

Геннадий ОБАТНИН

ИВАНОВ-МИСТИК

ОККУЛЬТНЫЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ И ПРОЗЕ

Вячеслава ИВАНОВА (1907—1919)

Кафедра славистики Университета Хельсинки

Новое литературное обозрение

Москва. 2000

НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ

Научное приложение. Вып. XXIV

Художник

Н. Пескова

Обатнин Г.

Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907—1919)) — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — 240 с.

Книга посвящена проблеме мистики в творчестве поэта и философа В. И. Иванова (1866—1949). Личный визионерский опыт, а также встреча с А. Р. Минцловой, которая сыграла важную роль в «штейнеризации» русского символизма, оказали существенное влияние на мирозерцание писателя. Анализ оккультных мотивов в его поэзии и прозе позволил прояснить антропологическую концепцию, обозначить специфику социологических построений и политических взглядов Иванова эпохи первой мировой войны и революции.

Введение

Исследователь, говорящий о писателе в предложенном ракурсе, сталкивается с необходимостью многократно определить практически все — понятия, специфику, проблематику, метод, собственное отношение, место своего исследования в научном процессе и т. д. Это предписывается в первую очередь фундаментальным научным стилем и отчасти кажущейся несовместимостью точного научного и расплывчатого мистического дискурсов.

Настоящее исследование, претендуя на определенную научность, далеко от фундаментальности, несмотря на то что в нем только один основной герой — Вячеслав Иванов. Сразу признаемся, что наш анализ не равномерен по глубине, поэтому предупредим читателя, что такие его замечания, как «здесь можно было бы продолжить вот так-то и так-то», заранее принимаются и, возможно, одобряются — этот текст видится нам скорее открывающим, чем подытоживающим тему. Дань научности заключается здесь в первую очередь в работе только с конкретными текстами, потому что более широкое сопоставление творчества Иванова и оккультных, или мистических, доктрин даже только его времени увело бы нас в область истории идей, сопряженной с неизбежной критикой источников. Несмотря на соблазнительность такого исследования, мы честно признаемся в недостаточной компетентности для его проведения.

Наши открытия носят, конечно, сугубо локальный характер — столь же локальны и обобщения. Мировой филологии известны подобные исследования, и некоторые из них нас заинтересовали и использованы в работе. Русистика уже обратила внимание на близкий круг вопросов, хотя ее достижения в этой связи более скромные, и пока, за редким исключением, исследователи избегают обобщений. Еще меньше писали непосредственно о мистицизме в творчестве Иванова, хотя мистицизм самого Иванова был очевиден уже его современникам.

Одна из причин этого ясна. Творчество Иванова, если брать его целиком, т. е. прозу, поэзию, драматургию, а в некоторых случаях и эпистолярный, сложно для анализа. В своих статьях Иванов предстает теоретиком, умеющим убедить читателя. Риторика убеждения присутствует и в его поэзии, несмотря на то что она, конечно, более богата интонациями (например, сомнением в праве учить). Исследователь — законный и даже профессионально-внимательный объект этой риторики — зачастую оказывается убежденным, и тогда все творчество Иванова сводится к идеологическим конструкциям, предложенным им самим.¹ Восприятие собственного творчества как мистического, а себя как мистика открыто не предлагалось поэтом (по причине вполне понятного герметизма) и прошло мимо сознания его исследователей.

В то же время интерес Иванова к мистике очевиден всякому, кто сталкивался с его текстами, как литературными, так и биографическими. Равным образом они свидетельствуют о внимании поэта к философским и теологическим вопросам. Однако этого еще недостаточно, чтобы определить Иванова как философа или теолога — или, по крайней мере, как философа в современном понимании. В случае с мистикой все усложняется еще и тем, что мистицизм необходимым образом присутствует в бытовом обиходе человека религиозного и церковного. В жизни и творчестве Иванова первостепенную роль играли, очевидно, греческая и христианская мистика,² но исследование этих связей, зачастую очень ясных, составляет отдельную тему со своими вопросами и привлекается нами лишь по мере надобности.

Сказанное не означает, что речь идет исключительно о второстепенных отношениях с современной Иванову мистикой. Наш ракурс касания темы мистики в творчестве Иванова отчасти обусловлен тем, что для него наиболее документированной связью с мистицизмом были отношения с А. Р. Минцловой и через нее с теософией Р. Штейнера, а это серьезное преимущество перед исследованиями, базирующимися на презумпции «ну, это Иванов, разумеется, читал». Собственно, эта связь и составила основной предмет настоящего исследования, причем одной из наших целей было введение нового материала и посильная интерпретация связанных с ним текстов. В каком-то смысле эта работа — большая презентация, поэтому мы позволили себе приводить обширные цитаты. Фигура Штейнера как в начале века, так и сейчас вызывает разное отношение. Для нас он и его деятельность — эпизод истории мистики, которая входит в историю

культуры (и в том числе литературы). Если для Н. А. Бердяева в определенный момент Штейнер был оккультистом (Бердяев 1916), для Минцловой — мистиком и Учителем, то Иванов называл его «тайновидцем» — название всегда содержит отношение. Нам хотелось бы избежать предписания, и поэтому мы используем слова «мистика», «мистицизм» и «оккультизм» как синонимы, подразумевая наличие у читателя общего представления о том, что под ними понимается.³

Особняком в ряду исследований этой темы стоит богатейшая по материалу недавняя книга Н. А. Богомолова (Богомолов 1999), посвященная, в частности, описанию отношений Иванова и Минцловой. Все согласия и несогласия с этим трудом по конкретным поводам можно найти в основном тексте, общее же отличие нашей работы весьма просто: за редким исключением мы не работаем с материалом житейских отношений (или «оккультного быта», как это называет исследователь), т. е. черты Минцловой-человека или — что важнее в случае с Ивановым — женщины, равно как и перипетии отношений между ними, принимаются здесь в качестве объяснения того или иного факта, события или поступка в последнюю очередь.

Иванов вступил в большую литературу уже зрелым человеком и сразу предстал мыслителем и художником с готовыми идеями и практиками. Найти, в чем и как он эволюционировал и делал ли это вообще, не просто. Последнее осложняется и тем, что Иванов в принципе избегал конфликтов — в том числе с самим собой прежним. Эта особенность творческого дара поэта не раз становилась предметом и его собственной рефлексии, и наблюдений исследователей.⁴ Как описывать такой объект, который, оставаясь как будто тем же, все же меняется?

Собственно, нам известен лишь один удовлетворительный подход к этой проблеме, представленный ранней культурологической моделью Ю. М. Лотмана. В его работе *Динамическая модель семиотической системы* предлагается описывать культуру как единое пространство идей, отношений, художественных практик и т. д. Эволюция такой системы состоит в смене доминанты, но не в смене самих идей, отношений, художественных практик и т. д. Иначе говоря, содержание культуры все время остается постоянным, меняется функция, отношение элементов друг к другу:⁵ в один период доминирует одна парадигма, в другой, не отменяя первой, — другая, и так далее. Отношения с Минцловой, (их завязывание, разворачивание, завершение и последующая рефлексия), которые мы можем наблюдать с начала до конца,

дают хороший материал для анализа того, как творчество Иванова, оставаясь прежним, все же менялось.

Наше рассмотрение ограничено во времени. Проследить роль мистицизма, даже в его теософском изводе, на протяжении всего творчества Иванова было бы сейчас непосильной задачей, если пытаться сохранить более-менее одинаковую степень подробности описания. Это значит, что ранний период его творчества, когда формировалось мировоззрение и поэтическая система, в целом недостаточно изученный до сих пор, остается, за весьма редким исключением, вне пределов настоящей книги. Между тем следует отметить, что некоторые биографические сюжеты, которых мы касаемся, имели место и в, условно говоря, долитературный период — например, сложные отношения с философией Ф. Ницше и с политико-философским консерватизмом. То же самое можно повторить и об эмигрантском периоде, к которому мы обращаемся лишь эпизодически. Некоторым оправданием такого подхода является наше убеждение, что именно конец 1900-х — 1910-е годы стали для поэта периодом выработки собственного отношения к современной ему мистике.

* * *

Мне хотелось бы поблагодарить Д. В. Иванова, Н. В. Котрелева и А. В. Лаврова, любезно согласившихся прочитать это сочинение в рукописи. Отзывы П. Дэвидсон, М. Вахтеля и Н. А. Богомолова содержали как общие, так и конкретные замечания, многие из которых учтены в окончательном тексте. За редкую отзывчивость при поисках в бескрайнем море сочинений Р. Штейнера я хотел бы особо поблагодарить Р. фон Майдель и С. Казачкова. Эта книга многим обязана П. Песонену, его советам, дружескому вниманию и терпению. Работа над ней поддерживалась грантами фонда СИМО (Helsinki).

Глава 1

ЧЕЛОВЕК МИСТИЧЕСКИЙ

Среди определений характера мистицизма рубежа веков в качестве одного из самых заметных следует выделить психологизм. Наиболее распространенные в русском модернизме формы мистики (в первую очередь теософия и спиритизм) базируются на некотором представлении о человеке, точнее, о человеческом сознании. В самом общем виде оно совпадает как с представлениями становящейся науки психологии (в первую очередь американская «экспериментальная» психология, работы З. Фрейда и его предшественников), так и с антропологической концепцией модернизма в его литературном изводе: человеческое сознание не едино и подвержено иррациональным, часто деструктивным эмоциям; «человеческое существо» «загадочно», перефразируя название книги одного из известных мистиков рубежа веков Карла Дюпреля. Круг проблем, встающих в этой связи, также повторяется — и психологию, и литературный модернизм, и мистику в равной степени интересует, что такое сумасшествие и память, как интерпретировать сны и любовь, кто такие святой и художник и т. п. Контакты между этими тремя культурными сферами пока не описаны в достаточной мере, но уже можно заметить, что сложность подобного описания заключается в постоянном смещении понятийного аппарата.¹ С нынешней отстраненной точки зрения создается впечатление, что не отдельные авторы говорят на каком-то языке, а сама эпоха пользуется неким единым дискурсом.²

Иванов в высшей степени причастен этому представлению. Он видел человека как сложное, таинственное, иногда даже опасное явление, противопоставляя свой взгляд упрощенно-позитивистскому «индивидуализму» прошлого столетия и просветительно-социалистическому представлению об изначально добром человеке. Одна из основных метафор человеческого сознания у Иванова на протяжении всего творчества — лабиринт. В стихотворении 1917 г. *Явная тайна* прямо говорится о «лабиринте

душевном» (Иванов III: 561), в 1905 г. Иванов пишет цикл, посвященный мистическим переживаниям (воспоминаниям) собственного детства *Песни из лабиринта* (Иванов II: 270—276). Достоевский, по мысли Иванова, более всех обращавший внимание на многомерность человеческой личности, назван им «...сумрачным и зорким вожатым в душевном лабиринте нашем», далее эта метафора развита — «...величайший из Дедалов, строителей лабиринта <...> зодчий подземного лабиринта» (Иванов IV: 402, 403). В статье *Ницше и Дионис* говорится о «неисследимых тайниках душевного лабиринта» (Иванов I: 718). И т. д.

Истоки этого представления в интеллектуальной биографии Иванова пока не ясны — еще не описан до конца путь его формирования как писателя и мыслителя. В своей поздней автобиографии пробуждение интереса к таинственному и мистическому он относил к периоду пребывания за границей:

Как только очутился я за рубежом, забродили во мне искания мистические и пробудилась потребность сознать Россию в ее идее. Я принялся изучать Вл. Соловьева и Хомякова (*Автобиографическое письмо*; Иванов II: 18).

Мистика для него в то время противопоставлена науке, позитивному познанию. Иванов принимает ее как бы поневоле. Ср. запись в дневнике от 12 февраля 1888 г.:

В каждом великом творении духа необходимо скрыты семена мистического. Недаром даже в античном мире — ибо этот мир единое творение духа — мы с удивлением встречаем их. <...>

Поистине, я не хотел бы предаваться праздным мечтам и затемнять истину воображением. Но что же делать мне, если, исследуя элементы, произведшие явления, я встречаю в конце мне непонятный остаток?

Оттого мистическое я вывожу из проникновения в сущность вещей (Иванов 1999: 10).

К этому времени относится, например, юношеская поэма *Ars mystica* (1889; см. о ней: Кузнецова 1996: 242—243). В первом поэтическом сборнике Иванова *Кормчие звезды* сущность мистики описывается в загадочном дистихе:

В ясном сиянии дня незримы бледные звезды:
Долу таинственной тьма — ярче светила небес.

(*Мистика*; Иванов I: 640)

Дистих был снабжен авторским примечанием, указывающим на то, что ту же мысль Иванов обнаружил на стенах монастыря в Субиако (Иванов I: 861). Для него, конечно, это повышало статус собственного текста,³ потому что тем самым стихотворение включалось в мистическую традицию. Однако нельзя не заметить, что образ дистиха легко сопоставить с одной из самых популярных в дантовском тексте Иванова символических сцен из *Божественной комедии*. Соотнесенность текстов Иванова, неведомого монастырского мистика и Данте задает возможную перспективу взгляда на их авторов как на писателей-мистиков (не литераторов), сближая именно по этому признаку.

Для Иванова периода 1905—1907 г. мистика связана прежде всего с концепцией, в самом заглавии которой присутствует социальный аспект, «мистическим анархизмом».⁴ Вернувшись окончательно в Россию в 1905 г., Иванов был поставлен перед необходимостью определить свое отношение к русской революции.⁵ Но даже в ситуации высокой политизированности жизни он в письме от 23 июля 1906 г. (т. е. вскоре после роспуска Первой Государственной думы) писал своей жене:

Распространяй вокруг себя благоволение, действуй на окружающую жизнь как врач и художник — только как врач и особенно как художник, исправляй пути красоты, идущей через заросли и рытвины жизни, стремясь умножить и выявить красоту к тебе приближающихся. Но стыдись быть гражданином. Это малодушие и измена Красоте, которая спасет мир.⁶

Спасет мир красота, а не политическая деятельность — в том виде, который был привычен для начала века. В полемической статье *Divorce ou séparation de corps?* (1907) Иванов высказывался не менее определенно:

Системат[ическая] деятельность полит[ического] и социал[ьного] характера не только не вытекает из сущности мист[ического] анархизма, но противоречит ей, *теоретически* является для анархиста-мистика непоследовательностью, хотя <...> эта непоследовательность <...> не только допустима, <...> но и может быть бесконечно ценнее непоследовательности невмешательства в работу общественного строительства (Обатнин 1993: 471).

Свой ответ В. Я. Брюсову на критику «мистического анархизма» он закончил следующим образом:

Анархист-мистик может чуждаться политического строительства, но не может оставаться равнодушным к попранию свободы и к тор-

жеству палачей. Все дело в художественном «как», а не в общественном по своему содержанию или каком-либо еще «что». Это «как» — область безграничной внутренней свободы и величайшей внутренней ответственности художника (Иванов 1906: 55).

Ясно, что аполитичность Иванова не являлась асоциальностью. В своих стихах он откликался на текущие события политической и общественной жизни: на царский манифест, обещающий созыв Государственной думы (*Под знаком Рыб*), на еврейские погромы (*Язвы гвоздиные*), на перипетии русско-японской войны (*Цусима*) и т. д. Очевидно, что, по крайней мере в эти годы, Иванов вместе со всей интеллигенцией настроен вполне антисамодержавно. Важное признание в ответе Брюсову, locus communis ряда статей периода первой русской революции, имеют для нас методологическое значение. Разграничение между «что» и «как» в рамках нашей темы означает перенос смыслового акцента с конечного общественного идеала на способ объединения людей в сообщество. Не важно, в какой форме осуществится это идеальное сообщество, гораздо важнее принципы его организации, регулирования его жизни, а также способ его достижения. Таким образом, создается как бы базовый подход ко всем социальным идеям Иванова на протяжении всего его творчества. Каков же этот основной принцип объединения людей? Или сформулируем этот вопрос иначе: если рефлексия над социальными вопросами не была самодостаточной для Иванова, то в рамках каких его идей следует искать источник интерпретации проблем общественного устройства?

Общая характеристика идеального демократического общества по Иванову уже была дана в работе Б. Г. Розенталя, посвященной описанию идеи соборности в его творчестве (Rosenthal 1992). Напомним, что идеальное сообщество для Иванова представляет собой такое объединение, где отсутствует противоречие между личным и общественным (т. е. отсутствует власть в ее обычном понимании). Индивидуальные желания и воля личности совпадают с желанием и волей общественными. Все члены такого сообщества объединены общностью индивидуальностей. По мысли Иванова, это и есть модель для будущего государственно-го устройства, историческими прототипами которого могут служить любые религиозные организации (от монастыря до секты).

Для Иванова периода первой русской революции важной моделью идеального устройства был культовый театр, рассматриваемый им как особый вид религиозной деятельности. Заня-

тия Иванова-филолога древнегреческой трагедией вылились в оригинальную теорию жреческого происхождения театра, в 1904—1905 гг. он распространил свои находки в область общей эстетики, религии и общественности. В статье *Вагнер и Дионисово действо* Иванов замечал:

...формы народного голосования внешни и мертвы, если не найдут своего идеального фокуса и оправдания в соборном голосе орхестры (Иванов II: 85).

В другой статье он повторил свою идею:

...хоровой голос орхестры естественно является фокусом народного голосования, а восстановление исторических прав мирян в приходе роднит последний с миром земской общины и с хором общины пророчественной (или орхестры) (Иванов 1905в: 39).

Базовая процедура демократии — голосование — в таком ракурсе перестает быть простым гражданским поведением и приобретает религиозный характер. «Орхестра» (сцена и сообщество зрителей в античном театре) в этом ряду сопоставляется с «общщиной» (социальный идеал русского славянофильства) и церковным «приходом» (религиозной общностью). Розенталь справедливо сводит эти формы к более общему концепту ивановского мировоззрения — «соборности» (Rosenthal 1992: 149—151).

С этих позиций Иванов развивает концепцию «теократии» В. Соловьева, для которого моделью служила древняя Иудея эпохи пророков. Принимая соловьевское разделение всей социальной жизни на сферы священства, царства и пророчества, Иванов возлагает особенные надежды на развитие в будущем именно сферы пророчества:

Мы <...> верим в божественную мощь и провиденциальное назначение сферы пророчественной, сферы того свободного творчества, которое необходимо становится творчеством теургическим, как оно станет и творчеством всенародным в хоровых общинах, будущих неугасимых очагах истинного и глубочайшего народного самоопределения... (Иванов 1905в: 39).

Такая позиция корректирует идею Соловьева (напомним, что для последнего нормальная жизнь общества состояла в балансе функций этих сфер)⁷ в сторону предпочтения «экстатического», «безумного» Поэта-пророка-теурга, играющего столь важную роль в демократической утопии. Собственно говоря, этот образ, какое бы название он ни получил, и есть тот антропологический

идеал, на котором строится утопия Иванова. В рамках рассматриваемой парадигмы этот идеал есть личность, ищущая неподконтрольных эмоций в любой форме, потерявшая или жаждущая потерять свою привычную идентичность, погруженная в древние бессознательные слои собственного сознания. Ночные, глубинные характеристики человеческой личности обеспечивают синтез разрозненных (точнее, постулируемых как разрозненные) частей общества, сознания и искусства. Особо отметим, что контакт с богом здесь необходимо предполагает однородность сознания, говоря современным языком — соединение подсознательных и сознательных его частей, как голосование предполагает однородность общества.

«Мистический анархизм» Иванова/Чулкова базировался на образе именно такого пророка. В статье *Кризис индивидуализма*, послужившей основой для идей «мистического анархизма», Иванов подчеркивал:

Анархия, изначально связывающая свои пути и цели с планом внешнего общественного строительства, в самих корнях извращает свою идею. Социальный процесс может тяготеть и должен приближаться к пределу минимального ограничения личной свободы: анархическая идея по существу отрицает всякое ограничение (Иванов I: 839).

Представление об анархическом сообществе у Иванова несопоставимо с социальной доктриной классического анархизма, хотя самой возможности ее влияния на писателя отрицать нельзя, так как в годы первой русской революции плотный поток литературы по истории и теории анархизма захлестнул книжный рынок России. Анархический идеал Иванова базируется на паранормальных переживаниях, а идеальное общество предполагает наличие в своем составе самой действенной институции для людей с паранормальными способностями — пророков.

В этой связи обращает на себя внимание проскальзывающее в статьях Иванова этого времени понимание мистики как свободы мистического самоопределения, потому что «...история мистики столь же мало может считаться закончившейся, как история анархии» (*Идея неприятия мира*; Иванов III: 87). В ответе Брюсову на статью о «мистическом анархизме» поэт с полемическим дидактизмом замечал, что под мистикой им разумеется «...свобода и святое безумие нашего последнего, глубинного, подсознательного и уже сверхличного волевого самоопределения и само-

утверждения, подвергающего своему суду и своему „да-да, нет-нет“ все данное извне и наложенное как неизбежность» (Иванов 1906: 55). Мистика и анархизм, питающиеся идеей свободы, вместе противостоят всему ставшему, законченному и сразу данному: анархизм отрицает все существующие формы социального устройства, а мистика в другом месте определяется Ивановым как «религиозность динамическая» (*Идея неприятия мира*; Иванов III: 80).

В своей пионерской работе Б. Г. Розенталь справедливо заметила:

Ivanov and Chulkov based their theory on the «mystical person», who expressed himself through love and sacrifice as distinct from egoistical power-seeking «empirical person» (Rosenthal 1992: 151).⁸

Действительно, социальные теории Иванова продуктивнее всего выводить из его концепции человека, точнее, концепции человеческого сознания, из его взглядов на саму возможность религиозного опыта. Однако эти взгляды по разным причинам претерпевали некоторую эволюцию, и христианская составляющая («love and sacrifice») в них не всегда доминировала. Например, в рассмотренном случае пророк не обязательно является христианином, более того, он абсолютно не скован вообще никакой конфессией и следует лишь собственному мистическому опыту, анархия — это «факт в плане духа» (Иванов II: 839).

Дополнительно убеждает нас в этом ивановская рецепция «сверхчеловека» Ницше, особенно в том виде, в каком она существует в статье *Кризис индивидуализма*. Здесь Иванов решительно выступает против биологического детерминизма Ницше, приписывая «сверхчеловеку» значимые для своей концепции черты:

Сверхчеловеческое — уже не индивидуальное, но по необходимости вселенское и даже религиозное. Сверхчеловек — Атлант, подпирающий небо, несущий на своих плечах тяготу мира (Иванов I: 837).

Сверхчеловек — своеобразный подвижник, своими страданиями спасающий мир.⁹ Его сознание иное, нежели у обычного человека, «вселенское».¹⁰ Но в то же время, и против этого Иванов нигде не возражает, ницшевский «сверхчеловек» — это новый, будущий тип человека, который доселе был обычным человеком, хотя уже и с заметным ощущением «кризиса индивидуализма». Таким образом, «кризис индивидуализма» следует читать

как «кризис старого, привычного индивидуализма». Рассуждая отстраненно, можно констатировать, что Иванова не удовлетворяет идентичность рационального, позитивистского человека XIX в., он предвидит массовое изменение самого человеческого типа в сторону развития тех способностей, которые были неизвестны предшествующей культуре или ею игнорировались.

Итак, каждый человек может стать пророком, каждый может иметь новый, необычный внутренний опыт. Это существенно дополняет общественные взгляды поэта. С самого начала своей теоретической деятельности, уже с курса лекций 1903 г., позже напечатанных под заглавием *Эллинская религия страдающего бога*, Иванов ищет формы общественной организации, направленные на пробуждение этого опыта у своих членов. Театральное действо, понятое как ритуал или культовое отправление, лишь аккумулирует эти поиски и их концептуализирует. За таким театром хорошо просматривается жреческая община или празднество типа карнавала. Главной функцией социальной модели Иванова оказывается воздействие на людей, ее составляющих. Жизнь такого сообщества состоит в непрерывном преображении человека — например, в пророка. Именно поэтому «сфере пророчества» Соловьева Иванов приписывает «провиденциальное назначение».

Заметим попутно, что, основывая собственные социальные воззрения на антропологической утопии, Иванов — и эту позицию можно распространить на весь символизм — трактовал прочие общественные идеалы именно сквозь призму нового видения человека. С этой точки зрения, например, центристская позиция русских конституционалистов (партия кадетов) не могла его по-настоящему привлекать. Действительно, антропология, соответствующая социальному идеалу, например, кадетов, должна была казаться Иванову плоской. Парламент никого не преобразует, а демократия не предполагает никакого использования паранормальных способностей (в лучшем случае таким людям даются равные со всеми остальными гражданские права). Гражданский героизм кадетов, пиком которого в эпоху первой революции стало известное Выборгское воззвание, вызывал у Иванова презрительные отзывы: «И какой жалкий эпилог это полутрусливое, полудержкое Выборгское совещание!»¹¹

Статья *Апокалиптики и общественность* направлена не против Соловьева, апокалиптические чаяния которого («панмонголизм») и описание структуры теократического общества вызывали в Иванове сочувствие, а против взглядов Мережковского, который, собственно, открыто называется в статье. Это тем бо-

лее интересно, что тогдашняя позиция Мережковского строилась на тех же двух понятиях, что и взгляды Иванова, — «теократия» и «анархия».

Смысл этих понятий у Мережковского свидетельствует о совершенно отличном от ивановского взгляде на те же проблемы. Прежде всего, теократия Мережковского имеет мало общего с теократией Соловьева — важной социальной моделью для Иванова. Теократия Мережковского есть власть Христа в обществе, превратившемся таким образом в церковь:

Власть Христова — власть новой любви вселенской — и есть единственное подлинное основание нового, по отношению ко всем прежним земным властям безвластного, анархического, общественного строительства, царства Божьего на земле — теократии (Мережковский 1906а: 171).

Будучи твердо уверены, что не только «самодержавие — от Антихриста», но и государство вообще «не может стать церковью уже потому, что оно само церковь, но церковь противоположного Христа — Антихриста» (Мережковский 1906б: 40, 45), Мережковские, создавая свою домашнюю церковь, в которую они пытались привлечь и Белого, и Бердяева, и некоторых других, тем самым осуществляли «переход общества в Церковь» (Мережковский 1906б: 45).¹² Единственная форма сопротивления любому государственному устройству есть анархия, причем имеющая не только строго социальные цели (Мережковский много раз критиковал Бакунина), но и религиозные.¹³ Задачу осуществления такой анархии и решает «религиозная революция»:

Религиозная революция — предельная и окончательная, ниспровергающая всякую человеческую власть, всякое государство в его последних, метафизических основаниях (Мережковский 1906б: 45).

Такая анархическая теократия не предполагает особой антропологической модели — это первое, что бросается в глаза при сравнении позиций Мережковского и Иванова. Поскольку концепция Мережковского не строится на антропологическом принципе, он вообще не ставит вопрос о внутреннем опыте как содержании религии. На этом моменте стоит остановиться подробнее.

Недолгий союз Мережковского и Иванова базировался на внешнем сходстве их религиозоведческих концептов — о подобии культов Диониса и Христа. Уже в романе Мережковского *Леонардо да Винчи* эта идея возвещается устами странной, полубе-

зумной девушки Кассандры, которая настолько не удовлетворена церковным презрением ко всему плотскому, что даже практикует ведовство:

И кто из людей, брат мой, кто поймет и скажет миру, как мудрость Венчанного Гроздьями подобна мудрости Венчанного Терниями, — Того, Кто сказал: «Я есмь истинная виноградная лоза», — и так же, как бог Дионис, опьяняет мир Своей кровью? (Мережковский 1914: 253).

В дуалистической мифологии Мережковского это единство означало, что истинное христианство (т. е. религия Христа) не отвергает плотского и земного, символом чего является Дионис. Проблема единства религиозной символики христианского и дионисийского культов является центральной и для курса Иванова *Эллинская религия страдающего бога*, напечатанного (ясно — почему) в журнале Мережковских *Новый путь*. Решение Иванова, подкрепленное огромным количеством не столь очевидных, как у Мережковского, схождений, лежит в иной плоскости — христианский и дионисийский культы близки по характеру переживаний, по типу внутреннего религиозного опыта. Как известно, разница подходов к этой проблеме выявилась в полемике Мережковского и Иванова в 1905 г. Подробно описавшая ее Б. Г. Розенталь (Rosenthal 1988) пришла к выводу, что отличие заключается в несовпадении декадентского и религиозного понимания богообретения — Мережковский раскритиковал именно то религиозное переживание экстаза, которое, по мысли Иванова, и объединяет культы Христа и Диониса.

Экстаз для Иванова был именно сферой «как», а не «что». Подобно ситуации в области социального прогнозирования, предпочтению «как» оборачивается переносом акцента с внешнего содержания религиозной жизни на внутреннее переживание — богочисутствие, опытное познание, мистическую связь. В этом случае особенно актуален вопрос о ложности или истинности столь необычных переживаний — и он составляет подоплеку краткой полемики Иванова с Белым по поводу статьи последнего *Химеры*. В ней Иванов узнал себя в образе «*Q*еоретика», проповедующего расплывчатый экстатический мистицизм «Юноше», и надолго запомнил этот персонаж (например, позже упоминал его в гневном письме к Э. Метнеру по поводу первого номера *Трудов и дней*; см. Иванов—Метнер 1994: 327). Если для Белого «химеры» воплощали ложный путь мистической жизни (тема, как известно, актуальная, например, для сборника *Золото в лазури*),

то ответ Иванова демонстрировал полное доверие к «правому безумию»:

Но без Диониса нет победы над химерами, обставшими познающий дух; вне правого как нет и зрения истинного что «последней Цели»; в правом же как разверзается и солнечное, священное что (Иванов 1905г: 52).

Это доверие как бы противостоит страху Белого перед ложным посвящением, обманным путем богопознания.

Надо заметить, что Мережковского подверг критике и близкий в то время друг Иванова Н. Бердяев в своей работе *О новом религиозном сознании*. Мережковский сам признавал, что его диалогическая схема (язычество — христианство) неудовлетворительна, и писал об этом в ответе Бердяеву:

Вы показали, что поставленная мною с недостаточною твердостью метафизическая проблема о «духе» и «плоти» разрешается не в метафизическом, а в мистическом порядке, в откровении Троиинства Божественных Ипостасей, в соединении двух Ликов, Отчего и Сыновнего, в Третьем Лике Духа... (Мережковский 1906а: 165).

Движение мысли Мережковского не осталось незамеченным Ивановым:

Вопрос переместился для него в иную плоскость, и он решительно склонился в пользу одностороннего христианства, чтобы немедленно затем расширить христианское миропонимание до иного, которому самое наименование «христианство» уже не адекватно, так как признаки его этим наименованием не исчерпываются (Иванов 1905в: 37).

В контексте этих идей была написана и статья Мережковского *Теперь или никогда*. Задачу ее Философов характеризовал так:

С самого основания Рел<игиозно-> Ф<илософского> Об-ва, еще в статье Дм<итрия> Серг<еевича> «Теперь или никогда», мы все боролись с личным началом в церковн<ой> иерархии как с подменной единого Царя Царствующих (в самодержавии), единого Первосвященника (в патриаршестве). Церковь должна быть и внутренне и внешне свободной, возглавляться только Христом.¹⁴

Вина, которую Иванов вменяет Мережковскому, состоит в попытке через сферу пророчества овладеть сферой священства и царства (Иванов 1905в: 37). Это нарушает баланс трех сфер,

который и составляет условие теократии. Как и в случае со словами «голос» и «голосование», Иванов прибегает к каламбурной игре:

Должно только, чтобы ни одна из трех сфер не определялась формально другою, чтобы религиозное самоопределение мира и хора было имманентным и самопроизвольным (живою и постепенно раскрывающеюся теодицею в первом, теургиею — во втором), чтобы религиозная организация не подменила собою религиозного организма (Иванов 1905в: 37).

Таким образом, баланс трех сфер в идеальной модели теократии сохраняется, Иванов лишь указывает на насущную необходимость развития сферы пророчества. Но деятельность Мережковских, пытавшихся в своей домашней церкви придать пророчеству организационный характер, определить и институционализировать его содержание, относится Ивановым к ложной «организации». Пророчественная община представляет собой «организм», т. е. действует как один человек (имеющий при голосовании один «голос»). Антропоморфная модель общества — одна из самых мощных метафор концепта однородности — поддерживается также использованием слова «самоопределение», которое употребляется Ивановым по отношению и к человеку как таковому, и к обществу.

Очерченный круг идей является демократической альтернативой существующей действительности (если пользоваться дефинициями Г. Фликке, — см.: Flikke 1994). Очевидно, что в этом случае речь не идет о парламенте или иных привычных институциях, воплощающих демократию. Такая парадигма базируется на постулировании неоднородности общества и ставит своей целью достижение его однородности. С некоторой долей условности ее можно возвести к концептам русского народничества, если принять за его основу переживание разрыва между народом и интеллигенцией. «Народническая» утопия Иванова имеет более обширные задачи: она направлена на уничтожение противостояния не только между народом и интеллигенцией, но и между индивидуальным и коллективным, властью и свободой, бунтом и покорностью, личным религиозным опытом и церковью. Она руководствуется идеей синтеза, который, вслед за Соловьевым, понимается Ивановым как единственное средство против смерти (ср. его слова из статьи *Кризис индивидуализма*: «синтеза возжаждали мы прежде всего»). Разделение, противостояние, антиномия, теза и антитеза мыслятся как начало разрушения. Идея

синтеза по самой своей природе есть идея утопии. Это хорошо заметно на материале творчества тех писателей, которые прошли путь от дихотомичных к троичным моделям, — мы имеем в виду прежде всего Мережковского. Дихотомичная модель, напротив, приводит к расхожему нищезантству: плохое объявляется хорошим и наоборот.

С другой стороны, концепты этого типа у Иванова носят осознанно парадоксальный характер. Борьба с Богом оказывается высшей покорностью ему, анархия должна привести к соборности, индивидуализм становится путем к мистическому коллективу. Это также заложено в самом типе синтетического мышления: ведь синтез призван снимать противоречия, парадокс становится основной операцией диалектической логики. Важной особенностью такой парадигмы является имплицирование ею экстремальных условий для реализации своих идеалов. Революция, война, катастрофа в общественной жизни или безумие, всепоглощающая любовь, оргазм, экстаз в жизни индивидуальной — примеры необходимой среды для реализации синтеза. Действительно, в экстремальной ситуации достигается (или переживается как достижение) искомая однородность общества или сознания, не говоря уже о том, что искусство наконец-то получает ясный социальный заказ. Терроризм в России возник из идеологии народничества, и очерченная парадигма определилась у Иванова именно в революцию.

Основу этой парадигмы составляет мистика самопознания. Ключевые акценты в антропологической утопии Иванова уже расставлены — неизведанность человеческого существа, сложность структуры сознания человека, внимание к паранормальным проявлениям его свойств. Оккультное является необходимой частью этих взглядов. Ср. в недавней работе Б. Г. Розенталя:

...exactly what «mystical experience» entailed was not specified, but clear that «mystical experience» included the occult. (Rosenthal 1997: 383).¹⁵

Представление о наличии в «глубине» человеческого сознания «я истинного» можно найти в творчестве Иванова и ранее, например, в дистихе *«Лазаре, гряди вон!»* из первого поэтического сборника:

Кличь себя сам, и немолчно зови, доколе, далекий
Из заповедных глубин: «Вот я!» — послушишь ответ.

(Иванов I: 641)

Таким образом, место мистики в общей картине взглядов Иванова и основные концепты, с которыми она была наиболее связана, уже были определены. Интерес к мистическим глубинам человеческого сознания, способного на дионисийский, оккультный экстаз («как», не «что»), социальная институционализация этих способностей и богообретение, мистический опыт (и тупики на этом пути) как желанная цель их проявления — вот основной круг идей ивановского «мистицизма» до знакомства с А. Р. Минцловой.

* * *

Все вышесказанное означает, что, когда Минцлова появилась в жизни Иванова, она вступила на подготовленную самим ходом его интеллектуального пути почву. Первая встреча Иванова с нею датируется точно: их познакомил М. Волошин 12 ноября 1906 г. на своей квартире, находившейся этажом ниже «башни» («Она говорит, что редко ей с кем бывало так легко и свободно, как с ним», — в тот же день написал Волошин жене; Волошин 1997: 321). Причем именно Минцлова стремилась к знакомству с Ивановым. За два месяца до встречи она писала Волошину: «В. Иванов, конечно, самый большой из всех нынешних писателей, и самый интересный (для меня), и быть с ним вместе, это страшно важно для Вас обоих (для Волошина и Сабашниковой. — Г. О.)» (письмо от 29 августа/12 сентября 1906 г. — Богомолов 1999: 45). К этому моменту Минцлова уже сыграла важную роль в деле приобщения Волошина и Сабашниковой к учению Штейнера (содержательную хронику этого процесса см. в публикации: Азадовский—Купченко 1998). Очевидно, что об Иванове она знала со слов Волошина, который высоко ценил мнения писателя. Встреча с Минцловой быстро переросла рамки простого знакомства и даже дружбы, уже в письме от 6 февраля 1907 г. Иванов обращался к ней: «Глубоко и нежно любимая, благоговейно почитаемая А<нна> Р<удольфовна>!» (Иванов 1994а: 164). В начале января 1907 г. Минцлова подробно пересказала Иванову учение Р. Штейнера о трех путях ученичества (восточном, христианском и розенкрейцерском), почерпнутое ею как из парижского курса для русских слушателей *Космогония* (опубликован в: Штайнер 1997), так и из занятий Эзотерического кружка Штейнера (см.: Steiner 1984),¹⁶ куда Минцлова была принята осенью 1905 г. (см. ее письмо к Волошину от 15 октября 1905 г., а также полные энтузиазма письма к М. Сабашниковой в публикации: Азадовский—Купченко 1998).

И здесь слова Минцловой оказались очень уместны. На рубеже веков розенкрейцерство, как известно, интересовало не только Р. Штейнера, но составляло часть пестрой картины мистических увлечений французского модернизма.¹⁷ Мы имеем в виду в первую очередь деятельность Ж. Пеладана (Сар Пеладана, 1859—1918), развернувшего пропаганду розенкрейцерства: он был одним из основателей, вместе с Папюсом и Гуайтой, *Розенкрейцерского каббалистического общества, Розенкрейцерского общества храма*, создал художественный *Салон Розы+Креста* в Париже (см. подробнее, например: Kohn 1995, а также: Мурьянов 1999: 122—123). Разумеется, розенкрейцерство Пеладана в значительной степени носило характер модного мистицизма. Иванов написал прохладную рецензию на его драму *Семирамида*, в которой, однако, имплицитно оценил попытки автора, пусть и неудачные («И в созданиях Пеладана мы не видим живого мифотворчества»; Иванов 1904б: 54), как родственные собственным поискам в искусстве. «Гиератическое» искусство, которое, по мысли Иванова, «ищет воссоздать» Пеладан (Иванов 1904б: 54), каким-то образом соотносится с программой нового мифотворчества, сутью его собственной эстетики тех лет (первая ивановская статья в *Весях — Поэт и Чернь* — была декларацией этого идеала). Иванов особо отмечает поэтическую форму драмы Пеладана: его привлекает чередование вольного («свободно ритмические строки») и классического александрийского стиха, причем последний подобен «в своем утомительно-торжественном однообразии бесконечному ряду священных формул» (Иванов 1904б: 55). В рецензии на *Ярь* С. Городецкого, который близок, по мнению Иванова, к воплощению идеала мифотворческого искусства, он указывает на «диапазон песенной лирики» молодого поэта и среди прочего выделяет «заклинательные мотивы» (Иванов 1907: 49).

Таким образом, мифотворческое искусство слова, имея несколько иную, нежели привычная, цель объединить народ и поэта, меняет и свои формальные признаки, оказываясь частью не только литературной, но и мистической традиции. Мифотворческая поэзия, если ее рассматривать в плане техники, с точки зрения Иванова, не только организуется «темными» символами сакрального искусства древности, но и в какой-то степени предполагает воспроизведение формальной стороны этого искусства: стиха и формы священных формул или заклинаний.¹⁸

Штейнеровский эзотерический кружок, куда входила и Минцлова, на первых порах был филиалом основанной Е. Блаватской в 1888 г. *Эзотерической школы Теософии* (Esoteric School of Theo-

sophy, сокращенно E.S.T или E.S.),¹⁹ во главе которой в Германии и в Австрии весной 1904 г. Штейнер был поставлен лично А. Безант (подробнее об этом см.: Steiner 1984: 21—28). Важное место среди текстов кружка занимала книга английской теософки Мэйбл Коллинз (наст. имя Кеннингдэйл Кук, 1851—1927) *Свет на пути*. Смысл занятий и общий список ежедневных упражнений дается в гектографированном послании Штейнера членам школы от 5 июня 1905 г. На второй ступени ученичества он предлагал концентрацию на четырех предложениях из трактата Коллинз, отводя для каждого из них по четырнадцать дней, причем особо подчеркивал, что надо не размышлять об этих предложениях, но жить с ними, погружаться в них (Steiner 1984: 147); в письме к члену школы Адольфу Кольбе Штейнер разъяснял смысл постоянно повторяющихся в *Свете на пути* слов «ищи путь» и медитативного буквенного сочетания aum (Steiner 1984: 100).

В 1907 г. Иванов усиленно занимался той практикой, которую ему сообщила Минцлова. Дыхательные упражнения с медитацией вызывали у него интенсивные религиозные переживания:

Оказалось, что наиболее плодотворно для меня сочетать первые упражнения в дыхании Йоги с началом Иоаннова Евангелия,²⁰ что имманентно содержит в себе для меня и учение «Suche den Weg» etc. <...> Благодаря этой системе я впервые понял смысл этих слов. Содержание их, для меня раскрывающееся, необозримо и несказанно. Я сразу чувствую себя взнесенным на бесконечную высоту: едва голубеют еще темные дали. Потом все исчезает. Задержка дыхания — улада. Покой и тишина божественного лона, где сознает себя Логос, где он у Бога или к Богу и тотчас же — сам Бог (письмо к Минцловой от 6 февраля 1907 г.: Иванов 1994а: 164—165).²¹

Упомянутые в этом фрагменте слова «ищи путь» из трактата М. Коллинз²² Иванов цитирует по-немецки вслед за Минцловой. Впрочем, не исключено, что он имел немецкий перевод,²³ хотя уже существовал русский, опубликованный в сборнике *Свободная совесть* (Коллинз 1906), в котором сам Иванов поместил свое стихотворение *Псалом солнечный*.

Разработка идей экстатического мистицизма в творчестве Иванова и прежде соседствовала с похожим кругом представлений. Еще в статье *Идея неприятия мира* он высказывался вполне в духе доктрины *Света на пути*:

...мистика, лозунг которой «ab exterioribus ad interiora» («от внешнего к внутреннему») — чувствование и утверждение моей воле-

вой монады, коренной и вне рационального сознания лежащей воли моей, подобной воле семени, предопределяющей его рост. <...> Это утверждение свободы моего истинного я в отношении ко всему, что не я истинное, есть утверждение мистическое (Иванов III: 84).

