам «великой цепи бытия», — по названию книги А. Лавджоя 1836 года (М., 2001). При начале ее, т. е. при временах мифологических, — вся ярость и яркость прекрасной древности с ее

богами, неукротимыми стихиями, Судьбой и Персефой — не самой лучшей из дочерей Зевса и Деметры, досточтимой супругой Аида. Поддается ли сие поэтической реанимации «натурально», в модусе *realiora*? Почему бы и нет: вот афинские вечера и вот и «Деметра» — Зиновьева-Аннибал с ее полусумасшедшими глазами.

На другом конце цепи — творческое напряжение взыскующей мысли, символотворчество как продуцирование альтернативной онтологии, т. е. полнокровных и жизнеспособных миров, призванных к бытию высокими жреческими глаголами книги Вяч. Иванова «*Cog ardens*» (1911–1912).

Где же тут место читателю? По латентному замыслу Иванова, на читателе сбывается не функция «звена в цепь» (так поименовано одно стихотворение В. Брюсова 1921 года), а сама идея цепочки. В топосе читательского «сочувственного внимания» (М. Пришвин) процесс поэтического смыслопорождения ставится в положение, которое можно назвать ситуацией обнаженного генезиса: происходит коллегиальное «замещение» автора-творца соагентом-читателем по условию взаимной конгениальности.

Вот такого читателя настоятельно требует Иванов: книжного человека, наделенного даром насыщенной компетентности книгочех и эквивалентности тексту, способного пережить и изжить его как итог собственного опыта и как трофей диалогического партнерства под взглядом Мнемозины, матери девяти Муз (еще один демографический взрыв в Доме Зевса) плюс Музы внеплановой — Музы чтения.

Мы вправе спросить: а не слишком ли многого требует от нас мэтр символизма? Таковой вопрос резонно адресовать, скажем, и О. Шпенглеру: для уяснения построений его рос-

кошного и удивительного двухтомника необходимо иметь за плечами опыт штудий двух-трех десятков наук.

Читатель второй половины XX века возрастал к Вяч. Иванову медленно, как и к Шпенглеру. Но время собирать камни пришло.

Когда-то Валерия Дмитриевна Пришвина в частном письме поделилась с вашим покорным слугой дневниковой записью 1930 года Михаила Михайловича о «Закате Европы»: «Когда все читали, мы не читали. Зато теперь читаю, как масло на хлеб намазываю».

Утешимся тем, что память теперешнего читателя по определению всегда «больше» авторской, — не в смысле некоей профессионалистской компетенции, эрудиции, энциклопедизма и др., нет. Она «больше» в самом наивном смысле, потому что живет в ином времени, «из» которого Вяч. Иванов видится богаче и масштабнее всех осуществленных и предположенных им творческих интенций. Мы обладаем возможностью выбора иной оптики видения его наследия и иным горизонтом расширенного сознания с включением в обозримую ретроспективу обоих локусов перелома эпох, от рубежа столетий (и Серебряного, и постмодернистского) до грани тысячелетий. Если не обращать эти выгоды обновленной оптики в предмет читательской гордыни, то можно быть спокойным за Иванова. Те смыслы, что дремлют в его риторически нарядных и затейливой резьбы старинных и странных речениях, припасены им для будущего, на которое он так надеялся.

Обмануть Вяч. Иванова в его ожиданиях было бы с нашей стороны непочтительно и неблагородно. Пусть вся предшествующая и сопутствующая ему философско-поэтическая культура послужит нам той «приготовительной школой эстетики»,

какую создавал с начала XIX века остроумный пересмешник Жан-Поль (И. П. Ф. Рихтер).

Акцию творения нового читателя символизм мыслил как магическую с элементами суггестии, которая не парализует партнера, но актуализует его в свободе ценностного отношения к тексту. «Магический театр» Ф. Сологуба, как и «магический театр» Г. Гессе (в «Степном волке», 1927), — это театр фасцинативного воздействия; косвенное сближение с этими типами властно навязанной иллюзии наблюдается в биомеханике Вс. Мейерхольда (с ее «побежал и испугался»), «монодраме» Н. Евреинова, в идеологиях абсурдистского театра, в теперешнем опыте перфоманса.

Подобные цели преследовала и поэтика «околдовывания» у символистов. В. Брюсов говорил в одной заметке: «Не довольствуясь подбором эпитетов, Римбо все выражения, все слова берет с единственной целью — загипнотизировать читателя»².