Одно из основных положений этой доктрины — поиск собственного пути как суть мистики в индивидуальной жизни — без труда сопологаемо с идеологией эстетического, дионисийского мистицизма, развивавшейся Ивановым. Несколько заостряя, можно сказать, что «ищи путь» и есть «мистический анархизм», присущий индивидуально мистическому опыту. В этом нам видится одна из причин доброжелательной заинтересованности Иванова в том, что ему сообщала Минцлова.

Находясь в близких дружеских отношениях с Волошиным и Сабашниковой (см. подробнее: Азадовский—Купченко 1998: 150—151), Минцлова неизбежно была посвящена в ситуацию вскоре возникших сложных отношений между ними, а также между ними и супругами Ивановыми, т. е. оказалась в той питательной среде, где ее склонности к мистическому руководству людьми расцвели. Не последнюю роль в столь быстро возникшем доверии Ивановых к Минцловой, видимо, сыграло личное сближение Иванова с Сабашниковой, для которой авторитет теософки много значил. Во всяком случае, информацию о развитии и осмыслении этих отношений Минцлова получала с обеих сторон. Например, в письме от 2 марта 1907 г. Л. Д. Зиновьева-Аннибал трояко и доверительно делилась с ней:

Но жизнь подрезала корни у моего Дерева Жизни в том месте, где из них вверх тянулся ствол любви Двоих. И насадила другие корни. Это впервые осуществилось только теперь в Январе этого года, когда Вячеслав и Маргарита полюбили друг друга большой настоящей любовью. И я полюбила Маргариту большой и настоящей любовью <...>. Более истинного и более настоящего в духе брака тройственного я не могу себе представить, потому что последний наш свет и последняя наша воля едины.²⁴

В оценке Минцловой этого «тройственного брака» заметна ее забота именно о жизненном и творческом пути Иванова. Так, 12 марта 1907 г. она писала Волошину:

Мое мнение Вы знаете... Оно безусловно... И оно идет вразрез всему настроению, всей атмосфере у Вас на башне... Вячеславу помочь я не могу, сейчас. Когда пожар вспыхнул вблизи порохового

погеба — с огнем играть нельзя. Для меня это — великое горе, ужас невыразимый, если В. пойдет по стопам Бальмонта... Неудержимая страсть, затем — упадок таланта, затем — упадок личности самой — И это тем ужаснее, что ведь В. — выше, огромное не только Б., но и кого бы то ни было в мире, сейчас — Но обращаться мне к нему сейчас — бесполезно, я ему не нужна. И он прав глубоко, говоря или — или... Макс, дорогой, необходим выход из этой, душу и тело растлевающей атмосферы. Не оставайтесь там.²⁵

Кажется, что уже тогда Иванов занимал в сознании Минцловой место носителя какой-то миссии, мистической силы, от которой он уклоняется и которой изменяет, уходя в слишком человеческие отношения с Сабашниковой. Поддержав решение Волошина устраниваться от этой ситуации, Минцлова лето и начало осени 1907 г. провела у него в доме в Коктебеле. Дневниковая запись Волошина от 26 сентября 1907 г. донесла до нас ее суждение об Иванове:

У Вячесл<ава> нет силы. У него была. Он мог прямо войти, минуя всю земную ступень. Он устремился в земную страсть, так же сильно и прекрасно, как он еще делает. И он глубоко ушел. Теперь ему надо пройти другой физической дорогой. И он совсем одинок. Возле него нет людей, ему близких. Он не умеет обращаться с людьми. Он губит, ломает людей. Нельзя говорить так — пусть ломаются, если сами плохи. Никто не имеет права ломать и разрушать, делать *опыты* над людьми. Он сломал Городецкого. Он сеет разрушение вокруг себя (Волошин 1999: 180).

Иванов осуждается здесь Минцловой почти как несостоявшийся вождь какого-то движения, изменивший своему предначертанию. Кажется, что сам Иванов отчасти разделял ее мнение — и это могло быть связано с его рефлексией над неудачей «тройственного брака». Передавая Минцловой рукопись книги стихов Волошина, которую планировалось выпустить в домашнем издательстве *Оры*, Иванов сопроводил ее «милой, светлой запиской».²⁶ По его просьбе содержание этой записки Минцлова сообщила Волошину:

«Простите. Я не мог иначе. Не покидайте меня. Любите меня. Известите о получении рукописи. Целую Ваши любимые, Ваши видящие руки. Вячеслав».²⁷

В мире Минцловой, занятой поисками мистических учителей, лишь личность Р. Штейнера заслуживала столь же высоких

слов. «Штейнера — я чувствую все время вблизи меня, я чувствую его на страже над собой...», — признавалась она в письме к Волошину от 21 апреля 1907 г.²⁸ «Великий Учитель» (из того же письма) и Иванов в ее сознании оказались рядом, что в дальнейшем определило отношение Минцловой к событиям внутренней жизни поэта. Какую-то роль здесь играло, конечно, уже высказанное убеждение Штейнера о том, что России суждено стать «ковчегом тайной науки» (из письма Волошина к А. Петровой во время парижского цикла лекций Штейнера 1906 г. *Космогония*; цит. по: Азадовский—Купченко 1998: 152). Укажем и на второй важный момент — Минцлова и ее учительство были в какой-то степени оттеснены на задний план разворачивающимися отношениями между Сабашниковой и супругами Ивановыми.²⁹

Тем не менее идеи Минцловой, как представляется, оказали свое воздействие на творчество Иванова. Примером этого может служить сложная философско-мистическая поэма *Сон Мелампа* (1907), неслучайно посвященная М. Волошину. Ее сюжет восходит к греческому мифу, в котором повествуется о мистическом сне основателя жречества Мелампа. Во время этого сна он получает от змей тайное знание, т. е. мы имеем дело с сюжетом посвящения в жрецы. Знание, полученное Мелампом, оформлено в терминах отнюдь не греческой мистики: змеи сообщают ему о мистическом браке между причинами и целями как основе всего существующего — метафорика брака ассоциируется с образностью алхимии (ср. «химическая свадьба Христиана Розенкрейца»).

Особо значимым текстом, возникшем в круге влияния Минцловой, нам представляется статья *Ты еси*. Написанная как размышление над основным для Иванова вопросом мистики — что такое тайна богообретения, статья представляет собой попытку согласования как экстатического, так и теософского оккультизма. Она была закончена 21 сентября 1907 г.³⁰ и появилась на пересечении сложных личных и литературных обстоятельств. С одной стороны, лето 1907 г., которое супруги Ивановы проводили в имении Загорье, знаменовало в их личной жизни конец определенного этапа сложных отношений с М. В. Сабашниковой. Позже, в дневнике 1908 г. Иванов сделал запись о летнем свидании с Сабашниковой, которая заезжала в Загорье по пути в Крым к Волошину: «уже положено было: прекращение эротики (моя любовь была в ритме 3, не 2 — к счастью, брак не совершился) и установление братства» (Иванов II: 778; не исключено, что

«братство» употреблено также в значении «мистическое братство»). Можно предположить, что в такой ситуации интенсивный мистический патронаж Минцловой мог приобрести былую значимость. С другой стороны, именно лето 1907 г. стало решающим в общественно-литературном самоопределении Иванова — после интервью Г. Чулкова журналу *Mercure de France* он был вынужден пересмотреть свое отношение к соратнику по «мистическому анархизму». ³¹ Все это сделало статью этапной для мистической рефлексии Иванова — здесь он впервые эксплицировал свою «теорию сознания». ³²

Исходное положение статьи нам знакомо:

Религия начинается в мистическом переживании (каковым в древнейшие времена является оргиастическое исступление) <...>. Экстаз есть раскрытие антиномии личности; и только тогда мы вправе утверждать, как совершившийся факт, религию в смысле душевного события, когда нам предстоит наличность внутреннего опыта, раскалывающего наше *я* на сферы «я» и «ты» (Иванов III: 264).

Что происходит с сознанием человека, когда он пытается найти бога в себе, какова структура индивидуального сознания, если такое обретение возможно, и какие опасности подстерегают его на этом «пути» — вот круг вопросов, которые решает Иванов.

Для описания различных этапов процесса личного богообретения Иванов привлекает христианскую (Невеста и Жених) и античную (Менада, Эрос, Психея) ³³ образность. Человеческое сознание имеет две части: женскую (Психея) и мужскую. Задача поиска бога лежит на женской, т. е. подсознательной, части сознания:

Переживания экстатического порядка суть переживания женственной части *я*, когда Психея в нас высвобождается из-под власти и опеки нашего сознательного мужского начала, как бы погружающегося в самозабвение или умирающего, и блуждает в поисках своего Эроса, наподобие Менады, призывающей Диониса (Иванов III: 264).

Первый шаг на пути богообретения — снятие контроля дневного сознания. Далее «Психея» ищет

...лучей духа, исходящих из нашего божественного центра, из того Абсолютного в глубочайшей святине нашего духовного существа,

имя которому в учении браманов — Атман или «Сам», в христианской мистике — Небо и Отец в Небе (Иванов III: 265).

Она находит этого «Атмана» в мужской (сознательной) части «я», если последнее преобразилось:

И на зовы Психеи-Менады мужское я как бы воскресает из смертного сна и облекается в светлое видение Сына, — если его умопостигаемое самоопределение есть в своей сущности тяготение к «светлейшему солнцу» и сверхличному средоточию личного бытия, если его последняя сокровенная воля, *in potentia*, — не его воля, но воля Отца (Иванов III: 265).

Кантовское различие «умопостигаемого» и «эмпирического» характеров человека давно занимало Иванова (что еще раз свидетельствует о его раннем интересе к проблеме неизведанности человеческой природы). В ивановской рецепции этой дихотомии «умопостигаемое» самоопределение означает действительно происходящее с человеком, что может не совпадать с его собственным «эмпирическим» мнением. Эта идея положена в основу поэмы Иванова *Миры возможного* (1891), сюжет которой состоит в проверке истинных желаний героя при помощи магического зеркала (происхождение этого образа обозначено эпитафией из Данте). Герой смотрит в зеркало, и перед ним разворачивается драматическая история убийства. Некий голос объясняет ему, что зеркало показывает только «мир возможного», а не действительного. Но герой поэмы в ужасе отождествляет себя с преступником из зеркала:

Предчувствия смертельное томленье —
Оно сбылось!.. — я сам, я был убийцей!
Мой был тот лик! мое то преступленье!³⁴

(Иванов I: 679)

В письме к своему другу А. Дмитриевскому (на чьей сестре Иванов был женат первым браком) поэт подробно разъяснял непростую образность поэмы. По замыслу Иванова, герой *Миры возможного* — «душа, оставившая со смертью тела свою земную темницу», которая проходит последнее испытание — «суд сердец», выявляющий истинные ее грехи:

Испытание посредством зеркала состоит в раскрытии перед душою ее умопостигаемого характера: твое сближение идеи произведения с теорией об умопостигаемом и эмпирическом характере очень метко.³⁵

Завершается поэма рассуждением о том, что грешный человек также может увидеть в зеркале идеальный вариант своей жизни, соответствующий его «умопостигаемому характеру» (этим объясняется, в частности, и интерес Иванова к сюжетам русского фольклора об оправдании преступников). Позднее, в собрании афоризмов *Спорады* Иванов прямо указал на связь концепции своей ранней поэмы с кантовским различием характеров:

Кант и Шопенгауэр различили характер эмпирический от характера умопостигаемого. Отношения между ними должны соответствовать отношениям нашего эмпирического мира к миру возможного. Этот сосуществует с тем, но им не исчерпывается. Выделяемому им семени подобно «гениальное» (Иванов III: 113).

В статьях Иванова 1905—1906 гг. это различие, не становясь предметом прямого рассмотрения, неоднократно упоминается:

Не действенно, а в бессознательных и умопостигаемых глубинах своих Гамлет борется. <...> Не может побороть теней, или своего же двойника, и обращается на себя, на свое истинное я, отступник себя самого, своя собственная жертва (*Кризис индивидуализма*; Иванов II: 833).

...провозглашение своеначалия личности цельно лишь тогда, когда личность понимается не в эмпирическом только, но и в умопостигаемом ее значении... (*Идея неприятия мира*; Иванов III: 87).

Для *Миров возможного* «умопостигаемое самоопределение» носит в значительной мере нравственный характер. Однако связь этой дихотомии с темой мистики у раннего Иванова вполне ощутима. Об этом свидетельствует его рецензия на повесть Л. Андреева *Жизнь Василия Фивейского*, которая была оценена поэтом как неудачная попытка дать «новую обработку мистической темы б о г о б о р с т в а» (Иванов 1904а: 45). Мистический характер повести, по Иванову, определяется спецификой таланта Андреева, который

влечет его к раскрытию в людях их характера умопостигаемого, — не эмпирического. В нашей литературе полюс проникновения в характеры умопостигаемые представлен Достоевским, в эмпирические — Толстым. Л. Андреев тяготеет эту существенную свою сторуною к полюсу Достоевского (Иванов 1904а: 47).

Поэтому не удивительно, что в *Ты еси* «умопостигаемое самоопределение» приобретает характер мистико-религиозный. Если

мужская (сознательная) часть человеческого «я» действительно подчинена воле Бога, то Психея принимает его, находит своего истинного Жениха,

что соответствует, в учении Мейстера Экхарта, мистическому моменту рождения Христа в я. Тогда, как Лазарь, выходящий из гроба, пробуждается посвящаемый в египетские мистерии от смертного сна при кликах, приветствующих воскресшего Озириса³⁶ (Иванов III: 265).

Мужская часть сознания при этом преобразуется («пресушествляет психическую субстанцию»; Иванов III: 265), впервые осознает себя в «лике богосыновства» (Иванов III: 265), что, по мысли Иванова, и есть «катарсис».

Очевидно, что в этом процессе едва ли не самая значительная роль принадлежит «умопостигаемому самоопределению» мужского «я» — от его выбора зависит все дальнейшее. Однако сам выбор представляется Иванову полемичным по отношению к его прежней позиции, это есть выбор между «конечным богопротивлением и осуществляющимся богосыновством» (Иванов III: 266). Богоборчество «сверхчеловека» не тот путь, который приведет к богоприсутствию и к познанию себя.

Эта неприятная возможность рассматривается Ивановым еще раз при анализе молитвы *Отче наш* (в символах которой он видит описание сознания):³⁷

Моления о «невведении во искушение» и «избавлении от лукавого» предохраняют от дурной зеркальности мистического богоутверждения в нас, могущей привести внешнего человека к самообожествлению (Иванов III: 267).

Объясняя Иванову задачи и техники третьего пути богопознания (розенкрейцерского),³⁸ Минцлова писала:

В Р<озен> К<рейцерской> школе главную роль играет самопознание человека <...>. И есть два самопознания — одно, именуемое «само-зеркальностью»,³⁹ самообожествлением — созерцание Нарцисса, сводящее его на низшую ступень, к растению, тогда как путь человека идет вверх, ввысь, к богам — —

Но есть иное самопознание, дающее власть и силу безграничную: это самоотречение. Не останавливайся на одном аспекте души своей, качеств своих. Ищи других. К позитивным свойствам найди негатив их. К недостаткам своим найди противоположные полюсы их — —⁴⁰

Описание самоотречения в приведенном фрагменте повторяет положения *Света на пути*, таким образом техника этого трактата включается в розенкрейцерскую. Напомним, что в первом эзотерическом кружке Р. Штейнера, куда входила Минцлова, трактат Коллинз служил материалом для медитаций (см.: Steiner 1984: 104).

«Я есмь» и «Ты еси» — символические формулы, неоднократно использовавшиеся Ивановым в критике и поэзии. Видимо, первоисточником для выражения «Ты еси» послужил один из «пифийских» (Плутарх был жрецом Аполлона) трактатов Плутарха *Об «Е» в Дельфах*. Диалог посвящен обсуждению философиями значения таинственной буквы на храме Аполлона, причем мнение о том, что ее нужно возвести к глагольной форме «ты еси» высказывает отнюдь не Плутарх (отстаивающий здесь версию числового значения буквы), а его учитель платоник Аммоний, который и руководит диалогом. По мнению Аммония, «ты еси» есть обращение к богу Аполлону, подобно тому, как Аполлон обращается к каждому из проходящих к нему со словами «Познай самого себя» (Плутарх 1978: 248, фрагмент 392). Суть рассуждений Аммония сводится к тому, что именно бог обладает атрибутом существования, потому что остается неизменным во времени, тогда как весь тварный мир, включая человека, непрерывно изменяется, течет, подобно воде (Плутарх 1978: 249, 392 С; 250, 393 В).⁴¹ Таким образом, по мысли Аммония, обращение к богу с приветствием «ты еси» есть выражение «свидетельства его существования» (Плутарх 1978: 251, 393 F). Все это, несомненно, прямо касается круга мыслей Иванова.

Платоническая точка зрения Аммония в изложении Плутарха стала предметом рассмотрения Р. Штейнера в его книге *Мистерии древности и христианство*, вышедшей в 1902 г. По мысли Штейнера, рассуждение Плутарха, который был посвященным, есть «условие жизни миста» (Штейнер 1912: 22). При этом важно отметить, что, если, по Плутарху, «ты еси» человек говорит богу, приходя в храм, то у Штейнера мист должен ощущать божественное в личном опыте, призрачность бытия для него есть шаг к переживанию вечного, сущего, непреходящего в себе самом (Штейнер 1912: 23; ср. «перевод» с иератического языка жрецов в более поздней статье Иванова *Заветы символизма*: «ты еси» — «в тебе божество»; Иванов II: 593). Мист ощущает в себе присутствие некой высшей силы:

Он может сказать себе: я открыл в себе высшее «я», но это «я» переходит за пределы моего чувственного становления; оно было

до моего рождения, оно будет существовать и после моей смерти. Оно было и будет творческим вовеки. <...> То, что я отныне творю, возвышается над чувственностью. И моя личность является лишь средством для этой творческой силы, для этого божественного во мне. Так узнавал мист о своем обожествлении (Штейнер 1912: 25).

В интерпретации Штейнера, силу, которую древние мисты ощущали в себе (в храмах во время мистерий), они называли демоном, потому что уже не чувствовали себя во власти только природы (Штейнер 1912: 25—27). Греческое понятие «демон» чрезвычайно интересовало и Иванова.⁴² Разумеется, он был знаком с диалогом Плутарха *О демоне Сократа*, где демон понимается как некий советчик, посредующий между богами и людьми и общающийся людям волю рока (Плутарх 1983: 521—523).⁴³

В других работах «ты еси» имело для поэта и более широкое значение — оно понималось Ивановым и как универсальная формула признания другой человеческой индивидуальности. Такое употребление близко к «tat twam asi» («это ты сам») А. Шопенгауэра, который видел в этом выражении из *Упанишад* сущность сострадания.⁴⁴ Связав шопенгауэровское значение с христианским состраданием, Иванов использовал это выражение в качестве заглавия заключительного дистиха одноименного цикла в сборнике *Кормчие звезды*, причем снабдил его примечанием с указанием на первоисточник:

TAT TWAM ASI

Александре Васильевне Гольштейн

В страждущем страдаешь ты сам: вмести сораспяться живому.

В страждущем страдаешь ты сам: мужествуй, милуй, живи.

(Иванов II: 642)

Однако немаловажно и то, что адресат дистиха А. Гольштейн — фигура значимая для раннего творческого самоопределения Иванова — одно время увлекалась восточным мистицизмом в теософическом ключе. Как замечают комментаторы ее переписки с поэтом, интерес Иванова к Индии, приведший его на курс санскрита у Соссюра был в какой-то степени связан с влиянием Гольштейн (см.: Иванов—Гольштейн 1996: 336, 340).

В статье *Нищие и Дионис* Иванов упоминает источник теософской терминологии: «...истинная и непреходящая сущность я, на „Самого“ в я («Атман» браманской философии)» (Иванов I: 723).

Иванов, изучавший санскрит, мог быть знаком с терминологией индийской философско-мистической литературы без посредников, будь то теософия или Шопенгауэр. С другой стороны, понятийный аппарат Штейнера близок к ивановскому: для него Христос, в частности, является символом индивидуальности и самосознания, обозначаемого как «Я есмь» (цикл *Евангелие от Иоанна*; Штайнер 1998: 41; но о том же он рассказывал и на занятиях Эзотерической школы; см. также: Carlson 1993: 132). Все эти символические формулы были упомянуты Ивановым в статье *Религия Диониса*, написанной как продолжение и завершение цикла лекций *Эллинская религия страдающего бога*, причем уже там они, вполне в теософском духе, объявлялись выражением одной «тайной доктрины»:

Недаром как бы на знамени этой жреческой религии — на портике дельфийского храма — были начертаны многозначительные в своей гиаератической краткости изречения: «(ты) еси» (εἶ, ибо такова естественная интерпретация всегда казавшегося загадочным слова) и «Познай самого себя» (мы разумеем: как *сущего*, — познай в себе *самого*, т. е. «Атмана» индусов), что прямо обращает нас к «Еси» (asi) и «То ты есть» (tattvamasi) ведической философии, — быть может, общему и международному достоянию сокровенной, эзотерической мудрости жрецов и феургов, для которой понятие и слово «бытия» уже само по себе заключало идею божественности, как это сквозит еще в элеатском учении о бытии или в еврейских монофистических формулах: «Суший», «Аз есмь», «Я буду, кто буду»... (Иванов 1905а: 125—126).

Как известно, статья *Ты еси* была переведена Ивановым для немецкого журнала *Corona*, где она появилась под названием *Anima*. Как сообщает в мемуарном комментарии О. Дешарт, в 1935 г., после завершения работы над переводом, поэт прочитал притчу П. Клоделя *Animus et Anima* (1925) — и таким образом родились новое название и новая терминология для старой работы, заменившая «мужское начало» и «женственную часть я» старого текста. Дешарт подчеркивает, что парабола Клоделя впечатлила Иванова именно тем, что совпала со старыми интуициями писателя (Иванов III: 745). Кроме Клоделя, в тексте упоминаются также А. Бремон и К. Г. Юнг, последний как ученый (Иванов III: 273), но знаковый термин «атман» исчез из статьи, уступив место своему более нейтральному аналогу «самость» («das Selbst»).⁴⁵ Представляется, что схожим образом мог оформляться и первый вариант статьи, хотя ни имени Штейнера, ни имени

Плутарха там нет. Тексты Иванова, прозаические в особенности, рождались в связи с другими текстами, их концепциями, метафорами и понятиями. Общая особенность истории идей у Иванова состоит в том, что предшественник или современник, с оглядкой на которого создавалась та или иная работа, становится незаметным, как бы поглощается текстом Иванова. Появление имен в *Anima*, видимо, обусловлено переводным (адаптационным) характером статьи. Такое отношение к традиции и контексту плодотворно сопоставить с конституированием традиции в мистическом дискурсе, когда повторение одних и тех же идей свидетельствует об их истинности (в рамках собственно литературы можно говорить о формальной или образной имитации, об этом см. в следующей главе настоящей работы).

Таким образом, статья *Ты еси* в значительной степени продукт сложного взаимопроникновения разнообразных концептов, часть которых так или иначе связана с мистикой.⁴⁶ Основная идея этого гибрида (бога надо найти в себе) совпала с разнонаправленными поисками Иванова до эпохи тесных контактов с Минцловой. Сквозь призму ее идей поэт ревизовал свои собственные взгляды прежних лет, вступая с ними в непростые отношения. Причем ревизия касалась главным образом комплекса ницшеански-богоборческих идей Иванова, которые он ранее пытался приспособить к мистическим задачам. Этот процесс начался уже в статье *Ты еси*, но более всего развернулся в авторефлексивных текстах, созданных после визионерского опыта. Неудивительно, что «сверхчеловек» Ницше появился и в заключительной части статьи *Anima*:

Вся жизнь Ницше есть единое мистическое переживание, выраженное в великих и типических чертах, но прерванное внезапным падением. <...> Его нежная, жаждающая любви *Anima* разбилась об одинокое упорство его богоборческого духа. То было в Sils-Maria: она увидела свою самость в образе приближающегося к ней Заратустры... (Иванов III: 293).

Заратустру, который был «только маской Диониса», мужское начало Ницше, как толкует Иванов, не узнало, его Психея не сочеталась браком с Атманом, а Ницше не узнал бога в себе (по крайней мере до конца).

Ты еси свидетельствует о том, что Иванов готов был к какой-то новой оккультной практике или мистическому опыту. Отношения с Минцловой кристаллизовали эту готовность, послужив

основой для дальнейшего сближения, хотя, конечно же, сыграли свою роль и причины, перечисленные Н. А. Богомоловым (непрестанное восхищение творчеством Иванова, использование любви поэта к своей жене; подробнее об этом см.: Богомолов 1999: 58—61). Смерть Зиновьевой-Аннибал и последовавшие за этим события внутренней жизни поэта стали таким опытом. Последние слова умирающей жены: «Родился Христос!» — Иванов мог воспринимать сквозь призму иносказания Мейстера Экхарта о рождении Христа в человеке.⁴⁷ Поэтому, по его позднейшей интерпретации, «Лидия уже раньше „вкусила смерть“, перешагнула за порог ее — во время земной своей болезни, даже до того, что могла принести весть — уже оттуда...» (запись в дневнике 1908 г.; Иванов II: 774). Обратимся к этим вестям.

Глава 2

МИСТИКА ПОСВЯЩЕНИЯ И ЭСТЕТИКА ВИЗИОНЕРСТВА¹

Встреча, любовь и совместная жизнь Л. Д. Зиновьевой и Вячеслава Иванова — наиболее заметный биографический контекст его творчества, как поэтического, так и прозаического.² Столь же значимой для поэта оказалась скоропостижная смерть жены в 1907 г., особенно в свете определенных обстоятельств жизни Иванова, возникших после этого события. Мы имеем в виду явления умершей жены, которые на длительный срок заняли значительное место во внутренней жизни поэта. Визуальные галлюцинации сопровождалась слуховыми, которые, судя по всему, постепенно стали преобладающими. Наибольшая интенсивность их падает на зиму 1907 г. и первую половину 1908 г., хотя, возможно, подобное впечатление создается из-за большей документированности этого периода. Слуховые галлюцинации Иванов записывал «автоматическим» письмом. Свыше ста таких текстов сохранилось в его архиве в виде подборок и пока неизвестное количество разбросано среди разнообразных черновых записей поэта.³

В составленной позже (возможно, для работы над *Автобиографическим письмом*) «хронологической канве» собственной биографии Иванов зафиксировал дату первого видения: «1907 25 декабря явление Лидии Дмитриевны, углубление веры, начало мистического периода».⁴ С этого момента и на длительное время А. Р. Минцлова,⁵ влияние которой на чету Ивановых возросло еще в начале 1907 г., становится помощником поэта. По косвенным данным можно судить, что она присутствовала при первых видениях Иванову в декабре,⁶ но затем уехала в Москву для работы в теософском кружке К. Христофоровой, члены которого переживали начавшийся в это время разлад Р. Штейнера с теософским движением.⁷ После месяца работы в теософских кругах, 2 февраля 1908 г. она приехала на «башню»,⁸ чтобы лично руководить Ивановым. В тот же день М. Замятнина записала в дневнике: Иванов «сообщил Вере и мне радостную весть, что он назван *учеником* и просил за него молиться» (цит. по: Богомолов 1999: 55).

Для теософии, одним из принципиальных положений которой была идея переселения душ, смерть представляется простым разлучением с временным, земным обиталищем. Иванов, разумеется, был знаком с этой доктриной, но его сколько-нибудь связанная рефлексия на данную тему нам не известна. В статье *О проблеме театра* (1909; добавлена позже к статье *Эстетическая норма театра* в качестве экскурса: *О кризисе театра*) он употребил, хотя и в другой связи, слово «развоплотить» (толпу), заметив, что оно «на ответственности теософов!» (Иванов II: 217). В рецензии 1912 г. на книги Вольфинга (Э. Метнера), М. Зенкевича и Е. Гуро он опять повторил то же слово и с той же оговоркой: «Вольфинг видит в музыкальном модернизме попытку и умысел — „развоплотить“ музыку (как говорят теософы там, где мы, в закоренелом материализме нашем, сказали бы просто «умертвить»)» (Иванов 1912б: 39). Это значит, что взгляд на смерть как на «развоплощение» принимался Ивановым во внимание — пусть и подчеркнуто отстраненно. Теоретически у него была и другая возможность для осмысления своих видений и, в особенности, слуховых «сообщений» — признать себя медиумом в спиритическом смысле (важным знаком этого являются автоматические записи). Минцлова, которой Иванов пока безусловно доверял, в начале 1900-х гг. сама занималась спиритизмом (например, с Брюсовым и Лангом-Миропольским; подробнее об этом см.: Богомолов 1999: 29). Важно также, что спиритизмом увлекался такой значимый для русского символизма философ, как В. Соловьев, поставленный обстоятельствами своей душевной жизни в схожее с Ивановым положение: он также нуждался в доктрине-интерпретаторе своих видений и явления автоматического письма.⁹ Некоторым намеком на спиритизм можно считать строки из позднейшего стихотворения Иванова *Сомнение* (опубликовано в 1914 г., в последнем стихотворном сборнике *Свет вечерний* стало первым текстом цикла *Ее дочери*):

Кто знал, как чаровник
Гробницы размыкает
И в призрачный двойник
Бесплотных облекает, —
И снова замыкает
За пленными тайник, — ...

Поймет мой тайный страх...

(Иванов III: 520)

Нелишним будет заметить, что четыре строки, предшествующие этим, имеют автобиографический подтекст:

Кто знал, как легкий Сон
 Любимую приводит
 И в миг заветный вон
 Из терема уводит

(Иванов III: 520)

— поскольку именно сны Иванова в первую очередь были пространством встреч с умершей женой. Об этом свидетельствует его дневник 1908—1909 гг., где описаны многочисленные приходы «Лидии» и вновь переживаемое чувство расставания с ней (например: «И я миг успел почувствовать все счастье и всю надежду, вспыхнувшие во мне от этого отзыва, прежде чем я проснулся»; Иванов II: 804). Можно предположить, что предыдущие строки про «чаровника» соотносятся с каким-то личным опытом — возможно, опытом спиритической материализации.

Однако Минцлова предложила Иванову для интерпретации видений теософскую концепцию посвященного, видимо, оттого, что она наиболее полно была развита Р. Штейнером и, с другой стороны, строилась на учете паранормальных способностей. Прохождение Ивановым пути посвящения составляет главный сюжет писем Минцловой. Чтобы отчасти представить себе душевный и житейский быт Иванова этого времени, рискнем привести обширные цитаты. Первое (из сохранившихся) письмо Минцловой из Москвы сразу задает эту интерпретацию:

То, что я думала — Правда. Вы идете к посв<ящению> верными, быстрыми шагами, совершенно особыми. Самого посв<ящения> не было, это было лишь предвестие, их будет 7 (а это было первое, в видении об орле)...¹⁰

Следующее письмо проясняет «источник» сведений Минцловой:

Я хочу рассказать о том, что было в вагоне — —
 Я заснула сейчас же, как двинулся поезд, и проспала до 11 ч<а-сов>. Тут я проснулась от присутствия Того, чей образ так близок, хотя и далек мне (Могia).¹¹ Он сказал мне, что последнее видение твое (о белом орле) есть первый шаг, первая ступень лестницы, одной из лестниц посв<ящения>, которую стерегут орлы. С ними надо вступить в бой, и победить их. Но это — не убийство. Орел этот — не убит, он упал, побежденный, но не сраженный, он

открыл доступ Тебе вверх, дальше. Еще 6 различных видений должно быть у Тебя, за эти недели. Я, конечно, не скажу их тебе вперед, этого нельзя —

Могія сказал мне определенно и точно, что Ты пройдешь сам этот путь, с помощью, прямой поддержкой Лидии...¹²

Подготовка к посвящению продолжалась:

Начиная с аллеи кипарисов (1 января), где была чаша, голубь и змея (в Ев<ангелии> имеет эзотерич<еское> значение это, именно это сопоставление рядом — — свойств голубиных и змеиных — «мудрость змеиная с кротостью голубиной»), — дальше через виноградник, откуда звучит слово «Приходи» — — — <...> это — подготовка к посвящению, эта незримая для земных глаз, но страшная работа над высшими телами — — для этого необходима великая любовь одного из Тех, кто ушли уже с земли (Лидия) <...>.

Все Ваши видения верны и изумительно точны, вплоть до венка из вереска, который Вы увидели на себе, и который до педантичности точен <...>.

Эта ночная битва в ночь на 4 Янв<аря> — она может еще повториться, и Ты взял именно то слово, которое должно служить обороной.¹³

В дальнейшем процесс посвящения оказался более ступенчатым:

Говоря о первой ступени лестницы, одной из лестниц — — Я думала не только о Январе, и о том пути, который Вам предстоит пройти до того момента, который Вы ждете — — Я думала и о дальнейшем пути, к которому служит лишь преддверием это первое посв<ящение> — это ведь лишь возможность, лишь освобождение, лишь первый, свободный и властный шаг в прямом и непосредственном общении с иными высшими мирами и существами. И до того шага, до этой ступени, до конца Января — Вы должны пройти 7 ступеней, из них 2 уже пройдены, это верно, и Вы уже вступили на 3ю ступень (в ночь на 6 января) <...>.

Вы перешли великую грань жизни, Ты уже не только чувствуешь, но и действуешь на астральном плане <...>.¹⁴

Для меня — имеет решающее, особенное значение 3е видение 7 Января, в 9м часу вечера — — (хотя и те два, первые, бесконечно велики и значительны, как подготовка, вступление). Решающее значение, как первый удар молота в готовую открыться дверь — играет то видение, где Ты видишь себя лежащим в гробу. Все подробности точны и верны, вплоть до «белой тесьмы», за которую ведут того, кто встал из мертвых — И золотой сосуд с водой,

и песочные часы — — И мгновение, когда нужно пройти между скрещенными остриями, обнаженными шпагами, сквозь строй — все это правда. И я не говорила Вам ничего, все это Вы увидели сами, без малейшего намека с моей стороны — Я сегодня проверю себя, проверю эти видения. Если это так, как я думаю — тогда Вам надо ждать еще 2х видений (в гробу), и тогда — — это уже окончательное, последнее перед посв<ящением> <...>.

<...> Что касается этого Вашего видения (3го, от 7 Янв<аря>, в 9м часу, и 1го вестника посв<ящения> — — о нем я с трудом могу говорить, милый мой. Об этом нельзя, не надо говорить...

<...> — эти именно слова произносятся, проходя в душу ученика, лежащего во гробу — —

Затем, действительно, есть очень резкий подъем вверх (реальный) и резкий спуск вниз.¹⁵

Милый, я Вам написала 2 письма о Вашем тройном видении, которое я, после проверки себя и видений — принимаю как один, первый призывный удар Великого Колокола — (это Ваше 3е видение, в ночь на 6 Января, в 9м часу вечера). 2й удар Колокола — это есть то видение, которое Вы описываете мне в сегодняшнем письме (видение в ночь на 9е Янв<аря>, когда Вы видели себя в деревянном гробу) — Теперь остается еще 3ий призыв — Вы себя еще раз должны увидеть именно в гробу, — (в железном гробу, на сей раз) — — ¹⁶

Сон, подобный смерти, по Штейнеру, есть пятая ступень христианского посвящения (в парижском цикле лекций 1906 г. по космогонии он называется «мистическая смерть»; Штайнер 1997: 187—188). Минцлова пересказывала это учение о семи стадиях христианского посвящения Иванову уже в 1907 г.¹⁷ В четвертом докладе цикла об Евангелии от Иоанна (22 мая 1908 г.) Штейнер интерпретировал воскрешение Лазаря как пробуждение Иисусом посвященного, лежащего в гробу (Штайнер 1998: 62—63).

Последнее, «решающее, окончательное»¹⁸ видение перед собственно посвящением, по мысли Минцловой, Иванов получил 12 января:

Да это был призывный, 3ий удар Колокола. Теперь должны последовать к Вам обращенные в 3 мгновения, отдельные, сжатые сообщения от Л<идии>. Она хочет сама ввести тебя.¹⁹

Постепенно выяснялась дата самого события: «В конце Января состоится оно (в Феврале по календарю Запада)»,²⁰ чуть позже она уточнилась — 28 января.²¹ Вся череда видений, которые

Иванов имел после 12 января, теперь интерпретируется Минцловой как начало собственно посвящения уже под руководством «Лидии».²²

Восстановление картины этого периода облегчается наличием отрывочных черновиков писем Иванова к Минцловой. Первый из них относится к ночи на 13 января:

Дорогой учитель, вот видение во время нашей ночной молитвы втроем.²³ Три огромных сплетенных между собою огненных или золотых круга в небе; на точках касания венков роз. Она в белой одежде, летая, держится» (очевидно, фраза не закончена. — Г. О.).²⁴

Ответ Минцловой от 15 января (второй за этот день):

Ваше видение (в ночь на 14 янв<аря>), а также и видения 13 янв<аря> — — все они очень характерны, очень глубоки и продолжают собой то, что свершилось 12 Янв<аря>. Вы быстро идете вверх — эти «12 ступеней», Виденные Вами — они поразительны, по истинности своей, именно в применении лично к Вам (для других, эти ступени видоизменяются, сообразно к каждой индивидуальности). Да. Для Вас — 3 первые ступени — медные, ступени Афродиты; 3 серебряные — лунные ступени; 3 лазоревые, ступени Неба, творческие; и 3 золотые, последние ступени — — ступени экстаза — — целую руки Ваши, брат мой, целую глаза Ваши, видящие ныне, целую лицо Ваше, обращенное к небу — — —²⁵

Письмо Иванова в ночь на 16 января:

Дорогой учитель, сегодня в 12 часов ночи я молился, как Вы велели, и быть может, молились со мной уже и Вы, если телеграмма, которую я известил Вас о часе, дошла до Вас вовремя.²⁶ Но самой молитве, — повторяю, что уже писал сегодня, — Вы не научили. Во время этой молитвы казалось мне, что крылатый ангел с покрытым лицом держит хрустальную чашу с горящим пламенем, а она с воздетыми к небу руками молится, стоя в стороне слева от меня и обратив лицо к молящемуся и держащему.²⁷

Ответ Минцловой от 17 января:

И теперь, значит, свершилось все, что хотела Она — — Вы найдете «Золотой ключ», Она теперь уже сама, Одна может все сделать, для тебя, любимый, Прекрасный, Светлый.²⁸

19 января она возвращается к этому видению:

Ваше видение ангелов, в первую ночь молитвы нашей, в полночь (15—16) — означает, что приняты молитвы эти и благословения

мои.²⁹ Повторяю, ничего «оккультного» нет в молитве этой... <...> И опять изумительно верно Ваше видение, в ту же ночь — Это есть — первое из 3 учений, указаний Лидии, которые Вы должны принять, услышать от Нее самой, в эти дни —

Здесь же Минцлова упоминает и следующее видение:

...В ночь на 17ое в полночь, в полночь — да, свет должен был вливаться в Вас, любимый, лучи света должны были исходить от Вас. И слова эти, всегда сопутствующие Преображению («Я емь путь, истина и жизнь») есть еще подтверждение, мне.

<...> Для меня великой поддержкой и радостью звучит Ваше видение 17, где Она сказала, что Она Поведет Тебя. И вчера, в полночь 18, я получила уверенность и подтверждение, что Тебя Пове-дут, если я не буду в силах.³⁰

Получив следующее письмо Иванова, она писала:

Видение Ваше на 19 Янв<аря> (полночное) — означает уже нача-ло, вступление, это есть Первое действие Ее — Она заставляет Вас переодеться в белую одежду, сбросив запыленную одежду земли. Слова «Окружись Золотом», или «Погрузись в Золото» — это слова Посвящения, первого мгновения после восстания из гроба, когда, после того, как выслушано Первое Учение, раздается Голос, Повелевающий «Погрузиться в Золото» — («золото» и «кануть» — это 2 вида экстаза, 2 первых порыва (различные по существу), подъем вверх, две ступени к «морям фиолетовым, которым имени нет на земле» — затем, во время Вашей тройной молитвы, в ту же ночь было свершение приобщения, Тайна литургии Великой — Ты уже вошел теперь в мир иной, через Нее, через это Причащение — Иди с миром отныне, Благословенный навеки <...>.³¹

В ночь на 21 января Иванов опять сообщал:

В пору полночной, нашей с Вами молитвы, вижу Вас, молящуюся, и Ее; обе Вы у края отвесного обрыва. Снизу вьется к Вам белая тропа, из огромной глубины, и по тропе восхожу я, охраняемый Ангелом, который помогает мне одолевая отвесные круги, преграждающие путь. И вот обе вы восклицаете: «Свободен». И то же говорит, если не ошибаюсь, Тот, чье лицо покрыто, здесь же, на высоте, присутствующий. <...> И я уже, коленапреклоненный, молюсь у самого края обрыва, и чтобы голова у меня не закружилась при виде глубины, на лицо мое наброшен покров. —

Во время молитвы нашей втроем и курений,³² она встретила меня нежно и радостно, но с глазами, полными слез. На голове было у нее белое покрывало. Она сказала, что не должно быть нам разлученными, что Она возьмет меня за руку... Трижды она приложила

пальцы к моим ушам, чтобы я слышал далекое пение. Она передала в мою правую руку крест-посох, который [держала] был справа от Нее. — Потом, во время разговора с Верой, я видел Ее очень ясно; Она благословляла правую рукой.³³

Следующее видение мы знаем по письмам Минцловой:

Любимый, Ваше видение в ночь на 24 Января, где Она говорит Вам: «Проснись!», это есть начало Ее, Ее действие, священнодействие к Вам — — Затем, это видение куба, в нем шар, и 12-угольный многогранник — здесь великая тайна и откровение — вполне понятные лишь для меня одной, которая сейчас прошла, в 12 стадиях, — жизнь Вашу — <...> И эти слова о «Зародыше», о «семени Израиля» — я не могу, не в силах говорить о них сейчас Вам, это слишком велико, для слов моих — — это относится к будущей жизни Вашей и Лидии — Затем Ваша попытка — пока еще безуспешная — воспоминания о пении птиц — У Вас ведь все идет своеобразно, неровно, слишком высок, с одной стороны, подъем, и вдруг, внезапно, задержка, замедление, неожиданно — Вы, который уже знаете тайну растений, Вы иногда не знаете самого простого — — ³⁴

Ночь на 25 января:

Любимый учитель, в час полночной молитвы вижу Вас на коленях, по левую сторону, в белой одежде и с аметистного цвета омофором на плечах; пред Вами золотой столп. Л<идия> стоит справа в малиново-красной одежде, переменяющейся в темно-фиолетовую; в руках у Нее лилия и алые розы, и конец золотой цепи, переходящей в тонкую золотую сеть, окружающую коленопреклоненного меня, одетого в белую одежду.³⁵

Следующее видение, в ночь на 26 января, содержало в себе и аудиальную часть:

Вот латинское стихотворение (*Breve aevum separatum*. — Г. О.), в средневековом стиле, которое я только что услышал от Нее, дорогой учитель, во время полночной молитвы, когда я беседовал с Ней, и она меня [нрзб.] в разлуке, говоря, на мою просьбу: «Возьми меня», — «Уже беру», — и [я] чувствовал, как она наполняет собой мою душу, возвещая: «Вот, я твоя».³⁶

Как отмечает М. Вахтель, первым поставивший вопрос о связи этих «биографических» текстов с текстами художественными, главным содержанием «автоматических записей» является воссоединение с покойной женой (Wachtel 1994a: 155). В самих виде-

ниях оно уже состоялось — «Лидия» встречает Иванова в тех причудливых областях, которые он посещает. М. Вахтель анализирует две версии этого события душевной жизни Иванова: одна представлена процитированным отрывком, вторая — в комментарии Дешарт к соответствующему месту из *Cor ardens* (Wachtel 1994a: 159—161). По мнению исследователя, Дешарт, скрыв от читателя, что это был голос «Лидии», приспособливает «биографию Иванова к его философии»:

Ivanov appears as the astonished recipient of transcendent knowledge, a striking contrast to the letter, where he eagerly participates in occult practices (Wachtel 1994a: 161).³⁷

Другими словами, модель Дешарт призвана спроецировать визионерское поведение Иванова на христианскую модель святого (безличный «голос», который интерпретируется как голос Бога), между тем его собственная трактовка демонстрирует оккультную природу этого видения.

Такое противопоставление не релевантно (Дешарт, кажется, думала по-другому) для того типа посвященного, на который Минцлова ориентировала Иванова: паранормальные свойства христианских святых в рамках этой парадигмы нимало не исключали оккультных трактовок. Термин «посвященный» имплицитно подразумевает термин «святой», Минцлова неоднократно именно так называет Иванова. Причем в рамках этой концепции посвященный не следует какой-нибудь определенной оккультной технике, но способен сам положить начало мистической традиции, создать новую религию.³⁸ Поэтому Минцлова в своих письмах постоянно подчеркивает, что Иванов все открывает самостоятельно, а не повторяет сообщенные ей сведения:

...да, я намеренно не написала Вам, как молиться — Вы должны сами, свободной волей своей найти то, что надо Вам — Милый мой, все более сильны и глубоки Ваши видения, все яснее смысл их. Приветствую Вас, Избранный, уже ныне зачисленный к Сонму Святых — — —³⁹

Все, о чем сообщает Иванов, обладает, по мысли Минцловой, ценностью высшего порядка:

Каждое Ваше слово сейчас — откровение из другого мира, прикосновение к Тому, чье имя неведомо еще на земле — — —⁴⁰

Немаловажно в этой связи, что Иванов — писатель:

Я спокойно, тихо склоняюсь перед Тобой сейчас, один из Избранных — — Ты спрашиваешь: «Кто воскреснет?» — — Великий поэт, один из величайших этого мгновения земли — Вячеслав Иванов — не умер сейчас. Он лежит во гробу посвящения, во сне посвящения — «и великие, несказанные видения проходят перед очами ученика, лежащего во гробе посвящения. И все тайны мира раскрываются перед ним, в картинах и образах, в то время, как умолкает жизнь тела физического и начинается глубокое преобразование тела астрального, эфирного и всех высших тел» —⁴¹

Писатель, который стал «посвященным», разумеется, не может писать по-старому.⁴² Уже в начале января Иванов послал Минцловой стихотворение, которое она оценила двойственно:

Те стихи, которые Вы посылаете мне — Да, мне трудно сказать о них что-либо — Я нахожу их прекрасными.⁴³ <...> В Вас теперь рождается новое Творчество. После того, как родился в Вас новый человек — — это было 4 Декабря — — в Вас теперь рождается новая жизнь, новое Творчество. И вероятно — по крайней мере, это было всегда так раньше — первые проявления будут слабы и недостаточны (быть может). Но быстро будет расти и расцветать цветок — —⁴⁴

Но главным произведением Иванова этого времени стал доклад *Символизм и религиозное творчество*, который послужил основой для статьи *Две стихии в современном символизме* — одного из самых известных изложений его взгляда на цели, задачи и природу символизма. В письме от 14 января 1908 г. Минцлова отвечала на вопрос Иванова:

Вы спрашиваете, когда Вам ехать в Москву для лекции — ведь после начала февраля Вы будете совсем свободны, любимый, и Вы можете решать это, как Вам удобнее и лучше.⁴⁵

Это значит, что к середине января некий (возможно, первоначальный) текст доклада уже существовал, т. е. писался он в атмосфере напряженного паранормального визионерского быта.

Доклад был трижды прочитан в течение марта 1908 г. в Петербурге и Москве. К этому времени затянувшейся полемикой о «мистическом анархизме» лагерь русских символистов был разделен на московскую и петербургскую группы. Поэтому чтение Ивановым доклада в московском Религиозно-философском обществе (25 марта) и Литературно-художественном кружке (30 марта) вызвало особенный интерес со стороны «весовцев». Выступление было воспринято как долгожданная реплика в полемике, как раздача мэтром «петербургской школы» ярлыков дру-

зьям и недругам истинного символизма. На это быстро отреагировал Андрей Белый, много выступавший в прениях по докладу. Он писал Иванову:

В докладе Твоем есть неявный, замаскированный выпад против Москвы <...> на замаскированный выпад против московского символизма я ответил явным отпором <...>. Ты говоришь при мне Жуковскому, что символизм Брюсова, пожалуй, не идеалистический (как бы нехотя), а с глазу на глаз мне говоришь, что Брюсов глубокий реалист.⁴⁶

В том же ключе, хотя и более прямолинейно, был воспринят доклад «союзником» Иванова С. Городецким, попытавшимся в своей статье *Идолотворчество* использовать его идеи для дальнейшей «партийной» интерпретации текущей литературы (см.: Городецкий 1909а).⁴⁷ В этой ситуации обращает на себя внимание поведение самого Иванова. Письмо Белого к Блоку донесло до нас его ответ на беловскую критику доклада: «Он ответил, что плоскость его реферата (об идеализме и реализме в символизме) вне плоскости обычного смысла, установленного за реализмом и идеализмом», и далее: «Через два дня был у меня, был ласков донельзя: меня законфузил» (Блок—Белый 1940: 230). Отвечая Белому на письмо, цитировавшееся выше, Иванов писал:

Я дал свой критерий различения между продуктами художественной деятельности, имеющими значение для решения проблемы религиозной, и не имеющими такого значения. Вот и все. <...> Личный мой интерес здесь не при чем. Я не веду никакой политики in respublica litterarum. Я говорю от себя, а не от группы. Я не знаю, кто будет со мной, и кто против меня — как не знал этого в эпоху «Кормчих звезд» и «Поэта и черни».⁴⁸

Таким образом, видно, что, во-первых, Иванов настроен сгладить конфликт внутри стана символистов, а во-вторых, внутренне ощущает себя снова как бы в начале творческого пути, и этот новый старт оформлен в рамках концепции «реализма».

Зная обстоятельства, в которых писался доклад, нетрудно объяснить позицию Иванова — обретя неизведанный ранее опыт, он действительно должен был ощущать себя как бы в начале пути. Логичным будет предположить, что этот новый опыт (трудно отделимый от трактовки его Минцловой) нашел свое отражение в самосознании и творчестве поэта. Каким образом это воплотилось и какие идеи были вовлечены в концептуальное оформление такой рефлексии?

Еще Ф. Степун отметил один из близких литературных контекстов термина «реализм» для новой ивановской теории — самописание Достоевского в записной книжке: «Я реалист в высшем смысле, постигаю глубины души человеческой» (Stepun 1964: 223). Подобно Достоевскому, Иванов теперь также осознает себя реалистом, как это явствует из дневниковой записи М. М. Замятниной:

Вяч. гов<орит> — <...> Смотрю на жизнь sub specie mortis, когда все приобретает особ<енную> окраску <...>. Реалист отвращ<ается> от истин и обращ<ается> к правде, и правда играет всеми красками бытия. <...> Реализм помогает рукам быть ненасильств<енными>, они должны только чувствовать <...>. Я перестал быть философом. Я реалист, у кот<орого> слух <...>.49

Эта автохарактеристика становится более понятной в контексте статьи *Две стихии в современном символизме*, где предвидится, как художник-теург «утончит слух, и будет слышать, „что говорят вещи“; изощрит зрение, и научится понимать смысл форм и видеть разум явлений» (Иванов II: 539). М. Вахтель справедливо указывает в этой связи на то, что Иванов приписывает художнику «особенные способности восприятия» (Wachtel 1994a: 153). Однако эти «особенные способности» (коррелирующие с собственным опытом Иванова) сами по себе нуждаются в истолковании, которое ему уже было предложено Минцловой. Фигура писателя-посвященного, совмещающего христианский и оккультный опыты мистической жизни, — вот тот концепт, который Иванов получил из рук теософки. Приведем несколько примеров его скрытого присутствия в писательской практике Иванова.

На волне интереса культуры начала века к неизведанным областям психики неоднократно обсуждалось различие христианского «видения» и внехристианской «галлюцинации». Православные публицисты резко разграничивали визионерский опыт святых и, например, йогов или сектантов (примечательная аргументация такой точки зрения приведена в статье: Голощапов 1915; ср. также работы М. В. Лодыженского). В свете этого позднейшая квалификация Ивановым в разговоре с М. С. Альтманом происходившего с ним как «видений» вводит именно христианскую трактовку:

- <...>Вчера вот мы беседовали у Сиповского на тему, видел ли он виденья <...>.
- А Вы? — спросил я.
- И мне пришлось в своей жизни иметь видения, — сказал В. (Альтман 1995: 41).50

Косвенным доказательством сказанного может служить употребление Ивановым, главным образом в поэзии, глагола «восхитить» для описания перехода к визионерскому состоянию сознания. Например, в последнем сонете поэмы *Спор* начало видения описывается следующим образом:

И в духе был восхищен я вослед
Ушедшей в свет от сей юдоли скудной.

(Иванов II: 406)

Именно в этом значении глагол употреблен им в переводе 34-го сонета Петрарки на смерть Лауры: «Восхитила мой ум за грань вселенной...» (строка проанализирована в статье: Шишкин 1990: 127). Последний пример показателен не только тем, что личность Петрарки, наряду с Данте и Новалисом, в силу биографических причин трактовалась Ивановым как культурный прототип, но и тем, что он осознанно «приспосабливал» лексику переводов к актуальным для себя значениям (анализ этого на материале творчества Новалиса см. в статье: Wachtel 1993).⁵¹ Источником этого устаревшего слова («восхитить» значит «поднять наверх») является для Иванова Второе послание к коринфянам, фрагмент которого, посвященный «знакомому человеку» апостола Павла, восхищенному на третьем небе, подробно рассмотрен в последней книге труда Бл. Августина *О Книге Бытия, буквально*, посвященной догматике христианского видения. Таким образом, понятие «реалист» в какой-то степени имплицитно христианскую концепцию святости.

С другой стороны, уместно вспомнить, что писание автоматическим письмом, по крайней мере в некоторые (наиболее документированные) периоды жизни Иванова, составляло едва ли не ежедневное занятие поэта. Знание, обретенное оккультным путем, получает высшую оценку в его статье.

Одним из примеров этого является, конечно, В. Соловьев, в поэзии которого, как известно, развивался «софийный миф». Последнего Иванов в своем раннем творчестве, в отличие от Блока и Белого, касался мало, и его оценка *Стихов о Прекрасной Даме* была нейтральной (Иванов 1904в). Однако в новой ситуации, столкнувшись с необычным внутренним опытом, он обратился к признаниям Соловьева об основном — «софийном» — сюжете его творчества.⁵² Здесь привлекает внимание приводимое в ряде статей Иванова рассуждение Соловьева из речи о Достоевском, что теург-художник будущего сможет самостоятельно управлять

воплощениями своей небесной подруги (Соловьев [б. г.]: 173—174; *Две стихии в современном символизме* — Иванов II: 557). Вероятно, для Соловьева это имело сугубо личное значение,⁵³ о чем Иванов мог и не знать,⁵⁴ но догадываться, находясь теперь в схожих условиях и, возможно, проецируя рассуждение философа именно на свою ситуацию. Во всяком случае, он совершенно не сомневался в реальности происходившего с Соловьевым и при описании пользовался теософской терминологией, пряча ее под другими именами:

У Владимира Соловьева внутренние события личной жизни, осознанные, говоря языком астрологов и алхимиков, в астральном плане, служат предметами его поэтического вдохновения так, что он только живописует совершившееся... (Иванов II: 557).

Другой пример интереса Иванова к писателям-мистикам — обращение к сонету Бодлера *Соответствия*, первая часть которого признается им «относящейся к типу реалистического символизма», а идея, там высказанная (констатация соответствий «меж контуром и запахом цветка»), — «провозглашением объективной правды», разъяснением «реального существа природы» (Иванов II: 548). На идее синэстетизма Иванов настаивает и далее, приводя в качестве свидетельств повести Бальзака *Луи Ламбер*⁵⁵ и *Серафита*.⁵⁶ Он указывает на оккультизм Э. Сведенборга и Я. Бёме как на идейный источник этих повестей.⁵⁷ О внимании Иванова к оккультным путям художника свидетельствуют и другие факты.

Размежевание с французскими предшественниками русского декаданса являлось для Иванова 1904—1905 гг. частью программы его личного самоопределения как писателя и теоретика. Инвективы против декадентства в искусстве присутствуют и в тексте *Двух стихий в современном символизме*. В этой связи особенно примечательно, что в сборник статей *По звездам* Иванов включил лишь одну свою рецензию из *Весов* — на посмертное издание *Poésies religieuses* П. Верлена, составителем которого был Ж.-К. Гюисманс (перепечатана под названием *Экскурс: О Верлене и Гейсмансе*). В первоначальном варианте книги планировался раздел *Отклики*,⁵⁸ куда должны были войти рецензии и критические работы Иванова в *Весах*, но в окончательный состав попал только упомянутый текст, дополненный новой интерпретацией творчества французских писателей.⁵⁹ Здесь, в частности, Иванов констатировал:

Будучи декадентами, как культурные типы, оба были символистами по роду своего творчества, и именно представителями символизма реалистического (Иванов II: 565).

Гюисманс (который стал монахом-бенедиктинцем) причислен Ивановым к реалистам не потому, что был «несравненным» истолкователем католичества, и не потому, что обратился к религии («обращение <...> Гейсманса к религии поучительно своей неудачей» — Иванов II: 565).⁶⁰ Можно предположить, что не последнюю роль в ивановской оценке играл неоднократно заявленный интерес французского писателя к оккультизму. О том, что романы Гюисманса *Там внизу (Là-bas)* и *Наоборот (A rebours)*, первый из которых посвящен оккультным приключениям персонажей (среди прочего здесь изображены и розенкрейцеры), а во втором описываются синэстетические эксперименты героя,⁶¹ были известны Иванову, дополнительно свидетельствует рецензия М. Замятиной в *Весах* на книгу Гюисманса *Три примитива*, где эти романы упоминаются, а сам писатель называется «мистиком и реалистом» (Замятина 1904: 66) — он начинал как реалист и друг Э. Золя. Религиозная поэзия Верлена и рассуждения о ней Гюисманса — наследие французского декаданта, которое Иванов берет в расчет, строя свою концепцию «реалистического символизма». Это не значит, что французские писатели становятся полноценными союзниками Иванова, но оккультизм как путь обретения мистического опыта он признает.⁶²

Итак, «реалист» Иванова обладает высшим (божественным) или тайным (оккультным) знанием о мире, которого достигает пассивным (мистическим, паранормальным) вглядыванием и вслушиванием. Роль этого знания в религиозном творчестве ключевая: открытие тайного в мире и в человеке утверждает бытие Бога. Для философии искусства это принцип художника-теурга, «принцип наименьшей насильственности и наибольшей восприимчивости» (Иванов II: 538). Поэтому, декларирует Иванов, «мы защищаем реализм в искусстве, понимая под ним принцип верности вещам, каковы они суть в явлении и в существе своем, и находим менее плодотворным, менее пригодным для целей религиозного творчества эстетический идеализм...» (Иванов II: 539). Какова же его концепция художественного реализма, в чем задача художника-визионера?

В современной Иванову европейской литературе противопоставление «реализма» и «идеализма» было предпринято в статье Андре Жида *Les limites de l'art* (1901), опубликованной в его

сборнике эссе *Prétextes* (Paris, 1903), который имелся в ивановской библиотеке.⁶³ В *Границах искусства* Жид провозглашал лозунг реализма как возвращения к простому изображению природы в ее внутреннем и внешнем взаимодействии, противопоставив ему идеализм как выражение своеволия художника. В качестве формулы искусства писатель предложил сентенцию «Бог предполагает, а человек располагает», причем без ее второй части искусство превращается в натурализм и объективизм, а без первой — в «априоризм» и идеализм, творение искусства возможно лишь в соединении частей.⁶⁴ Художественное творчество Андре Жида упоминается в статье *Две стихии в современном символизме* (единственный раз в критико-философских работах Иванова) как пример открытого (миметического) реализма: «Простое наименование вещей, перечисление предметов есть уже элемент поэзии, от Гомера до перечней Андре Жида» (Иванов II: 540).⁶⁵ С известной долей сомнения можно предположить, что Иванов помнил о своем французском союзнике по пониманию реализма в литературе. О его интересе к постсимволистской литературе Франции мы можем судить по известной статье Л. Д. Зиновьевой-Аннибал *В раю отчаяния. Андрэ Жид. Литературный портрет*, где *Prétextes* упоминаются неоднократно (Аннибал 1904: 33, 37 и др.). Статья жены была настолько значима для Иванова, что он планировал включить ее в первый состав сборника *По звездам*, который формировался в 1906 г. В частности, он писал Зиновьевой-Аннибал:

Печатать ли Андрэ Жида? Я думаю — да! Чулков говорит, что это тебе невыгодно, и в сборнике неуместно, некрасиво — прибавлять статьи другого автора. Со временем ты издашь свои статьи. Что меня, однако, не убеждает.⁶⁶

Итак, роль художественного реализма Жида—Иванова состоит в изображении и преобразении природы, т. е. в донесении событий внутреннего опыта, которые являются тайным знанием о мире. Художник «восходит» от «реального к более реальному» (в формуле Иванова — *a realia ad realiora*) и сообщает обретенное знание.

Философски такая позиция, разумеется, лучше всего проецировалась на взгляды Платона:

Поскольку идеи Платона суть *res realissimae*, вещи воистину, он требует от искусства столь близкого означенания этих вещей, при котором случайные признаки их отображения в физическом

мире должны отпасть, как затемняющие правое зрение пелены, то есть требует символического реализма (Иванов II: 542).

Еще один, не столь очевидный, философско-эстетический контекст этой позиции — средневековый спор между «реалистами» и «номиналистами». Именно в этом ключе прочитал статью (после ее выхода в составе сборника *По звездам*) один из весьма близких к Иванову в это время критиков — Е. В. Аничков, который восторженно писал поэту:

Итак, теперь Вячеслав Иванов — *ens reale*. Номиналисты прочтут статьи (неужели же они, олухи, не прочтут!!!) и тогда стихи твои станут явлением или представлением сознания. Остается только реалистам поверить, как верю уже давно я верой Иоанна, крестившего Его <...>. ⁶⁷

Под влиянием Иванова была написана брошюра Аничкова *Реализм и новые веяния*, где он еще раз открыто называл то, что Иванов подразумевал:

С самой ранней поры искусство, хозяйство, религия неразрывны, и вместе все это связывает и движет магия, магические действия и действия, все то, что, на высях религиозного сознания, уже в нашу эру будет объединено термином мистический реализм (Аничков 1909: 63). ⁶⁸

С другой стороны, похожая концепция реализма уже существовала в современной Иванову эстетической мысли русского символизма, на что ему указал Андрей Белый, посчитавший нужным продолжить полемику по докладу на страницах печати. В статье *Realiora* в качестве ее главных создателей он назвал Брюсова (статья *Священная жертва*) и себя. ⁶⁹ «Но что же тут нового?» — спрашивал Белый (Белый 1908: 315) и суммировал: «...я должен сделать заявление, что реальность символизма и провиденциальное значение художника принимается не одним г. Ивановым, и что все мы в прежние годы еще до выступления г. Иванова в роли пророка неоднократно высказывались на эту тему». ⁷⁰ Действительно, Брюсов «разыграл» эту тему в статье *Карл V. Диалог о реализме в искусстве*, где один из героев («Мистик» — видимо, Белый) размышляет: «...истинный поэт-символист <...> хочет прозреть в самую глубину явления, хочет выявить в своем создании тайную сущность вещи», а герой-alter ego Брюсова («Автор») соглашается: «Кто хочет быть истинным реалистом, конечно, должен заглядывать в самую глубину явлений» (Брюсов 1906: 66).

Ответ Иванова⁷¹ весьма интересен. Не отрицая в ряде случаев приоритета Белого в формулировке таких идей, он, однако, не считает это недостатком: «Б. Н. Бугаев „обсуждал“ взгляды Соловьева тогда; я — между прочим, обсуждаю их теперь». Более того, по мнению Иванова, традицию можно углубить: «Такой реализм знала, впрочем, и теоретически, уже средневековая эстетика» (Иванов 1908: 74, 75). Средневековое искусство в статье *Две стихии в современном символизме* названо Ивановым «мистическим реализмом», который воплощает «ознаменовательный», «ненасильственный» «принцип художественной деятельности» (Иванов II: 546—547).⁷²

Если, как мы видели, термин «реализм» уже был актуализирован и переосмыслен в русском символизме, то еще большей распространенностью он пользовался в текстах, так или иначе связанных с широко понятой религиозной тематикой. Словосочетание «мистический реализм» к концу первого десятилетия стало общеупотребительным для обозначения простого описания конкретного мистического переживания. В письме к З. Н. Гиппиус от 14 сентября 1902 г. Блок использовал его именно в этом значении: «Открылся уголок „мистического реализма“, открылась возможность строить здание не на песке; нашлись осязаемые средства и простые орудия» (Блок 1963: 46). Белый в 1904 г. в статье *О границах психологии* уже не ставил его в кавычки: «Вся метафизика в таком освещении вытекает из психологии, но сама психология попадает уже в область мистического реализма» (Белый 1910: 35). В проходной рецензии на книгу одного из эпигонов декадентства Б. Койранский давал иронический рецепт литературного успеха: «Берут по равной дозе символизма, паталогического оргазма, мистического реализма и реалистического мистицизма» (Койранский 1906: 113).⁷³

За этим термином стояла также определенная концепция, связанная в первую очередь с именем Н. Бердяева. В статье *Декадентство и мистический реализм* (которая является репликой философа в полемике о «мистическом анархизме»)⁷⁴ Бердяев, размышляя о кризисе декадентства, видел выход именно в индивидуальном мистическом переживании.⁷⁵ По его мнению, «ужас декадентства, подлинная его трагедия — в потере ощущения и сознания реальностей, в крайнем антиреализме» (Бердяев 1907а: 115). Определению истинной мистики, в противовес декадентской, Бердяев посвятил вводную статью в книге *Новое религиозное сознание и общественность*, где, в частности, утверждал, что спасительное для современной литературы обращение к личному

мистическому опыту должно служить познанию сущности мира: «Мистика есть реализм, ощущение реальностей, слияние с реальностями» (Бердяев 1907б: XIV). В свете этого роль искусства проста: «Настоящее искусство есть фотографирование абсолютной действительности, отражение вечных идей» (Бердяев 1907а: 122), а «всякая религия мистика» (Бердяев 1907б: XXXVI). Помимо того, что основная идея Бердяева на удивление схожа с ивановской, совпадает и терминология: «реализму» противостоит, как и у Иванова, «иллюзионизм», другое название «идеализма» (Бердяев 1907а: 116).⁷⁶ В отклике на *Ярь* С. Городецкого Иванов использует это же противопоставление:

...обращение к мифу является преодолением идеализма, каким в существе своем был символизм как поэтическое мирозерцание, и замена его мистическим реализмом. Имя такому реализму — мифотворчество (Иванов 1907: 47).

Уравнение Ивановым мифотворчества и мистического реализма в 1907 г. показывает, что в своей новой программе писатель остался в рамках той же эстетической схемы, только место древних символов и мифологем, открываемых поэтом в себе и сообщаемых народу (недаром Иванов указывал на статью *Поэт и чернь*), теперь заняли мистические символы.

В статье *Две стихии в современном символизме* это выражено максимально отчетливо: «Мифотворчество возникает на почве символизма реалистического», между тем как идеалистический символизм не может «сотворить» новый миф, он может дать только «воспроизведения», «гальванизировать», «оставив нам его мертвый слепок или призрачное отражение» (Иванов II: 544—555). Здесь повторяется рассуждение поэта в рецензии на сборник Городецкого и *Посолонь* Ремизова:

Говоря о мифотворчестве, мы разумеем не такую, объективную или искусственную, разработку мифологических тем, а живое и непосредственное приникновение к родникам творчества народного... (Иванов 1907: 48).

В качестве примеров такого «приникновения» Иванов указывает на свободное обращение Городецкого и Ремизова с материалом фольклора и мифологии, по преимуществу славянским, т. е. на «творческую» переработку традиции. Рассуждая отвлеченно, заметим, что такая свободная традиционность или традиционная свобода («звуки вместе новые и издревле родные»; Иванов 1907: 48) характеризует не только особенности бытования

фольклорного текста, где каждый сказитель варьирует его, но и специфику творчества в сфере мистики. Поэтому в концепции Иванова мифотворчество, понятое как задача искусства, легко входит в контекст мистический и религиозный: «миф — отображение реальностей, и всякое иное истолкование подлинного мифа есть его искажение. Новый же миф есть новое откровение тех же реальностей <...> адекватное ознаменование раскрывшейся познающему духу объективной правды о вещах...» (Иванов II: 555).

Реализм как «верность вещам» имеет и штейнерианские коннотации. Представление о вещественном мире как воплощении Бога в доктрине немецкого мистика играет роль и условия, и результата тайноведения. В лекции *Отче наш* (28 января 1907 г.), рассматривая с оккультной точки зрения слово «царство», Штейнер замечал:

...человек, взирающий на мир в духе тайноведческого исследования, видит в каждом минерале, в каждом растении, в каждом животном и каждом человеке отражение Бога, выражение и отпечаток божественного (Штайнер 1997: 292)

Важной предпосылкой тайноведения является способность человека к благоговению — в том числе и в обрисованном смысле (Штейнер 1918: 15, 17). В *Переписке из двух углов* Иванов признавался:

И так много вокруг меня вещей и лиц, внушающих мне благоговение, от человека и орудий его и великого труда его, и поруганного достоинства его, до минерала, — что мне сладостно тонуть в этом море («*naufragar mi è dolce in questo mare*») — тонуть в Боге. Ибо благоговения мои свободны, — ни одно не обязательно, и каждое открыто и доступно, и каждое очастлиливает мой дух (Иванов III: 386).⁷⁷

Такое «приятие мира» могло бы показаться совпадением, если бы сразу после этого не следовала метафора из круга мистической литературы:

Правда, каждое благоговение, переходя в любовь, открывает зорким взглядом любви внутреннюю трагедию и вину трагическую во всем, отлучившемся от источников бытия и в себе обособившемся: под каждую розою жизни вырисовывается крест, из которого она процвела (Иванов III: 386).

Конкретным способом увидеть «божественность» мира для Штейнера была медитация. Она основывалась на постепенном

развитии способностей ясновидения, спящих в каждом человеке, потому что «покров, простертый в обычной жизни перед духовными очами, должен быть удален» (Штейнер 1918: 56). Развитие ясновидческих способностей приводит к появлению у человека «душевных очей и духовных ушей» (Штейнер 1918: 76) — видимо, так и должна была интерпретировать Минцлова слуховые и визуальные галлюцинации Иванова. Просветление, одна из стадий посвящения, базируется на «очень простых переживаниях» (Штейнер 1918: 45), а медитации начинаются с рассматривания простых предметов: растений, камней, семян.

Именно медитации составляли суть оккультных техник, предлагавшихся Минцловой Иванову и Белому. Последний и позже высоко оценивал их эффективность:

Да, первая данная мне медитация — действовала: красотою своею; была так по форме мягка, так ласкательна, так фантастична; как сказка! Отдался я ей непосредственно: так отдаются мелодии Шумана — была ведь обставлена рядом суровых условий (во время ее, — я был должен молчать: если б мать умерла и меня б потревожили словом в минуты течения ее, — я бы должен, отбросив и смерть моей матери, — только беззвучно повертывать спину от всех «треволнений» случайных); впоследствии только узнал: медитация эта — ответственна: сопровождалась упражнением с дыханьем; дыхательные упражнения — лезвие; иль люди срываются в них к сумасшествию, или... к чахотке; иль быстро взбираются к горному снегу «пути посвящения»: Я понял позднее, что все методы Минцловой — сказочкой милою — подвести: к очень-очень рискованным опытам Йоги.⁷⁸

Таким образом, мистическая доктрина Штейнера, вплоть до конкретных оккультных техник, оказалась весьма близкой Иванову.

Концепция Иванова аккумулирует уже существовавшие в русском символистском дискурсе (равно как и в близких к нему) эстетические, философские и религиозные интерпретации реализма. Она как бы подводит итог поискам «младших» символистов и в области собственно литературного пути (размежевание с французским новым искусством), и в сфере философского обоснования своей позиции. С другой стороны, концепция реализма, возникшая до ее экспликации Ивановым, дала ему необходимую терминологию для осмысления личного паранормального опыта.

Иванов был подготовлен к таким переменам в своем внутреннем мире. Рефлексия над собственным литературным и идейным путем проявилась на разных уровнях. Приведем лишь наи-

более заметные примеры. Здесь в первую очередь следует обратить внимание на стихотворение *De profundis*, которое завершает поэтический цикл *Солнце-сердце* первого тома *Cor ardens*. По мнению И. В. Корецкой, посвятившей отдельную статью этому циклу, его доминанту следует искать в идеале альтруистической любви, самоотдаче и служении одного всем, в чем исследовательница усматривает, в частности, «идею общественного служения» семидесятников (Корецкая 1995: 88). При этом сам цикл воспринимается ею как вполне однородный текст — «тема с вариациями» (Корецкая 1995: 90). Между тем его заключительное стихотворение относится к совершенно другому биографическому и литературному периоду: если все стихи цикла написаны и опубликованы в 1905—1907 гг., то *De profundis* появилось лишь в 1909 г. (во втором номере *Русской мысли*).

Но даже если этого не знать, все-таки очевидно, что стихотворение никоим образом не укладывается в намеченную Корецкой тему «самоотдачи» и «служения». В нем использованы мифологемы, общие с солнечной символикой цикла, но скорее в полемическом ключе:

Кто б ни был, мощный, ты: царь сил — Гиперион,
Иль Митра, рдяный лев, иль ярый Иксион,
На жадном колесе распятый,
Иль с чашей Гелиос, иль с луком Аполлон,
Иль Феникс на костре, иль в пламенах дракон,
Свернувший звенья в клуб кольчатый.

(Иванов II: 237)

Поэт зовет (когда пишет «солнечный цикл») не их, а другого бога. Стихотворение подводит итог, дает оценку и истолкование текстам цикла, в некотором смысле служит оправданием тех идей и настроений, которые питали «солнечные» стихи 1905—1907 гг. Этим задается совершенно иное прочтение самого цикла — в ракурсе богоискания.

Концепция богообретения, предложенная Ивановым в этом стихотворении и противопоставленная «солнечной» образности остальных текстов цикла, подана открыто:

Кто б ни был ты, жених на пламенных пирах, —
Есть некий бог во мне, — так с Солнцем спорит прах, —
Тебя лучистой и светлее,
Воздушной, чем эфир, рассеянный в мирах,
И снега белого на девственных горах
Пречистой белизной белее!

Эта строфа варьирует латинский эпиграф стихотворения:

Sole splendidior, candidior nive
 Subtilique minus subditus athere
 Vitae corporeae condicionibus
 Arcanus morituri incola pectoris.⁷⁹

Наличие черновой правки Иванова на этом тексте в одном из автографов стихотворения свидетельствует о том, что эпиграф либо был придуман самим поэтом, либо является переводом.⁸⁰

В письме 1907 г. А. Минцлова сообщала Иванову мантру, которую следует повторять на первом этапе медитации, называемом сосредоточение:

I. Concentration
 Strahlender als die Sonne
 Reiner als der Schnee
 Feiner als der Ether
Ist das Selbst.
 Der Geist in meinem Herzen
Dies Selbst bin Ich
Ich bin dies Selbst.⁸¹

Чуть позже она приводила и русский перевод этих строк:

Утром
 I. Concentration
 Лучезарнее солнца,
 чище снега, тоньше эфира
 САМ —
 Дух в моем сердце.
 Сей САМ есмь Я,
 Я есмь сей САМ.⁸²

Очевидно, что эпиграф, предваряющий стихотворение, является вольным переводом этого текста на латинский язык. Медитация, которую Минцлова сообщила Иванову, почерпнута ею из занятий эзотерического кружка Штейнера, несмотря на то что ученики школы не имели права разглашать полученные там сведения. Поскольку она представляла собой филиал Теософской школы, на первых порах Штейнер использовал уже готовые материалы, в том числе и эту медитацию, которую перевел с английского на немецкий (см.: Steiner 1968: 171).⁸³ Текст медитации Штейнер активно использовал в качестве упражнения для своих учеников. В письме к Амалии Вагнер он рекомендовал повторять

ее каждый вечер перед сном (Steiner 1984: 63), Дорис и Францу Паулусам давал как утреннее упражнение (Steiner 1984: 67), Анне Вагнер рекомендовал повторять около пяти минут перед началом дневных забот (Steiner 1984: 88). Она сохранилась также в записях Штейнера, видимо, представляющих собой материалы для индивидуальных занятий с членами кружка (Steiner 1984: 160—161). Эта медитация использовалась ими для того, чтобы приблизиться к своей «высшей Самости» (тоже теософское понятие: «Higher Self», «höherer Selbst»; Steiner 1984: 88). Необходимым условием для медитации было внутреннее молчание и покой, здесь Штейнер использовал *Голос безмолвия* Е. Блаватской. Медитация над приведенным текстом составляла первую ступень упражнений — для того, чтобы почувствовать в себе внутреннюю высшую жизнь. Объяснение смысла этой медитации было дано Штейнером на занятии 24 октября 1905 г. (запись этого занятия см.: Steiner 1968: 85—89; русский перевод: Штейнер 1994: 95—99), на котором присутствовала и Минцлова (см. ее письмо к М. Волошину: Азадовский—Купченко 1998: 181).

В недатированном письме, написанном в январе 1907 г., Минцлова предлагала Иванову несколько вариантов текста для медитации, один из них — тот, который стал впоследствии эпиграфом к *De profundis*, другой — первая глава Евангелия от Иоанна («В начале было Слово...»). В этом, собственно, и состояло учение «Ищи путь» — обрести бога можно на разных путях, каждый ищет собственный путь, чтобы «в наисокровеннейшей глубине вопрошать Единого о тех тайнах, которые Он веки веков хранит для тебя» (Коллинз 1906: 144). Поиск бога в себе внеконфессионален, можно использовать как христианский, так и, например, индийский оккультизм. Соответственно, бог, которого ждет и ищет герой стихотворения *De profundis*, может быть как христианским, так и любым другим.

Цикл *Солнце-сердце* ставит ту же проблему богообретения. С одной стороны, она полемически противопоставлена унылой резиньяции. Это особенно заметно при сравнении двух переводов стихотворения Д. Леопарди *A se stesso (Самому себе)*⁸⁴ — Иванова и Мережковского. Перевод Мережковского, как и у Леопарди, представляет собой горькую речь поэта к своему сердцу:

Теперь ты успокоишься навеки,
 Измученное сердце:
 Исчез обман последний,
 Который вечным мне казался — он исчез

<...>

Навеки успокойся. Слишком сильно
Ты трепетало. Здесь ничего не стоит
Биенья твоего...

Последний обман — это вера в бога, поэтому герой настроен отчаянно:

...Отныне презираю
Я сокровенное могущество природы,
Бессмысленное, правящее всем,
Чтоб уничтожить все —
И беспредельную тьму вселенной.

(Мережковский 1896)

Перевод Иванова настолько далек от оригинала, что его трудно назвать переводом. Это видно уже из заглавия: *Assai palpitasti* (*Довольно ты билось...*) — фраза из середины стихотворения, причем разбитая enjambement'ом.⁸⁵ Не удивительно, что стихотворение содержит сугубо ивановские идеи:

Все, чем жадно жило ты,
Вольно-подневольное,
Все, чем дорожило ты,
Сердце богомольное,

Сорвано ненастями,
Вьюгами расхищено...
Смертными пристрастиями
Ныне ты пресыщено,

Алчное, пресыщено
Смертными разлуками!
Жертвенно очищено
Огненными муками.

Только теперь, очищенное муками, сердце может обратиться к богу, подобием которого оно является:

Что ж не облачишься ты,
Солнце, рдяной схимою?
Что ж не обручишься ты
С зорькою родимою?

<...>

Солнце ль ты богатое,
Сердце ль, сердце бедное,

Радостно-распятое
Горестно-победное!

(Иванов II: 232—233)

Представление о Боге, в подражании которому Иванов видит выход из состояния фрустрации героя Леопарди—Мережковского, необычно — это Солнце, которое, впрочем, захотело «венцею страстотерпный Христа-Геракла своим наречь» (Иванов II: 230).⁸⁶ Немаловажной характеристикой этого «бога» является его очевидная проекция на «сверхчеловека» Заратустру (ср. ницшевский мотив слепоты солнца и «вожатого слепца» у Иванова; Иванов II: 230), что было отмечено и Корецкой (Корецкая 1995: 88). Смысл этого образа еще более прояснится, если вспомнить ивановскую концепцию индивидуального богоискания 1905—1907 гг., оформившуюся в двух статьях о «мистическом анархизме» *Кризис индивидуализма* и *Идея неприятия мира*.

Главная тема этих статей — судьба и будущее индивидуализма. Напомним, что отмечая в современном умонастроении «кризис индивидуализма», Иванов привлекал в качестве аргумента и главного героя Ницше:

Заратустра! Не в ницшевском ли пророчествовании о Сверхчеловеке индивидуализм достиг своих заоблачных вершин и облекся в иератическое одеяние как бы религиозной безусловности? (Иванов I: 836)

Бог-Солнце ивановского цикла — Сверхчеловек в таком понимании, и его отношения с Сущим далеки от принципа мирного сосуществования. Такой герой (и подражающий ему индивид) познает бога только борясь с ним, его богоборство есть его богопознание.⁸⁷ Иванов формулирует с максимальной отчетливостью:

Без противления Божеству нет мистической жизни в человеке <...>. Если есть борение волею в их любовном слиянии, наложение своего я в беззаветной его отдаче, требование в поцелуе, — то и Христос — богоборец, Богом возлюбленный более всех (Иванов III: 80, 82; ср. в поэме *Человек*: «В поцелуе — дверь двух воле...»; Иванов III: 212).

Богоборство, по мысли Иванова, есть смысл «тех экзистенциальных состояний, откуда проистекли первые религии» (Иванов III: 80), например, одна из его форм — «священное убиение бога испуганными причастниками жертвы» (Иванов III: 80), или

распятие в христианской традиции. Противопоставляя *De profundis* собственному богоискательству 1905—1907 гг., Иванов, обладающий опытом визионерства, расширяет свой взгляд на характер мистической жизни в человеке, оккультизм дионисийского экстаза и иступления дополняется теперь иным, не требующим обязательного «правого безумия» для переживания богоприсутствия. Работа Иванова над старым циклом, проходившая под знаком нового опыта, имела конкретного инспиратора — Минцлову. Об этом упоминал в своих воспоминаниях и Белый: «...горящее сердце и вся диалектика „сердце — солнце“, лирическая импровизация Минцловой, в свою очередь весьма-таки черпавшей из учения Штейнера, ей <так!> отвергаемого». ⁸⁸ Действительно, символика сердца как отражения солнца в человеческом организме была развита Штейнером, видевшим в сердце отнюдь не мускул, перекачивающий кровь. Напротив, кровь (которая является физическим отпечатком «я»; ср. в письме Минцловой: «Скрепя „Я“ — — — в крови, в разных потоках и течениях крови») ⁸⁹ сама двигается и двигает сердце. Силы, которые земля получает от солнца, по Штейнеру, действуют на кровообращение, и таким образом солнце живет в сердце, оккультное имя сердца — солнце. ⁹⁰ Именно это представление могло побудить Иванова вернуться к «солнечному циклу» и вступить в диалог с самим собой.

На примере еще одной важной для поэта темы можно также наблюдать перемены в его взглядах.

Оргиастический тип мистической жизни неизбежно требует половых излишеств — и одной из главных сфер поиска Иванова (точнее — супругов Ивановых) в первые два года жизни в Петербурге стало эротическое экспериментирование. Искания нового Эроса (отношения Иванова с Городецким, попытка «тройственного союза» с М. В. Сабашниковой), таким образом, носили идейный характер — это был поиск пути к богу, «просветление пола». Посмертное эротическое влечение к Зиновьевой-Аннибал воспринимается теперь Ивановым как путь мистического ученичества. Об этом свидетельствует третий сонет цикла *Розы*, посвященный брачно-эротическим отношениям поэта со своей умершей женой и входящий в книгу *Любовь и смерть*. Стихотворение описывает переживания Ивановым собственной слабости — эротических эмоций, которые он по-прежнему испытывает к своей жене:

С порога на порог преодолений
Я восхожу; но все неодолен

Мой змеевидный корень,⁹¹ — смертный плен
Земных к тебе, небесной, вождлений.

(Иванов II: 435)

Сходным образом Иванов в 1904 г.⁹² обращался к Брюсову, имея в виду его декларируемую многоликую гиперсексуальность:

Дуга страдальной Красоты
Тебя ведет чрез преступленье.
Еще, еще преодоление,
Еще смертельное томленье, —
И вот — из бездн восходишь ты!

(*Mi fur le serpi amiche*; Иванов II: 291)

Метафора корня как земной страсти заимствована Ивановым из последней строфы стихотворения В. Соловьева *Мы сошлись с тобой недаром...* (отметим в нем и значимый мотив розы):

Свет из тьмы. Над черной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б в сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их...⁹³

Оба текста отмечены примирением с земной страстью. По мысли Иванова, Брюсов в своей эротике лишь идет путем Красоты, которая должна быть поругана, «являться „безобразною, не имущою вида“», как он определял позже, используя слова заупокойной службы (Иванов 1993: 21). Позиция Соловьева еще более радикальна. Все это заставляет звучать в тексте-ламентации не сразу заметный оптимистический обертон: земная страсть еще станет путем к «небесной» подруге.⁹⁴

Одна из идей *Света на пути* состоит в том, что индивидуальное мистическое богообретение подразумевает прохождение всех путей:

Ищи Путь, но не одною тропой. <...> Однако Путь нельзя найти ни исключительно одним благоговением, ни исключительно религиозным созерцанием, ни горячим движением вперед, ни трудом самопожертвования, ни прилежным наблюдением жизни. Ни одно из этих качеств не подвинет ученика более, чем на одну ступень. *Все* ступени необходимы, чтобы составить лестницу. Человеческие пороки делаются ступенями лестницы один за другим, по мере того, как они преодолены... (Коллинз 1906: 145).