Подобная реакция в символистском кругу и на опыты С. Малларме. Вот характерная реплика Эллиса: «У Малларме символизм стал живой синтетической целостностью и, однако, он стал в практику внушения, в невиданный до сих опыт какой-то странной эстетической магии»³. Однако Брюсов же в своем издательском манифесте в первом выпуске «Русских символистов» (М., 1894) сказал: «Цель символизма — рядом сопоставленных образов как бы загипнотизировать читателя»⁴. А. Горн-

² Брюсов В. К истории символизма // Литературное наследие. М., 1937. Т. 27–28. С. 273.

³ Эллис (Л. Л. Кобылинский). Русские символисты: К. Бальмонт, В. Брюсов, А. Белый. М., 1910. С. 37.

⁴ Брюсов В. Соч.: в 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 29.

фельд в статье «Вагнер и Достоевский» «особенную силу» воздействия поэзии символистов назвал ни с чем не сравнимой: «Это сила чуть ли не религиозного гипноза»⁵.

Не обошлось в этих экспериментах и без спекуляций, что и было замечено О. Мандельштамом в его суждениях о К. Бальмонте. Рассуждая о собеседнике (т. е. читателе), он писал: «Заметьте, как любит Бальмонт ошеломлять прямыми и резкими обращениями на “ты”, — в манере дурного гипнотизера. “Ты” Бальмонта никогда не находит адресата»⁶.

Футиристы тоже боролись за «своего» читателя (и слушателя) графическими средствами усиления смысла: игра шрифтами и цветом набора, анаграмматические россыпи букв по наборному листу, эпатирующие обложки на заумном языке и др.; чего стоит одна только эгофутурналия Василиска Гнедова (1890—1987), которого не сломили даже двадцать лет лагерей⁷.

Однако из среды футуристов вышел поэт высокого градуса фасцинативной энергии — Б. Пастернак. И это также было замечено. О книге с францисканским заглавием «Сестра моя — жизнь» (1922) современник сказал: «Его сады и степи — почти запретное чудо внушения. Он близок к гипнозу строкой»⁸.

Модерн XX века приглашал читателя не только к чтению, но и к рассматриванию стихов. Увлечение футуристов фигур-

⁵ Горнфельд А. Боевые отклики на мирные темы. Л., 1924. С. 44–45.

⁶ Мандельштам О. Э. Слово и культура. М., 1987. С. 50.

⁷ Гнедов, Василиск. Собрание стихотворений / под ред. Н. Харджиева, М. Марцадури; вступ. статья, подг. текста и коммент. С. Сигаея. Тренто, 1992.

⁸ Цит. по: *Евгеньев-Максимов В.* Очерк истории новейшей русской литературы. 4-е изд. М.; Л., 1927. С. 224; впервые реплика Н. Асеева озвучена в журнале «Красная новь» (1922. № 3).

ными стихами (одно есть и у Брюсова) возвращали к силлабическим временам русского стихового барокко, к Симеону Полоцкому, так что не далек от истины И. Смирнов, назвавший стихотворцев XVII века «футуристами» (схожее применение словечка «футуризм» встречаем в историософских концепциях А. Тойнби).

Поэты Серебряного века и именно символисты первыми осознали потребность в «глазном слышании» и «слуховом видении», т. е. в синестезии. С Ш. Бодлером и А. Рембо укрепилась идея цветозвукового колорита, а с А. Скрябиным — цветовой музыки.

Стихи Вяч. Иванова, в силу избыточности стихового ряда почти не воспринимаемые на слух, надо рассматривать, а не слушать. Тут потребен читатель, глаз которого слышит и думает⁹.

Великая заслуга Иванова в том, что он нам «повернул глаза очами в душу», как говорила с балкона Джульетта своему Ромео. Он стал инициатором новой метафизики зрения, вернувшей нам исконное тождество 'вѣдения' и 'видения', 'зрения' и 'узрения'. Иванов, прекрасно знавший этимологически заверенный гнозис этих слов¹⁰, воспитал человека синтетического зрения. Это оказалось возможным, коль скоро, по слову другого символиста-метафизика и поэта, «опыт синтетического зрения повторялся и повторяется всякий раз, когда

⁹ Мерло-Понти К. Око и дух. М., 1992; Хофштедтер Д., Деккет Д. Глаз разума. Самара, 2003; Клодель П. Глаз слушает. Харьков, 1995.

¹⁰ Анализ греческих этимонов глаголов зрения и зрительной эстетики см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1996. Т. 2. С. 417–430, 517, 581–582; Т. 3. С. 241–257, 294; Т. 4. С. 302–308; Т. 6. С. 442–443, 449; 550–552.