Разумеется, это положение (порок как один из путей мистического поиска) неминуемо должно было импонировать русскому (и не только) модернизму с его идеями «реабилитации плоти» (З. Гиппиус).⁹⁵ Не исключено, что метафору корня можно соотнести с соответствующим фрагментом трактата Коллинз:

Ищи в сердце корень зла и исторгни его. Он живет в сердце посвященного ученика так же плодотворно, как и в сердце человека страсти (Коллинз 1906: 142).

Таким образом, в действительности стихотворение посвященное переживаниям Иванова, связанным с неспособностью (пока) «преодолеть» свою страсть — сделать ее одной из ступеней мистического самопознания. Наиболее «страстным» периодом в его жизни было начало отношений с Зиновьевой-Аннибал, но в искуплении тех «грехов» Иванову помогла Минцлова:

Видение Ваше, в ночь с 22—23 Янв<аря> — изумительно, по верности. <...> Во время этой молитвы моей (22—23 Янв<аря>), в полночь, когда я любовью, благословением, радостью любви проходила чрез жизнь Вашу, в период от 25—28 лет — на руках моих выступили знакомые мне знаки, тонкие <?>, кровавые раны, как маленькие алые розы — В своем описании видения Вы упоминаете об этом — — —

— Это было очень сложное видение, с величайшей мистической подлинностью — оно имело отношение к первым неделям, мгновениям любви Вашей и Лидии — И оно значит, что все, что было темного, земного, грубого в эти моменты вашей <?> любви — все это искуплено, все претворилось в Свет и Сияние — —⁹⁶

Эротику в ее обычном, земном варианте Иванов безусловно отрицает. Об этом свидетельствует поэма в сонетах *Сноп*, где герой вступает в интенсивный диалог со Смертью — и она открывает ему свои тайны. Среди них Смерть указывает на одну из причин гибели Зиновьевой-Аннибал:

<...>

Яд страстных жил в тебе — мои струи;
И бог-пчела язвит моим уколом.

«Ты был един; но сам, своим расколом,
Звал Смерть в эдем, исполненный любви.
Ты стал четой. Пожар поплыл в крови:
Томится пол, смесится жаждет с полом
<...>

Так страждет страсть, единое дробя.
Мой мирный меч любовь освобождает».

(Иванов II: 403)

Смерть одного из любящих освобождает истинную любовь — уничтожая саму возможность эротических отношений. Между тем тексты Иванова, записанные автоматическим письмом (сообщения от «Лидии»), насыщены эротическими темами,⁹⁷ главный фокус которых — будущие отношения Иванова и В. К. Шварсалон. По причинам этического порядка мы не можем углубляться в данную тему, однако, заметим, что этот брак концептуально завершил мистико-эротические поиски Иванова.

* * *

В поле символистского дискурса, как и личных задач Иванова, ранее еще не попадал вопрос, вставший перед ним после обретения визионерского опыта: какими средствами можно (и возможно ли) передать тайное знание. В более узком смысле его можно переформулировать как проблему границ литературы. Очевидно, что если «реалистическое» искусство в рамках этих представлений наделено рядом функций, сближающих его с иными рядами (в рассматриваемой теме — с мистическим, оккультным), то эта точка зрения должна была как-то проявиться в особенностях литературных произведений Иванова, отразиться на их статусе, форме и отношении к традиции. Иначе говоря, литература, оставаясь собой, должна стать как бы и не-литературой.

Наше неполное описание поисков Иванова в этой области следует начать с публикации латинского стихотворения *Breve aevum separatum* (которое, напомним, он «получил» медиумическим путем) в составе поэтического сборника *Cor ardens*. Такой вариант литературной практики, в принципе, был заложен в концепции «мистического реализма». Напомним, что Бердяев предлагал искусству «фотографировать» «абсолютную действительность». Иванов вроде бы ему вторит: реализм «требует от художника только правильного списка, точной копии, верной оригиналу передачи того, что он наблюдает или о чем осведомлен и поскольку осведомлен» (Иванов II: 543). Точной копией, по крайней мере аудиальных сообщений, является записывание (что Иванов и делал) и помещение этих записей в собственные собрания стихов. Если в рамках литературной традиции подобная практика все еще выглядела экстравагантной (несмотря на то

что французские декаденты публиковали собственные тексты, написанные под влиянием гашиша), то в рамках оккультных наук это было весьма распространено.⁹⁸ Таким образом, текст латинского стихотворения включался одновременно как минимум в две традиции — литературную и оккультную.⁹⁹

Тропинкой, ветвящей путь «наивного реализма», была рефлексия Иванова над возможностью симультанного творчества, которое уже было опробовано ранним европейским и русским авангардом, например Сандраром и Хлебниковым. Синэстетизм восприятия как раз и составляет характерную особенность медиума, и это, по мысли Иванова, едва ли не самое ценное в мистическом опыте, так как означает связь всех явлений мира («соответствия»), некий общий смысл существующего. Поэтому при описании собственного состояния во время видений Иванов постулировал некий гибридный способ восприятия, «слушающий взгляд»:

Не видит видящий мой взор,
 Далеk — и близок, остр — и слеп
 <...>
 Не видя, видит он, сквозь сон,
 Что в тайне душ погребено,
 Как темный сев полей.
 И слышит: в поле зреет звон,
 И наливается зерно
 Под шелесты стеблей.

(*Vates*; Иванов II: 312—313;
 стихотворение посвящено Минцловой)

По поводу синэстетизма Иванов высказался в связи с творчеством Чюрлениса, которым он заинтересовался в 1911 г. и к которому возвращался позже. В свете вышеизложенного ясно, что задача, которую поэт ставил в работах о Чюрленисе, имела для него глубоко личный характер: «...внутренний опыт художника внеположен его искусству; но он может ознаменовать его лишь при помощи ознаменовательной силы этого искусства» (Иванов III: 164). Именно через призму проблемы синтеза искусств — как попытки воплотить личный мистический опыт — Иванов воспринял творчество художника, которое, по его словам, «граничит с ясновидением» (Иванов III: 149). Судьба Чюрлениса как художника, в интерпретации Иванова, заключается в непрерывных попытках воплотить опыт «духовидения» («искания космического реализма»; Иванов III: 159), вследствие чего он оказыва-

ется чуждым и мистикам, и художникам. Искания таких одиноких «невольно заносят их не в пустоту, где могли бы образоваться новые миры форм, а в смежные солнечные системы, в угоды соседних Муз, и воззывают двусмысленные, гибридные формы творчества...» (Иванов III: 163). Симультанное искусство не выполняет своей миметической задачи, поскольку разрушает сами искусства, вовлеченные в синтез: «Те попытки синтеза искусств, пример коих мы видим в творчестве Чурляниса, вытекают из стремления обратить сочетаемые искусства в служебные средства для достижения цели, положенной вне их предела» (Иванов III: 166). Эти гибридные формы не способны, по мысли Иванова, донести откровения «тайновидца», синтез искусств неполноценен, так как «из каждого искусства берется лишь нечто, и ни одно не представлено целостно» (Иванов III: 166), тем самым их коммуникативная функция нарушается. Кроме этого, симультанное искусство и по сути не может отразить тайную реальность.

В черновом наброске, тематически примыкающем к статье *Чурлянис и проблема синтеза искусств*, Иванов развивал эту идею в терминах В. Соловьева:

Современный кризис искусства связан с крайним обострением специализации искусств, результатом культуры критической и аналитической, культуры обособленных волеустремлений и отвлеченных начал. Живопись, поэзия, сведенные к своим специфическим конститутивным элементам (чисто-красочное в живописи, чисто-словесное и словесно-звуковое в поэзии), обращаются к аналитике этих элементов, что противно самой природе художественного произведения. Ибо таковое возникает лишь постольку, поскольку первоначальная сложность преодолевается в нем одной организующей идеей, придающей целому характер синтетического единства. Особенность же идеи в том, что она не отъединяет себя и своих впечатлений от целокупности мировых явлений в отдельный, непроницаемый и замкнутый мир или мирок, но обращает все частное, на чем она впечатлевается, в связь со всем и во всем отдельном раскрывает новый аспект вселенского единства. Попытки преодолеть обособленность искусств в их отвлеченной сфере созданием гибридных промежуточных форм между соседними искусствами (музыка-живопись, музыка-поэзия и т. п.) несостоятельны, потому что обеспечивают каждое отдельное искусство, не возводя его из круга отвлеченных начал в жизнь идеи.¹⁰⁰

По Соловьеву, «отвлеченными началами» называются принципы человеческой жизни, отсутствующие в опыте веры, но яв-

ляющиеся продуктом «дискурсивной деятельности» сознания, которое «стремится путем разумного исследования всех мировых отношений установить известные общие положения или нормы необходимо *отвлеченного* свойства» (Соловьев 1880: 10). В контексте ивановского высказывания это означает, что синтетические опыты искусства не отражают высшей реальности; отдельное искусство, в формах которого «напечатлевается» идея (платоновская и соловьевская), вполне способно донести через эти знаки и ее содержание.

Прослушав доклад Иванова о литовском художнике, молодой футурист Р. Якобсон писал А. Крученыху: «...Вяч. Иванов читал лекцию якобы о Чурлянисе, в действительности о будетлянах» (Якобсон 1992: 73). Якобсон был прав, относя описанную Ивановым задачу Чюрлениса к футуристам. Действительно, художественная деятельность раннего русского авангарда была призвана обозначить (декларировалось — трансцендировать) границы различных искусств.¹⁰¹ В случае с искусством слова это проявлялось, в частности, в обилии разнообразных формальных упражнений, которые вызывали в памяти аналогичные опыты французских (а за ними и русских) декадентов — начиная с практики звукового символизма и кончая, например, языковыми играми раннего Маяковского или липограмматическими конструкциями Бурлюка.¹⁰²

Между тем книга лирики *Любовь и смерть*, посвященная описанию новых отношений Иванова со своей женой, не содержит ни одной нерегулярной формы, она состоит из сонетов, канцон, сестины и глоссы. Кроме этого, в 1909 г. Иванов пишет венок сонетов, по замечанию К. С. Герасимова, «на могилу жены поэта» (Герасимов 1996: 68; заметим, что на погребальном венке самого Иванова была надпись «мы — две руки единого креста»; см.: Волошин 1999: 184). Наконец, весной 1909 г. Иванов открывает у себя на дому так называемую *Поэтическую Академию* — курс лекций по истории и теории стиховых форм для нескольких молодых поэтов (см.: Гаспаров 1994), которой было суждено сыграть в дальнейшем большую роль: преобразованная в *Общество ревнителей художественного слова*, она стала одним из кружков, где, наравне с *Ритмическим кружком* Андрея Белого, создавалось новое русское стиховедение. Эти литературные и бытовые жесты не случайны.

Задача сообщения читателю собственного визионерского опыта не связана в культуре с определенной риторической тради-

цией. Однако Иванов решил сделать это, оставаясь в рамках литературно закрепленной стиховой формы. Сонеты писал Данте, канцоны Петрарка — два самых известных певца-визионера посмертной любви. Использование Ивановым тех же поэтических форм не нуждается в интерпретации, потому что это, как пронизательно заметила П. Дэвидсон, «попытка имитировать структуру *Новой жизни* Данте и *Сонетов и канцон на смерть мадонны Лауры* Петрарки» (Davidson 1989: 193). Тем самым художественная форма включается еще и в мистическую традицию, обретает дополнительный смысл (например, от формы заклинания зависит его действие), продолжение литературной традиции становится ее имитацией. Поэтому поэтические формы, избранные Ивановым для записи своих откровений паранормального свойства, как бы редуцируют свою литературную «формальность», превращаясь в их содержание.¹⁰³ Дантовский контекст для выражения мистических реалий внутреннего опыта позволял Иванову оставаться одновременно и литератором, и мистиком.¹⁰⁴

Кроме того, культурно закрепленная строфическая организация текстов книги *Любовь и смерть* может быть понята также как стремление к созданию подобия священного языка и торжественной герметичности, свойственных литературному стилю Иванова (отметим в этой связи и латинский язык автоматических записей). П. Дэвидсон указывает, что присущая ему в целом «затемненность» содержания, равно как и языковая «трудность» поэзии, могут быть связаны, среди прочего, с традицией священных текстов, в первую очередь с литургическими текстами и библейскими псалмами в церковнославянском переводе. Она тонко замечает, что эта «затемненность» могла рассматриваться как «намеренный способ посвящения читателя в секреты мистического опыта» (Davidson 1994: 252). Отметим, что преднамеренность этого стала предметом позднейшей рефлексии (и осуждения) в сонете «Явная тайна»:

И как таят невесту под фатою,
Загадочной сокрыл я красою
Под ризой ночи светоносный стих.

(Иванов III: 561)

Если сонеты и канцоны могли использоваться поэтом и как мистические, и как литературные формы, то использование подобным образом глоссы для заключительного стихотворения цикла

(*Ладья любви*) является новацией поэта. Однако если вспомнить утверждение Минцловой, что Иванов сам может положить начало мистической традиции, то это можно интерпретировать и как новацию мистика. Форма глоссы,¹⁰⁵ судя по всему, была заимствована Ивановым из *Дон-Кихота* — там она также посвящена теме необратимости смерти и аккомпанирует основному женскому мифу романа. Приведем русский перевод:

Если б «было» стало «есть»,
Не меняясь никогда,
Иль свершилось навсегда
То, что смерть должна принести.

(Сервантес 1934: 219)¹⁰⁶

Обрисованная нами позиция Иванова отразилась в его теоретической деятельности 1910-х гг. Среди эпизодов этой деятельности следует упомянуть участие Иванова в организации журнала *Аполлон*. Сам союз с С. Маковским, А. Бенуа и И. Анненским, деятелями иной эстетической ориентации, видимо, был необходим Иванову — и не только потому, что он надолго был лишен журнала, где бы мог, по словам Н. А. Богомолова, «серьезнейшим образом влиять» (Иванов—Маковский 1994: 137). Скорее всего, обращение к «аполлонизму», воспринимавшемуся им как начало строя и гармонии, было свободным выбором этой ориентации.¹⁰⁷ Статья А. Бенуа *В ожидании гимна Аполлону* в первом номере журнала, которая, при незнании контекста, может быть прочтена как вдохновенная прежним Ивановым, заслужила уничижительный отзыв и в письме поэта к Маковскому, и на полях ее корректуры. Интересно, что ее характер был понят Ивановым совершенно правильно — как текста «вовсе уже не аполлинийского рода и стиля, а именно марсийского, плясового, смутно-хмельного, неупорядоченного, неустроенного», полного энтузиазма «того порядка, который переплескивает содержание искусства в сферу Тайны и Действа, т. е. энтузиазма не аполлинийского типа творчества» (письмо к Маковскому от 2 октября 1909 г.; Иванов—Маковский 1994: 140—141). Сам Иванов в тот момент был полон иным энтузиазмом: «Ненавижу вожделеющую импотентность in rebus divinis (кстати, это вчерашний день!). Религия — так религия! Искусство — так искусство! Люблю искусство для искусства (оно уже втайне религиозно — но втайне). Призываю религиозное творчество, если *есть религия*.

Искусство нарочито как суррогат религии — презираю и в такое не верю» (запись на полях корректуры; Иванов—Маковский 1994: 154).

«Смутно-хмельную сферу Тайны» Иванов, однако, совершенно не отрицает. Реплики Философа в диалоге *Скучный разговор* (из того же первого номера *Аполлона*), принадлежащие, как справедливо предположили А. В. Лавров и Р. Д. Тименчик (Анненский—Маковский 1978: 228), Иванову, задают особый взгляд на соотношение дионисийского и аполлинического начал в искусстве:

Аполлон и Дионис неразделимы. <...> Корни аполлонического искусства в Дионисе. Дант проходил сквозь *selva oscura*, и не написал бы «Рая», не увидев «Ада». Вот — образ жизни, лик Диониса. <...> нельзя достичь ступеней Аполлонова храма, не пройдя через Любовь и Смерть (Аполлон-09: 80, 81).

Через дионисийскую сферу Любви и Смерти Иванов только что проходил — и в этом смысле реплика Философа носит и сугубо биографический характер. Уместно напомнить здесь формулу из статьи Иванова *Древний ужас*, написанной в начале весны 1909 г.: «Аполлон есть сила визионарного созерцания в памяти» (Иванов III: 100). Первая строфа стихотворения Иванова *Apollini*,¹⁰⁸ следовавшего в журнале за диалогом, повторяет эту мысль Философа:

Когда вспоит ваш корень гробовой
 Ключами слез Любовь, и мрак суровый,
 Как Смерти сень, волшебною дубровой,
 Где Дант блуждал, обстанет ствол живой, —

Возноситесь вы гордой головой,
 О гимны...

(Иванов II: 358—359)

В конце диалога появляется еще одна мифологическая пара, символизирующая начало строя и начало разрушения: Аполлон и его Пифон, причем рассуждение Философа на эту тему прерывает Скептическая дама, которой надоели «филологические тонкости» (Аполлон-09: 81). В оценке книги стихотворений Волошина Иванов вернулся к этой образности: «Он создал в себе стройный мир и окружил его змеиным кольцом; светлый строй своего замкнутого мира назвал он Аполлоном, а змею —

современной „Обидой“. И его Аполлон живет в мире с его Пифоном» (Иванов 1910а: 38). Книга М. Волошина, строившаяся в значительной степени на теософских основаниях (и по крайней мере частично, при самом интенсивном общении с Минцловой), получает среди прочих упрек Иванова в «самодовлеющей зеркальности», которую можно сопоставить с опасностью «самозеркальности» на пути ученика по Штейнеру—Минцловой. Поэтому Иванов замечает: «...не должно желать, чтобы она влияла на творчество молодых наших поэтов» (Иванов 1910а: 38).¹⁰⁹ Иначе говоря, Иванов выступает против нарциссического любования своим оккультизмом и построения поэтического текста как криптограммы некой доктрины, призывая к соединению последней с реальной жизнью:

Поэт «Киммерийских Сумерек» должен научиться быть щедрым, чтобы петь, как поет птица. Он найдет самого себя только тогда, когда Аполлон его строя, преодолев жало Пифона свободным подвигом самоотдачи и саморасточения, братски встретится с Дионисом жизни (Иванов 1910а: 38).

Мистическое творчество, а не поэтический пересказ мистики, замыкающий и писателя и читателя в круг посвященных, привлекает Иванова.

Обсуждение «аполлинизма» в искусстве неизбежно приводит участников диалога к теме формальной стороны поэзии. Профессор, за репликами которого стоял И. Ф. Анненский, перечисляет примеры «чисто-формального» в искусстве слова: «Технические соревнования, обмен акростихами, выдумывание новых рифм только для щегольства, всякие профессиональные упражнения и фокусы...» (Аполлон-09: 83). Философ опять вступает в диалог:

Декадентство — искусство конквистадоров новооткрытой области ощущений и переживаний.¹¹⁰ Эксперимент может быть красив, но не прекрасен, потому что красота — не теорема, подлежащая доказательству. Форсированный вкус не есть хороший вкус. Декадентство — апофеоз метода. Метод для метода — non-sens, так же как «искусство для искусства» — формула, от которой не отвращается Аполлон, блюститель определенных граней. Результатом декадентского метода был иллюзионизм, и потому можно надеется, что декадентство превзойдено. Аполлон убивает экспериментаторов, у которых, быть может, сам учится. Нам не нужны более вкусовые раздражения «à rebours»... (Аполлон-09: 83—84).

Философ не выступает против формы (Аполлон все-таки учится у экспериментаторов), его полемизм сосредоточен на вопросе о ее функции в искусстве: форма ради формы есть «иллюзионизм» (а не «реализм» — узнается ход мысли из *Двух течений в современном символизме*), она должна существовать ради какой-то иной цели. Смысл последнего предложения, заканчивающегося названием романа Ж.-К. Гюисманса *Наоборот*, кажется, можно пересказать таким образом: синэстетизм, который декадентски культивирует герой этого текста, имеет и более серьезное основание, нежели простое раздражение ощущений — как и форма в литературе имеет более серьезные причины для существования.

Размышления Иванова над формой в искусстве и ее отношении к символизму были суммированы в статье *Заветы символизма* (появившейся также в *Аполлоне*). Здесь Иванов прямо ставил вопрос о возможности выражения переживаний паранормального свойства (дионисийских, мистических) литературными средствами (Иванов II: 591, 597) и сообщения открытий, содержащихся в этих переживаниях. Единственным литературным методом, способным справиться с такой задачей, он объявлял символизм, но только при условии, что символизм станет чем-то большим, чем литература:

Символизм кажется упреждением той гипотетически мыслимой, собственно религиозной эпохи языка, когда он будет обнимать две отдельных речи: речь об эмпирических вещах и отношениях, речь о предметах и отношениях иного порядка, открывающегося во внутреннем опыте, — иератическую речь пророчествования (Иванов II: 594).

Символизм, по мысли Иванова, «кажется воспоминанием поэзии о ее первоначальных, исконных задачах и средствах» (Иванов II: 595). Эти исконные задачи видятся ему гораздо более широким, чем литературные: «Задачею поэзии была заклинательная магия ритмической речи, посредствующей между миром божественных существ и человеком» (Иванов II: 595). Соответственно, главное средство магии — это ритм вкупе с «системой чаровательной символики» (Иванов II: 596), первобытный синкретизм искусств. Литературное слово (в соответствии с известным заветом Верлена «Музыка прежде всего...») в символической поэзии перестает быть таковым, становясь словом магическим (окультурным). В рецензии на сборник стихотворений А. Герцык,

в произведениях которой Иванов увидел «возврат слова к стихии мифа и новое переживание стародавнего народного наследия в лирике искусственной», упоминается и декларация Верлена: «...легко прощаются и (симптоматически показательное) пренебрежение рифмой, зачастую заменяемой простодушными ассонансами, и другие недочеты в том, что Верлен противопоставляет „музыке“, как неприятную и ненужную ему „литературу“» (Иванов 1910а: 42). Литературный текст при таком подходе также редуцирует свою литературность, становясь агентом магического ритуала (вплоть до низших форм магии: «ритмами излечивались болезни души и тела»; Иванов II: 596). Мнение о приоритете ритма поэтического текста над рифмой (разумеется, в угоду идеологическим построениям) Иванов высказывал и раньше, в составе собрания афоризмов *Спорады* (1908):

Лирика прежде всего — овладение ритмом и числом <...>. Освобождение и реализация ритма приведут — можно надеяться — к тому, что Рифма, прежде «резвая дева», ныне истомленная нимфа, как ее «бессонная» мать — Эхо,¹¹¹ будет играть у наших лирических треножников приличествующую ей вторую роль. <...> Запас рифм ограничен и почти истощен; ритмические богатства неисчерпаемы (Иванов III: 119, 120, 121).

Традиция подобного предпочтения сильна в творчестве Иванова, начиная со стихотворения *Veste detracta* из первого сборника поэта.¹¹² Новым в его высказываниях о поэзии следует признать рефлексию над твердыми стиховыми формами в двух заключительных главах *Заветов символизма*.¹¹³ Приветствуемое Ивановым обращение современной поэзии к «изысканностям шлифовального и ювелирного мастерства» (Иванов II: 600) он встраивает в свою схему эволюции русского символизма (теза — антитеза — грядущий синтез). «Обращение к формальному канону» (Иванов II: 600) есть примета преодоления кризиса периода антитезы:

Легче и посильнее было выйти из заклятого круга «антитезы» отречением от навыка заоблачных полетов и внеличных чувствований — капитуляцией перед наличною «данностью» вещей (Иванов II: 600),

т. е. обращением к «реализму». Таким образом, разработка формальной стороны поэзии есть часть писательской стратегии «реализма». Примечательно, что Минцлова восприняла статью имен-

но как изложение мистической доктрины: «Вячеслав, в этой статье Вашей — есть канон и закон Нового Искусства. Я слышала эту статью Вашу, знаю ее. Но, как истинные „Скрижали Завета“ — ее надо почти наизусть знать...» (Богомолов 1999: 189).

С этой точки зрения Иванов оценивает современных ему поэтов, известных своими симпатиями к оккультизму, Б. Дикса (Лемана) и В. Бородаевского,¹¹⁴ к сборникам стихов которых он написал предисловия (соответственно в декабре 1908 г. и в мае 1909 г., как явствует из дат под ними). В обоих текстах присутствует важный мотив: эти неопытные поэты еще не уверены, что в поэзии можно говорить о мистических переживаниях. Свое предисловие к стихам Дикса Иванов завершает загадочным «...уже иногда поэт... или — еще поэт» (Иванов 1909б: [2]);¹¹⁵ а в лирике Бородаевского отмечает «монашескую мнительность», с которой тот «готов заподозрить, как мать соблазнов, самое красоту, самое поэзию» (Иванов 1909а: 6).¹¹⁶ Иванов, сам искавший выхода из круга этих переживаний, специально подчеркивает в лирике Бородаевского отсутствие манеры, т. е. «преднамеренного применения типически-выработанных внешних приемов изобразительности», одобряя «ясно выраженное стремление к формальной законченности и даже утонченности...» (Иванов 1909а: 4). С другой стороны, неумелость Дикса в передаче своих (а также «извне воспринятых», т. е. не пережитых в собственном опыте) мистических переживаний интерпретируется им как «неподдельность» (Иванов 1909а: [1]) — наивность, которая не противоречит реализму и не связана с литературным маньеризмом.

Внутренне логичная позиция Иванова на внешний взгляд представлялась парадоксальной: редуцируя «литературность» литературы, он пропагандировал сугубо литературный подход к поэзии. Это было заметно уже современникам, ярким примером чего является письмо С. Городецкого к Иванову, написанное, судя по содержанию, во время полемики, вызванной *Заветами символизма*:

Позвольте заявить Вам¹¹⁷ о моем выходе из руководимого Вами *Общества Ревнителей Художественного Слова* по следующим соображениям.

Считая Вас главою русского символизма, обязанного защищать эту молодую ветвь великого русского искусства, я думал, что Вы сумеете работу Общества направить по пути укрепления и развития начал символизма вообще и реалистического символизма, исповедуемого мною и Вами, в частности.

Теперь я вижу, что Вы заключили постыдный компромисс с отбросами декадентства, поставившими себе задачи, совершенно противоположные Вашим, посильные им, но недостойные Вас.

Задачи эти заключаются в насаждении голого формализма в русском искусстве, прикрывающего внешней якобы красотой пошлость и бездарность. Компромисс Ваш заключается в том, что Вы выдумываете новый кризис символизма, чтобы дать хоть какое-нибудь место в истории литературы кучке людей, которым просто нечего делать.

Ввиду всего этого не считая Вас больше главою и опорой символизма, я нахожу необходимым оповестить печатно об этом всех, кого я вводил в заблуждение своей устной и печатной пропагандой этого мнения.¹¹⁸

По мнению Городецкого, формальные поиски в поэзии несовместимы с «реалистическим символизмом», так как они являются возвращением к декадентству. В новаторском творчестве русских и французских декадентов, несомненно, использовались твердые строфические формы (вспомним хотя бы программный *Сонет к форме* В. Брюсова, 1895). Понятно, что в русской традиции это противостояло разговорной демократической стилистике Н. Некрасова и народнической поэзии, связанной с общеупотребительной строфикой.

С представлением о том, что мистические переживания вернее всего передаются необработанным стилем, Иванов столкнулся и позже, во время сопровождавшегося обсуждением чтения поэмы *Человек* в 1916 г., которое вызвало полемику по этому поводу, подробно исследованную А. Шишкиным (см.: Шишкин 1992). Напомним, что один из активных оппонентов Иванова на тот момент, Н. Устрялов, выступил против формы венка сонетов, в которую облечена часть мелопеи *Человек*. Критик замечал:

Как-то не подобает христианскому мистика облекать свои религиозные откровения в труднейшую, изощреннейшую форму «венка сонетов». Для мистика, и тем более мистика христианского, нужна некоторая доля святой непосредственности, нужна мудрая простота правды. Мистика — живая вода, а не душистый бенедиктин (Устрялов 1916в).¹¹⁹

Ответ Иванова *О «мысли изреченной»* был опубликован на той же газетной странице и представляет собой риторически продуманную защиту собственного стиля, который, однако, в свете сказанного, следует читать и как личное признание. В центре

статьи Иванова стоит проблема «отношения между существом и выражением духовного познания и внутреннего опыта вообще» (Иванов 1916а) — в ракурсе нашей темы проблема выражения личного мистического опыта. Иванов защищает «новшество», в том числе модернистское, ссылаясь на религиозное (не церковное) искусство средних веков, где «не возбранялась относительная свобода стиля» (Иванов 1916а). Впрочем, оказывается, что собственный «модернизм» поэтической техники есть лишь воспроизведение известной традиции:

Памятно ли ему (Устрялову. — Г. О.), в какие формы облекал свои религиозные откровения Данте и какой эпохе принадлежит стиль сонетной композиции и всяческих иных сложных строфических фигураций? А если бы современный поэт сложил строго канонический, т. е. византийский по форме акафист, — что бы это было бы: изысканный модернизм, затейливая стилизация, или же, — ведь и это же во всяком случае возможно, — в самой стилизации выражение чистой потребности строгого молитвословия? И что такое акафист, как не труднейшая и изощреннейшая форма, не уступающая по искусственности своего поэтического строя венку сонетов? (Иванов 1916а).

После Данте в тексте статьи появляется и второй уже знакомый нам пример религиозного искусства: «благоуханные молитвы Верлена» (Иванов 1916а). Сонетная форма тем самым включается Ивановым в традицию мистической и религиозной литературы, сопоставляется с церковными жанрами, в частности с акафистом. Формальная затрудненность оборачивается следованием этой традиции, а с точки зрения литературоведа, ее имитацией.¹²⁰

Сказанное бросает дополнительной свет на так называемую полемику о кризисе символизма. Позиция Брюсова (статья *О «речи рабской» в защиту поэзии*), занятая им в споре вокруг *Заветов символизма*, была проницательной — защищая автономию искусства от внешнеположенных ему задач, он имплицитно признавал, что формальные поиски, необходимость которых декларирует Иванов, имеют в этой трактовке иной смысл, нежели аналогичная практика русских декадентов, французских «парнасцев» и самого Брюсова в том числе. Суть спора, таким образом, лежала в другом. Например, Т. Венцлова предложил трактовку всей полемики как конфликта между признанием и непризнанием диалогического принципа в культуре (Венцлова 1997: 111). В этой связи он справедливо указывает на статью *Ты еси* как на наиболее полную

для раннего Иванова экспликацию собственного понимания диалога, а посмертное «общение» с «Лидией» — он опирается на записи медиумическим почерком в дневнике поэта — считает «выразительным примером „внутреннего диалога“» (Венцлова 1997: 107, 109). Однако, как мы видели, это понимание сопоставимо с определенной оккультной традицией, резко контрастирующей с оккультными симпатиями «отбросов декадентства», по выражению Городецкого. А значит, полемику, называемую «кризисом символизма», можно рассматривать и как конфликт между символистским и декадентским оккультизмом, т. е. в первую очередь между теософией и спиритизмом. Оккультизм теософского толка в таком ракурсе предполагает формальную вовлеченность искусства в мистическое творчество, в то время как спиритизм лишь отвечает декадентскому поиску новых ощущений. Н. А. Богомолов считает, что спиритизм был присущ московским оккультистам, в то время как в Петербурге «он не играл значимой роли» (Богомолов 1999: 312). Думается, что, несколько обобщая, это наблюдение можно распространить также на противостояние «декадентов» и «младших» символистов. Образный строй статьи четвертого участника полемики А. Блока (*О современном состоянии русского символизма*), как показал Н. А. Богомолов, базируется на теософских представлениях об «астральном плане» и является попыткой «выявления того потаенного смысла, который был заложен в речи Вяч. Иванова» (Богомолов 1999: 197).¹²¹ Все это, конечно, не отменяет ни точки зрения Венцловы, ни традиционной трактовки этого эпизода из литературной жизни начала века — как спора по вопросу об автономии искусства. В свете этого можно иначе ответить и на вопрос, почему Иванов опубликовал свою латинскую галлюцинацию, — потому что она изначально была облечена в традиционную форму латинской поэзии.¹²²

* * *

В письме 1912 г. к своему другу поэту Алексею Скалдину Иванов отвечал на критику новых стихов, составивших его следующий сборник *Нежная Тайна*:

Мой *Конь Арион* — также дифирамб <...>. Обратить его в чистый эпос, как Вы неправильно советуете, немисливо по существу избржаемых событий. Дионису эпос чужд. О несоответствии «формы» и «содержания» не может быть речи, раз все исчерпывается полнотой рассказанных переживаний, исключаящих иную транс-

крипцию. Все истинно-дионисийское уже перестает быть символическим, как это можно сказать и о всем подлинно таинственном, где дело идет о мистических реальностях... (Иванов—Скалдин 1990: 131).

Размышления о сущности символической и мистической литературы Иванов продолжил и в статье о Ю. Балтрушайтисе, творчество которого среди прочего сравнивается им с масонским *Символом* Гете: «Немало стихотворений нашего поэта были бы пригодны для мистических лож XVIII века» (Иванов 1916б: 306). По мысли Иванова, поэтическое видение мира у Балтрушайтиса сопоставимо с теорией цвета Гете:

...вещи, в изображении нашего поэта, не столько «подобие», каким является «все преходящее», по знаменитой символической формуле Гете-поэта, сколько «цветовые затускнения света», в смысле «теории цветов» Гете-физика и метафизика. В самом методе сказывается, как мы видим, тот же пафос восхождения от единичного к «универсалиям» и через них ко всеединству, — то же бегство от отдельного ко всеобщему, от красочных преломлений спектра к белизне слиянности, от жизни к источнику бытия («Am farbigen Abglanz haben wir das Leben!» — Гете) (Иванов 1916б: 310—311).¹²³

Мистическая поэзия Балтрушайтиса (прямо названного мистиком — см.: Иванов 1916б: 305) представляет собой «далеко не всегда метод чистого символизма» (Иванов 1916б: 310) именно в силу того, что он не пользуется символами, а скорее «символическими терминами, или иероглифами» (Иванов 1916б: 311), сквозь которые как бы просвечивает высшая реальность. В такой ситуации символы ничего не обозначают, здесь вообще нет места знаковым отношениям «подобия», поэт берет вещи «эйдетически», как, используя платоническую терминологию, это называет Иванов (Иванов 1916б: 310).

Если сосредоточение Иванова на форме поэтических произведений потребовало некоторой реконструкции, то «реализм» содержания его новой поэзии очевиден. Действительно, насыщенный символизм книги *Любовь и смерть* по большей мере есть не что иное, как простая запись видений Иванова. Многие из этих символов или символических событий имели некую традицию употребления в ивановском творчестве еще до самого факта видений (например, «золотой ключ» — «золот-ключ» из цикла сонетов *Золотые завесы*). Заметим, что в своих интерпретациях этих видений Минцлова также использовала интимно-семейные символы супругов Ивановых — например, неоднократно упомина-

емый ею «Колокол» или «Великий Колокол», на зов которого идет поэт по пути посвящения. Несомненно, такой подход был одним из секретов влияния Минцловой не только на Иванова, но и на многих других. Белый позже описывал свои чувства в схожей ситуации:

...помнится: очень меня поразило ее сообщение о Штейнере, будто бы где-то, в Норвегии, высказал он, что с начала столетия пере-
менились «зори»; я — вздрогнул при этом: ведь наши безумия 900—
901 годов мне связались с восприятием зорь, засветивших иными,
духовными смыслами...¹²⁴

Кроме этого, многие из символов являются устойчивой культурной символикой, например горящее сердце. В работе А. Шишкина достаточно полно описаны значения символа горящего сердца в поэзии Иванова (Шишкин 1996: 338); на связь этого образа с евангельским сюжетом явления Иисуса Христа ученикам на пути в Эммаус, где в латинском переводе (*vulgata*) и появляется словосочетание «*cor ardens*», указывала ранее П. Дэвидсон (Davidson 1989: 198).

Поедание вместе с Лидией «пылающего сердца», зафиксированное Ивановым при описании видения в дневнике от 15 июня 1908 г. (Иванов II: 772), при другом подходе могло быть сочтено прямой цитатой из *Новой жизни* Данте (см. подробнее: Davidson 1989: 195). В такой ситуации культурная символика, наполняясь сугубо личными смыслами, становится языком общения. В кругу, близком к Иванову, «горящее сердце» после смерти Л. Зиновьевой-Аннибал стало метафорой ее самой, ср., например, телеграмму Е. К. Герцык Иванову от 17 февраля 1908 г. (число — дата смерти Зиновьевой-Аннибал): «Молимся вместе с Вами о вечном живом пламенном сердце».¹²⁵ Название *Cor ardens* для своего нового сборника стихов Иванов придумал еще летом 1906 г. (см.: Иванов II: 693), хотя колебался между ним и *Iris in iris (Paduca в гневах)*,¹²⁶ однако прямая связь между этим символом и Зиновьевой-Аннибал установилась на заключительном этапе составления сборника — когда появилось развернутое посвящение всей книги «БЕССМЕРТНОМУ СВЕТУ / ЛИДИИ ДИМИТРИЕВНЫ / ЗИНОВЬЕВОЙ-АННИБАЛ / той, что, сгорев на земле моим пламенеющим сердцем, / стала из пламени свет в храмине гостя земли...» (Иванов II: 225, анализ этого дистиха см.: Wachtel 1998a: 197—198). Вероятно, эта связь была поддержана именно фактом «дантовского» видения у поэта.¹²⁷ Сказанное можно отнести

и к стихотворению *Exit Cor Ardens*, завершающему цикл *Повечерие*, написанный в последнее совместное лето Ивановых: название, намекающее на «уход» Зиновьевой-Аннибал, появилось только при публикации его в составе сборника.¹²⁸

Визионерские коннотации этого символа, разумеется, не отменяют ни дантовских, ни евангельских (тем более, что и те и другие активно использовались поэтом), но, говоря более конкретно, переводят культуру в интимно-бытовой план. Стихи этого периода вообще целесообразно рассматривать как источник, как записи текущих событий, как материал, попавший в печать.

Поэтическое осмысление происходящего началось у Иванова летом 1908 г., когда Минцлова и В. Шварсалон уехали на дачу сестер Герцык в Судак. Иванов, оставшийся на «башне» разбирать бумаги Зиновьевой-Аннибал и готовить к печати книгу статей *По звездам*,¹²⁹ присоединился к ним только в июле. Примечательно, что возвращение к поэтическому творчеству он ощущал не как свой личный выбор. Об этом свидетельствуют, в частности, записи в дневнике Е. Герцык: «А про свое творчество сказал, что оно уже скупым быть не может, ибо оно не из него исходит, а как сквозь львиную пасть течет не его влага... <...> Он говорил вчера о своем состоянии: он, лирик — теперь драматург — женщина. Он одержим и иступленно говорит не свое, а лирик — мужествен» (записи от 16 августа и 28 сентября 1908 г.; Герцык 1996: 207, 209). 14 июня 1908 г. Иванов заканчивает *Канцону* из девяти стихотворений и в этот же день пишет сонет, который станет вторым в цикле сонетов *Голубой покров*.¹³⁰ Судя по всему, это и есть первый поэтический отклик на более чем полугодовое мистическое общение с «Лидией» (сонет из *Голубого покрова* недвусмысленно описывает видение).

К периоду пребывания Иванова в Судак относится появление важного символа «нежной тайны», позже попавшего в дисках *Sub Rosa*, который вошел в книгу *Rosarium*, и давшего название пятому сборнику стихов поэта (1912). Запись в дневнике Е. Герцык от 28 сентября донесла до нас рассуждение Иванова:

— Что еще для утешения?

Еще то, что *das letzte Geheimnis ist zart* — высшая сила — нежность! В высшей сфере нет обладания, нет насилия, ибо насилие над другим — ограничение своей силы. В этом смысле верны слова о блаженном покое сущих в Раю — это не бездейственность, — но стоящие высоко в иерархии духов должны испытывать сладкое изнеможение, потому что в них непрестанно вливается и из них исте-

кает беспредельная, не могущая ими быть задержанной сила. Их сила потрясает миры — они же пребывают в состоянии изнеможения (Герцык 1996: 209).

М. Вахтель, найдя источник этого образа (дистих Ф. Шиллера) и рассмотрев все случаи его употребления, справедливо отмечает автобиографическое (мистическое) измерение данного символа (Wachtel 1998b: 305, 307).

Интерпретация собственного опыта как христианского видения наводит на ассоциации с самым известным визионером христианства — Иоанном Богословом, а также с образами его видения — Апокалипсиса. Девятый сонет *Спора* описывает следующее:

Блуждали мы в долине изумрудной
И слышим весть внезапную: «конь блед».

Вот бледный конь...

(Иванов II: 406)

Бледного коня, т. е. Смерть, Иванов увидит еще раз и опишет в последнем стихотворении цикла сонетов *Голубой покров*:

И вновь конь бледный зрим, и Всадник Бледный...

(Иванов II: 429)

Однако за гробом смерть не может разлучить любящих: в первом случае всадник символическим жестом их соединяет, а во втором, после заступничества Богородицы, «та, чей свет ведет пути мои» (Лидия) убирает гриву бледного коня «багрянцем роз».

Символика, общая для видений и образного строя поэзии Иванова, зачастую остается «темной в последней своей глубине». Во всяком случае, намеченные нами отношения текста и видения как комментария к нему могут быть не столь прямыми. Более сложный случай демонстрирует поэма *Солнцев перстень*, которая сама строится как речь, обращенная к герою, мистическое сообщение. Герой ее после ряда приключений в духе волшебной сказки должен добыть перстень Солнца — магический предмет, возможно, сам символизирующий высшее знание и могущество.¹³¹ У него есть три возможности распорядиться перстнем: самому стать Солнцем, стать царем-солнцем на земле и последняя, самая таинственная — герой может расстаться с перстнем и обрести высшее знание, т. е. увидеть «солнца зримого двойник»,

который находится «под землею», «во рву глубоком светит» (Иванов II: 473, 481), и поэтому солнце «Вдруг ослепнет, и темно, / Словно черное пятно» (Иванов II: 473). Подземное солнце возникает в записи Замятниной, воспроизводящей видение во время молитвы вместе с Ивановым и Минцловой:

Знойная раскаленная широкая дорога среди раскопок или развалин. Ярко-ослепительно залито все солнцем; слева направо едва протягивающаяся <?> тень — ярко-черная. Все дышит раскаленным жаром. Направо тянется ряд невысоких каменных стен полуразрушенных. Слева виден только низ из больших глыб сложенной стены какого-то большого храма; — местами видны столбы, колонны, большие плиты. Ощущение веков — зноя и солнца. 4 фев<раля> <19>08 <года> (прод<олжение>). Узкая извилистая глубокая долина среди гор и холмов зеленеющих. Синее небо — обрывы.

Катакомбы — подземные своды низкие, широкие и узкие коридоры. В глубине ярко светящее солнце подземное.¹³²

Яркое подземное солнце, видимо, можно соотнести с солнцем, светящим в ночи. Этот символ появляется в стихотворении Иванова *Ночное солнце*, входившим в «мистический цикл» 1916 г. *Мой дом*:

Истина — ясный дар;
 Дар Любви ночной.
 Правде не верь дневной;
 Бойся темных чар.
 В той — Любви запрет;
 В этой — правды нет...
 В полночь зови незакатный свет!

(Иванов IV: 53)

В лекции для членов Теософского общества 13 декабря 1907 г. *Рождество. Размышления из жизнемудрости (vitaesophia)*, на которой была М. Сабашникова, Р. Штейнер останавливался на символе «ночного солнца»:

...в «глубокою полночь» приблизительно того дня, который известен нам как день Рождества, давалась посвящаемым в священных мистериях возможность видеть Солнце в час полночи. Ибо тогда в них вызывалось ясновидение. Современный человек не может в полночь видеть Солнце, ибо оно находится по ту сторону Земли; для ясновидящего же физическая Земля не является препятствием

к видению Солнца. Он видит Солнце в его духовной сущности (Штайнер 1997: 310).¹³³

После ряда символических действий герой поэмы *Солнцев перстень* выращивает куст с единственным цветком — «краше цвета в мире нет». Далее происходит следующее:

Отделясь от стебелька
Роза сладостною тенью
По воздушному теченью
Как дыханье сна, плывет,
За собой тебя зовет
В Розе, темной и прозрачной,
Что сквозит, как перстень брачный?

(Иванов II: 482)

4 апреля 1908 г. Замятнина записывает медитацию:

Смотрение на розу красную. Сначала цвет, то есть окраска отделилась (вправо) — Затем роза стала бледно, очень бледно розоватой, совсем почти белая, потом стала темнеть, стала совсем почти черной, потом прозрачной с аметистной окраиной, среди прозрачности темнело ядро — [плод] как бы семя. Через прозрачность видны были [ствол, т. е. стебель лилии] другие предметы, [стоявшие сзади]. Затем роза [сделалась] стала [совсем кристальной], почти готовым <?> кристаллом с блеском, дальше я устала и не могла больше смотреть [созерцать ее].¹³⁴

Примечательно, что данный фрагмент текста носит следы карандашной правки Иванова, например, «плод» заменен на «семя», а «стебель лилии» на «другие предметы» — это может свидетельствовать о том, что видение было совместным. Герою *Солнцева перстня* намекается, что в розе — перстень, двойник перстня дневного солнца; спустившись за розой «в мрак пещерный», он обретет рай.

Медитация, описанная Замятниной, соотносима с одной из практик, предлагавшихся Штейнером с тем, чтобы развить чувства, необходимые для посвящения. В книге *Как достигнуть познания высших миров*, основном тексте по теории и практике посвящения, он писал:

Надо поставить себя перед каким-нибудь растением, находящемся в полном росте, затем надо проникнуться мыслью, что придет время, когда это растение увянет. Ничего не останется от того, что

я сейчас перед собой вижу. Но тогда это растение разовьет из себя семена, которые опять сделаются новыми растениями. Я снова убеждаюсь, что в видимом мною покоится нечто скрытое, чего я не вижу. Я всецело наполняю себя мыслью: этого образа растения, с его красками, в будущем уже не станет. Но представление об образуемых им семенах научает меня, что оно не обратится в ничто. Того, что сохраняет его от уничтожения, я сейчас не могу видеть глазами, как и прежде в семени не мог видеть растения. Следовательно, в нем есть нечто, чего я не вижу глазами. Если я дам в себе жить этой мысли, и если во мне присоединиться к ней соответствующее чувство, тогда в моей душе через некоторое время опять разовьется сила, которая обратится в новое созерцание. Из растения опять вырастет род пламенного образования (Штейнер 1918: 48—49).

Рассмотрим также некоторые тексты, прямо или опосредованно связанные с сочинениями Штейнера. В первую очередь это относится к теме розы (и креста), причем мы не ставим своей целью обозреть все смыслы этого образа (см. также: Мурьянов 1999: 113). Роза и Крест впервые появляются в лирике Иванова в первой *Канцоне* книги *Любовь и смерть* в сугубо интимном контексте:

Но голос твой мне в пенью погребальном
Звучал псалмом венчальным:
Затем, что тех, кто на одной постели
Причастия хотели
Креста и Розы алой, — тайно двух
Венчали три: Вода, Огонь и Дух.¹³⁵

(Иванов II: 398)

Смерть Зиновьевой-Аннибал была обставлена несколькими символическими актами, о которых Иванов сообщил близким.¹³⁶ В частности, во время агонии он лег к жене на кровать и принял ее последнее дыхание (см. запись слов Иванова в дневнике Волошина от 26 ноября 1907 г.: Волошин 1999: 188; то же самое ему рассказала А. Герцык: Волошин 1999: 184); телеграмма, которой Иванов извещал своих друзей о смерти жены, звучала следующим образом: «Обручился с Лидией ее смертью» (отправлена 20 октября; Волошин 1999: 183).¹³⁷ Судя по всему, в стихотворении имеется в виду именно это. Последняя строка прямо отсылает к мистике посвящения Р. Штейнера, в доктрине которого посвящаемый проходит три испытания: огнем, водой и воздухом. Первое снимает покровы с мира вещественного, майи, второе про-

веряет возможность действия в высшем мире, третье представляет собой выбор самостоятельного пути (Штейнер 1918: 68—69). Учитывая последнее, замена Ивановым «воздуха» на «Дух» может обозначать именно этот выбор. Впрочем, он указан с предельной ясностью чуть раньше — это путь «Креста и Розы алой», т. е. розенкрейцерский путь посвящения.

Другое значение символа розы и креста у Штейнера также могло быть известным Иванову. Роза выступает здесь как красота страдания, которое символизирует крест. Страдание может ассоциироваться с земной жизнью вообще, как во вступительном сонете к поэме *Младенчество*:

Вот жизни длинная минея,
Воспоминаний палимпсест,
Ее единая идея —
Аминь всех жизней — в розах крест.

(Иванов II: 230)

Поэма *Младенчество* тоже связана с сюжетом посвящения, поскольку в ней много места уделено иррациональному опыту ребенка.¹³⁸ Но символы розы и креста могут выступать в других значениях — напомним пассаж в *Перепуске из двух углов*: «...под каждую розою жизни вырисовывается крест, из которого она процвела» (Иванов III: 386, ср. последнюю строку эпилога *Cor ardens*, всей книги и стихотворения *Eden*: «И Роза — колыбель Креста», Иванов II: 533).

Помимо основного «розенкрейцерского» сюжета, Штейнер предлагал также именно эту интерпретацию символа розы и креста. В письме к А. Петровой от 30 декабря 1907 г. М. Сабашникова заканчивала свой пересказ лекции Штейнера *Рождество. Размышление из жизнемудрости (vitaesophia)* следующими словами:

Он говорил о горном кресте, увитом красными розами. Что красная кровь страдания и страстей духовным подвигом расцветет розами.¹³⁹

В архиве поэта сохранился черновой набросок либо несущественной статьи Иванова, либо перевод неизвестного мистического текста, который записан на обрывке листа, но это не отрывок, видимо, поэт взял для записи первый попавшийся листок:

Пространство и время, какими они являются земному, «дневному» сознанию, суть категории, или формы, последнего. Астральному

сознанию соответствуют иные категории, или формы, пространства и времени. Таким образом, об астральном теле нельзя ни утверждать, что оно подчинено условиям пространства и времени, ни отрицать этого. Есть астральное время и астральное пространство, в которых живет, вмещается и движется астральное тело. На высших ступенях восхождения к божественному время и пространство обращается в иные формы реальности; они «свиваются, как свиток», по слову Апокалипсиса, и Ангел, который клянется, что «времени больше не будет», свидетельствует о предстоящем восхождении вселенского сознания в такую сферу, где пространство и время уже не выявлены даже в той своей форме, которая образует астральный мир. — Так как условия восприятия и существования материи зиждутся на восприятии и существовании пространства и времени в нашем физическом плане, ясно, что явления астрального мира воспринимаются нами и совершаются пред нами как бы освобожденными от закономерности явлений физических. Пространство и время, как категории земного сознания, образуют в их взаимно пересекающемся направлении крест, на котором распято наше материализованное я. В астральном мире наше я не пригвождено к этому кресту, но несет его на себе. Божественное, нисходя к воплощению, проходит через астральный мир, чтобы распяться в мире физическом: поэтому оно сначала несет крест на себе, потом к нему пригвождается. Умирает земное физическое тело — сходит с креста тело астральное, и несет назад свой крест, чтобы воздвигнуть его животворящим, а не смертоносным, как земные пространство и время, которые для нас ощутимы одно как начало разделения и ограничения, другое — как Кронос, съедающий своих детей.

Истинная сущность астрального тела есть первый крест — крест тела, живое тело *kat' êxocîn*.¹⁴⁰ Тело уже крест. Тело же, пригвожденное к кресту кипарисному, есть состояние воплощения в физическое тело. Физическое тело есть крест и гроб. *Svma — sîma*.¹⁴¹ Но и оно живо, ибо у Бога все живы, хотя сравнительно с астральным оно — труп.¹⁴²

Тематика отрывка несколько неожиданна для Иванова, никогда не рассуждавшего на строго оккультные, прежде всего теософские темы, каковой является вся догматика астрального тела. Между тем конец отрывка может свидетельствовать о принадлежности текста Иванову — появление греческого языка (впрочем, в объеме, вполне умещающимся в словарь образованного человека) и одного из любимых его изречений («у Бога все живы»), равно как и явная конспективность этого абзаца могут быть знаками авторства.¹⁴³ Добавим к этому, что на выражение *svma* —

shma Иванов обращал внимание в статье *Религия Диониса*, описывая основные постулаты орфической религии: «...учение о бессмертии и участь душ, о нравственном миропорядке, о круге рождений (kúkloz génesewz), о теле как гробе души (sŭma — sĭma)...» (Иванов 1905а: 132). Кроме того, отметим, что идеи создания статей подобного типа у Иванова были. С. П. Каблук, одно время близко общавшийся с поэтом, описал в своем дневнике разговор с Ивановым 27 августа 1909 г.:

Между прочим Иванов сказал, что собирается написать свою автобиографию, ибо считает свою жизнь интересной. Кроме этого, имеет в виду закончить начатую новую трагедию «Прометей», написать книгу небольших статей мистического характера, мистерию на сюжет из «Ж<итий> Святых» и драму о каком-то средневековом рыцаре меча <?>.¹⁴⁴

В архиве поэта сохранился план, по меньшей мере, одной статьи «мистического характера» под названием «Тайноведение и религиозное сознание».¹⁴⁵

Каков бы ни был статус приведенного текста (авторский он или конспект какого-то сочинения или лекции Штейнера), сопоставление креста и пространства, понятого на этот раз не в философском, а в прямом смысле, появляется вновь в стихотворении *Роза ветров* из цикла *Сонеты* второго тома *Cor ardens*. Сонет строится на игре с выражением «роза ветров», обозначающим четыре стороны света. Север, Юг, Восток и Запад образуют в своем пересечении крест и одновременно являются знаком пространства. Параллельный сюжет сонета — разлука Цереры и Прозерпины, матери и дочери, которые, как известно из римской мифологии, расстаются на зиму (Прозерпина является женой бога смерти). Несмотря на несколько манерный характер текста (реализация метафоры, положенная в основу, выбор римских имен для богинь греческого мифа), содержание его серьезно:

О крест пространств! Разлуки крест! Ветров
На том кресте живая роза дышит
И, сея душ посев, волну костров

Средь плача тризн во все концы колышет.
И мир цветет разлукою Креста;
И Розой Крест объемлет — Красота.

(Иванов II: 494)

Тоска Цереры по ушедшей дочери, воплощенная в соответствующий ритуал тризны, есть, по мысли Иванова, красота мира, выросшая из страдания в разлуке.

Роза и крест появляются в творчестве Иванова и в несколько ином значении, не прямо связанном с трактовками Штейнера, но все-таки включенном в круг мистического опыта поэта. В стихотворении *День вознесения* из раздела *Разные лирические стихотворения* реальное и символическое связаны между собой также через символы розы и креста. Герой приходит на могилу в день Вознесения (неслучайный параллелизм),¹⁴⁶ и его свидание с покойной оказывается не «безнадежным», как он предполагал:

Но розу алую, живую
Кладу к подножию креста,
И чьи-то, мнится, поцелую
В земле ответствуют уста.

(Иванов II: 512)

События, описанные в стихотворении, получают реальный комментарий в дневниковой записи Иванова от 9 августа 1909 г., посвященной посещению могилы Зиновьевой-Аннибал:

Могилка говорила всеми своими цветами и плющом на кресте, покривившимся так, как мне нравится — движением Лидии. Через некоторое время она попросила у меня настойчиво душистой розы. Я не знал, как понять это внушение; осенью мы посадили розовые кусты. «Feliciter te orabo ut me delectes dono Rosae odoriferae; Rosam dona, te oro». Я пошел ко входу на кладбище, где продаются цветы; роз не было. Потом вышел из Лавры и направился в магазин на Невском. Из окна сверкнули мне алые розы. Магазин был открыт. Я попросил душистую алую розу, и имел ее. С нею вернулся в Лавру и зашел к вечерне. <...> После «Свете тихий» я вернулся на могилу и подарил мою розу (Иванов II: 786).¹⁴⁷

Необычные переживания, которые Иванов испытывал на могиле покойной жены, описаны им также в стихотворении *На кладбище* (февраль 1914 г.). Теперь герой приходит на могилу в Радунцу (О. Дешарт сообщает, что таково было и первоначальное название стихотворения; Иванов III: 832) и на этот раз не слышит, а видит «любимую»:

Как будто на горном отвесе
Завидел я с низменной мели

Любимую в огненном теле
И слышал: «Христос воскрес!»

(Иванов III: 520)

Могила Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, видимо, сыграла свою роль в сближении Иванова и Минцловой: там она услышала слова, понятные только Иванову («слова ее первой телеграммы из Флоренции», — как позже писал поэт; Иванов II: 772).

Наиболее тесно связан с символом розы, конечно, раздел *Rosarium*. Белый вспоминал:

...кстати сказать, весь «*Rosarium*», полный крестами и розами, есть отражение Минцловой, многие строчки и многие истины книги, — транскрипция слов Минцловой; то же во многом в «*Cog Ardens*»: горящее сердце и вся диалектика «сердце — солнце» — лирическая импровизация Минцловой, в свою очередь весьма-таки черпавшей из учения Штейнера, ей отвергаемого. Многие мысли статей Вячеслава Иванова суть модуляции тем, обсуждавшихся с Минцловой.

Должен сказать, что ко многому в стихотвореньях «*Rosarium*'а» в ту пору отнесся с опаскою я, отвергая отчетливый эротический привкус, вносимый Ивановым в мистику... (цит. по: Богомолов 1999: 108—109).

Начало разделу положил цикл, написанный летом 1910 г., «до поездки в Италию», как Иванов сообщал С. А. Полякову, тогда это было около сорока стихотворений (Иванов II: 697). Замятни-на писала М. А. Бородаевской 24 июля 1910 г.:

...Вяч. Ив. сидит с 4х часов дня за примечаниями к Дионису. Ночью Вяч. Ив. это время пишет стихи. С 1го июня он написал 40 стихов, так что образуется целая книжечка; все мы упрашиваем его и уговариваем издать отдельно эти стихи, а не присоединять к большой и без того его книге <«*Cog ardens*»>, кот<орая>, не знаю, когда выйдет в свет, т<ак> к<ак> за лето из Москвы не имеем об ней никакого слуху и корректур, между тем как все сдано Вяч. Ив. в Скорпион уже в апреле». ¹⁴⁸

Видимо, темы и мысли Минцловой, даже если они отразились в цикле, остались только проговоренными, но не зафиксированными для потомства — поэтому мы не можем проверить утверждение Белого. Важно, что эти стихи писались отнюдь не в период интенсивного общения с Минцловой, а с некоторой

временной дистанции. Это не произведения новообращенного ученика, захваченного новыми горизонтами (такой период отношений между Ивановым и Минцловой к тому времени уже давно прошел), а значит, мы не можем с уверенностью говорить о прямой «транскрипции» слов Минцловой.

С другой стороны, ее письма к Иванову зимы—весны 1910 г. посвящены в основном мистическим вопросам строения материи и человека, их основной темой является одухотворение материи человеком. Разочаровавшись в Штейнере, Минцлова теперь сообщает оккультные сведения Иванову, готовя его к встрече с некими «братьями», у которых она теперь учится. Важным контекстом ее общения с Ивановым весной 1910 г. является оформление и разрушение «мистического треугольника» Минцлова — Иванов — Белый (этот эпизод детально описан в книге: Богомолов 1999: 97—100). Середина и конец апреля 1910 г. проходит в выяснении отношений между Ивановым и Минцловой. В письме от 28 апреля она пишет:

Я поняла теперь, что все эти 3 Года (вернее, 2 1/2 года) — я глубоко ошибалась, думая, что я необходима Вам. Я не хочу теперь напоминать Вам, ни себе о том, что я сделала для Вас, чем были для нас обоих первые месяцы, до Крыма — — если Вы все это забыли, или, теперь, рассматриваете с иной точки зрения — я не буду возвращаться к этому. Но в этом случае не может быть и речи о том, чтобы вступить во второй период ученичества — со мной. Догматику «Розы» нельзя передавать ученику, при таких условиях и отношениях, какие у нас сейчас, Вячеслав.¹⁴⁹

В письме от 28 декабря 1909 г. Минцлова сообщает Иванову учение о «физическом плане», который есть «соединение мистиков Алой и Белой Розы».¹⁵⁰ Одно из известных нам последних ее писем посвящено изложению «пути Розы», где названо, по крайней мере, одно имя, связанное с «догматикой Розы»:

Вы знаете «Путь Розы» — — через Голубой эфир к горячим изумрудам Земли, по стеблям и листьям — понимается Алая Роза, в которой священный огонь — — Мгновениями поднимается сера и заливает розу — как воспоминание прошлого — оттуда те дивные, страшные и желтые розы — — и, омывшись океанами и морями любви и смерти, встает Роза Белая —
Говорю очень невнятно и смутно. Вы должны сами, любимый, услышать голос мой и слова эти о 4-х стихиях, из которых каждая создает свою Розу, мечту свою и невозможность свою — — —

Земля, Вода, Воздух, Огонь — могли сомкнуться лишь в последней невозможности — — — и это есть брак, и Жизни, и Смерти земной — — —

Это «Цветок из Цветков»; *Flos florum* (имя R.†, название, которое стоит во главе одной из книг Raymond de Lull) — — ¹⁵¹

Примечательно, что Белый, вспоминая о пребывании Минцловой в Бобровке весной 1910 г. (об этой поездке см.: Богомолов 1999: 99), упоминает Раймонда Луллия:

...с бородою седою, с глазами строжайшими, в красном (порою в зеленом) берете; «о н» видел оттуда сюда: как отсюда — туда — я тянулся к нему; «о н» входил через душу мою в обыденность мою, претворяя мне будничный день (корректур, писанье статьи, план создания кружков в «Мусагетте»); «о н» — стал дαιмоническим голосом мне; и однажды под сердцем мне екнуло что-то:

— «Да он — Раймонд Луллий!»

Меня инспирировал «о н», отворивши мне дверь в свою келью; а «дверь» — медитация, Минцловой данная.

Часто казалось: мы, вот, с Алексеем Сергеичем в креслах, а «он», из теней возникая, — подходит: за спинками кресел, в которых сидели, — стоит; мы — не двое: мы — «трое»; и он — «розенкрейцер», учитель А. Р., о котором она говорила, что будто бы есть у ней «доктор», учитель, который де будто бы из Гельсингфорса приехал в Россию, встречается с нею в Москве (и нас знает); но это — не Штейнер (что Штейнер пред «ним»?). Этим мифом А. Р. нас кормила; и образ, увиденный мной, в медитации стал мне действительным символом очень таинственного «кого-то», для встречи с кем Минцлова нас всех готовит.¹⁵²

Этот таинственный последний истинный розенкрейцер, по мысли Минцловой, хранит тайну Атлантиды, и его учение состоит именно в догматике Розы:

Остался на Западе один, великий Посвященный — имя его — не произносимо словами, есть только знак его — Роза — Он остался хранителем всех тайн и знаний Атлантиды. Он остался, чтобы оберегать их. Он остался, чтобы оберегать их — и чтобы встретить учение Христа — потому, что если бы не было того, кто встречает — не мог бы прийти грядущий — — — Отчего на Западе, в Европе лишь было принято христианство? Этот вопрос — не задавал себе никто до сих пор — Отчего на Востоке не принялось, не расцвело учение Иисуса Христа — — — сына Востока — — —? Ответ этому один: Роза Атлантиды припала к Кресту благоговейно — — — чтобы вышло новое, священное — — необходима примесь старого —

притча о хлебе новом, всходящем на дрожжах старого — — — (письмо от 10 октября 1909 г.; цит. по: Богомолов 1999: 84).

Собственно, эта тема варьируется в стихотворении Иванова *Атлантида* из книги *Rosarium*, где лебеди уносят за море «сердце той земли», которое воплощено в розе:

И розой этот пламень
Вселенной с неба дан;
А остров, мертвый камень,
Отдав небесный пламень,
Нисходит в Океан.

<...>

Храните розу, братья!
Придет возмездья срок,
И рушатся заклатья.
Достойнейшему, братья,
Присудит розу рок.

(Иванов II: 471)

В письмах зимы—весны 1910 г., кроме явного пересказа положений учения Штейнера, Минцлова, впрочем, упоминает также некую рукопись мистического содержания (существование которой вполне может быть мистификацией).¹⁵³ Один из мотивов ее писем этого времени — необходимость для Иванова создать собственное мистическое учение. Например, в письме от 6 января 1910 г. Минцлова требует:

Вы должны услышать от меня — и создать Сами, свой очерк <планов человека>, эскиз, взгляд на все планы — — — С этим очерком Вы должны будете предстать перед Лицом Тех, у кого Вы хотите учиться дальше — если там, в этом Вашем очерке будут ошибки — — Вам их укажут, исправят их — и Ваша работа перейдет в сокровищницу, где хранится все, что создано «адептами», на всех ступенях — — —¹⁵⁴

Судя по всему, этим мистическим учением и был «путь Розы». Не исключено, что *Rosarium* представляет собой попытку изложить свой мистический опыт (вроде «очерка», упоминаемого Минцловой), возможно, предназначенную для членов *Musageta* как мистического братства (Белый указывал в «берлинской» редакции *Начала века*, что цикл очень нравился Э. Метнеру и Эллису).¹⁵⁵

С этой точки зрения *Rosarium* заслуживает отдельного исследования, но предварительно стоит отметить несколько важных моментов. Разумеется, название цикла восходит к наименованию сборника католических молитв, что было очевидно уже современникам поэта. Так, например, Е. К. Герцык писала Ал. Чеботаревской 23 сентября 1912 г., т. е. прочитав цикл уже в составе сборника *Cor ardens*: «С огромной любовью<ю>, к<а>к самое близкое мне, читаю и перечитываю *Rosarium* и точно молюсь им. Он здесь высок, к<а>к никогда».¹⁵⁶ Таким образом, прагматика этого текста более сложная, хотя сопоставление стихотворения и молитвы не ново ни для русской литературы в целом, ни для литературы русского символизма в частности (наиболее известный случай — З. Гиппиус).

Символ розы организует все пространство цикла Иванова, и его смысл образуется из совокупности конкретных значений каждого стихотворения. Это заметил уже Н. В. Недоброво, отозвавшийся на стихи Иванова поэтическим посланием:¹⁵⁷

ВЯЧЕСЛАВУ ИВАНОВУ
НА «ROSARIUM»

...Там, коль сердцем чист, как поэт, розы несущий,
Розу увидишь Одну — Той не сорвать никогда!
Эти ж прелестные розы — мгновенные тени Единой;
Этими, сколько ни рви, мир не иссякнет благой!

(Недоброво 1913: 179)

Однако смысловое соотнесение розы у Штейнера и розы в тексте Иванова затруднено: Минцлова могла свободно импровизировать на эту тему, по обыкновению активно используя мысли собеседника. Трактовки Штейнера (которые, кстати, довольно очевидны: роза — любовь и красота) выступают для Иванова скорее как тема, задание для вариаций, но не источник. Символика *Rosarium*'а представляет собой полную адаптацию, интерпретацию и развитие темы розы; толчком к столь активной работе над ней послужили в том числе и идеи Штейнера, донесенные Минцловой (например, Раймонд Луллий включался Штейнером в число хранителей розенкрейцерской мистики). Немалую роль в этой адаптации сыграл, конечно, и тот факт, что символ розы является одним из самых культурно насыщенных и потому легко адаптируемых.

Источники образа розы весьма многочисленны и разнообразны. Некоторые из них Иванов указал сам в примечаниях к циклу (например, известную статью А. Веселовского и работы по фольклору Е. Аничкова, что еще более значимо в свете характера их отношений). Другие, однако, не названы. Например, близкий друг Иванова, С. Троицкий вспоминал:

Не без эгоистической цели расскажу факт поэтической восприимчивости В. И. Я как-то рассказал ему об одной звездной ночи у нас на Украине. Он, после моего ухода, написал стихи «Роза ночей»; в них очень точно передано то, что он услышал от меня. Стихи эти помещены в «Сог ardens». Я ни на что не претендовал, но сам он потом сказал мне: «Простите меня; я по рассеянности не поставил посвящения, но стихи эти — ваши, они посвящены вам; так и знайте» (Троицкий 1994: 55).

Таким образом, Иванов как бы собирает из разных источников все о розе, создавая некий универсальный символ. Полигенетичность, конечно, была одним из методов символистской поэтики, однако, если вспомнить генеральную перспективу цикла, можно заметить, что это сопоставимо, например, с *Тайной доктриной* Е. Блаватской. Как известно, она настаивала на паранормальном происхождении своего текста, якобы записанного автоматическим письмом. Текст, полученный таким образом, не просто книга, изложение какой-то идеологии или концепции — его прагматика гораздо сложнее. В разделе этого труда, посвященном символике, анализируются культурные и религиозные символы многих эпох и народов. Целью такой глобальной систематизации объявляется поиск следов единого первичного мистического учения («тайной доктрины»), послужившего источником для религий и культур. Ивановский текст в этом ракурсе носит более локальный характер, но цель, метод и характер его похожи на труд Блаватской.

* * *

Штейнерианство, опосредованное Минцловой, вошло в творчество Иванова, сыграв свою роль в обогащении символического словаря его поэзии и теоретических работ. Между тем личные отношения Минцловой и Иванова, равно как и его отношение к Штейнеру-человеку, к теософии и антропософии, были отнюдь не равными. М. Кузмин вспоминал: «Иногда Ан<на> Р<удольфовна> читала по запискам какие-то лекции Штейнера,

Вяч. Ив. взвизывался, как змей, и критиковал» (Кузмин 1998: 111). Говоря о последних, надо иметь в виду, что отношение Иванова к Штейнеру складывалось из многих составляющих.

Уже в 1909 г. взаимоотношения Иванова и Минцловой вышли за рамки первоначальной схемы ученичества на пути посвящения. В конце 1909 — начале 1910 гг., прошедших под знаком «мистического треугольника» с Белым, Иванов протестовал против мистического патронажа Минцловой и тех, которые, как она утверждала, стояли за ней (обширные материалы о важном в этой связи лете 1909 г. см. в главе *Из оккультного быта «башни» Вяч. Иванова* в книге: Богомолов 1999). Белый оставил яркие воспоминания о конфликтах на «башне»:

Да, Минцлова нам задавала трагедии в тот период: я видел, что кроме вопроса «п у т и» между ней и Ивановым возникала какая-то драма; Иванов какие-то автономии требовал: пусть де она передаст свои знания; он де пересмотрит, как с ними жить: Минцлова ставила ультиматумы: пусть де Иванов изменится, — и тогда она скажет; и чувствовал я: в сложных «п р я х» я — сторонний; так все происшествие смахивало все более на авантюру какую-то; Метнер меня укреплял в этой мысли.

Мы с ним говорили, что Минцлова — просто попала меж молотом и наковальнею: молот — какое-то «б р а т с т в о» (Бог знает, какое); а «н а к о в а л ь н я» — ее склонность к Иванову.

Под уютным и изысканным башенным кровом таилась трагедия: «б ы т ь» иль «н е б ы т ь» нашим песням о новом пути; сознавал, что «м и с т и ч е с к и й т р е у г о л ь н и к», подставленный Минцловой, — чужд: Метнер прав!

Это было трагедией настоящей: вступить на пути, данные Минцловой медитации действовали, и быть брошенным в подозрительную политику вокруг «т а й н п о с в я щ е н и я». Стиснувши зубы, присутствовал я при учащавшихся ссорах Иванова с Минцловой — в том оранжевом кабинетике, где висел Пиранези; бывало, сидишь в черном кресле, а Минцлова в «ч е р н о м м е ш к е» завязает напротив в таком точно кресле, выкрикивает пророческим голосом что-то (в ней мифы мешались с явью), тяжелою «к а м е н н о й б а б о ю» выбарахтываясь из кресельных ручек, не то — из ее обхвативших весьма подозрительных лап и вперяясь ужасом серых, бездоннейших глаз; и я — думаю: «Святая? — «Быть может!» — «Преступница?» — «Может быть!» В. И. Иванов, отвесясь рукой с папиросою, протянувшись сутуло с орлиным, клюющим нас носом и удивляя просвеченным, прохудевшим лицом, подвигаясь в трудной натуге по комнатам, перешупывает подошвой ковры, чтоб ногой

не проткнуться; то он останавливается, и потрясая белесою, перекисноводородной растительностью, выкрикивает:

— «Коли так, — я пойду самочинным путем!.. Я скажу розенкрейцерам вашим!»...

А Минцлова ужасом стынет из кресла; и кажется «каменной бабою» среди нас, опоздавших явлением на свет — на три тысячи лет; приставляет к «глазкам» опухшей рукою пенсне, упадет рукою на кресло; слетает пенсне на опухший живот; голова принимает квадратную форму; глазенки же пучатся; и становятся просто колесами, которые исступленно-болванно, (не то — серафически) катит <так!> в рисунок стеной Пиронези — на желто-оранжевом фоне стены; и потом: истерически рвется из кресла — навстречу Иванову, простирающему ей худые дрожащие руки:

— «Я, Анна Рудольфовна, — не отступаю; но... но... И «они» же должны гарантировать...»

Стремление толстой женщины, бударахтаясь, выпрыгнуть из мешка...

Нет, — тяжелые сцены!¹⁵⁸

Несомненно, что разочарование в Штейнере для Минцловой сопровождалось постепенным отдалением от нее Иванова — и отделить личное от общественного здесь трудно. В письме к Ал. Н. Чеботаревской Е. К. Герцык передавала свое впечатление от приезда Минцловой летом 1910 г. в Судак для помощи больной Е. А. Герцык (мачехе сестер):

Меня она совершенно измучила, пот<ому> что ночью — единств<енное> время, когда меня не тревожили ни для болезни, ни для хозяйства — мне передавалось то страшное волнение, в кот<о>ром > А. Р. живет, и часто она приходила ко мне, то плача о Вяч<славе> и доводя меня этим почти до безумия, то говоря бредовые слова о чем-ниб<удь> другом...¹⁵⁹

Отношение Иванова к Штейнеру и антропософии было в значительной степени обусловлено негативным отношением Минцловой, преобладавшим уже с осени 1909 г.¹⁶⁰ (ср. в воспоминаниях С. Троцкого: «В. И. говорил мне, что А. Р. близка Р. Штейнеру, но не ученица его, стоит где-то рядом»; Троцкий 1994: 73).

Как продемонстрировал Н. А. Богомоллов, с конца 1908 г. вплоть до весны 1909 г. Минцлова вынашивала план издания журнала, противостоящего первым органам русского теософского движения, под непосредственным патронажем Штейнера — или Иванова, если Штейнер откажется («никого, кроме Вас, нет»; см. Богомоллов 1999: 235). В какой-то степени отзвук этого не-

состоявшегося плана можно увидеть в деятельности *Мусагета*, который мыслился как мистическое сообщество, подчиненное идее противостояния оккультной опасности. Позже Белый описывал недоумение москвичей, неожиданно обнаруживших, что их мистическим вождем является Иванов:

Но подставляла вдруг она мне как самого близкого брата — Вячеслава Иванова, долженствующего основать в Петербурге «ядро». Как бы я ни любил его, ближе увидевши его, — все же был он для меня и для всех — «*homo novus*»; и годы полемики нас разделяли; и кроме того: в Петербурге такого «ядро» я не видел; движение, наше, московское, становилось по знак отношения к Вячеславу Иванову; создавалось — неравновесие. В. Иванова я полюбил, но я видел, что он, принимая от Минцловой много знаний и формул оккультного мира, с узнаниями этими дилетантски играет; а Минцлова дилетантизм — покрывает ответственностью; Э. К. Метнер, отнесшийся к «братству» серьезно и уважающий Вячеслава Иванова, как мыслителя и желательнейшего сотрудника (даже и в иных отношениях и руководителя) «*Мусагета*», — не мог выносить: дилетантского отношения Иванова к эзотерическим истинам, преподаваемым Минцловой; видел отчетливо он, что Иванов порою играет в салоне своем с тем, что он получает от Минцловой, очень кокетливо он эзотерикой шеголял, точно пудрой кокетка; перед являющимися благоговейно на «башню» к учителю Вячеславу Иванову; так, например: неизвестно зачем он носил на руке своей перстень с огромною пентаграммою;¹⁶¹ и — так далее; Метнер, схватившись за голову, говорил:

«— Нет, послушайте, — выделение вас от всех „на с“ москвичей, и вменение вам, чтобы вы в общем деле упорнейше становились под знак честолюбия Вячеслава Иванова, — это меняет все; Минцлова вместо того, чтобы нас приготовить для встречи с учителем, сперва как-то сгибает под иго Иванова, точно учитель — Иванов; и я не знаю, какие такие стоят розенкрейцеры где-то за нею; но знаю, что подлинные розенкрейцеры не могли бы принять В. Иванова, превращающего путь посвящения просто в „косметику“ для статей своих... Минцлова вместо того, чтоб его обрывать, откровенно кадит фимиам; если верно, что Минцлову выслали в мир силы света, то, должен сказать, что она своей слабостью к слабостям Вячеслава Иванова испытывает терпение этих сил».

Еще он высказывал:

— Нет, Борис Николаевич, — запомните: если Вячеслав Иванов станет, так сказать, лидером нашим, то я, как бы я ни оценивал дарований его и А. Р., — я скажу: нет и нет!.. Не пойду я на братство такое...»

В словах Э. К. Метнера слышал я отклики мыслей интимных моих (их пока я скрывал); недоверие к словам Минцловой крепло; и горестно обнаруживалось, что во многом была А. Р. Минцлова более слабая, чем пасомые ею мы, овцы; ее гениальные сказки о тайнах пути стали частью обертываться «кликушеством» очень большого сознания, как бы плененного кем-то.¹⁶²

С участием Иванова в деятельности издательства *Musaget* начинается новый этап в его литературно-общественной деятельности. «В России самый лютей враг Штейнера В. Иванов. Будет с нами активно бороться», — сообщала Сабашникова Петровой в письме от 21 марта 1912 г. (дата помечена карандашом).¹⁶³ В главном внутреннем конфликте *Musageta* — между штейнерианцами и их противниками — Иванов, как известно, занимал антиштейнеровскую позицию (см. его письма к Э. Метнеру осени 1912 г.: «...синтеза между оккультизмом и символизмом я не признаю»; «символизм же мешать со штейнерианством не хочу»), тогда же он грозился выйти из состава «ближайших сотрудников» журнала, так как не хотел нести ответственность за «модификацию символических учений в теософическом смысле» (Иванов—Метнер 1994: 287, 291). С другой стороны, позиция Иванова не была прямолинейной, потому что тогда же он признавался Метнеру в своих симпатиях («скорей интуитивных, чем рациональных»; Иванов—Метнер 1994: 291) к самому Штейнеру.

Еще до того, как в издательстве произошел этот конфликт, Иванов, вслед за Белым, искал контактов непосредственно со Штейнером (см. об этом также: Carlson 1993: 226). Сабашникова сообщала той же корреспондентке 24 июня 1912 г.:

В том, что Вяч. Ив. хочет подойти к Ш<тейнеру> нет ничего удивительного, это м<ожет> б<ыть> очень искренно и это бы спасло его. Я была бы рада за него. Его, верно, зовет Андрей Белый, кот<орый> увидал Д-ра и всецело преклонился перед Ним.¹⁶⁴

Известно, что Белый пришел к Штейнеру, оказавшись точно в такой же ситуации, в какой Иванов обратился к помощи Минцловой: находясь в апреле 1912 г. в Брюсселе, Белый и А. Тургенева попали в полосу паранормальных переживаний, превратившихся, по словам последней, «в кошмар наяву» (Тургенева 1993: 210), и уже 7 мая произошел его первый интимный разговор со Штейнером. Вполне возможно, что Иванов знал об этом и, в отсутствие Минцловой, по-прежнему искал мистического руководства. В сентябре 1912 г. он приезжал к Белому и А. Турге-

невой в Базель, где Штейнер читал среди прочих курс *Евангелие от Марка* (см.: Белый 1988: 345). А. Тургенева вспоминала:

Осенью 1912 года в Базеле нас посетил Вячеслав Иванов. Он хотел вступить в Общество и просил устроить ему свидание со Штейнером, но Штейнер поручил отсоветовать Иванову это намерение. С тех пор мы Иванова не видели (Тургенева 1993: 212).¹⁶⁵

После этого несостоявшегося свидания Иванов попросил Белого спросить у Штейнера разрешение читать его курсы:

Ты, по-видимому, не нашел случая спросить доктора, разрешает ли он мне прочтение его литографированных курсов. Если не спросил, — позволь мне настаивать на своей просьбе и надеяться, что спросишь его в Берлине. Если же он отказал, мне нужно знать в точности как и что именно было им сказано. Твое молчание по этому важному для меня предмету мне тягостно. Я бы надеялся при этом на откровенность.¹⁶⁶

Однако и в этом Штейнер отказал, М. В. Сабашникова писала А. М. Петровой со слов Белого:

Он (Штейнер. — Г. О.) позволил все писать Бердяеву, а о Вячеславе строго сказал, что ему ничего нельзя давать, что ему в этом воплощении нельзя подходить к оккультизму; у него нет должных данных, и его надо держать вдали. Всех Д-р призывает, а его нет. Не страшно ли это? Не грустно ли? Но пусть это будет между нами.¹⁶⁷

Не исключено, что и Штейнер был в какой-то степени посвящен в перипетии отношений Иванова и Минцловой, что могло как-то мотивировать его отказы. Во всяком случае, и на первом и на втором (20 июля) свидании со Штейнером Белый рассказывал о Минцловой и своем отношении к ней (см.: Белый 1990: 471); возможно, имя Иванова там тоже фигурировало.

С другой стороны, Штейнер уже знал об Иванове со слов М. Сабашниковой. В *Зеленой змее* она передает свой разговор со Штейнером, относящийся к весне 1908 г., когда Сабашникова собиралась поехать к овдовевшему Иванову в Петербург:

Я рассказала о его произведениях и о его способности пробуждать в людях, с которыми он общался, творческие силы. На это он возразил: «Когда я видел Вас в последний раз, Вы были творчески много богаче, чем сейчас». Поэтому он полагал, что сейчас я еще недостаточно сильна, чтобы соединиться с Ивановым. Я должна сначала снова найти себя, а пока совсем о нем не думать (Волошина 1993: 168).

Примечательно, что имя Иванова появляется здесь в негативном контексте.

В письме к А. Скалдину от 5 ноября / 23 октября того же года Иванов максимально полно изложил свое отношение к Штейнеру. Утверждая, вслед за Минцловой, что «поставить знак равенства» между доктриной Штейнера и розенкрейцерством невозможно, Иванов назвал ее «синкретическим созданием его собственного (достойного быть признанным гениальным) творчества» (Иванов—Скалдин 1990: 138). Штейнер в оценке Иванова той поры

...уже возрос до великой силы и великого света. Он преодолел огромные искушения. Он, как Израиль-богоборец, добыл Благословение. Он прильнул к ногам Христа (Иванов—Скалдин 1990: 138—139).

Как и Белый, Иванов разделяет штейнерианство и Штейнера («...опасаюсь, что движение штейнерианства <...> заблудится, уйдет на ложные пути, принесет вред», Иванов—Скалдин 1990: 139), однако его позиция все же несколько иная. Если для Белого синтез символизма и оккультизма был насущен, то для Иванова его собственные работы по теории символизма того времени не были связаны ни с чем, кроме искусства:

Мой символизм (говорю о теориях) есть теория **только** эстетическая. Теософические (говорю в лучшем смысле) опыты с искусством мне не симпатичны (письмо к Метнеру от 15/2 ноября 1912; Иванов—Метнер 1994: 291).

Признание Иванова свидетельствует о последовательной позиции, как она определилась в «мистическом» 1909 г., в спорах вокруг первого номера *Аполлона*. Оккультизм (например, в его штейнерианском варианте) не допускается Ивановым к участию в том сложном общем деле, которое называлось символизмом. В то же время общеизвестны факты внимания Иванова к мистике в этот период: напомним хотя бы участие в серии изданий мистической литературы *Орфей* и написание одноименной редакционной заметки об этой серии.¹⁶⁸ В ней мистика и символизм как художественный метод связаны напрямую: «М у с а г е т исходит, напротив, из допущения, что мистическое познание отчасти сообщаемо и что именно сообщаемость его осуществляет возможности символизма, как в искусстве, так и в умозрении» (Иванов III: 704). Как замечает Л. Силард по поводу этой заметки,

«в мифологеме Орфея Вяч. Иванов открывает обращенное к глубинам пробуждающейся индивидуации воплощение задачи уравновешивания противоборствующих начал „стихии“ (Дионис) и „порядка“ (Аполлон)...» (Силард 1996: 215), — иначе говоря, Орфей символизирует эту «сообщаемость» мистического познания, возможность ее оформить: он «устроитель ритма», «начало строя в хаосе», его «заклинатель» и «освободитель в строе» (Иванов III: 706). В этом смысле Орфей как бы встает на место Аполлона в системе образов Иванова периода начала работы в одноименном журнале. Кроме того, Орфей характеризуется и при помощи знакомых символов: он «ночное солнце» (поскольку является воплощением Диониса) и, на следующей строке, «солнце темных недр» (Иванов III: 706). Подземное солнце, напомним, интимно-визионерский символ для Иванова, который здесь концептуализируется, обозначая «логос глубинного, внутренне-опытного познания» (Иванов III: 706). Можно сказать, что Иванов поступает по собственному рецепту из той же статьи, доказывая, что «процесс рационализации» внутреннего мистического опыта аналогичен «процессу символизации» (Иванов III: 705).

Резкое обострение внутреннего конфликта в *Мусагете* после выхода антиштейнеровского памфлета Эллиса *Vigilemus!* в целом не изменило отношения Иванова к штейнерианству. 17 октября 1913 г. Сабашникова информировала Петрову: «А тут еще Вяч. Ив. собирает вокруг себя людей против ереси Д-ра».¹⁶⁹ В то же время, как вспоминала Е. Ю. Кузьмина-Караваева о визите к поэту 26 ноября, Иванов продолжает интересоваться тем, что происходит в круге Штейнера:

Какой-то мне неведомый поэт, по имени Валерьян Валерьянович (потом узнала — Бородаевский), с длинной, узкой, черной бородой, только что приехал из Германии и рассказывает о тоже мне неведомом Рудольфе Штейнере.