духовный взор получают силу подыматься над “плотским” миром чувственного. Синтетически созерцается целостная жизнь личности; синтетически созерцается жизнь народов, государств. Целые обширные периоды мировой истории, или даже вся вселенная, порой собирается пред духовным взором в один фокус»¹¹.

В 1904 году, в летних набросках рецензии на первый сборник А. Белого, о. Павел Флоренский специально отмечает неготовность читателя найти свое место в «изысканных декорациях» «Золота в лазури» (1904): «Мы находим центр перспективы, точку зрения, для которой написаны декорации и смена меняется. Уходит в бесконечные дали горизонт, получается единство. <...> Часто читатели Белого находятся именно в таком положении. Им чувствуется яркость отдельных образов, красочная сочность деталей, ослепительная феерверочность деталей, но «нравственного центра» они не видят, не видят единства, потому что не становятся на точку зрения автора, творца»¹².

Тут выражение ‘точка зрения’ явно двоятся на контекст пространственности (чуть ли не иконической) и на нюансы морально-метафизических контекста, т. е. ожидаемого в читателе нравственного сочувствия.

Символисты мечтают о читателе-всевидце, априорно убежденном в презумпции авторской правоты. С автором дружить надобно, «доверяясь чуткости художника вообще и доверяя ему для переделки свой глаз, который видит и свой ум, который мыслит»¹³.

¹¹ Флоренский П. А. Соч.: в 4 т. М., 1999. Т. 3 (2). С. 114—115.

¹² Там же. С. 697.

¹³ Там же. Т. 3 (2). С. 181.

Есть читатель слуха и читатель глаза, да и писателей, оказывается можно разделить по принципу двоичной классификации, как сделал это А. Ремизов в книге «Огонь вещей» (1954), когда говорил о писателях «ушатых» (Достоевский) и «глазастых» (Л. Толстой), причисляя себя к первым.

Серебряный век всеми доступными ему средствами, включая приемы фасцинации, осторожно и неутомимо ваял и направленно воспитывал читательскую синэстезию, которая обеспечивается предельным напряжением всех органов восприятия и их синтезом в живом чувственно-духовном опыте. Создавалась своего рода библиопедагогика с включением в нее древнейшего опыта жреческого волхвования или медитации над текстом религиозного гимна, когда тот «оказывает гипнотическое воздействие на слушателя, который вовлекается в текст»¹⁴.

Схожие размышления найдутся в трактате А. Бремона «Молитва и поэзия», в эссе Г. Гессе «Магия книги» (1920) и «О чтении книг» (1930); в последнем дана ролевая классификация читателей.

«Пророчество поэта в том, что он предвидит и творит своих читателей, своих “верных”»¹⁵.

¹⁴ *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 65. Ср.: *Лукач Д.* Своеобразие эстетического: в 4 т. М., 1986. Т. 2. С. 5–242; *Арnaudов М.* Психология литературного творчества. М., 1970. С. 88–113. — Существенные сравнения «постоянной гипнотизации» в повседневной жизни и гипноза религиозного порядка с суггестивными отношениями в диадах ‘оратор/толпа’, ‘автор/читатель’, ‘актер/зрители’ см. в исследовании священника и богослова П. Я. Светлова «Мистицизм в XIX в. в его отношении к христианской религии и философии» (СПб., 1897).

¹⁵ *Горнфельд А.* Боевые отклики на мирные темы. С. 45.

Будем считать, что пророчество это если не сбылось, то худо-бедно сбывается: многие перспективы смыслового будущего бесценного наследия «Вячеслава Великолепного» стали прозрачнее.

Над его текстами состарилось последнее поколение XX века.

* * *

«Анима» — это визионерское предчувствие новой религиозной персонологии и антропологии на фоне полной деконструкции науки о душе адептами новейшего позитивизма и стремительной эскалации психоанализа. «О человеке были сделаны большие разоблачения», — меланхолично сказал о том времени Н. Бердяев.

Ивановская поэтическая медитация «Анима» в ее непосредственном содержании и проста и сложна, как Хлеб Причастия. Ее сложность — в вербальном поведении самих слов текста. Она проста своей фабулой греческого мифа, литературно обработанной весьма поздно — Апулеем, когда древняя мифология уже не объект эзотерического культа, но предмет эстетической игры. Чтобы удержать за именами олимпийского пантеона живую пластику живых богов, полубогов, титанов и героев, словесность дарит им условное бытие литературного метемпсихоза. Но рядом продолжается унаследованная от Греции философическая работа по категоризации тех же имен, но уже преобразованных из мифологем и словообразов в термины и понятия. Так являет себя семантическая гибкость имен: они суть и знаки онтологически достоверных лиц и ликов мифа и индексы логического дис-

курса¹⁶. Слово ‘Психея’ притаилось и приютилось навеки в смысловом гнезде ‘психо-логоса’, оставшись образным этимоном в центре строго лимитированной фигуры понятия и термина. А ‘термин’ и означает ‘предел’, заключение слова в логический скафандр. Усилием абстрагирующей мысли Пантеон превращается в Органон и Символяриум.

И автор, и читатель, самопоставленные на перекресток образного и категориального, остаются в общем топосе мыследействия: первый в качестве инициатора взаимоперехода фабулы мифа в сюжет мысли, а второй — медиумом амбивалентных инспираций.

Если наша поза чтения, подсказанная автором, верна, то диалог с текстом обеспечен. Привыкнем к той установке, что стихотворство Вяч. Иванова риторично в той же мере, в какой поэтична его философская и даже политическая эссеистика. Александр Суворов в «римском чине» на Марсовом поле держит в руке свиток; если его развернуть, на нем проступят вмят-ные Иванову письма.

Храмовое литургическое действо своей внутренней формой имеет древнюю мистерию, — не обязательно элевсинскую. Но память ритуала, равно как и память мифа, — мнемоническая основа жанровой памяти и фабульной сценографии «Анимы». Видимо, так и надо воспринимать жесты, порывы и позы Анимы и Анимуса в сложной хореографии их движений — и в публикуемом эссе, и в стихотворении «Психея» (*Suspiria*, 3) из сборника «Кормчие звезды» (1903). Но когда они замирают в

¹⁶ См.: *прот. Димитрий Лескин*. Метафизика слова и имени в русской философско-религиозной мысли. СПб., 2008; *Неретина С., Огурцов А.* Пути к универсалиям. СПб., 2006.

пластически выразительных изломах прекрасных тел, то перед нами уже не «герои» фабулы, но скульптуры понятий, сплетенные неразрывными узами дискурса, как Лаокоон с сыновьями кольцами двух исполинских змей.

Окаменение живой «фигуры» в статуарной пластике фигуры смысловой и есть тот род семантической метаморфозы, какой привычен для Иванова в роли Пигмалиона, но Пигмалиона, так сказать, апофатического: он не мрамор пытается оживить, а резвую Психею замкнуть в четкие контуры эйдоса 'psyche'.

Единственное, что всерьез оправдывает существование сферы прекрасной бесполезности, т. е. искусства, это то, что оно готовит будущие формы жизни, новые модели поведения, мнения, стиля и вкуса. Для литературы предвосхищение жизни стало ее пророческой ролью и ее крестом, жертвенно сбывающимся на судьбах ее творцов. Они, как правило, люди исторически неуместные. У позднего Льва Толстого как-то само собой вырвалось (в трактате «Христианское учение»): «Мы будем такими, для которых нет места». Поразительный факт: время от времени являются тексты, которые никак не могли появиться по условиям времени и при тотальном отсутствии адекватного читателя.

Античность (как и Просвещение) с глубоким подозрением относилась к одиночеству, отождествляя его со смертностью. Но мыслитель на троне в эпоху закатного стоицизма создал на греческом книгу «Наедине с собой» («К самому себе»), когда римской эпохе и двух веков еще не минуло.

Позже, в самой середине Средневековья, другой мыслитель написал «Confession», ставшую образцом исповедального жанра для всей последующей традиции.

Ни во II, ни в IV—V веках читателей для таких книг не оказалось, да и сами эти книги немыслимы на фоне породивших их социальных и психологических исторических реальностей. Зато они воспитали нового читателя. А читатели, как известно, делают историю, — не книжную, а самую что ни на есть подлинную.

Если в текстах Гомера завершена эпоха, насыщенная неисследимой тьмой веков, и показано то «абсолютное прошлое», о котором так выразительно писал М. Бахтин, то Марк Аврелий и Аврелий Августин антиципировали грядущие ментальные состояния, прорываясь к нам в XXI век с опытом небывалого мирочувствия.

Исходной моделью глубокого прогноза служили, конечно, евангельские тексты. В них будущего припасено ровно настолько, чтобы хватило до Судного дня. Ныне и присно любая цитата Благой Вести, в сто первый раз прочитанная, воспринимается как впервые увиденная, в исходной своей ошеломительности, что есть «иудеям соблазн, а эллинам — безумие».