Хозяин слушает с таким же благожелательным любопытством, как слушает вообще все. Для него рассказ в основных чертах не нов, поэтому он расспрашивает больше о подробностях, о том, как там Белый, Волошин и т. д. (Кузьмина-Караваева 1980: 68—69).

Видимо, той же осенью 1913 г. Иванов пишет оставшуюся неопубликованной полемическую заметку *Ответ на статью «Символизм и фальсификация»*, посвященную защите свободы художника выбирать мистическую или религиозную доктрину (Иванов 1994б). Поводом к ее написанию послужила антиштейнеровская

статья Н. Брызгалова (гость кружка К. Христофоровой; см. о нем: Белый 1997: 341), опубликованная в *Трудах и днях* спустя три года под псевдонимом Н. Соловецкий.

Осенью 1913 г., вернувшись в Москву, Иванов нашел дела *Мусагета* в столь плачевном состоянии (Метнер из-за разногласий с Белым собирался закрыть журнал), что отчаянно писал последнему:

Милый, я глубоко и больно скорблю о «Мусагете». Если возможно спасти этот оплот символизма (а ведь символизм есть, и он жив, — неизменно будем исповедывать и Ты, и я, и Блок, глядя прямо друг другу в глаза, и о себе каждый, и друг о друге, несмотря на разницу путей, несмотря на религиозную невозможность для меня быть во всем с Тобю и на религиозную замкнутость Блока от обоих нас), итак если возможно спасти этот оплот символизма, то ведь и должно...¹⁷⁰

Ближайшей причиной для написания этой заметки послужила, видимо, именно эта эмоция поэта, видящего, что дело, в котором он должен был сыграть важную роль, близко к концу.

Но, думается, что и описанное отношение к Р. Штейнеру, и особенно к его доктрине, сыграло также свою роль. Сам Иванов в своем позднейшем творчестве не чуждался прямо обращаться к штейнерианским идеям. Лучше всего они прослеживаются в текстах писателя, связанных с социальными, историософскими и национальными вопросами. Однако, чтобы понять их место и роль в этом круге идей Иванова, необходимо в него войти и обозреть эти аспекты мирозерцания поэта.

Глава 3

МИСТИКА ПРЕОБРАЖЕНИЯ И СТРАХА¹

Иной механизм утопического преобразования появляется у Иванова в период упадка революции, кризиса символистской школы и личных фрустраций — в 1907 г. Неудивительно, что ключевым направлением его размышлений стала рефлексия над природой, функцией и психологией экстаза, исступления и восторга. Статья *Ты еси* посвящена догматико-психологическому разъяснению феномена мистического контакта человека с Богом, который осуществляется в рамках индивидуального сознания и состоит, грубо говоря, из акта признания за неким «ты» (богом) статуса существующего в этом сознании. Однако такая концепция, на первый взгляд, противоречит идеям самого Иванова о контакте с богом при помощи экстаза, исступления и тому подобных переживаний.

Анализ процесса «богообретения» в *Ты еси* гораздо более детальный, чем раньше, и экстазу в нем отведено соответствующее место. Писатель постулирует, как позднее это сделал К. Юнг и почти одновременно с Ивановым О. Вейнингер, андрогинную природу человеческого сознания, которое имеет женскую и мужскую составляющие. Е. Григорьева убедительно продемонстрировала, что первая из этих составляющих в культуре русского модернизма соотносима с тем, что в психологии рубежа веков называлось подсознанием, а вторая обозначает сознательную часть души (Григорьева 1996: 338—343). Лишний раз подтверждая это наблюдение, переживание экстаза Иванов приписывает, разумеется, женской части души — Психее, Менаде, Изиде. Каждое из этих женских мифологических имен объединяет целый пучок сюжетов. Однако Иванов отбирает лишь вполне определенные: Психея из сказки Апулея,² Менада-мужеубийца и Изиды, ищущая своего растерзанного мужа Озириса. В *Ты еси* этот сюжет символически иллюстрирует идею мистического соединения с неким высшим началом в человеческом сознании, которому предшествует мистический брак женского и мужского в человеке. Женское начало, собственно, и есть сфера религиозного

экстаза божественного присутствия — но он может обернуться и убийством мужского начала. Инвариантный сюжет, отобранный Ивановым, может быть описан как «женщина, ищущая своего мужа». Важным моментом этого сюжета является то, что одного мужа она уже потеряла (или сама убила), и тот, кого она ищет, должен быть новым, истинным, предназначенным ей, а их союз — мистическим синтезом (браком). В статье *Ты еси* это означало, что женская часть души в экстазе убивает (теряет) мужскую. Иначе говоря, подсознательное поглощает сознательное — но потом обретает обновленную мужскую часть, которая осознает себя как сын бога. Именно это, добавляет Иванов, подключая к своим рассуждениям мистику Мейстера Экхарта, и есть рождение Христа в человеке, т. е. мистический контакт с богом. Неудача брака мужского и женского в человеческом сознании возможна в двух основных вариантах: мужское угнетает женское или женское не узнает преображенного мужского начала. В таком случае преображения сознания не происходит, оно погружается в неистовство и разрушается.

Миф об Изиде со всеми его культурными вариантами разрабатывался в поэзии Иванова и до статьи *Ты еси*. Поэту, конечно, была известна раннехристианская аллегория душа—Психея—мотылек (см., например, уподобление души спящего человека «бабочке изгнаннице» во втором стихотворении цикла *Дружественные тени* (Иванов III: 16); ср. также в поэме *Сноп*: «Твоя Психея / Вперед, святой купели вождея, / Порхнула в мой огонь» (Иванов II: 404)), использованная в известном стихотворении Гете *Selige Sehnsucht* (сам Иванов неоднократно упоминал его), равно как и другая составляющая мифа об Изиде—хранительнице тайного знания («покрывало Изиды»), доминантная для русского модернизма, что убедительно показал М. Вахтель (Wachtel 1991). Последнее тем более важно, что этот мотив мифа об Изиде был наиболее востребован в теософии (напомним хотя бы названия одной из самых известных книг Блаватской *Isis Unveiled*³ и надевавшего шума полемического отклика на это произведение Вс. Соловьева *Современная жрица Изиды*), в сложных отношениях с которой, как нам кажется, находится статья. Наиболее ярко этот мотив в поэзии Иванова выражен в дистихе *Изида* из сборника *Кормчие звезды*:

Мнил ученик покрывало поднять сокровенной богини.
В тайную целлу проник: роза в пустынной цвела.

(Иванов I: 501)

Тайна Изиды оказывается также символом любви и мироздания (если вспомнить символику *Божественной комедии*), т. е. нуждается в толковании. В более позднем стихотворном послании к *Ф. Ф. и М. Ф. Кокошкиным* Изида называется «Таинницей Лазурного Цветка» (Иванов IV: 41). Это определение по цветовой дескрипции отсылает к Вечной Подруге В. Соловьева («вся в лазури сегодня явилась») — равно как и ко всем наследникам его поэзии (*Золото в лазури* Белого), а в прямом смысле — к символу Голубого Цветка Новалиса и всего немецкого романтизма (до оккультизма включительно), столь любимого Ивановым.

В поэзии Иванова вариант сюжета об Изиде, ищущей Озириса, доминирует. Уже в первом сборнике его стихов Изида трактуется как символ поиска, «разрыва и разлуки» («Вселенская Изида, вождь алканий...»; Иванов I: 702). В стихотворении *Pieta* (из цикла *Suspiria*, одной из основных тем которого является переживание разлуки с Зиновьевой-Аннибал) уже намечены и параллельные женские сюжеты. В специальном примечании к этому стихотворению Иванов писал: «Как изображения Изиды с Горосом на руках напоминают художественный тип Мадонны с Младенцем, так тип *Pieta* намечен древними в изображениях Эос и Кефалоса и Ниобеи (Stark, Niobe 203, Taf. V)» (Иванов I: 861). При этом, разумеется, растерзанный Озирис, которого ищет Изида, имеет те же атрибуты, что и Дионис, расчлененный Титанами. В стихотворении Иванова переживания Изиды оказываются переживаниями и всего человечества:

Вселенская Изида, вождь алканий,
 Любовь! тебя
 Да познаём в путях твоих исканий,
 С тобой скорбя,

Ища с тобой растерзанного Бога
 Нетленный след...

и лирического героя:

Несу в груди божественное семя, —
 Я, Мать, твой!

(Иванов I: 702)

Они, несомненно, носят «богоискательский» характер, причем имеется в виду и христианская догматика (Бог с большой буквы). Таким образом, сам сюжет поиска, «разрыва и разлуки» концентрирует в себе несколько поисков, разрывов и разлук, от

личных до религиозных. Следы подобной рефлексии обнаруживаются в самом стихотворении:

Одна Душа бесчисленных дыханий —
Pietà, Pietà!..

(Иванов I: 702)

Все эмоции «разрыва и разлуки» — расставания — объединены сюжетом *Pietà*, который составляет сущность этих эмоций.

В сборнике *Эрос* можно найти весь ряд героинь женского мифа Иванова. Стихотворение *Целящая* посвящено Диотиме — т. е. Л. Д. Зиновьевой-Аннибал. Его основная тема — описание роли Диотимы в романе Иванова с Городецким. Диотима спасает «я» лирического героя, жалея, врачаю его, освобождая от новой любви. С другой стороны, Иванов напоминает здесь об эротических эпизодах их совместной жизни. Все эти роли описаны поэтом при помощи женских сюжетов:

Изида, Магдалина,
О росная долина,
Земля и мать, Деметра,
Жена и мать земная!

(Иванов II: 373)

Изида, ищущая своего мужа, Магдалина — блудница, омывшая раны Христа (эти два символа «подытожены» прямой эротической дескрипцией «росная долина»).⁴ Сквозной сюжет стихотворения — спасение «я», которое сравнивается с горящим — истекающим кровью — влюбленным солнцем/сердцем:

Довольно солнце рдело,
Багрилось, истекало
Всей хлынувшей кровью:
Ты сердце пожалела,
Пронзенное любовью.

(Иванов II: 372)

Всем любовным ролям Диотимы (блудница, жена и мать) противопоставлена роль сестры, которая в рамках основного сюжета о солнце по контрасту сравнивается с ночной мглой и туманами:

Сестра моя ночная,
Ты поднялась с потоков,
Ты принеслась с истоков,
Целительную мглюю!

Повила Солнцу раны,
Покрыла Световита
Волшебной пеленою!
Окутала в туманы
Желающее око...⁵

(Иванов II: 373)

Пелена (которая «покрыла Световита»)⁶ выступает здесь в значении защиты от чего-то опасного, в данном случае — от всеожигающей любви героя. Однако это значение лишь на первый взгляд противопоставлено более знакомому нам по сюжету о «покрывале Изиды». Лирика Иванова дает примеры совмещения обоих значений, и тогда покрывало Изиды, скрывающее тайну, защищает человека от ее познания. Наиболее яркий случай такого совмещения находим в сонете *Читателю*:

Таит покров пощады тайну Божью:
Убил бы алчных утоленный голод.

(Иванов II: 401)⁷

Покрывало в этом варианте значения чаще называется покровом и ассоциируется с русским праздником Покрова, который обычно приходится на первый снег. Поэтому к покрову в лирике Иванова часто относится эпитет «голубой» (ср., например, интимно-визионерский цикл *Голубой покров*). Праздник Покрова в русском календарном обрядовом цикле связан также с ожиданием жениха (ср. в пословице: «покрой землю снежком, а меня женишком») и тем самым причастен к сюжету об истинном муже. В поэзии Иванова мотив «голубого покрывала» имеет отчетливое отношение к темам женственности, иногда даже «вечной» (ср.: «Лазурь меня покровом обняла...» из цикла *Голубой покров*; Иванов II: 428). Стихотворение *Покров* вводит еще одну дескрипцию:

Твоя ль голубая завеса,
Жена, чье дыханье — Отрада...

(Иванов II: 279)

Слово «завеса», разумеется, влечет за собой целый пучок смыслов (например, библейских — «завеса храма»), из которых нам важен только эротический — более всего выраженный в цикле любовных стихотворений *Золотые завесы*, посвященном М. Сабашниковой. «Золотая завеса» в этих текстах также призвана скрывать тайну, но тайну эротическую и даже сексуальную (ср.: «Единую из

золотых завес / Ты подняла пред восхищенным взглядом, / О Ночь-садовница!...»; Иванов II: 391).

Сюжет о жене и истинном муже появляется не только в стихах, где выше перечисленные героини фигурируют открыто и где, соответственно, он может заранее предполагаться. Пример противоположного рода — первый сонет цикла *Душа и жених*, в котором сюжет об утрате женой истинного мужа (Осириса — Изидой, Амура — Психеей) проецируется на притчу о Руфи и Воозе:

Дай никнуть ей у царственного ложа,
Твоей дремы священной не тревожа;
И, коль рука скользнула по власам, —
У врат градских продай рабу, Властитель!

(Иванов II: 491)

Библейская притча представляет собой рассказ о поиске Руфью нового мужа, а в процитированных строках подразумевается один из его эпизодов (Книга Руфь, 3: 7—9), с той лишь разницей, что Руфь не будила Вооза, как Психея — Амура в сказке Апулея. Как известно, библейский сюжет заканчивается вполне благополучно: Вооз торгуется у ворот Вифлеема с родственником и Руфь становится его женой (Книга Руфь, 4). Иванов свободно толкует библейский сюжет, адаптируя его к нарративу о жене и истинном муже и после того включая в тему богообретения.

Преображение наличной действительности (индивидуальной и социальной) через соединение, брак мужского и женского начал в некую прогнозируемую реальность на десять лет становится основным в утопической мысли поэта. В первую очередь оно присутствует в его работах «неославянофильского» направления, но перед тем как обратиться к этим темам и сюжетам, хотелось бы остановиться на группе текстов, подтверждающих его универсальность для Иванова. Мы имеем в виду прежде всего работы 1908 и 1909 гг., т. е. статью *О достоинстве женщины* и доклад *Евангельский смысл слова «земля»*.

В последнем на основании филологического анализа текста евангелий Иванов постулирует смысловую разность слов «земля» и «мир», доказывая, что мир представляет собой наличное состояние мироздания, а земля — грядущее, прогнозируемое и ожидаемое. Земля-Жена (или Невеста), по его мысли, ищет своего Мужа (или Жениха), каковым является только Христос. Поэтому Иванов сосредоточивается на интерпретации двух сюжетов четвертого Евангелия: эпизода с самаритянкой («...у тебя было пять мужей, и тот, кого ныне имеешь, не муж тебе»)⁸ и эпизода

с блудницей («пусть первый бросит в нее камень»), видя в этих женских образах символы Земли. Обе они ищут (ждут) своего истинного мужа, как и земля ждет своего истинного мужа для спасения — т. е. второго пришествия Христа. Видно, что преображение мироздания, вселенной описывается Ивановым с помощью того же сюжета, что и преображение сознания человека.

Мнение о необходимости эзотерического прочтения евангельских текстов, популярное в теософии, открыто высказывалось поэтом уже во время его летнего пребывания на даче Герцык в 1908 г.:

«Евангелие еще не прочитано» — постепенно слова его загораются светом, и тогда все, такие противоречивые, создают одно согласие. Все становится осмысленно: «Любите мир, но не все, что в мире. Только любовью познается, что любить, что нет. Христос не учил Слову, форме, а горел им, как благоуханием сгорают цветы. И, сгорая сердцем, как светильник, зажигаешь слово за словом в Евангелие: и будет день — все станет понятно» (запись в дневнике Е. Герцык от 19 августа 1908 г.; Герцык 1996: 207).

Занимаясь организацией Христианской секции Религиозно-философского общества, он писал Мережковскому 28 ноября 1908 г. в том же ключе:

Я — христианин, полагаю, что и вы также христиане, несмотря на смущающее меня и отделяющее от вас притязание ваше на право называть себя иначе. <...> ...всю догматику церковную я нахожу адекватно выражающей религиозную истину; но знаю также, что эта догматика не выражает всей истины в полноте. Не слишком много в церкви догматов; а, напротив, недостаточно: многое прежде скрыто или не раскрылось еще. «Символ веры» нормативен для внутренних откровений личной мистической жизни (напомним, что именно его Иванов анализировал в статье *Ты еси*; Мережковский—Иванов 1999: 85).

Разъяснению «скрытого» смысла евангельского текста и был посвящен доклад Иванова. Однако уже на даче Герцык в споре с Минцловой у него возникло противопоставление теософии и религии:

«Религия выше, благородней теософии, потому что теософия ничем не рискует, всякий же основатель религии говорит: *alea jacta est*, он выбором пути отрекается от всякого знания. Теософия служит тому, что неизбежно совершается, религия служит невозможному. Поэтому для религии каждый человек — тайна и божественные невозможности в нем. Оккультизм знает и презирает людей.

Измеряется в нем ценность только эрудированностью их...» Анна Р[удольфовна], сверкая глазами: «Нет, нет!..» Вяч.: «Вся теософия — духовный американизм... Не в Индии и не Европе возникла, а в Америке американизированная Блаватская основала ее. Ее книги — груда механически подобранных знаний, — в них духа, огня, религии, мистики — ни следа...» А[нна] Р[удольфовна] в слезах ушла (запись в дневнике Е. Герцык от 7 октября 1908 г.; Герцык 1996: 212—213).

Тем самым Иванов сразу старался вывести свои идеи герметического чтения Евангелия из круга неизбежных ассоциаций с теософией, как бы утверждая собственный, независимый мистический путь.

Остановимся подробнее на мистическом контексте доклада и связанных с ним других текстов Иванова.

Заглавие стихотворения «*Небо — вверху, небо — внизу*» — это формула из романа Мережковского *Леонардо да Винчи*. Героиня романа, учитель эротики и ведьма Кассандра, сообщает ее Джованни Бельтраффио как тайное знание единства духа и плоти:

Небо — вверху, небо — внизу,
Звезды — вверху, звезды — внизу,
Все, что вверху, все и внизу, —
Если поймешь, благо тебе.⁹

(Мережковский 1914: 258)

Кассандра указывает, что это слова *Изумрудной скрижали* Гермеса Трисмегиста (ее текст приводится тут же по-гречески).¹⁰ *Tabula smaragdina* была, конечно, известна Иванову, он упоминает ее («Что вверху, то и внизу») в статье *Заветы символизма*. В архиве поэта сохранилась выписка рукой Иванова:

Tabula Smaragdina
Verba Secretorum Hermetis.

Verum sine mendacio certum et verissimum: quod est interius est sicut quod est superius, et quod est superius est sicut quod est interius, ad perpetranda miracula Rei Unius.

Et sicut omnes res fuerunt ab Uno meditatione Unius, sic omnes res natae fuerunt ab hac Una adaptatione.¹¹

Видно, что основное ядро этого текста отличается от приведенного у Мережковского — в нем речь не идет именно о небе. Ясно, что заглавие стихотворения Иванова имеет два подтекста — тексты Мережковского и Гермеса Трисмегиста. Посмотрим, каков же ответ Мережковскому:

«НЕБО — ВВЕРХУ, НЕБО — ВНИЗУ»

Разверзнет Ночь горящий Макрокосм, —
И явственны небес иерархии.
Чу, Дух поет, и хоровод стихии
Ведут, сплетаясь змеями звездных косм.

И Микрокосм в ночи глухой нам внятен:
Мы слышим гул кружащих в нас стихий, —
И лицезрим свой сонм иерархий
От близких солнц до тусклооких пятен.

Есть Млечный Путь в душе и в небесах;
Есть множество в обеих сих вселенных:
Один глагол двух книг запечатленных —

И вес один на двойственных весах.
Есть некий Он в огнях глубин явленных;
Есть некий Я в глубинных чудесах.

(Иванов II: 267)

Сразу обратим внимание на центральные термины, Микрокосм и Макрокосм, отсылающие нас к средневековой мистической традиции (ср. в *Фаусте* Гете). К ней же восходит и основная мысль текста, которую, огрубляя, можно описать как единство Макрокосма (вселенной) и Микрокосма (человека).¹² Эта мистическая традиция не только дожила до эпохи модернизма, но и нашла своего транслятора в лице А. Р. Минцловой:

...законы мира высшего отражаются в символах мира низшего —
Символы — это подножие, почва, пьедестал, для того, чтобы встали
(здесь) Лики Иные, Небывалые на Земле — — —¹³

В последних строках доклада *Евангельский смысл слова «земля»* слово «подножие» используется в схожем значении:

Υποπόδιον¹⁴ — великое и таинственное слово Ночи имеют отныне
<?> и нисхожден<ия> Слова и опять к полу. Чрез пол соблазняет
Змий, жалящий человека в пяту. Соль Земли, потерявшая силу,
растоптана ночами, и преображающая энергия Жениха, пришедшего к
Невесте, может — если она утратила свою силу — послужить
только энергией биологического закона. Живое подножие Царя —
есть Душа Мира, Земля — Невеста (Иванов 1994а: 151).¹⁵

В сонете есть два нюанса, которые можно считать ивановской трактовкой древней традиции: говоря о Микрокосме, поэт имеет в виду человеческое сознание (или душу — «Есть Млечный

Путь в душе и в небесах...»), и второй — описываемое в стихотворении самопознание этой души происходит ночью, в ночной душе. Первый можно воспринимать как ответ Мережковскому — начальные строки *Изумрудной скрижали* относятся не к телу, а к душе, и посему не содержат идею «реабилитации плоти». Второй позволяет включить этот текст в круг размышлений Иванова над природой человеческого сознания. Симметричные анафоры терцетов навязывают читателю вывод: как в небе, так и в человеке есть Бог.

В своем выступлении на заседании Религиозно-философского общества 24 февраля 1909 г., посвященном обсуждению доклада Н. А. Бердяева по поводу книги профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова *Наука о человеке*, Иванов упоминал, не называя прямо, Гермеса Величайшего:

По моему убеждению, современная душа не может другим путем прийти к религиозному сознанию, как только путем осознания своего микрокосма. Я сейчас поясню. Обычно всегда отправлялись от макрокосма, т. е. рассматривали вселенную в ее громадном целом. Средневековыми мистиками микрокосм рассматривался в зависимости от макрокосма, было открыто некоторое соответствие — все, что внизу, то и сверху — человек представляет собой полное подобие макрокосма (РФО 1993: 129).

Это краткое резюме рассмотренного выше сонета¹⁶ Иванов развивает дальше в духе статьи *Ты еси*:

Бог — это величайшая проблема. И эта величайшая проблема — центр макрокосма подвергается сомнению, центр микрокосма тоже подвергается сомнению. Мы приучились дифференцировать сознание, вместо слитого комка энергии, которым называло себя Я, плохо сознавая и неясно чувствуя, мы осознали нечто много-составное, многообразное <...>. Так вот, все надежды религиозного сознания мы всегда соединяли с судьбой микрокосма. Если бы мы, осознав, почерпнули уверенность в некотором бытии, которое приписали бы абсолюту, божественному центру, тогда мы нашли бы Бога в себе. <...> В человеке есть Бог в догматическом смысле этого слова, и именно Бог-Отец, Сын должен родиться. В реальном смысле слова Бог вдунул душу свою, а не только тень своей души. Вот в этом-то и состоит опасность мистики, что она за утверждением присутствия Бога не реальным образом, а мистически, постулирует рождение Сына. Приближением к божественному центру, слиянием с ним можно достигнуть того, что осуществляется слова — «Моя воля есть твоя воля», тогда произойдет полное слияние. Если в человеке совершится этот благодат-

ный процесс, тогда в нем родится Христос. И только этот процесс рождения Христа убеждает нас в христианской идее (РФО 1993: 129).

Схожим с Мережковским образом *Изумрудную скрижаль* толковала и Минцлова, писавшая Иванову 29 ноября 1909 г. <?>:

Несколько тихих, тихих слов я должна сказать Вам, об этом первом Законе «Изумрудной Таблицы» — О Законе равновесия говорит этот закон — о Законе пола и жизни его —

— Immaculata Conceptio — — —

Как Закон рождения вселенных — как единственная возможность Проявления Плана Бога — Непроявленного еще — возможность чуда — — (далее текст *Скрижали* на латыни. — Г. О.).¹⁷

Immaculato conceptio (непорочное зачатие) как выражение тайны пола связывается Минцловой с основной идеей *Изумрудной скрижали* — соответствия земного небесному. Непорочное зачатие, таким образом, есть то «просветление пола», которого чаял и Иванов. Само по себе половое чувство не может служить сферой встречи Жениха и Невесты, а значит, не может привести к преображению Земли. Изида не здесь найдет своего Озириса, а Самаритянка — истинного мужа.

Интерес Иванова к оккультному смыслу христианских догматов был особенно сильным в 1909 г., когда он принял ближайшее участие в создании Христианской секции Религиозно-философского общества. Догмат о непорочном зачатии весьма занимал его в это время, наряду с толкованием Евангелия. А. Ельчанинов записал свой разговор с поэтом, состоявшийся 7 августа 1909 г.:

Но вообще надо сказать, что у отцов (Церкви. — Г. О.) было много и ошибочного, например, их отношение к женщине. Православие вообще слишком мужественно, или вернее, оно слишком женственно и потому идеалы его слишком мужественны. Католичество наоборот: оно связано с Римом, и оно углубило и дополнило восточный идеал учением о Богоматери — immaculato conceptio, например. Православие забывает, что женское начало исконно (Ельчанинов 1984: 61).¹⁸

Дневниковые записи С. П. Каблукова лета 1909 г. содержат суждения Иванова относительно догмата о непорочности и природе Христа:

По поводу утверждения Розанова о невозможности физического девства перенесшей роды Девы Марии Вяч<слав> Иванович ука-

зал на мнение мистиков средних веков, допускавших, что в акте рождения «печать девства» преломилась, но в тот момент, когда полнота Христа присвоилась человеку Иисусу в акте крещения от Иоанна, пречистая мать Его стала *вполне* Девою, и она развивалась в этом направлении, как бы молодела, параллельно развитию Богочеловеческого естества в Христе Иисусе, како<во>е развитие завершилось в акте крещения. Это мнение Вяч. Иванов считает более приемлемым <?>, чем высказанная Дм. Вл. <Знаменским?> мысль, что И<исус> Хр<истос>, проходивший через закрытые двери, мог пройти младенцем и через «двери рождений», без раскрытия их. В этом видится Иванову уклон в монофизитство, как и во всякой попытке перенести свойства тела воскресшего и преображенного на святое, но все же земное и подобное нашему тело Иисуса Христа до воскресения его. Но в некотором смысле Иванов и себя причисляет к монофизитам. Именно, имея яркое чувство «трупности» о себе самом и о других людях и прозревая мертвенный налет тления на лицах людей, он утверждает, что этой «трупности», свойственной *всем* людям, не было в И<исусе> Хр<сте>, вовсе. Этим он и отличен от всех прочих людей. Монофизитством же он называет всякую тенденцию, устанавливающую несходство человеческой природы Христа с природою обыкновенных людей и тем отдаляющую Христа от «земли».¹⁹

Все рассмотренные выше тексты писались в период острого интереса к мистицизму, подогреваемого общением с Минцловой. Об этом свидетельствуют и письма Н. А. Бердяева, который, приехав из Москвы читать свой доклад в Религиозно-философском обществе 24 февраля 1909 г., остановился на «башне» Иванова.²⁰ Уже 25 февраля он сообщал жене: «С Вячеславом Ивановым мы ведем бесконечные мистические разговоры» (Бердяев 1996: 125). А 17 марта, вскоре после отъезда из Петербурга, Бердяев послал поэту концептуальное письмо, которое ясно обозначило расхождения некогда близких мыслителей, разделявших концепцию «мистического реализма»:

Я знаю и чувствую, что в Вас есть глубокая, подлинная мистическая жизнь, очень ценная, для религиозного творчества плодотворная. И все же остается вопрос коренной, вопрос единственный: оккультное ли истолкование христианства или христианское истолкование оккультности, Хрисос ли подчинен оккультизму или оккультизм подчинен Христу? Абсолютно ли отношение к Христу или оно подчинено чему-то иному, чуждому моему непосредственно, мистическому чувству Христа, т<о> е<сть> подчинено оккультности, возвышающейся над Христом и Христа унижающей? На этот вопрос почти невозможно ответить словесно, ответ может быть

дан лишь в религиозном и мистическом опыте. Я знаю, что может быть христианский оккультизм, знаю также, что Ваша мистика христианская. И все-таки: один отречется от Христа во имя оккультного, другой отречется от оккультности во имя Христа (Бердяев 1996: 135).

Несмотря на все оговорки, очевидна основная претензия Бердяева к Иванову: «оккультное истолкование христианства». Именно этим занимался Штейнер, чье основное сочинение на данную тему *Христианство как мистический факт и мистерии древности* (1902) было дважды издано в переводе на русский язык. Конечно, Минцлова была вполне посвящена в идеи оккультного христианства Штейнера еще во время его берлинского курса лекций 1905 г., о чем с восторгом писала М. Сабашниковой (см.: Азадовский—Купченко 1998: 168—169).

Представляется, что активная общественная и идейная работа Иванова в 1909 г. строилась с оглядкой на личность и труды Штейнера. В дневниковой записи М. М. Замятниной от 3 января 1909 г. передана речь поэта, в которой Иванов выводит из Гегеля два «потока»: с одной стороны, Тюбингенское христианство, марксизм, штейнерианство, а с другой — Шопенгауэр, Достоевский, Ницше, Соловьев и сам Иванов (опубликовано в комментариях: Иванов 1994б: 170). Таким образом, доктрина Штейнера и мысли Иванова, по его собственному мнению, имеют один источник, но разные русла. Доклад *Евангельский смысл слова «земля»* носит явные следы диалога со Штейнером (о трактовке жеста Христа, писавшего на земле в эпизоде с блудницей, подробнее см.: Иванов 1994а: 154).

Публичное выяснение отношений Иванова с теософией состоялось 24 ноября 1909 г. на заседании петербургского Религиозно-философского общества, где А. Каменская прочитала доклад *Теософия и Богостроительство* (он был напечатан непосредственно перед стенограммой прений (см.: Теософия 1910: 62—78), вышел отдельным изданием, изложение полемики см.: Carlson 1993: 162—164). Иванов попросил слова сразу после доклада и много выступал в продолжении прений. Основным пунктом неприятия им теософского движения был сформулирован очень четко: «Итак, я бы спросил: церковь ли теософическое общество или не церковь. Это вопрос решающий: не зная этого, я не могу говорить собственно об остальном» (Теософия 1910: 81).

Позиция Иванова его на первый взгляд выглядела весьма решительно:

...я утверждаю, что теософическое общество либо есть просто общество, как напр. психологическое, для изучения истин духовной жизни, или теософическое общество есть община, объединяющая все человечество, обладающая знанием истины, имеющая в себе присутствие Духа Святого и располагающая таинствами: в первом случае принадлежность к нему советима, во втором несовместима с принадлежностью к христианской церкви (Теософия 1910: 83).²¹

Однако собственно ивановское понимание Церкви по сути не было столь ортодоксальным. В статье *Религиозное дело Вл. Соловьева* Иванов определил ее как «существо мистическое», знакомым нам образом противопоставив «церковной организации» (Иванов III: 298). При этом он связал Церковь и «сверхличную волю», размыкание «эмпирического я» в соборном коллективе. Происходит это, по мысли Иванова, в акте «ты еси»:

...любовь моя говорит другому *ты еси*, растворяя мое собственное бытие в бытии этого *ты*, <...> акт жизни, акт спасения, возврат к Матери, несущей обоих нас (мое я и мое ты) в своем лоне, приобщение к тайнодействию ткущей живую одну ткань вселенского тела Мировой Души. Только здесь пробуждается в нас иное, высшее сознание, в сравнении с которым мое прежнее, заключенное в малом я, начинает казаться дурным и лживым сном. Здесь начинается Церковь и ее разумение в личности (Иванов III: 304).

Напомним в этой связи раннее стихотворение Иванова *Дриады*, описывающее такое божественное состояние:

Ни граней, ни годин, ни ликов «Ты» и «Я»
Она божественно не знает,
И цельным нектар пьет из сердца бытия,
И никого не вспоминает.
И в нераздельности не знает «Ты» ни «Я».

(Иванов I: 746)

Говоря о «реализме» Достоевского, Иванов прибегает к той же формуле для описания его отношения к миру, людям и своим героям:

Это не периферическое распространение границ индивидуального сознания, но некое передвижение в самих определяющих центрах его обычной координации; и открывается возможность этого сдвига только во внутреннем опыте, а именно в опыте истинной любви к человеку и к живому Богу, и в опыте самоотчуждения личности вообще, уже переживаемом в самом пафосе любви. Символ такого проникновения заключается в абсолютном утверждении, всею во-

лею и всем разумением, чужого бытия: «ты еси». <...> он совершается в мистических глубинах сознания... (*Достоевский и роман-трагедия*; Иванов IV: 419).

Таким образом, понятие Церкви у Иванова оказывается связанным с темой идентичности, — по евангельскому завету «двое или трое во имя Мое» составляют как бы одного человека («тело Церкви»), точнее, одно сознание, или растворяются в некоем божественном сообществе, где нет «ликос Ты и Я», где главенствует «ты еси»: социум и Церковь совпадают в теократии.

Личный мистический опыт тем самым как бы сопоставляется с опытом истинной любви к человеку. Такая любовь трактуется Ивановым как основа Церкви. Для иллюстрации он использует сугубо индивидуально понимаемый образ: зеркало зеркал, *speculum speculū*:

Человек, в тварном сознании зависимости познавания своего от некоей данности, кажется себе самому похожим на живое зеркало. Все, что познает он, является зеркальным отражением, подчиненным закону преломления света и, следовательно, неадекватным отражаемому. Правое превращается в этом отражении в левое, и левое в правое <...>. Как восстанавливается правота отражения? Через вторичное отражение в зеркале, наведенном на зеркало. Этим другим зеркалом — *speculum speculū* — исправляющим первое, является для человека как познающего другой человек. Истина оправдывается только будучи созерцаемой в другом. Где двое или трое во имя Христово, там среди них Сам Христос. Итак, адекватное познание тайны бытия возможно лишь в общении мистическом, т. е. в Церкви (Иванов III: 303).

Напомним, что *Speculum speculorum* называется вторая книга сборника Иванова *Cor ardens*, которая снабжена латинским эпиграфом, содержащим ту же мысль: «IMMUTATA DOLO SPECULI RECREATUR IMAGO / ADVERSIS SPECULIS INTEGRAM AD EFFIGIEM» (Иванов II: 282). Напротив, одностороннее зеркальное отражение в поэзии Иванова трактуется как мятеж, богоборство, причем совершенно в том же аспекте: оно не может быть правильным. Наиболее дидактично это выражено в мистико-философской поэме 1907 г. *Сон Мелампа*. Вот фрагмент диалога Мелампа, получающего высшее, жреческое, мистическое знание вещей, и «нивы змей», сообщающих ему это:

Отрок в ответ: «Я в деснице держал над ручьем медяницу,
Жаждой томимую: в левой она отразилась висящей.
С часа того не глядел я в прозрачные очи Наядам».

Нива же пела: «От века обман — отраженное влагой,
Чары — металлом, и смертный полон — Персефоной ночью.
Ибо мятежным себя каждый луч отражает, и каждый
Атом раздельной души от послушного зеркала просит,
Ближней тропой своевольно сходя в ответные грани,
И — самовластный — не мнит о согласьи частей и о строе
Целого облика, — только б, в себе утверждаясь, усилить
Себялюбивую душу...

(Иванов II: 297)

Глаз — устойчивая метафора зеркала у Иванова (см. об этом подробнее: Минц—Обатнин 1988), и совмещение зеркальности глаза и образа «зеркала зеркал» в стихотворении памяти В. Эрна (из второй части поэмы *Человек*, носящей название *Ты еси*) сводит вместе все эти темы: «Свершается Церковь, когда / Друг другу в глаза мы глядим» (Иванов III: 215).

Между тем при более внимательном рассмотрении выступления Иванова в прениях по докладу Каменской оказывается, что его позиция не столь уж далека от ситуации весны 1909 г., когда был написан доклад *Евангельский смысл слова «земля»*. Свою речь Иванов начал с указания на различия в понимании термина «теософия»:

Слову «теософия» мы можем придавать или тот, постоянный смысл, в каком это слово употреблялось во все века, — смысл мистического «гнозиса» вообще, или же мы можем соединять со словом «теософия» значение того учения, которое мы находим в теософическом обществе (Теософия 1910: 80).

«Старинный, исконный» смысл этого слова он выясняет из сочинений «Эккардта и Бэме, неоплатоников, герметиков, индийских мудрецов и т. д.» (Теософия 1910: 80). По мысли Иванова, теософические учения разных веков настолько различны в плане философском, что объединить их на этом основании в некую синкретическую доктрину, как делает Каменская в своем докладе, невозможно. Иванов предлагает иной принцип объединения:

...сходство будет поразительное, когда вопрос будет идти о «Пути» как учении о задачах и организации внутреннего опыта. В вопросе о Пути можно утверждать, что все эзотерические учения говорят об одном Пути и что стадии этого Пути характеризуются приблизительно одинаково, точно также, как приносят одинаковые плоды просветления личности и ее возвышения (Теософия 1910: 81).

В творчестве Иванова 1909 г. можно найти еще одно упоминание об этой идее. Предисловие к изданному им сборнику сти-

хотворений В. Бородаевского, написанное в мае 1909 г., заканчивалось загадочной фразой:

Но многие ли поймут из этой книги «страстных свеч», в которой отпечатлелась борьба, но еще не означилась ясно выход, — почему лишь после этих обретений уже не смутно прозревающей веры, а отчетливого духовного зрения впервые, по-видимому, представился поэту, во всей своей неотразимости и глубине, вопрос о пути? (Иванов 1909а: 7).

Примечательно, что текст предисловия как бы погружен во внутренние споры Иванова с Мережковскими весны 1909 г.:

Но он (Бородаевский. — Г. О.) не из легиона тех модных богоборцев и «бездников», которым подобная психология была бы вожделенна, как материал или только предлог для словесных дерзаний и кощунственных декламаций и провокаций... (Иванов 1909а: 6).

Таким образом, идея пути противопоставляется Ивановым как теософии, так и богоискательству (ср.: «Есть Млечный Путь в душе и в небесах...»). Конечно, он имеет в виду путь ученичества, плавно переходящий в путь посвящения, т. е. тот круг мистицизма, в котором сам жил уже как минимум два года, — в этом смысле ивановское видение сущности мистики имеет биографический характер. Мережковским, отвергающим церковную мистику, и теософии, пытающейся синтезировать различные религии, Иванов противопоставляет концепцию личного мистического пути и личного религиозного опыта. В такой ситуации неизбежно встает вопрос о Штейнере, и Иванов в споре, возникшем по этому поводу, с известной теософкой Е. Писаревой, отделяет его доктрину от теософской: «Мне скажут, что д-р Штейнер христианин. Тогда он недостаточно и только в силу внешних связей член теософического общества»; далее он обнаруживает осведомленность (Писарева тщетно протестовала) во внутренних делах немецкой секции общества: «Известный антагонизм существует в самой Германии между ложами чисто Безантистскими и ложами Штейнера» (Теософия 1910: 96—97).

Итак, доклад *Евангельский смысл слова «земля»* можно рассматривать как мистический текст Иванова, рождавшийся в диалоге не только с названными в нем идеями В. Розанова и Д. Мережковского, но и с новыми (Штейнер и Минцлова) и древними мистиками. Сюжет о женщине, ищущей истинного мужа, находим и в докладе *О достоинстве женщины* (декабрь 1908 г.). Женщина, по мысли Иванова, носительница более интенсивной подсознательной жизни, в то время как мужчине присуща

повышенная сознательность. Заметим, что, говоря «подсознание» и «подсознательный», Иванов имеет в виду не психоанализ, а скорее круг понятий экспериментальной психологии У. Джеймса, потому что помещает в половую стихию подсознания «силы инстинкта и ясновидения» (Иванов III: 140). Ясно, что и сама половая стихия понимается им не только как сексуальность, но и как эрос — т. е. влечение к истинному мужу. Поэтому Иванов видит в женщине знакомых нам героинь:

Именно вследствие большего богатства своих психических сил, женщина казалась древности и представляется мужской впечатлительности донные существом таинственным и неисследимым до его последних глубин. <...> Душу Земли-Матери, темной и вещей, привыкли мы чутя в этой тайне. <...> Женщина кажется воплощением в смертной человеческой личности безличного атома единой, бессмертной, многоименной Изиды (Иванов III: 140).

Будущий социум должен строиться с учетом женской личности, ему не следует быть только обществом мужчин. Как и в других сферах действия этого механизма, процесс преобразования требует обоих начал, мужского и женского, сознательного и подсознательного, и т. д. по всей парадигме оппозиций. Поэтому «грядущая всенародная свобода» видится Иванову как «двуединый народ мужчин и женщин» (Иванов III: 145). Однако место женщины в этой общественной организации характеризуется не простым равноправием:

В этом параллелизме всех общественных зачинаний и учреждений народных может найти женщина себя, может сказать свое слово, ибо человечество ждет ее слова. Оно не может не быть религиозным и пророчесственным. Ибо мужское в человечестве, как совокупная энергия, недостаточно для женщины на земле, и сынами Земли ее тоска по Жениху не утолится: отсюда ее мистическая жажда, ее влюбленное пророчествование (Иванов III: 145).

Структура социума здесь спроецирована на структуру сознания человека: оба носят андрогинный характер. Это положение косвенно подтверждается тем фактом, что в период написания доклада Иванова чрезвычайно интересовала вейнингеровская схема сознания. Объясняя причины незначительности исторической роли женщины в раскрытии «полноты человеческих сил и способностей» (Иванов III: 138), он заключал:

Кажется, что есть этому физиологическое основание. Подобно тому, как животные суть половые существа только периодически-

ски, — мужчина утверждает свой пол не постоянно, но лишь временно <...>.

Напротив, норма утверждения пола в женщине отличается признаками постоянства и непрерывности, характером как бы статическим. Женщина или неполное, несовершенное существо при относительной свободе от пола (и тогда эта свобода — ее ущерб), или вечная, пребывающая женственность, пол *en permanence* (Иванов III: 139).

Именно О. Вейнингер приписывает женскому началу (*Weibliche, W*, в русском переводе — Ж) постоянное половое чувство в то время как мужскому началу (*Menschliche, M*), по его теории, присуща периодичность полового влечения (Вейнингер 1909: 113—117).²²

Однако этим не ограничивается круг вероятных источников представления Иванова об андрогинности человека. Ту же идею разрабатывал и Штейнер. В письме к М. Волошину от 15 октября 1905 г. из Берлина Минцлова передавала содержание его лекции:

Шт<ейнер> говорит удивительно о том, что в каждом человеке до сих пор есть мужчина и женщина одновременно, что разделение полов произошло только для физического и астрального тела <...>. И оттого, говорит он, есть мужчины очень мужественные физическим телом, но у которых слишком сильно также и *Ätherkörper* женское (Азадовский—Купченко 1998: 174).