Не так ли высокий Ренессанс готовил «своих верных» поразительными по мощи внутреннего профетизма трактатами крупнейшего мыслителя Нового времени Николая Кузанского? А. Лосев сказал как-то, что только всеобщим непониманием можно объяснить тот факт, что этого кардинала и папского нунция так и не сожгли на костре инквизиции. Надо, правда, сказать, что и сам Лосев рисковал не меньше, когда в 1937 году (ни раньше, ни позже...) издал целый том переводов Кузанца.

Появление невозможных для появления текстов можно сравнить с другим примером самообгона культуры в ее собственной истории. В эволюции научной мысли, например мате-

матики, умозрительно добытые аксиомы уготовлялись для будущих применений. Так, нуль был открыт почти одновременно в Древней Индии и в Египте во времена вполне мифологические. Этого тоже не могло произойти. Реальность мифа и мир мифологического человека весь — по эту сторону бытия, опознанного, поименованного и сосчитанного, в нем нет и быть не может ничего трансцендентного. У такой реальности нет альтернативы, в нее нельзя верить или не верить (как в религиозную картину мира), в мифе можно только жить и шириться в предании.

Открытие нуля предполагало наличие отрицательных, мнимых и иррациональных чисел, знаменующих какую-то иную, внебытийную реальность, которой нет, но она означена цифрами и, стало быть, есть. А это уже безумие не только для эллинов, но и для всех обитателей мифологического мира.

Но где же египтянам применять эти числа и эти знаки минус-реальности, если их интересовали вещи вполне эмпирические: площади и объемы, ход небесных тел и поступь веков? Что делать с числом π ? Природу архаического числа и позднейшей спиритуальной нумерологии христианства прекрасно понял Н. Гумилев. В стихотворении «Слово» (1921): «А для низкой жизни были числа, / Как домашний подъяремный скот» (это и есть числа Старого Египта). И здесь же: «Потому что все оттенки смысла / Умное число передает» (а это уже числа бл. Августина, «семенные эйдосы», как он говорил).

Астрология и математика Египта много чего знала: календарь, форму земли и длину экватора (погрешность составила всего четыре тысячи километра: 36 вместо 40), хронологию и ритмику солнечных и лунных затмений. Наука Египта стояла на пороге уравнений с двумя неизвестными, т. е. на пороге

алгебры. Это при том, что из четырех действий арифметики были известны только два — сложение и вычитание. Таблица умножения почему-то не придумалась. И все же нулевое измерение Бытия, которое неизбежно предполагает категорию Ничто, глубоко чуждо и непонятно мифу, с его чувственной конкретикой и синкретикой: миф не умеет ничтоизировать, ведь даже мир теней Аид тоже по эту сторону бытия, а не инобытие.

Для издания книги Марка Аврелия в переводе С. М. Роговина (1914) Вяч. Иванов перевел стихи. Римский автор был ему собеседником не меньшей степени диалогической равночестности, чем Эсхил или евангелисты. Современный комментатор ивановских переводов Эсхила сближает разделенных бездной времени писателей по тому признаку, что их «объединяло мышление крупными категориями»; «Вячеслав Иванов переводит не только Эсхила, но и ту диалогичность, которая получила особое развитие в Древней Греции»; он «так пропитался эллинской диалектической диалогичностью, <...> что его перевод сам по себе своего рода “диалог” “отца трагедии” Эсхила со сроднившимся с ним переводчиком...»¹⁷.

Иванов был читатель *apriori* и переводчик *aposterior*. Нам не трудно представить условия и манеры восприятия публикаций мэтра символизма современниками. Но рецептивная традиция была прервана известными обстоятельствами; при-

¹⁷ Балашов Н. И. Эсхил Иванова — двойной памятник культуры // Эсхил. Трагедии в переводах Вячеслава Иванова. М., 1989. С. 454, 456 (Сер. «Лит. памятники»). Об Иванове-комментаторе см.: Архипов А. Вячеслав Иванов — комментатор Нового Завета. Предварительные соображения // *Euroopa Orientalis*. 2002:1. XXI; Исупов К. Г. Вненаходимость комментатора // Вопросы литературы. 2000. № 2. С. 6—19.