Небезынтересно сравнить с этим уже цитировавшееся выше замечание Иванова в разговоре с Каблуковым о женственности православия, имеющего из-за этого слишком мужественные идеалы.

О внимании Иванова к теософской концепции андрогинности свидетельствует и следующий эпизод из переписки поэта с Минцловой. 29 декабря 1909 г. она сообщала Иванову:

Опыты Гельмгольца, 50 лет тому назад, указали, что «атом» (*Atma*!?) может быть разделен, расчленен. Теперь, после опытов Аррениуса и Шиппе — что атом состоит из миллиардов «электронов», которые кружатся иступленно внутри атома, подобно Солнечной системе — —²³

На это Иванов отвечал в письме от 31 декабря 1909 г.:

...слова Ваши приходят, ясновидящие, как раз вовремя. Вера вечером мне говорила о новейших теориях структуры атома, и то, что Вы пишете, было мною представлено и осознано именно так, как Вы это излагаете, и в семи планах, но, конечно, не с тою же точностью и определенностью. Притом эти размышления были для

меня и «переживанием».²⁴ Прибавим, что в центре помещается наукой положительный ион («иод» — не правда ли?), а кружащиеся миры — отрицательные ионы. Причем признак положительности и отрицательности, несомненно, подвержен постоянному перемещению в трех последовательных состояниях эфирности, и в то же время мужское и женское различно определяется в разных планах. И именно отрицательное в физическом плане мужское — не правда ли?²⁵

Сведения Минцловой, судя по всему, были почерпнуты из курса Штейнера *Духовные иерархии и их отражение в физическом мире* (апрель 1909 г., Дюссельдорф; подбоку цитат см.: Arenson 1984).

Сознание реального человека у Вейнингера носит андрогинный характер, для Штейнера женское и мужское начала по-разному распределены в различных телах. Доклад *О достоинстве женщины*, как видим, варьирует теократическую схему Соловьева (место пророка теперь занимает женщина). Вместо прежнего идеала однородности общества, достигаемой в коллективном иступлении, появляется идеал несколько больший — достижение Царства Божия на земле. Роль женщины здесь, по мысли Иванова, весьма значительна и сопоставима с ролью женского начала в человеческом сознании.²⁶

* * *

Вопрос об однородности общества принадлежит в концептуальном творчестве Иванова к несколько иному, хотя и связанному с рассмотренными выше, к кругу представлений. Статья *О русской идее* была написана приблизительно в тот же период, что и два обсуждавшихся ранее текста (прочитана в качестве докладов в конце декабря 1908 г. и в январе 1909 г.), имеет непосредственное отношение к сфере интересов писателя этого периода. Она посвящена проблеме народа и интеллигенции, т. е. по самой постановке вопроса должна касаться народнической парадигмы (как синтеза интеллигенции и народа), напомним, наиболее приемлемой для поэта в эпоху первой русской революции (не случайно одним из первоначальных названий, в дальнейшем отвергнутым, было: *О новом народничестве и о русской идее*).²⁷ Между тем статья начинается размышлениями о неудаче русской революции, которая не решила ни одной из поставленных ею задач, в том числе задачи синтеза интересов разных социальных групп России. Выход, который намечает Иванов, состоит в единстве религиозно-мистической жизни народа (поэт апеллирует к опыту русского сектантства, имея в виду прежде всего петербург-

ских хлыстов, как недавно было показано А. Эткиндо; см.: Эткиндо 1998: 228—229)²⁸ и интеллигенции. При этом хлыстовская метафорика («христы») явно сближается им с мистической символикой средневековья (напомним, «рождение Христа в человеке» Мейстера Экхарта). Иначе говоря, по Иванову, народ и интеллигенция имеют (или хотят иметь) сходный мистический опыт, опыт богосыновства. Именно он может действительно объединить эти социальные группы. Достижение однородности общества в этом случае не предполагает коллективного действия (вроде оркестры, театра и т. д.), а экстатические переживания интерпретируются как момент в сложном процессе индивидуального тождества с Христом. Попытка конвергенции двух парадигм (приводит к тому же вопросу, на который Иванов пытался ответить в статье *Ты еси*, — вопросу переработки (своеобразной сублимации) страшных (подсознательных) страстей в человеке или в обществе.

Интеллектуальный контекст, в котором задумывался и писался доклад, в настоящее время достаточно подробно разработан исследователями. Это комплекс представлений об опасности с Востока, восходящих к известному «пророчеству» В. Соловьева о панмонголизме. России здесь уготована особая миссия:

Мистики Востока и Запада согласны в том, что именно в настоящее время славянству, и в частности России, передан некий светоч; вознесет ли его наш народ или выронит, — вопрос мировых судеб (Иванов III: 327).

Само выражение «мистики Востока и Запада» — прямое воспроизведение стиля речи А. Р. Минцловой (которая, в свою очередь, имитировала стилистику Штейнера), этим выражением пестрят ее письма к Иванову. Впрочем, и из других источников известно, что подобные представления были поддержаны в Ивановне Минцловой, которая именно в это время боролась с разнообразными оккультными «бандитами».²⁹ Кроме Минцловой, представление об особой мистической роли России в распределении оккультных сил последовательно развивал и Штейнер (см. подробнее работы: Коренева 1998; Maydell 1997). На протяжении всего своего пути он отводил России весьма важную роль. Причем именно в письме к Минцловой от 23 марта 1908 г. Штейнер указывал, что в русском народе скрыто «теософское сокровище» («*der grossen theosophischen Schatz*») и что именно содержание народной души («*Volks-Seelen-Inhalt*») Востока приведет к благополучию всего человечества (Steiner 1984: 119—120).³⁰ «Теософский» в данном случае означает принадлежность к богопознанию, а не

к теософскому движению.³¹ При таком прочтении позиции Иванова и Штейнера на удивление схожи: именно способность русского народа к богопознанию и является гарантией его объединения с интеллигенцией.

Можно указать и на другую переключку мистико-национальных концепций Иванова и Штейнера. По мысли последнего, Россия должна соединиться с Германией, но особенным образом. Воззрения Штейнера по этому вопросу суммированы М. Кореневой:

Для того, чтобы выполнить в будущем свою культурную миссию, которую Штейнер видел в развитии импульса Христа, славянский дух должен как бы сочетаться браком с германским духом, при этом германский дух, конечно же, символизирует мужское начало, славянский — женское... (Коренева 1998: 310).

Эта идея находилась в поле зрения Иванова. В дневнике В. Шварсалон она упоминается в пересказе М. Сабашниковой (запись от 29 июня 1909 г.; Богомолов 1999: 319). 4/17 марта 1909 г. Минцлова писала Иванову из Берлина:

Меня очень поразило еще одно «совпадение» Вашего знания, которое бывает прямо пророческим — с глубочайшей тайной. То, что Вы как-то перед отъездом моим говорили о Германии, о роли ее, оказывается глубочайшей правдой. И Германский мистицизм, мужской, суровый, обнаженный, должен на один момент придти на помощь к женскому мистицизму, нежному, закутанному в сотни одежд — который не может раскрыть всю полноту свою без толчка извне.³²

Германское (мужское) начало, долженствующее спасти русское (женское), легко может играть роль, уготованную истинному мужу в разбираемом нами сюжете. Представляется, что интерес Иванова к этой мысли мог быть обусловлен таким совпадением.

В его произведениях 1910-х гг. сюжет о жене, ищущей истинного мужа, постепенно все сильнее связывается с темой будущего России. Соответственно, расширяется список героинь и героев этого сюжета. Среди наиболее важных новаций следует упомянуть включение в этот список героев *Бесов* Достоевского. Ряд Изиды, Психея, Менада, самаритянка, блудница дополняется в интерпретации Иванова образом Хромоножки, которая воплощает в себе идею России. Хромоножка ждет истинного мужа и по ошибке видит его в Ставрогине:

И недаром она — без достаточных прагматических оснований — законная жена протагониста трагедии Николая Ставрогина. И недаром также она вместе и не жена ему, но остается девственной: «князь мира сего» господствует над Душой Мира, но не может реально овладеть ею, как не муж Самаритянки четвертого Евангелия тот, кого она имеет шестым мужем (Иванов IV: 441).

Россия ждет своего истинного вождя, «брак» с которым даст миру нового Христа. Этот союз должен преобразить небо и землю не только в пределах Российской империи, но и во вселенском масштабе, как это завещал В. Соловьев в статье *Русская идея*.

Идеи противостояния оккультной опасности послужили основой для создания так называемого «мистического треугольника» Иванов—Минцлова—Белый (см. Carlson 1993: 63—79). Начало его, как известно, было положено решительным объяснением с Белым после его лекции 17 января 1909 г. в Петербурге (предварительные шаги Иванова по сближению с ним были также вызваны переменами в личной и общественной платформах). Беседа, состоявшаяся вечером того же дня, была посвящена обсуждению астральных и оккультных враждебных действий, которые предпринимает «враг с Востока». Позже Белый передавал речь Иванова:

Иванов в застегнутом наглухо черном своем сюртуке, распушившийся перекисноводородной растительностью, зашагал совершенно беззвучно меж нами; и голосом значительным стал выговаривать мне, что затронул я в «Пепле» огромную тему:

— «Ты знаешь, иль нет?»

Посмотрел с удивлением:

— «Что знаю я?»

— «Да ведь образы «Пепла» — действительность, страшная: все это — так... Твой же «Пепел» рисует картину систематического отравления России, гипнотизируемой наваждением; «Пепел» — правдивое перечисление мороков, под которыми Враг к нам подходит...»

Я — вздрогнул, взглянул на него: как он мог поднять тему мою, о которой шептались мы с Эллисом в «Доне» (тогда упустил: ведь мы с Эллисом говорили не раз с Христофоровой, с другом Минцловой: Минцлова же, вероятно, Иванову передала разговоры)?

Пошел и пошел: есть «враги», совершенно реальные; и поглядывая на меня и на Минцлову, остановился, с таинственным видом, вышептывая:

— «Ну — скажи?»

— «?»

— «Кто же «Враг?»»

— «А есть «Враг?»»

— «Да, конечно: ужасный; об этом нельзя говорить уже вслух; лишь об этом мы можем шептаться: ну, ну, — кто же Враг?»

А. Р. Минцлова строго молчала: лишь два колеса ее глаз останавливались на гравюре, но с видом таким, что мне стало отчетливо: тема Иванова — ею навеяна; он же, опять заходяв, продолжал, что мое ощущение гибели и преследований, о котором он знает, да это и видно по «Пещу», — вполне подтверждаются фактом оккультных исследований (тут он взглянул на Минцлову; и было понятно, что эти исследования производит она); есть «враги», отравляющие Россию флюидами и деморализующие главным образом тех, кто бы мог дать отпор; и враги те — восточные оккультисты (тут смутные подымались намеки на страшных татар-демонистов, под видом торговцев живущих в Москве и образующих какую-то секту, зависящую, в свою очередь, от магических действий китайских монголов): опасность с Востока — ужасна; никто и представить не может, чем это окончится все, когда «дикие страсти под игмом ущербной луны» поразвяжутся в нас под гипнозом, под действием страшного тока астрального, проводимого всюду под нами психическим кабелем: кабель — с Востока; пора осознать этот ужас удельным князьям европейской культуры в России: Иванову, мне, А. А. Блоку, Бердяеву; распри должны мы забыть, протянуть свои руки друг другу — для братства, которого назначение — стать проводом Духа и Истины; и отсюда то силы могучие — вспыхнут; без оккультических светов, — нам всем предстоит только гибель: на нас направляются стрелы; мой «Пепел» же — брошенный знак «Имеющий очи, — пусть видит».³³

Далее Белый упоминает и третий текст на ту же тему — цикл Блока *На поле Куликовом* (отметим в нем важный мотив России-жены), где актуализируется сама идея борьбы России и Востока.³⁴ В свете сказанного не удивительно, что позже блоковский цикл заслужил сочувственную оценку Иванова, связавшего его появление с тем кругом переживаний, описанием которых открывается статья *О русской идее*:

...and as in high lyrical work one will always feel the throbs of the heart of the people, we shall conclude that the Russian heart is still deeply clouded, is still sore with the moral wounds inflicted by the war, and by the collapse of the great hopes which its confused faith associated with the days of the so-called «Liberation Movement». In the poet's heart there houses a gloomy doubt of the destinies of his country; with him the eye of the spirit foresees the approaching attack of Mongol power, the field of Kulikovo must be fought over again; by the issue of battle we must once more defend our inmost sanctuary from the dark and numberless hosts of Asia (Ivanov 1912: 148—149).³⁵

Русское общество должно быть сплоченным перед лицом опасности, однородность его необходима для борьбы с врагом.³⁶ Этих задач революция не решила, оставив общество дезинтегрированным. Между тем, намекает Иванов, опасность существовала уже тогда — и на второй странице доклада приводит значительную цитату из статьи 1905 г. *Апокалиптики и общественность*, где русско-японская война интерпретируется в традиции панмонголизма («Началась наша первая пуническая война с Желтой Азией»; Иванов III: 322).³⁷ Не исключено, что эта точка зрения была поддержана мнением Р. Штейнера об оккультном смысле русских событий в пересказе Минцловой. Еще в 1905 г. она сообщила это мнение М. Волошину, а теперь могла передать его и Иванову:

Русская революция есть одно из проявлений Страшной битвы, потрясающей всю Вселенную в настоящий момент. Идет смертный бой, незримый миру и известный лишь оккультистам, — Черная магия и Белая магия сражаются сейчас, и *еще неизвестно, кто победит* (письмо от 28 октября 1905 г.; Азадовский—Купченко 1998: 189).

Отметим в позиции Иванова еще один важный момент. Напомним, что роль борца с Востоком «мистики Востока и Запада» уготовили не только России, но и славянству (с Россией во главе). Это мимолетное замечание имеет в своей перспективе панславизм Иванова периода первой мировой войны.³⁸ Но уже здесь оно связано с течением современной европейской политики.

Доклад *О русской идее* писался в момент напряженности во внешней политике России: в октябре 1908 г. Австро-Венгрия объявила, что Босния и Черногория, входившие в ее состав *de facto* (хотя формально были в составе Турции), теперь являются частью империи Габсбургов *de jure*. Это было квалифицировано как аннексия, которая среди многих других последствий вызвала и рост славянской солидарности на Балканах, приведший в конце концов к созданию союза балканских стран (существенно, что в этот союз входила и Греция). Ни для кого не было секретом, что главная цель Австро-Венгрии — захват Сербии, давнего прозелита России во внешней политике. Идея славянского объединения перед лицом агрессии нашла широкую поддержку в России на всех уровнях общества. Так, в декабре министр иностранных дел Извольский объявил в Думе новый курс правительства на сплочение юго-славянских государств (см. об этом подробнее: Виноградов 1964: 106). Один из наиболее заметных аналитиков этой ситуации (позже выпустивший книгу *Балканский кризис и политика Извольского*, 1910), лидер правых кадетов, П. Н. Милоков

позже признавался в своих настроениях после поездки на Балканы: «Из своей балканской поездки я вывез обновленные чувства сочувствия к славянскому прогрессирувавшему национализму и к его боевым настроениям» (Милюков 1955: 45). Эти «обновленные чувства» позволили ему направить деятельность правого крыла кадетов на разработку идей славянской солидарности, было созвано два всеславянских съезда в Софии и Праге. Под влиянием происходящего из ближайшего в тот момент к Иванову окружения славянскую тему в своем художественном и критическом творчестве разрабатывал В. Хлебников (см. об этом: Парнис 1978). Все эти факты, остающиеся за рамками статьи, косвенно присутствуют в тексте и задают саму его позицию.

Иванов, живший в то время чувством опасности для России, мог воспринимать реальную агрессию против славянства особенно остро еще и потому, что Австро-Венгрия была для него примером федерализма. В ненапечатанной статье *Divorce ou séparation de corps?* (1907), которая была написана в связи с полемикой о «мистическом анархизме», Иванов упоминал об Австро-Венгрии как образце устойчивого «коллективного организма» (Обатнин 1993: 474). *Séparation de corps*, или самоуправление (selfgovernment),³⁹ как тип совместной жизни (супругов или народов) противостоит принципу, названному Ивановым «bellum omnium contra omnes» («не следует нам затевать bellum omnium contra omnes в нашем литературном подполье»; Обатнин 1993: 475). «Война всех против всех» (крылатое латинское изречение из *Левиафана* Гоббса, похожее есть в *Законах* Платона) составляет принцип борьбы за существование, в которой побеждает сильнейший. Критика биологического детерминизма составляла важную часть ивановского восприятия Ницше (статья *Ницше и Дионис*, 1904). Насильственное поведение Австро-Венгрии повернуло мысль Иванова в сторону панславянских приоритетов, в числе которых одним из основных было полное неприятие роли Австро-Венгрии как поработительницы славянства.

Тем самым статья *О русской идее* открывает серию размышлений Иванова над национальным вопросом, вписанным в контекст мирового распределения оккультных и политических сил. Такое соседство мистики и политических событий, разумеется, не ново в творчестве Иванова, однако, как кажется, именно начиная с этой статьи мистика будет иметь отчетливо «минцловский» (т. е. в первую очередь, хотя и не полностью, штейнерианский) характер, а политика будет связана с судьбами славянства и России.

Мистика «страха», которую Минцлова успешно актуализировала у русских символистов, включала в себя бытовой страх на уровне суеверий, апокалиптический страх опасности и гибели, а также близко касалась эстетики «ужаса» (или «трепета», если воспользоваться известным разделением М. С. Кьеркегора). Лекция Иванова *Древний ужас*, толчком к созданию которой послужила демонстрировавшаяся весной картина Л. Бакста *Terror Antiquus*, была прочитана 16 марта 1909 г. в концертном зале училища при Евангелически-Лютеранской церкви св. Петра и Павла. Иванов, видимо, послал программу-тезисы доклада Минцловой,⁴⁰ которая по обыкновению восторженно отозвалась о них:

Я в глубоком восторге от этих мыслей Ваших, и только немного боюсь, не слишком ли много здесь сказано? Но впрочем у Вас есть в высшей степени этот дар — облекать в священные одежды то, что должно быть сокрыто от глаз — Ваш план грандиозен и страшен, по огромности своей. Меня очень волнует (и это очень ответственная часть) то место, где Вы говорите о Друидах и об Орфее. Я счастлива, что Вы создали эту лекцию.⁴¹

Статья М. Волошина (чьи оккультные интересы, равно как и близость к Минцловой, должны приниматься во внимание) *Архаизм в русской живописи* была написана после доклада Иванова. По мнению Волошина, Бакст изобразил гибель Атлантиды, а гигантская фигура богини на первом плане есть архаическая Афродита-Мойра. Волошин заметил, что мысли Иванова не вытекают собственно из толкования картины, Иванов «влил свое собственное, чисто литературное содержание в декоративный и живописный замысел художника и колоссально расширил рамки живописно возможного», «преобразил» картину в «громадный исторический символ» (Волошин 1909: 48).

Иванов также интерпретирует картину как изображение гибели Атлантиды, сразу входя в круг современных ему мистических, в первую очередь теософских, тем. Феноменология памяти, с рассмотрения которой начинается статья, в таком освещении предстает вариантом мистического знания, передаваемого через поколения. Культура оказывается «культом отшедших» (попутно отметим знакомый нам прием — каламбур: культ—культура), она — форма памяти и потому носит родовой характер (Иванов III: 92). Сознание человека, включенное в сознание человечества (Иванов, конечно, вспоминает Мировую Душу), помнит что-то большее, «ниже сознательной и поверхностной жизни» (Иванов III: 95). В частности, она помнит катастрофу с Атланти-

дой — и «достаточно одной или двух Мессин, чтоб „древний ужас“ обратился для нас в ужас последнего дня» (Иванов III: 95).

Однако толкование Ивановым картины Бакста шире, чем простая экспликация апокалиптической идеи («сказал он большее и иное»; Иванов III: 102). По Иванову, здесь изображена гибель мужского начала, неспособного «исполнить меру бессмертных желаний многоликой богини», в этом «мистическая правда о Мировой Душе в ее ожиданиях небесного Жениха» (Иванов III: 104). Таким образом, на бакстовском полотне воспроизведен (помимо замысла художника) один из эпизодов сюжета о жене, ищущей истинного мужа. Поэтому у Иванова закономерно возникает мотив покрывала и ряд знакомых нам имен: «На изображениях свадьбы Зевса и Геры владыка небес приподымает покрывало с лица новобрачной: Саисская богиня была безбрачная дева, никто ее не познал» (Иванов III: 104; ср. в стихотворении *Cruх Amoris* из книги *Rosarium*: «Узнай, жених, невесту в покрывале!», Иванов II: 492; анализ соловьевских и христианских коннотаций этого символа см. в работе: Davidson 1989: 223—224).

На материале греческих мифов Иванов прослеживает сюжет порабощения женского начала мужским, выразившегося в падении матриархата, культе Аполлона,⁴² растерзании Орфея с последующим его обожествлением и союзе друидов с друидессами (они поразили Минцлову). В какой степени это мистическое преступление связано с гибелью Атлантиды, трудно сказать. Подобные факты из истории религии имеют для Иванова и психологический смысл: «...порабощение женщины было связано с порабощением всех хаотических и оргийных энергий» (Иванов III: 106), которые и обеспечивали, напомним, древнюю память. В статье *Ты еси* эта возможность также описана («...закрепощение Психеи нашему сознательному мужскому началу убивает ее вдохновенный почин»; Иванов III: 266), она составляет идею стихотворения Иванова *Психея-скиталица*, включенного в одну из главок немецкого варианта *Ты еси — Anima* (Иванов III: 279). Древний ужас, ужас судьбы (апокалипсис) заменен солнечным ужасом отсутствия женского начала в мире. Среди черновиков статьи *Древний ужас* сохранилась запись: «Женский монотеизм. — Грехопадение через женщину. Мужское грехопадение <—> Муж твой будет господин <?> над тобою. Сонная греза Евы о змии *Eritis sicut dei*». ⁴³

Последняя глава статьи, посвященная «разладу в нашем религиозном сознании», образно связана как с докладом *Евангельский смысл слова «земля»*, так и со статьей *Ты еси*. По мысли Иванова, на вопросы языческого сознания (а он считает, что

современный человек находится в круге тех же античных страхов) ответ дает христианство — и в первую очередь его «антропологический принцип» (Иванов III: 108). Последний состоит в том, что человек ищет Бога, как Невеста-Земля ждет истинного Жениха, «тогда родится в человеке Христос» (Иванов III: 108). Преображение человеческого сознания опять описывается Ивановым при помощи сюжета о жене, ищущей своего мужа. Собственно, мистическое преобразование (земли, мира, человека) и есть ответ Иванова на апокалиптическую идею, развивавшуюся Минцлов-вой. Спасение от грядущей катастрофы как для человека, так и для общества состоит в христианском мистическом опыте.

Свой отклик на выход отдельного издания романа Андрея Белого *Петербург*, создававшегося в значительной степени с учетом идеи страха перед Востоком, Иванов назвал *Вдохновение ужаса* (1916). Тема апокалиптического панмонголизма стала одной из основных для этой рецензии, причем она тесно связана с переживанием ужаса, организующего, по мысли Иванова, роман в целом:

Желтая опасность для А. Белого, прежде всего, — в крови и в духе. Она имманентна нам: она — тикающая в нашей утробе бомба. Туран встает среди нас; Гог и Магог двинутся, когда откормится в нас «Аластор» — дух Антихриста. И России суждено постоять при новой Калке, на новом Куликовом поле за весь христианский мир, за самого Христа (Иванов IV: 628)

Это сочувственное наблюдение Иванова заключает в себе основные темы мистики страха: апокалиптический «панмонголизм» и ужас перед страшными глубинами человеческого сознания. У статьи есть еще один обертон: она написана в 1916 г., и потому здесь много говорится о современных военных событиях. Иванов воспринимает происходящее в романе как некую «явь астральную», т. е. в его мистической сущности. Последняя необходима и для оценки современности: «Удивительно ли, что, вникая пристальнее в эту тайнопись, я отчетливее уразумеваю через нее сокровенный ход мировых дел, ныне свершающихся перед нашими глазами?» (Иванов IV: 622). Параллелизм между войной с Германией и Куликовской битвой составляет фон для мыслей Иванова.

Восприятие германства Ивановым в первую мировую войну, несомненно, основывалось на переживании мистической опасности с Востока, только носителями этой восточной черной мистики оказывались немцы.⁴⁴ Война — «чудотворная», являющая «воочию тщету человеческого рассудка и расчета»,⁴⁵ она — «поле

Божьей брани», где все происходящее превращается в символ (этот круг представлений подробно изложен в книге: Hellman 1995: 84—93). Речь уже не идет о мелких торговцах в Москве, сама немецкая культура оказывается пронизанной «китайщиной». Эта идея подробно развивалась в статье 1915 г. *Россия, Англия и Азия*.⁴⁶ По мысли Иванова, Россия и Англия должны быть в союзе потому, что обе имеют в своем составе азиатскую часть (для Англии это Индия), у обеих схожие задачи — адаптация и победа над Азией. Эти задачи интерпретируются через миф о желтой опасности, причем во всей его полноте:

Стена, которую Европа может противопоставить желтой опасности Китаю, должна быть живою стеной двуединой белой азиатской державы <...> внутренний духовный смысл желтой опасности есть де-христианизация Европы, ее обращение к истокам ветхозаветной азиатской веры и мудрости (Иванов 1917: 27, 29).

«Желтая опасность» есть борьба за христианство — или, пропуская все промежуточные ступени, можно сказать, борьба за личный христианский мистический опыт. Иванов устанавливает «глубокое, сокровенное сходство и сродство» между германским и китайским духом. В таком случае война действительно становится «вселенским делом», как назывался первый отклик Иванова на нее. Не удивительно, что статья начинается утверждением, что в наступивших событиях «все — только участники, вершители же и вожди истинные скрыты от глаз земных» (Иванов 1914: 97, II-я пагинация).⁴⁷ Здесь же Иванов открыто говорит о существовании «мировой и вселенской опасности» (Иванов 1914: 101, II-я пагинация). Переживание «вселенскости» составляет и одну из основных тем поэзии Иванова того времени. В оптимистическом «рождественском» стихотворении 1914 г. *Убеленные нивы*⁴⁸ используется метафора Россия-земля, поле, которую поэт «привязал» к теме России еще в период первой русской революции:

Нечеловеческим плутом
Мир перепахан отныне...
Вырвано с глыбою черной
Коренья зол застарелых...

(Иванов IV: 26)

Название стихотворения *Убеленные нивы* — аллюзия на стих Евангелия от Иоанна (4, 35). Однако немаловажно, что разговор Христа с учениками, где он употребляет это выражение («посмотрите на нивы, как они побелели», т. е. готовы для жатвы),

следует непосредственно после эпизода с Самарянкой, которой Христос сообщил, что у нее было пять мужей, но истинного не было. Таким образом, представление о близящемся свершении времен и сюжет об истинном муже соседствуют в Евангелии — и это соседство оказывается значимым для выбора Ивановым метафоры.

В его лирике военного времени неоднократно возникает мотив переживания происходящего как открытия тайны мира, что нередко описывается при помощи метафоры поднимаемой завесы, составляющей часть сюжета об Изиде:

Завеса тронулась; разверзлась Дверь —
И Таинство вселенское предстало.
Я созерцал иных времен начало
И слышал голос: «храм и двор измерь!»

*(Молчал я, брат мой, долго,
и теперь...; Иванов IV: 24)*

Мотив завесы появляется и в стихотворении *Суд*:

Завеса — явление дневное;
Едва в небесах потемнело, —
Разверзнется зренье ночное, —
И вспыхнет зияющий миг...

(Иванов IV: 22)

Ночью, когда открывается тайна мира, ясно видно и традиционное для русской литературы знамение — комету. Ночь, комета и ощущение тайны мира появляются в одном из самых интимных стихотворений Иванова того времени:

В черной воспаленной тишине
Слышится глухое слово мне:
«Будь готов: уже не за горами»...
Выхожу заветный встретить знак.
Все висит звезды власатый зрак
Над небес крайними кострами.

(Иванов IV: 28)

Ничто не мешает нам предположить, что «глухое слово» — это одно из сообщений «Лидии», которое слышит сам Иванов. Это переживание, разумеется, интерпретируется как мистическое. Лишним доказательством тому служит строка: «Долу мрак; а звезды гневно ярки...» (Иванов IV: 28; ср. выше: «Завеса —

явление дневное...»). Она является отсылкой к собственному раннему элегическому дистиху *Мистика* из сборника *Кормчие звезды*:

В ясном сиянии дня незримы бледные звезды:
Долу таинственной тьма — ярче светила небес.

(Иванов I: 640)

В ответе Н. Устрялову по поводу чтения поэмы *Человек* Иванов упоминает изречение о мистике и звездах:

И иное неслыханное довелось мне услышать — не в похвалу, а в упрек: я «эзотерически» темен, мистика же должна быть «рациональна». Но мистики издавна предупреждали, что кто хочет видеть звезды, должен на время отказаться от дневного света... (Иванов 1916а)

И ночь, и звезда, и таинственный голос — привычные атрибуты мистического состояния для всей поэзии Иванова. Именно с войной это стихотворение связывает сравнение мистического переживания с ранением на поле боя («Словно я лежу, смертельно ранен, / В темном поле; бой вдали кипит...»). Последнее, кстати, позволяет предположить, что комета / звезда из цикла военной лирики — это реальная комета, наблюдавшаяся на небе летом 1914 г. Не случайно при позднейшей публикации стихотворения *В темной воспаленной тишине...* (под заглавием *Ленивый дождь*; Иванов III: 519) в составе сборника *Свет вечерний*⁴⁹ первая, процитированная нами строфа, где появляется комета, была отброшена поэтом (и восстановлена только составителями брюссельского собрания сочинений).

В статье *Россия, Англия и Азия* обозначены и другие основания для сближения Китая и Германии. Их схожесть коренится в «общности тяготения к субъективному идеализму и идеалистическому нормативизму» (Иванов 1917: 27–28). Слово «идеализм» употреблено Ивановым, конечно, в сугубо индивидуальном значении — как оппозиция «реализму», «мистическому» включительно. Идеализм в таком понимании есть насилие над действительностью (что может ассоциироваться со стремлением к переделу мирового порядка), попытка сотворить новых богов, индивидуальная теургия (эквивалентная «черному оккультизму»). На уровне художественной практики реализму соответствует метод символизма. Еще в 1913 г. в неопубликованной заметке *Символизм и фальсификация*, носящей проштейнеровский характер, Иванов связал противоположный метод с черным оккультизмом: «Фальсификация» в символизме есть кощунство. Черная месса — максимум <?> символической фальсификации» (Иванов 1994б: 168).⁵⁰

Далее он не скрывает, кто является «нормативистом» и, со ссылкой на Ницше, прямо называет Канта «кенигсбергским китайцем»⁵¹ (Иванов 1917: 28). Дневниковые записи П. Журова донесли до нас рассуждение Иванова об «идеализме» Канта:

Он начинает говорить о кантианстве и неокантианизме с последовательными выводами из него: раз все определяется самой личностью, все идеализм — то все крайние проявления личного и национального эгоизма — идеализм — и провозглашается девиз: «Все хорошо, что хорошо для каждого». <...> В этой войне сталкиваются разные интересы — и ее ведут не только на земле — здесь борьба таинственных сил, борьба философий неокантианства с платонизмом (Журов 1994: 216, 217).

В. Ф. Эрн, абсолютный единомышленник Иванова в данном вопросе,⁵² видимо, был посвящен в эти мистические страхи.⁵³ Несомненно, что одним из заметных пунктов критики Эрном всей немецкой философии был «имманентизм» в его противопоставленности «трансцендентализму» (и соответственно, начало «ratio» — началу «logos», «феноменология» — «онтологии» и т. д.).⁵⁴ Иначе говоря, по Эрну, кантовская философия полностью отрицала возможность внутреннего, мистического опыта, сводя весь спектр человеческих ощущений только к опыту чувственному и рациональному. Разумеется, антикантовская полемика Эрна началась задолго до войны (сборник *Борьба за Логос*, 1911), и главной ее мишенью были русские неокантианцы, сплотившиеся вокруг международного философского альманаха *Логос* (подробнее об этом см.: Безродный 1992: 380—381). Если взгляды Эрна военного времени являются логическим продолжением его позиции мирной эпохи, то отношение Иванова к неокантианству не было однозначным (см. об этом: West 1986). Заметим, что и в жизни он не чуждался контактов с *Логосом*, хотя, несомненно, никогда не воспринимал неокантианство в качестве идейной платформы *Мусагета* (см.: Безродный 1992: 389).

В этой связи обращает на себя внимание черновая запись Иванова, сохранившаяся среди его бумаг:

Оккультизм возможен при гносеологии:
Имманента <?> <...> реалиста <...>. Платонизм (трансцендент<-ный> дуализм) церков<-ный> оккульт<-изм>. Его обратная сторона — материализм.⁵⁵

Запись представляет собой конспект статьи Н. Бердяева *Гносеологическое размышление об оккультизме*.⁵⁶ Ср.:

Окультизм возможен в том лишь случае, если наша гносеология будет — имманентная, монистическая, реалистическая, эмпирическая, эволюционная. <...> Церковное сознание, положившее в свою основу платоновский дуализм, по религиозным мотивам ставило границы опыту и безмерному в опыте духовному движению. <...> Мир иной сознавался трансцендентным, далеким этому миру, и не допускались опытные имманентные пути к познанию всех планов космоса. Материализм — обратная сторона трансцендентно-дуалистического платонизма (Бердяев 1916: 50, 51).

Позиция Бердяева, разумеется, антикантовская. По мысли философа, кантовский имманентизм не свободен от трансцендентности, а «опытное расширение познания в сторону оккультизма на деле, прагматически опровергает истинность и абсолютность кантовской гносеологии, не только гносеологии Канта, но и всех кантианцев и неокантианцев» (Бердяев 1916: 52). Иначе говоря, познание по Канту не предполагает оккультных переживаний, личного мистического опыта — и в этом состоит спор о Канте с точки зрения размышлений об оккультизме.

В завязавшемся в 1908 г. узле идей необходимо выделить еще один момент. Разрушительное воздействие восточных оккультистов, по словам Иванова в передаче Белого, направлено прежде всего на индивидуальное сознание. Уже в работах 1905—1907 гг. Иванов наметил различие «правого» и «неправого» экстаза. «Правое безумие» (сам Иванов при употреблении этого термина ссылается на Платона) имеет тот же источник, что и «неправое», — оба «насылаются» Дионисом и оба суть стадии переживания божественного присутствия. В статье *Ты еси* неправому безумию соответствует момент, когда Психея не находит своего Жениха, подсознание не освящается сверхсознанием (в которое превратилось сознание). В области эстетики, если использовать главный ницшевский миф, это означает, что дионисийский экстаз не завершается аполлонийским видением (сном). Тем самым в «неправом» безумии не происходит превращения низменных страстей в высокие, оргазм остается половым излишеством, экстаз не становится религиозным переживанием, личность не утверждает своей связи с богом, но замыкается в собственном гедонистическом индивидуализме. Таков, по мысли Иванова, сверхчеловек в ницшевском понимании. В статье *О «Красном смехе» и «правом безумии»* он замечал: «его Сверхчеловек — только сверхсубъект» (Иванов 1905б: 45).

Эта развернутая рецензия Иванова на *Красный смех* Леонида Андреева помимо оценки творчества прозаика посвящена также

главной теме повести — войне и отношению к ней. Смысл произведения Андреева, по мнению Иванова, состоит в том, что душа современного человека не может вынести войны: «Будь душа современника иная, — и война не была бы только „красным смехом“» (Иванов 1905б: 44). Война — несомненное коллективное безумие, вопрос лишь в том, какое оно, правое или неправое:

«Правое безумие», думается нам, тем отличается от неправого и губительного, что оно не парализует (напротив, может усиливать) изначально заложенную в человеческий дух, спасительную и творческую способность и потребность объективации и внутренних переживаний (Иванов 1905б: 45)

Ужас человека перед войной и во время войны существовал всегда, только современное сознание не может его «объективизировать», сделать произведением искусства или религии («красный смех» древних объективизировался в образах богов брани»; Иванов 1905б: 45), он не может вылиться

в видениях, образах, идеальных созданиях, в ритмах и действиях, в сотворении кумиров, в установлении объективных ценностей, в выработке обязательных, сверхиндивидуальных стилевых и бытовых форм, во всех видах культа и почитания (Иванов 1905б: 45).

Современную неспособность принять историческую действительность, к которой относится война с Японией, Иванов связывает с отсутствием веры и нигилизмом современного человека. К явно находящемуся в подтексте статьи концепту «панмонголизм» («борьба наша с желтой Азией»; Иванов 1905б: 46) он подключает эпилог *Преступления и наказания*, бред Раскольникова на каторге о некоей ментальной язве, идущей из глубины Азии (Иванов 1905б: 46). В статье *Апокалиптики и общественность* война оценивается Ивановым как «пробный камень народного самосознания и искусства; не столько испытание внешней мощи и внешней культуры, сколько внутренней энергии самоутверждающихся потенций соборной личности» (Иванов 1905в: 36). Иначе говоря, война есть проверка степени однородности общества («соборной личности»), равно как и того, на основании чего это общество объединено: «Желтая Азия подвиглась исполнить уготованную ей (В. Соловьевым. — Г. О.) задачу, — испытать дух Европы, жив и действителен ли в ней Христос» (Иванов 1905в: 36) — Антихрист идет проверить силу христианскую. Наиболее характерно в данной связи стихотворение *Месть мечная* (1904), во второй строфе которого прямо говорится об этом:

За то, что ты стоишь, немея,
 У перепутного креста,
 Ни Зверя скиптр поднять не смея,
 Ни иго легкое Христа...

(Иванов II: 251)

Глубокие, почти каламбурные рифмы этой строфы (немея / не смея; креста / Христа) сопоставимы с языковой игрой в политической прозе Иванова (напомню: голос / голосование, организзм / организация), поэтому неудивительно, что это единственная почти публицистическая по своему содержанию строфа в стихотворении. Отметим, что некая семантическая игра заключена и в словосочетании «перепутный крест», т. е. крест у скрещения дорог, но, одновременно, и символ христианства (что поддержано рифмой). С другой стороны, строфа отсылает к заключительным строкам известного стихотворения В. Соловьева *Ex oriente lux* (1890):

О, Русь! В предвиденьи высоком
 Ты мыслью гордой занята;
 Каким же хочешь быть Востоком:
 Востоком Ксеркса иль Христа?

Помимо совпадения основной мысли укажем и на формальное сходство: слово «Христа» в заметной позиции конца стиха и конца строфы (у Соловьева еще и конца стихотворения); намеренно риторическая организация предложения и у Иванова и у Соловьева, что придает торжественность высказыванию; наконец, четырехстопный ямб обоих текстов (это менее важно из-за широкой распространенности данного размера в русской лирике). Кроме того, Ксеркс появляется в стихотворении Иванова *Люцина*, заключающем цикл, куда входит и *Месть мечная*. Да и само название цикла *Година гнева* заимствовано из Апокалипсиса, настроениями которого проникнуто и стихотворение Соловьева, примыкающее к кругу его текстов о «панмонголизме».⁵⁷

Начавшаяся в России революция есть ответ на эту задачу, способ достижения однородности — и в самом деле, общество, объединенное против общего врага (самодержавия), более однородно. Таким образом, смысл революционного процесса «заключается в усилиях самоопределения» (Иванов 1905б: 36). Позже в статье *Русская идея* Иванов констатирует, что этот процесс не привел к нужному результату.

Итак, война не осуждается Ивановым ни с моральных, ни с пацифистских позиций. Относясь к русско-японскому конф-

ликту как к первой войне с «желтой Азией», он и не может, вслед за Соловьевым, устами князя в *Трех разговорах* раскриковавшим толстовский пацифизм, абстрактно осудить войну. С Антихристом нужно бороться, и в этом заключается для Иванова мистический смысл происходящей исторической битвы. Поэтому такое человеческое безумие, как война, необходимо «объективировать», сделать его «правым». Человеческое сознание, находящееся во власти неподконтрольных эмоций (экстаза), может спастись и даже остаться в выигрыше, если этот экстаз примет форму катарсиса. В статье *Ты еси* в качестве такого выхода будет названо переживание собственной божественности.

Проблема «высветления» низменных страстей, развязываемых войной, встает перед Ивановым и в первую мировую войну. Если первый, победный для России, период войны воспринимался им еще в русле мистической парадигмы, то далее у поэта появляется страх разрушения человеческой личности темными страстями. Скорее всего, он возник после начала фатальных военных поражений России, т. е., с точки зрения Иванова, после того, как начал побеждать черный оккультизм. Возвращается ощущение катастрофы и вместе с ним интерес к homo extaticus и «народнический» вариант утопии. Перед лицом опасности общество опять нуждается в однородности, опять необходимо перерабатывать подсознательные инстинкты в религиозные переживания.

Трактовка германства как оккультной опасности использовалась при создании «образа врага». Обсуждение зверств немцев было дежурной темой «неославянофилов» (см.: Хеллман 1989: 220—221). Уже в статье *Вселенское дело* Иванов упоминает разрушение Реймского собора — «узорного ковчега крестоносцев» (Иванов 1914: 105). Определение было повторено им в стихотворении *Суд*: «...сень Иоанны / Ковчег крестоносцев узорный» (Иванов IV: 23).⁵⁸ В стихотворении *Чаша св. Софии* тема крестоносцев получила иной поворот: священники св. Софии в Константинополе, которые, по преданию, исчезли, когда турки ворвались в храм, теперь возвращаются во главе воинства — «Крестоносных ратей воеводы» (Иванов IV: 36). Таким образом, св. София сравнивается с Гробом Господним, а война за Константинополь — с крестовым походом.

Однако образ врага-варвара был не столь простым. В нем, конечно, актуализировалось древнее представление о варваре-«германце» (в этом случае не «немце») как губителе античной культуры (миф об Аттиле).⁵⁹ Но в случае с Ивановым этот расхожий образ наделялся чертами мистического преступника:

...простое натяжение сил без их внутреннего высветления ведет к тому общему искажению всех форм и ценностей, какое для религиозной совести граничит с нечестием, с точки же зрения равно этической и эстетической представляется одичанием (Иванов 1914: 101).

Варвары, разрушающие собор крестоносцев, оказываются за пределами христианского мира. Если для большинства «неославянофилов» немцы — протестантско-позитивистские искажители христианского учения (см.: Хеллман 1989: 217—218), то для Иванова их варварство есть отрицание переживания Христа как мистического опыта, отрицание религиозной сублимации своего темного подсознания.