оритет в деле ее восстановления неоспоримо принадлежит С. С. Аверинцеву, в судьбе и творчестве которого явственно проступают черты ивановского жития и стилистика творческого поведения автора «Анимы». Интонации общения Иванова с великими греками напоминают те, в которых столь свободно и так щедро подает нам Аверинцев своего Плутарха, своих византийцев или своего классика мало кому ведомой сирийской литературы Ефрема Сирина¹⁸.

Уроки чтения, преподанные нам Вяч. Ивановым и С. С. Аверинцевым, незабываемы. И что нам теперь остается, как не попытки посильного усвоения и расширения этого учительного опыта?

¹⁸ См.: *Аверинцев С. С.* Между «изъяснением» и «прикровением»: Ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // Аверинцев С. С. Другой Рим: Избр. статьи. СПб.: Амфора, 2005. С. 144–196.



Список иллюстраций

- С. 10.** Скопас. Менада. Римская копия с греческого оригинала. 370—330 гг. до н. э. Фрагмент. Дрезден, Германия
- С. 13.** Дионис и менада. Внутренняя часть килика. Музей древнего Коринфа, Греция
- С. 16.** Эрот и Психея. Глина. Малая Азия. Фрагмент. II в. до н. э. Эрмитаж, Санкт-Петербург
- С. 20.** Огюст Роден. Рука Господа. 1898. Фрагмент. Париж, Франция
- С. 24.** Огюстен Пажу. Покинутая Психея. 1790. Фрагмент. Лувр, Париж, Франция
- С. 27.** Амур и Психея. Неизвестный итальянский скульптор XVII века. Летний сад, Санкт-Петербург
- С. 30.** Дева Мария. Фрагмент фресковой росписи. 1428. Базилика Св. Климента. Рим, Италия
- С. 34.** Фра Беато Анжелико. Благовещение. 1438—1445. Монастырь Сан Марко. Флоренция, Италия
- С. 39.** Микеланжело Буонаротти. Мадонна у лестницы. Фрагмент. 1490. Флоренция, Италия
- С. 43.** Св. Троица из романской церкви в Баварии. IX в. Фрагмент росписи стены. Германия
- С. 47.** Пьетро Тенерани. Психея, лишившаяся чувств. I пол. XIX в. Фрагмент. Эрмитаж, Санкт-Петербург
- С. 138.** Посвятительный рельеф купола жертвенника из святилища Асклепия. 380 г. до н. э. Эпидавр, Греция

При оформлении обложки были использованы:

Неизвестный скульптор. Фрагмент рельефа с изображением женской фигуры из театра Диониса в Афинах. I в. до н. э. Афины. Национальный археологический музей, Греция

Амур и Психея собирают цветы. Роспись стены. Рим. III в. Христианские катакомбы. Фрагмент. Италия

Неизвестный скульптор. Рождение Афродиты. Рельеф. Ок. 470—460 г. до н. э. Национальный музей, Рим, Италия

Голуби на чаше. Мозаика из виллы Адриана в Тиволи. I-я пол. II в. н. э. Италия

Содержание

Вместо предисловия (С. Д. Титаренко).....	3
---	---

Вячеслав Иванов АНИМА

I. Экстаз и религия.....	9
II. Anima как мэнада.....	12
III. Anima и Animus.....	15
IV. О самости.....	19
V. Лирическое интермеццо.....	23
VI. Transcensus sui.....	29
VII. О мистическом умирании.....	33
VIII. О мистическом разуме.....	38
IX. Богословское.....	42
X. Anima приносится в жертву.....	46
Комментарий.....	51

ПРИЛОЖЕНИЕ

Поль Клодель. Анимус и Анима.....	87
С. Д. Титаренко. К разгадке эссе Вячеслава Иванова «Анима».....	89
К. Г. Исупов. Муза чтения, или Для какого читателя писал Вячеслав Иванов (вместо послесловия).....	121
Список иллюстраций.....	139

Л и т е р а т у р н о - х у д о ж е с т в е н н о е и з д а н и е

В я ч е с л а в

ANIMA

Редактор *В. С. Кизило*

Технический редактор *С. В. Кузнецов*

Художественное оформление *С. В. Лебединского*

Лицензия ЛП № 000156 от 27.04.99. Подписано в печать 12.02.2009.

Формат 70 × 100^{1/32}. Усл. печ. л. 5,9. Тираж 500 экз. Заказ № .

Филологический факультет Санкт-Петербургского
государственного университета
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11

Отпечатано в типографии «Нестор-История».
197110, Санкт-Петербург, ул. Розенштейна, д. 21, тел. (812) 622-01-23
e-mail: nestor_historia@list.ru