Расцениваемое таким образом поведение немцев могло восприниматься как повадки нации иной — не христианской, не европейской и, шире, не западной — культуры. Кроме того, сами методы ведения войны, кардинально изменившиеся в первую мировую, могли также работать на эту аналогию. И здесь приоритет (по крайней мере, в общественном сознании) тоже принадлежал немецкой армии, — например, применение такого оружия массового убийства, как отравляющие газы, или разрывной пули «дум-дум».⁶⁰ Несомненно, в представлении о военной силе Востока, как культуры, чуждой ритуальной, театральной войне Европы, входил и образ варварской войны (отчасти поддержанный уже в русско-японскую войну, изобиловавшую коварными нападениями и нарушениями договоренностей). Заметим, что один из важнейших для Иванова текстов «в защиту» войн — рассказ Генерала в *Трех разговорах* В. Соловьева, в котором используется именно такое представление об «азиатской» войне (напомним, что Генерал расстреливает из пушек турок в упор после того, как они поголовно вырезали мирную деревню).⁶¹

Зимой 1916 г. Иванов пишет статью *Легион и соборность*, где эксплицирует свое видение «соборности» не только применительно к судьбам славянства, но и относит ее к «чаемым» преобразованиям человека вообще. Соборность, по Иванову, «такое соединение, где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности» (Иванов III: 260). Ей противостоит знакомая нам организация (или кооперация — «соглашение особей по видовому признаку с целью усиления вида»; Иванов III: 256) на нивелирующих коллективных началах, прозрачно названная легионом. Это противопоставление проецируется также на еще один богословский прототип: противостояние, по Бл. Августину, Града Небесного и Града Земного, из которых первый есть осуще-

ствление именно «свободного самоопределения» людей, а второй — объединение их на основе «противления и ненависти к Богу» (Иванов III: 258). Выбор Августина весьма интересен: по мысли теолога, Град Божий не имеет социального воплощения, объединяя через времена и страны людей, верующих в Бога.⁶²

Поэма *Человек* наиболее полно для этого периода творчества поэта эксплицирует ивановскую концепцию человека. Ее первая редакция писалась с конца мая до середины июля 1915 г. (Шишкин 1992: 53), третья часть под названием *Два града* появилась в январском номере *Русской мысли* за 1916 г. Не исключено, что именно война послужила катализатором для создания поэмы. Во всяком случае, она многими нитями связана с текущей политической историей России, начиная с того, что один из злободневных поэтических откликов — стихотворение *Последние времена*, возникшее под впечатлением от отступления русской армии, — включен в окончательный текст под названием *Prooemion*, и кончая тем, что четвертая, последняя, часть *Человек един* была дописана уже в большевистской России, потому что, как отмечала Ольга Дешарт (возможно, со слов Иванова), он «ясно увидел, что мелопея вовсе не завершена» (Иванов III: 737). Сам Иванов в послесловии к парижскому изданию поэмы (1939) писал:

В том, что обычно зовут диалектикой исторического процесса, я вижу подобный спору Иова диалог между Человеком и Тем, Кто вместе с образом Своим и подобием даровал ему и Свое отчее Имя АЗЪ-ЕСМЬ... (Иванов 1939: 108).

Именно в описании этого спора Иванов видит «основное зрение поэмы». Это значит, что объектом повествования является «трагическое состязание, именуемое всемирной историей», или для 1915 года, второго года мировой войны, — всемирной политикой. Поэтому выступление Иванова 30 марта 1916 г. в Религиозно-философском обществе имени В. Соловьева с чтением и комментированием поэмы может рассматриваться и как высказывание поэта по поводу текущих событий.

В архивах Иванова в Москве и в Петербурге сохранился текст, вероятно, вступительного слова поэта перед чтением.⁶³ В принципе, у этого произведения нет недостатка в метатекстах,⁶⁴ но, для более полного уяснения основных идей *Человека*, приведем цитаты. Один из тезисов поэмы — неизведанность человеческой сущности. Человек «неизмеримо больше, сложнее и страшнее того, чем кажется другим и за что принимает себя сам <...>. Тесен круг, озаренный разумным сознанием Человека, в срав-

нении с огромною областью бессознательного, которое, однако, он сам. В этой последней, как в бездне морской, таятся бесчисленные сокровища, неведомые их владельцу, но там же и темный гнездится ужас, и шевелится мятежный хаос». ⁶⁵ Это бессознательное (которое нам проще теперь называть «подсознательное») хочет разрушить Божественный образ в человеке, как и самого человека, «но не затронут Образ Божий этою клеветою, ибо он почиет глубоко в недрах духа; бунт же страстей искажает лишь внешнее благообразие личины и служит предостережением опомнившемуся и приходящему в разум истинный человеку, чтобы он не довольствовался внешним благоустройством личности, но искал путей к ее внутреннему целостному высветлению в недосыгаемых сознанию глубинах». ⁶⁶ В частично опубликованном А. Шишкиным конспекте речи Иванова на чтении поэмы (публикатор не проясняет, каком именно), сделанном В. Шварсалон, эта мысль также присутствует: «Успеем ли мы просветить хаос? Человек больше того, что он представляет сам себе, в нас есть и Зверь, и Хаос, и Ангел, и, может быть, нечто выше» (Шишкин 1992: 55).

Первая часть *Человека* — *Аз есмь* посвящена именно яростному обличению человека, его богоотступничеству и страстям. Среди метафор этого богоборства находим и следующую:

...Беги, беги, отцеубийца!
Ревя А—У—М, он помнит А.

Когда творит молитву йога —
Три вздоха: *Прежде*, *Днесь* и *Впредь* —
Где первый звук — луч первый Бога,
Сошедший в сумрак умереть.

(Иванов III: 200)

Этот фрагмент может быть возведен к трактовке Штейнером известной индийской мантры (он, в частности, также считал, что Аминь и АУМ одно и то же). В конспекте занятия 22 октября 1906 г. ученицы Эзотерической школы Амалии Вагнер это «священное слово» интерпретируется побуквенно: А значит прошлое, У — настоящее, т. е. весь окружающий мир («die ganze uns umgebende Welt»), М — неизвестное будущее, к которому стремится наша жизнь (Steiner 1984: 216). 4 октября 1905 г. (т. е. в то время, когда Минцлова также посещала занятия школы) Штейнер писал своему ученику Адольфу Кольбе, что А нужно понимать как положение человека на той ступени эволюции, на которой он сейчас находится, У есть символ внутреннего погруже-

ния, а М — выход в духовный внешний мир; это соотносится с тремя предложениями из *Света на пути*: «ищи путь», «ищи путь во внутреннем погружении» и «ищи путь там, куда наружу смело стремится твоя самость» (Steiner 1984: 100). На занятии 13 апреля 1906 г. Штейнер разъяснял ученикам это сочетание как символ соединения с миром Духа, переход от внешнего отображения к соединению с внутренним духовным пробразом, которое йог достигает посредством дыхательных упражнений (Steiner 1968: 93). Видимо, последнее имеется в виду в стихотворении Иванова *Ом* (1914), хотя он мог основываться и на независимых от Штейнера знаниях:⁶⁷

В дыханье каждом — все: века и младость,
<...>
Лишь приневоль
Свой взор, потерянный блаженно в целом,
Стань на одном, —
И вспыхнет лирник-лебедь, в гимне белом
Луч Браммы — *Ом*.

(Иванов IV: 28)

С последней строкой перекликается приведенный выше фрагмент из первой части поэмы *Человек* (не исключено, что поэтому стихотворение *Ом* не вошло ни в один из сборников поэта).

Собственно, о том же самом Иванов пишет и в *Легионе и соборности*: «В наши времена вера в Бога должна сочетаться с глубоким и целостным опытом живой веры в сущее бытие неистребимого сокровенного я в человеке» (Иванов III: 258). Соборность в этом случае понимается как объединение людей, нашедших Бога в себе, поборовших не просто «страсти», но подсознание. Утрируя, хотя не слишком, и переходя для этого на терминологию раннего Фрейда, можно сказать: если все люди — истерики, то соборно могут сосуществовать вылечившиеся пациенты, подсознание которых более не отдает их во власть деструктивных эмоций (в такой формулировке, может быть, более четко видно отличие «соборности» Иванова от «соборности» славянофилов; см. также: Егоров 1993). Последняя для Иванова неизбежно означает обретение Бога (в себе и, следовательно, в мире), т. е. на другом уровне — создание новой религиозной общности людей, объединенных этим обретением. Причем важной особенностью такой общности является свобода входящих в нее членов, которая в этом случае — на индивидуальном уровне — совпадает с подчинением Богу (что похоже на идеальное представление о монастыре). Именно славянство способно к подобной спаси-

тельной операции над собой, потому что ему уготована новая роль в распределении мистических сил в мире. Проследим, в каких концептах оформлялось у Иванова это представление.

Его выступление в Религиозно-философском обществе, вызвавшее полемику на страницах *Утра России* с, пожалуй, главным оппонентом Иванова периода первой мировой войны, будущим идеологом «сменовеховства» Николаем Устряловым, подробно описано в статье А. Б. Шишкина (см.: Шишкин 1992).⁶⁸ Нас же занимает более ранняя полемика поэта с Устряловым, оставшаяся недоступной современникам. Мы имеем в виду отзыв Устрялова на *Легион и соборность* — его статью *Идеи Вышнего града*. Главный пункт критики Устрялова — именно представление о соборности, которую он связал с «типичным проявлением характернейшей нашей национальной черты, в свое время получившей удачное наименование „идейного максимализма“». Суть последнего Устрялов видел в следующем: «Мы все стремимся к предельным ценностям, к нормам верховного порядка, к „вышнему Граду“ и тем самым принижаем ценности подчиненные, относительные, низводя их до разряда простых „практических правил“». Соборности он противопоставил «самоорганизацию и дисциплину», которые являются «жизненным воплощением идеи права», каковую «русская культура должна органически приять». При этом, даже в условиях войны, Устрялов не побоялся в качестве примера для подражания указать на Германию: «Ибо именно в немецкой культуре принцип объективного правопорядка был осознан с надлежащей глубиной и серьезностью» (Устрялов 1916а). Славянин, добавим от себя, в этом случае ничем не отличается от немца (или кого угодно), кроме своей недисциплинированности и неорганизованности.

Для Иванова такой подход был неприемлем. В архиве поэта сохранился черновой (но производящий впечатление законченного) автограф ответа Устрялову, который по неясным причинам остался неопубликованным. Иванов вынужден здесь разрешать навязанный ему конфликт между славянофильскими и западническими («устряловскими») ценностями. Указывая на свой пример общественной организации и дисциплины (союзническую Англию), он пишет об «организации» и «соборности»: «В жизни обоим началам есть свое место, и одно не должно, не должно <sic!> исключать другое; в иерархии же ценностей верховное место принадлежит, несомненно, соборности, а не организации». Но «идейный максимализм» по Устрялову, Иванов не уступает: «...такова уж наша богоданная доля, наша „русская идея“ <...>»,

что без него у нас руки падают и не спорится житейское дело; думаю, что вся безурядица наша (военные поражения. — Г. О.) только следствие оскудения в [1 нрзб.] кругах веры и хотя бы [1 нрзб.] смутной мечты о „Вышнем Граде“. Серые герои наши лучше скажут, чем побеждают и за что умирают. Без организации победа невозможна, но побеждает все же не организация. И за „правопорядок“ боролись и борются многие (партия кадетов. — Г. О.), но умирает русский человек только за „свободу“. Свобода же относится к правопорядку, как победа к организации. Невозможна свобода без правопорядка, но не правопорядок только, — по крайней мере, для рус<ских> святыня свободы.⁶⁹

Еще в 1915 г., в статье *Россия, Англия и Азия*, Иванов среди характеристик, объединяющих китайскую и германскую нации, выделил ложный принцип национального единства:

Только в Германии, да еще в Китае, народное сознание есть сознание муравейника: общий биологический разум и общая биологическая воля движут в них из невидимых центров весь множественный состав, сподчиняя все его части и молекулы принципу изначально и естественно данной, и лишь совершенствуемой собственно человеческим творчеством, природной организации (Иванов 1917: 28).

Здесь знаменателен выбор слова «организация», которое, как мы уже заметили, еще с 1905 г. в употреблении Иванова противостоит «организму». Человеческое сообщество в этой трактовке уподобляется животному, или «биологической организации». Здесь можно усмотреть связь с ницшеанским «сверхчеловеком» — биологически новым типом, «белокурой бестией». «Биологизм» Ницше был одним из наиболее акцентированных Ивановым концептов, подвернутых им жесткой критике. В статье 1905 г. *Ницше и Дионис* он своеобразно интерпретировал аморализм и биологизм Ницше. По мысли Иванова, принцип «по ту сторону добра и зла» «совпадает с принципом святости и свободы мистической», а также — с «эзотерическим разрешением „пробужденного“ от всех оценок и норм житейской морали» (Иванов I: 721). Однако дионисийская мистическая свобода не имеет своей целью «усиление вида», здесь Ницше, по мнению поэта, «непоследователен» и «отказывается от дионисийского *как* в пользу определенного и недионисийского *что* и тем обличает в себе богоборца, восставшего на своего же бога» (Иванов I: 721). Биологически новый человек Ницше оказывается животным, сообщество таких людей — животная организация, а мистическая свобода от морали оборачивается животными страстями.

Единственным следом существования этой полемики в печатном корпусе текстов Иванова является примечание к другой статье писателя в *Утре России — Два лада русской души*: «На днях довелось мне подивиться на истинно эпические предостережения сотрудника „Утра России“ — не соблазняться проповедью (mea culpa!) „соборности“, этого опасного „максимализма“, отменяющего (по соображениям мнительного эпика) одновременно организацию, правовой порядок и этические устои... И с каким сочувствием относятся к той же проповеди трагические поляки (Echo Polskie, 1916, № 10, статья К. Эренберга)» (Иванов III: 806).⁷⁰ Ссылкой на эту статью заканчивается и ответ Устрялову:

В заключение показательный пример. Статья сия (напомним, *Легион и соборность*. — Г. О.) нашла сочувстве<нную> оценку в Echo Polskie. Почему? По-видимому, полякам слышались в ней родные звуки. Недаром же приведены там места из Мицк<евича>. О свободн<ом> объе<дени>и славян нельзя говорить только как о правопорядке, если в нем не будет, кроме правопорядка, еще и соборности, не будет в нем Духа Живого.⁷¹

Последнее положение Иванова, действительно, повторяет рассуждение постоянного сотрудника московского журнала *Польское эхо* Казимира Эренберга о необходимости совместить в послевоенном объединении славян федеративный принцип (т. е. военную и экономическую интерграцию) с принципом соборности (т. е. объединением духовным; см.: Egenberg 1916: 11; страницей раньше Эренберг сравнивает взгляды Иванова — впрочем, главным образом в части, общей с Бл. Августином, — и «великую мелодию мицкевичевской религии»).

В номере *Утра России*, предшествующем выступлению Устрялова, Иванов поместил статью *Польский мессианизм как живая сила*, содержащую, в частности, размышления о традиции русского славянофильства. Одно из соображений поэта в этой связи имеет прямое отношение к нашей теме:

Одушевление славянской идеею (т. е. идеею славянского мессианизма. — Г. О.) почти одновременно вспыхнуло в Чехии, в Польше и в России, и вдохновленные ею назвали у нас славянофилами. В среде западников эта идея не принялась по той простой причине, что им, как гуманистам и поборникам универсальных культурных норм, чужда была мистика родовой, народной и племенной личности (Иванов IV: 662).

В статье *Два лада русской души* затрагивается вопрос о характере «племенной личности» русского народа. Здесь вводится де-

финиция двух типов человеческого сознания: трагического и эпического (Устрялов, напомним, называется «эпиком»). Первый, по Иванову, «ощущает в себе <...> антиномическую структуру воли», второй, «подвергаясь всем ударам рока, все же не сознает своего состояния трагедией как таковой» (Иванов III: 348). Для нас важно, что именно трагический тип сознания присущ русским богоискателям из народа: «Трагический тип русской души объемлет всех из народа нашего, взыскующих Града» (Иванов III: 352). Именно эти ищущие Града Небесного способны на обретение Бога внутри себя. Происходит это за счет важной особенности их сознания: «Сознание трагического человека совпадает с самими творческими токами жизни; он весь — ее живые, содрогающиеся, чувствительные нити. Он воплощен в жизнь, всецело; всем своим составом он погружен в динамику ее „становления“, — становление же всегда страда, горение, разлука, уничтожение и новое возникновение» (Иванов III: 349). Описание особенностей трагического сознания почти совпадает с трактовкой в ранних работах Иванова дионисийского сознания, носящего религиозный характер (например, в статье о Соловьеве «волна дионисийской силы» расценивается как основа всякой мистики). Это сознание, которое готово к мистическому опыту, — напомним, что с данного постулата начинается статья *Ты еси*, причем в качестве примера такого состояния современной души Иванов приводит собственное стихотворение *Fio, ergo non sum*.

* * *

Увиденное сквозь призму этих представлений, развитие исторических событий в России в 1916 г., приведшее к революции, заставило Иванова эксплицировать более детальную типологию зла. В статье *Лик и личины России* (1916)⁷² он выступил с анализом двух типов зла: Люцифера и Аримана.

На то, что имена демонов им заимствованы, указывает сам Иванов. Их выбор поэт объясняет следующим образом:

Различение и наименование обоих начал есть наследие старинной гностической традиции Запада. Многим не покажется оно вовсе незнакомым, хотя бы по воспоминаниям о демонологии Байрона. Сами имена выдают синкретическое происхождение этой традиции: имя Аримана принесено, должно быть, манихействующими сектами; образом Люцифера обязаны мистики каббалистическому преданию (Иванов IV: 447).

Различение двух типов мирового зла, обозначенных именами зороастрийского «князя тьмы» и «денницы», принадлежит

Р. Штейнеру. Кажется, именно его в первую очередь Иванов относит к представителям «древней гностической традиции», что не удивительно, если учесть, что Штейнер, будучи теософом, воспринимал свою доктрину как тайное знание, тщательно сохранный в эзотерических школах разных стран и народов. От теософии осталось и использование Штейнером символа Люцифера как «носителя света», оклеветанного христианскою церковью (Carlson 1993: 133—134).⁷³ В 17-й лекции «русского цикла» (13 июня 1906 г. в Париже; напомним, что его прослушала и Минцлова) Штейнер повторяет основные идеи теософской трактовки этого образа:

Духи Огня — это сонмы Люцифера, то — воинства Люцифера, восставшие на Иегову. Это они — духи восставшие и мятежные, дали нам восторг и огонь мечты, влили вдохновение в мысли наши, трепет страсти в души наши. <...> Лишь с того момента, когда зародилось в человеке начало Люцифера, человек получает возможность быть самостоятельным и творить зло. Эта возможность связана со свободой (Штайнер 1997: 244).

Ивановский Люцифер в основном схож с антропо-теософским:

Люцифер в человеке — начало его одинокой самостоятельности, его своевольного самоутверждения в отъединении от целого, в отчужденности от «божественного всеединства» (Иванов IV: 448).

Люцифер внушает человеку божественное «Аз есмь», но соблазняет его принять это не по-сыновнему, а как «мятежная тварь» (Иванов IV: 448), в чем и состоит человеческий «идеализм» (очевидно, в противоположность «реализму»; Иванов IV: 449). Люциферическое начало оборачивается крайним индивидуализмом: солипсизмом и самообожествлением. Однако Люцифер воздействует на человека и иным образом:

...воздействие это заключает в себе, на первых порах, и необычайную духовную возбудительность: могущественно повышает и обостряет оно все бытийственные и творческие энергии человека. Чувство а з-е с м ь, собираясь в средоточии личности, как в горящем очаге, изживает себя в диалектическом раскрытии всех духовных богатств и миров, дремлющих в таинственном е с м ь (Иванов IV: 450).

К Люциферу Иванов применяет одну из своих излюбленных цитат из *Фауста*: «Люциферическая энергия толкает человека, как Фауста, по слову Гете, „к бытию высочайшему стремиться неустанно“» (Иванов IV: 451). В оценке драм Штейнера, кото-

рую Иванов дал в письме к А. Скалдину от 5 ноября / 23 октября 1912 г., этот мотив уже звучит:

В мистериях, недавно им сочиненных, трагически изображено, как на своем пути душа призванного впадает на долгие сроки во власть Люцифера и Аримана... и как ее дело может продолжаться плодотворно и в эти сроки пленения... и как, наконец, она освобождается от своих временных владык... как неуловимо тонок, как прельстительно высок и прекрасен бывает этот плен — а как бессилен он против одного... неутомимого, беззаветно-верного стремления человеческого духа вперед, всегда вперед (Иванов—Скалдин 1990: 139).

Позднее, в беседах с М. Альтманом, Иванов повторил свою мысль:

От Люцифера человека может спасти только одно: динамизм, вечное движение, непрерывное стремление. Пока человек стремится, Люцифер не имеет над ним власти, и потому, по условию с Фаустом, Мефистофель заберет его душу, когда он, Фауст, остановится, удовлетворится и скажет: «Мгновенье, стой!» (Альтман 1995: 39).

Все это вносит автобиографический смысл в концепцию писателя — Люцифер выглядит как двойник ивановского богоборческого индивидуалиста периода 1905—1906 гг.

Описания Аримана у Штейнера и Иванова также схожи. Анализируя описание Штейнера, М. Карлсон замечает: «Steiner uses the adjectives *dark, hard, rigid, cold, descending, and lower* to delineate the aspects of ahrimanic impulse» («Чтобы очертить аспекты ариманического импульса, Штейнер использует прилагательные *темный, тяжелый, холодный, снижающий и угрюмый*»; Carlson 1993: 134). Ариман Иванова также связан прежде всего с «тьмой», «мертвыми водами застоя», «застывшим распадом» Свидригайлова и падением человека (Иванов IV: 450—451). Он овладевает человеком, когда тот останавливается (как было с Фаустом).

Основной текст Штейнера, посвященный дихотомии двух типов зла, — лекции 20—22 ноября 1914 г. в Дорнахе — называется *Равновесие в мире и человеке: Люцифер и Ариман*.⁷⁴ В самом названии уже видна вся специфика позиции Штейнера: искусство жизни состоит в равновесии двух начал, активном и непрерывном достижении этого равновесия, так как доминирование любого из них в человеке приводит его к демонизму и дьяволизму (Carlson 1993: 135). Это представление кажется весьма близким к воззрениям Иванова «богоборческого периода» — напомним, что

Ариман Штейнера связан с процессом нисхождения, а Люцифер, разумеется, восхождения. Нисхождение и восхождение — два основных понятия в эстетике раннего Иванова, имеющие, конечно, и психологический, и религиозный смысл. Первая декларация его эстетического кредо, статья *Символика эстетических начал* посвящена именно началам восхождения и нисхождения. Описание начала восхождения начинается со знакомой цитаты:

Восходящая, взвивающаяся линия, подъем порыва и преодоления, дорога нам как символ нашего лучшего самоутверждения, нашего «решения крепкого — к бытию высочайшему стремиться неустанно» (Иванов I: 823).

Здесь же Иванов рассматривает две разновидности нисхождения: «примирение» с земным и «разрыв», хаос, падение в пропасть, «зияющую мутным взором безумья» (Иванов I: 828). Впрочем, последнее нельзя отождествить или даже сравнить с Ариманом. Как бы предчувствуя это, Иванов замечает:

Эта область поистине берег «по ту сторону добра и зла». Она демонична демонизмом стихий, но не зла. Это — плодотворное лоно, а не дьявольское окостенение. Дьявол разводит свои костры в ледяных теснинах, и сжигая — завидует горящему, и не может сам отогреться у его пламеней (Иванов I: 828).

Примечательно, что дьявольское описывается Ивановым, как и Ариман у Штейнера, через окостенение и холод, оба находятся в одном метафорическом пространстве. И хотя ариманический принцип Штейнера и «хаотическое» начало Иванова обнаруживают столь же много схождений, сколь и различий, несомненно, что оба автора пишут все-таки на одну тему: о человеческом богоборстве. И решения, предлагаемые ими, отличаются одной особенностью: как Штейнер, так и Иванов стремятся гармонизировать ситуацию, найти выход в равновесии этих начал. Для них несомненной является необходимость как начала восхождения, так и начала нисхождения.

Ивановская концепция «эстетических начал» вызвала восторженную реакцию Минцловой, что, видимо, было следствием подмеченной ею близости метафорики и проблематики Иванова и Штейнера:

Все то, что в последнее время было сказано о «богоборчестве и богоносительстве», все это выросло целиком из этой Вашей ста-

ть, дивно прекрасной и верной глубоко — — Это какая-то сокровищница бездонная, до краев переполненная драгоценными камнями, где дышат и живут алмазы и рубины, сапфиры и опалы и немеет аметист — — Так глубоко то, что Вы написали о правом богоборчестве в этой статье, обращенной к Б. Бугаеву — для него ведь это — великий, центральный вопрос жизни, от которого зависит вся душа его и разум его (Богомолв 1999: 86).

Заметим, что сказанное несколько усложняет отношения между представлениями Иванова и Штейнера: мы можем говорить только о прямом заимствовании имен Люцифера и Аримана в процесс работы над схожей проблематикой. Таким образом, идеи Иванова являются развитием как собственных, так и штейнерианских представлений.

Назادолго до смерти, 11 мая 1949 г., Иванов сообщал Эриху Мюллеру-Ганглоффу, что будучи знаком с дихотомией Штейнера, специально не упоминал о ней, чтобы его позиция не ассоциировалась или не была воспринята как полемика с немецким мистиком:

Jetzt bedaure ich es, in meiner Dostojewski-Studie Luzifer und Ahriman nichts anders (etwa Lucifer und Letifer, von letum, Tod) benannt zu haben, damit kein Leser meine Aufstellungen für einen Umbau der anthroposophischen Lehre von beiden Wesenheiten, die ich bei Rudolf Steiner gegenübergestellt vorgefunden habe, heilt. <...> In meinem Essay habe ich es absichtlich verschwiegen, daß die beiden Dämonen schon bei Steiner gewissermaßen als Korrelate behandelt werden, und zwar aus zwei Gründen verschwiegen: einerseits wollte ich meinen Auseinandersetzungen nicht den Anschein einer Polemik mit den Anthroposophen geben; andererseits hätte der Hinweis auf Steiners Doktrin als indirektes Geständnis einer inneren Verwandtschaft meiner Anschauungsweise mit jener gedeutet werden können (Ivanov 1995: 264, 265).⁷⁵

Строго говоря, это заявление кажется не более чем позднейшим взглядом Иванова на свое творчество; дихотомия двух начал была достаточно известна, чтобы ассоциироваться со Штейнером (как это и произошло с Мюллером). Думается, что именно близость основных идей заставила Иванова с легкостью воспринять штейнеровскую концепцию, здесь он опять усваивал чужое по принципу схожести со своим («свое в чужом»).

Основное отличие собственной концепции зла от штейнеровской Иванов видел в том, что Люцифер и Ариман были для него воплощениями одной и той же сущности, зла («zwei Hypostasen ein-und-derselben Wesenh[eit], nämlich des Bösen (des Satans)»;

«две ипостаси одной и той же сущности, называемой злом (сатаной)» (нем.); Ivanov 1995: 264). Кроме того, он указывал на третью ипостась зла — женскую, связывающуюся у него с известным персонажем Апокалипсиса («die Grosse Meretrix der Apokalypse», Ivanov 1995: 264—265; «Великая Блудница Апокалипсиса» (нем.)), последняя мельком упоминается в тексте статьи.

Другой пример этой двойной связи в статье Иванова. В рамках мистической парадигмы Люцифер соответствует наличному состоянию действительности, а Ариман — дьявольской альтернативе Царству Божию на земле. Образ Люцифера можно сопоставить с временным, «неистинным мужем» самаритянки: «Люцифер — не муж Земли, как мистической реальности» (Иванов IV: 452) В одном абзаце Иванов повторяет основные положения своего доклада 1909 г. *Евангельский смысл слова «земля»*. Совсем иное значение имеет Ариман — начало абсолютно дьявольское, «сила разлагающая» (Иванов IV: 448). Люцифер может быть лишь «искусителем, испытателем» человеческой души, а Ариман в конечном итоге уничтожает человека как создание Бога.

Доклад 1909 г. примечателен тем, что, наравне с *Ликом и личинами России*, является одним из редких текстов Иванова, где можно четко указать на присутствие штейнерианских концептов. Это относится к анализу ключевого для нашей темы эпизода: «Христос и блудница». Штейнер, а вслед за ним и Иванов обращают внимание на жест Христа — в ответ на требование осудить распутницу он пишет на земле. Доклад создавался в период интенсивного эпистолярного общения с Минцловой, которая и сообщила Иванову штейнерианскую (или преломленную в собственном сознании) трактовку этого символического жеста. При этом, хотя и не в столь явном виде, различие двух типов зла уже присутствует в тексте доклада. На полях рукописи Иванов, в частности, записал: «Дух противления. Его принцип — 'epiqumia и <нрзб.>. Это начало хаотическое, алогическое. Принцип хаоса — мэоничен. Это не дух зла в наст<оющем> смысле» (Иванов 1994а: 153). Таким образом, в духе противления, узнается «хаотическое» начало из *Символики эстетических начал*.

Представление о «мэоничности»⁷⁶ зла сближает мысль Иванова с теософским видением. М. Карлсон суммирует: «Evil, as an illusion perpetrated in matter, cannot exist sui generis; evil is only an agent of karma» («Зло, поскольку это иллюзия, содеянная в материальном, не может существовать sui generis; зло только действующая сила кармы»; Carlson 1994: 133). Иванов объясняет отношения между Люцифером и Ариманом следующим образом:

Но так как истинная ипостасность есть свойство бытия истинного, зло же не есть истинно сущее бытие, то эти два лица, в противоположность божественным ипостасям, нераздельным и неслиянными, являют себя в разделении и взаимоотрицании, глядят в разные стороны и противоречат одно другому, а самобытно определить порознь не могут и принуждены искать своей сущности и с ужасом находить ее — каждый в своем противоположном, повторяя в себе бездну другого, как два наведенных одно на другое пустых зеркала (Иванов IV: 445).

Основным свойством зла является его пустота, оно не обладает признаком бытийности. Метафора, завершающая этот пассаж, концептуальна для творчества Иванова — поэт, как уже не раз бывало, подключает ранее опробованный символ, обогащая его значение (см. об этом выше). В статье *Заветы символизма* (1910), в которой, как мы помним, решается проблема отношений искусства и внутреннего мистического опыта, при помощи этого символа Иванов определяет сущность искусства. По его мысли, оно есть «зеркало зеркал» («*Speculum speculorum*»), потому что восстанавливает неправильно отразившийся в индивидуальном сознании мир вечных сущностей:

Его зеркало, наведенное на зеркала раздробленных сознаний, восстанавливает изначальную правду отраженного, исправляя вину первого отражения, извратившего правду (Иванов II: 601).

Если человек неправильно «отражает» божественное, то Люцифер и Ариман не могут ничего отразить, ибо они сами — пустота. В какой степени Ариман может быть сопоставлен с Антихристом? В статье этот вопрос оставляется открытым: «Впрочем, не о сущности зла идет речь, а о пленении человека и о тоске пленника по Боге» (Иванов IV: 447); Иванов лишь вскользь упоминает о «манихействующих сектах».

Он продолжает быть оптимистом, объявляя себя последователем общественных идеалов Достоевского и решительно провозглашая, что «идея преображения всего нашего общественного и государственного союза в церковь — это единственный нам открытый творческий путь» (Иванов IV: 465).

Тип Алеши Карамазова, на который (опять-таки вслед за Достоевским) Иванов возлагает надежды, видится ему именно сквозь призму этой идеи:

Помимо всего, им душевно пережитого в отношениях с братьями и с его суженою невестою — Лизой, сделал его в духовном смысле

мужем и мудрецом некий внутренний опыт, который нельзя определить иным словом, как «мистическое посвящение» (Иванов IV: 458).

Алеша Карамазов может сыграть роль истинного мужа. Союз мальчиков, объединенных вокруг него, Иванов прямо называет соборностью (Иванов IV: 459). Россия, ожидающая Христа, уже сейчас видится ему как «агиократия», т. е. господство святых⁷⁷ (Иванов IV: 481), влияние которых невидимым образом определяет народную жизнь. В этой агиократии Иванов усматривает подготовку к будущей свободной теократии — причем, судя по всему, не только русской, но мировой. Таким образом, привлечение штейнерианской демонологии необходимо ему для развития собственных представлений о преображении существующего мира, благодаря которому тот перейдет в грядущее идеальное состояние. Примечательно, однако, что именно теперь Иванов гораздо подробнее останавливается на описании Ариманова начала, словно осознав его, упущенную им ранее, значительность. Думается, что обращение к этой теме является отзвуком мистики страха: поражение России в (первой) мировой оккультной войне, озверение человека и организованная кантовская китайщина должны были привлечь внимание поэта к роли духа конечного зла, Антихриста, в этих событиях.

* * *

Идея преобразования мира через поиск Россией истинного мужа влекла за собой проблему самодержавия, это было тем более актуально в ситуации очевидного разложения царизма в 1916 г. Царь к этому моменту не мог восприниматься Ивановым как истинный вождь, как Жених для России. Между тем теократический механизм утопии предполагает обязательное наличие такового. Наиболее четко эту необходимость выразила ближайшая руководительница Иванова в его мистических поисках — Минцлова. В недатированном письме к поэту она писала:

...вижу ли я мистическую связь между православием и самодержавием.

Скажу — нет, но в самом деле есть мистическая ценность в том, что во главе России стоял один человек — монарх — царь или князь, даже если и ограниченный Думой (или вечем, боярской думой — все равно) — лишь бы не президент, а либо наследственный или избранный народом, как Михаил Романов или Годунов, но только не президент.

Дело в том, что управление громадным русским православным государством должно быть трагично. И монарх (царь или князь) есть лицо трагическое, тогда как президент республики никогда быть им не может.

Важно не количество и не неограниченность власти монарха, а чтоб он нес на себе венец во всей его терновости и ответственности. И у всех наших царей и цариц, даже самых отвратительных, жизнь и смерть была трагичной. И в этом есть мистическое преимущество царя для России, а не республики.⁷⁸

Прямые высказывания Иванова на эту тему нам неизвестны, однако, опираясь на работы его ближайших друзей и полемику вокруг них, мы можем наметить круг идей, актуальных и для самого поэта. Теоретическая необходимость царя декларируется, например, в докладе ближайшего друга Иванова, также весьма интересовавшегося оккультизмом, А. Д. Скалдина *Идея нации* (1910). Позиция Скалдина, своеобразно переработавшего официальный лозунг почти столетней давности «православие, самодержавие, народность»,⁷⁹ в вопросе о царской власти вполне определена:

Настоящий царь есть такой, на котором, по воле Божией, почил благодать Духа Святого, утверждающая высшую справедливость царя. Не вдаваясь в излишние подробности, я скажу, что против такого утверждения можно спорить, можно доказывать логически его ошибочность, но кто верит в Божию благодать, а тем более испытал ее реальность, тот ни спорить, ни доказывать не будет. Народные искания Смутного времени, разиновщина, пугачевщина — все это искания настоящего царя. И если возможна русская революция, то она должна быть во имя тех же исканий (Скалдин 1998: 151).

Царь в такой трактовке выступает как мистический вождь. Накануне февральских событий вопрос о мистике самодержавия оказался в центре полемики, к которой был причастен и Иванов. Обвинителем опять выступил Н. Устрялов, главный оппонент славянофильского направления в русской общественной мысли тех лет с точки зрения либерализма.⁸⁰ В начале февраля 1917 г. он опубликовал рецензию на брошюру П. Флоренского *Около Хомякова*,⁸¹ в которой обвинил автора в защите самодержавия. Для демократа-конституционалиста, каким был Устрялов в то время, самодержавие есть лишь одна из политических форм общественной организации и не более того:

Какой грех вверг о. Флоренского в худшую из «прелестей» — в прелесть подмены вечных религиозных истин временными и условными политическими ценностями? И как случилось, что среди этих последних он выбрал самую сомнительную, самую несовершенную и сотворил себе из нее кумир? Что это? Эстетическое увлечение, и притом очень дешевого свойства? (Устрялов 1917а).

Не «эстетическое увлечение», а социальная мистика объединяет взгляды Флоренского и официально принятую в царской России точку зрения, здесь он повторяет путь Скалдина. Согласно с самой распространенной идеологической конструкцией правительства вызвало очередное недоумение Устрялова, так что ему даже пришлось заранее взять под защиту «неославянофилов»:

Каково бы ни было наше субъективное идейное отношение к явлению «неославянофильства», нельзя сомневаться в культурной значительности этого явления и в общественно-этической безукоризненности его представителей (Устрялов 1917а).

Особо Устрялов остановился на теории «народного суверенитета» Хомякова, которую осудил Флоренский. В пересказе Флоренского суть этой теории имела непосредственное отношение к происхождению династии Романовых, которых «властью одарил <...> русский народ после Смутного времени». Из этого следует, что самодержавие в России не есть «власть Божией милостью», а «договор с народом», «*contrat sociale*» политической мысли французского Просвещения (Флоренский 1917: 538). Юридически, продолжал Флоренский, без «народного суверенитета» обойтись нельзя, но «будет ли такое самодержавие самодержавием?» (Флоренский 1917: 539). Далее следовало суждение, которое и послужило объектом критики:

В том-то и дело, что в сознании русского народа самодержавие не есть юридическое право, а есть явленный самим Богом факт — милость Божия, а не человеческая условность, так что самодержавие относится к числу понятий не правовых, а вероучительных, входит в область веры, а не выводится из вне религиозных посылок, имеющих в виду общественную или государственную пользу (Флоренский 1917: 539).

Интересно, что критика Флоренского открыто апеллирует к признанию у Хомякова чуждого антропологического идеала. Хомяков — имманентист протестантского толка, следовательно, гуманист («альтруист»). Имманентизм Флоренский определяет как

«замысел человечества из себя, вне и помимо Бога, воссоздать из ничего всякую реальность и в особенности реальность святыни, — воссоздать во всех смыслах, начиная от построения понятий и кончая духовной реальностью» (Флоренский 1917: 534). Далее он еще более заостряет свою мысль: «...Церковь полагает основу свою в том, что *вне* человечности, а для альтруизма, как и для всякого гуманизма, самой крепкой точкой опоры представляются внутренние, имманентные силы человека» (Флоренский 1917: 539). Очевидно, что мысль Флоренского существует в близком как Бердяеву, так и Иванову дискурсивном пространстве (в особенности это касается слова «реальность»). Но не менее ясно и то, что, говоря о внутренних силах человека, философ восстает против самой идеи самоусовершенствования, личного религиозного опыта, не дарованного свыше. Кажется, такова была общая позиция Флоренского — признание оккультизма только в церковной практике.⁸²

Спор об «имманентизме» и «трансцендентализме» касался основного вопроса — о природе мистического знания. В первом случае мистическое знание бога целиком зависит от человека, его внутренних, подчас неизвестных ему самому, сил. Во втором оно даруется свыше по таинственным для человека причинам и от него не зависит (значит, может быть даровано преступнику). В интеллектуальном творчестве Иванова попеременно доминировали то один, то другой путь. Первый связан с народнической парадигмой утопии, акцентирующей тему внутренних сил человека, который «будет как боги» (нищанский подтекст). Второй соответствует мистической социальной парадигме, когда искомое состояние общества даруется.

В заключении своей статьи Устрялов призвал «школу» (т. е. С. Булгакова, В. Эрн и Иванова) высказаться по поводу выступления Флоренского, одобрить или осудить его.

Ответ Иванова остался неопубликованным,⁸³ хотя автограф, сохранившийся в его архиве, белой. Он датирован 21 февраля, но направлен, собственно, только против Устрялова. Вняв его призыву высказаться, Иванов не преминул подчеркнуть, что создание школ есть досужее занятие «Линнеев нашей идеологической флоры». Краткое замечание в тексте ответа Устрялову позволяет отчасти реконструировать его позицию по этому вопросу:

Замечу, что именно о хомяковской теории народного суверенитета, послужившей яблоком раздора, я обстоятельно высказывался

уже два года назад («Биржевые ведомости» от 18 марта 1915 г.), в статье «Живое предание»...⁸⁴

Эта отсылка Иванова свидетельствует о том, что оценка теории народного суверенитета ранее уже была задействована в русском споре о демократии и самодержавии и носила дефинитивный характер. Упомянутая им работа написана в ответ на статью Н. Бердяева *Эпигонам славянофильства*,⁸⁵ где тот призвал «неославянофилов» определеннее высказать свои социально-политические взгляды, полагая, что война снимает различия между славянофильством и западничеством, а реставрация старого, «ветхого» славянофильства есть «духовная реакция». Кроме того, Бердяев, как и Устрялов, выступал против мистики в политике:

Государство не есть предмет поклонения и мнения, не есть даль и высь, не есть инородная сила, которой нужно служить, а есть функция народной жизни, имманентное выражение народной воли. Розанов проповедует поклонение, почти обоготворение государственной власти, как мистического факта и мистической силы. И в этом есть что-то характерно-русское и опасное. <...> По этому пути движется «направление» Булгакова, Эрна, св. П. Флоренского. Они ищут в государстве священства по аналогии со священством в церкви, для них государственная власть есть ангельское начало. Этому решительно нужно противопоставить понимание государственной власти как начала человеческого, со всей относительностью природно-исторического процесса (Бердяев 1915б).

Ивановская интерпретация этой теории славянофилов исключает «просветительское» толкование Флоренского:

В самом деле, они положили в основу своего государственного права не феодальный (он же договорный), а римский принцип — принцип «депозиции» народной воли в руки лица или лиц, призванных ко власти. Другими словами, они предпосылали своим построениям утверждение народного суверенитета, видели в монархии монархически самоопределившееся народоправство (Иванов III: 346).

«Народоправство» — калька слова «демократия». Такая стратегия письма, свойственная национальному дискурсу (или, шире, дискурсу архаизма), позволяет адаптировать иностранное понятие, делая его не только «своим», но и наполняя новым содержанием (вспомним, «любомудрие» — «философия»). Таким образом, «народоправство» — это демократия не в западном и даже не в греческом смысле слова, а «русский вариант демократии»,

и для славянофилов, по мнению Иванова, таким вариантом является монархия. «Народоправство» стало лозунгом близкой поэту группы философов и писателей, которые печатались в одноименном журнале 1917 г. (помимо Иванова, здесь публиковались Г. Чулков и С. Булгаков).⁸⁶ Однако это лишь один вариант снятия противоречия между самодержавием и демократией.

Между тем в том же кругу мыслителей был популярен и другой вариант — знакомый нам сюжет с «истинным мужем».

Полемика Иванова с Бердяевым была продолжением спора последнего с Эрном на тему, прямо относящуюся к сути вопроса, — сюжет о жене, ищущей своего мужа. В двух номерах «Биржевых ведомостей» Бердяев выступил со статьей *О «вечно-бабьем» в русской душе* (в заглавии пародийно обыгрывался основной миф соловьевства о Вечной Женственности), которая по форме была рецензией на книгу В. Розанова *Война 1914 года и русское возрождение*. В фокусе внимания Бердяева оказалась проблема женственной природы России в ее сниженном варианте. По мысли философа, суть последнего состоит в «бабстве» — в «государственном даре покорности, смирении личности перед коллективом», пассивности и влечении к «силе», «коLOSSу государственности». Заметим, что, споря с Розановым, Бердяев использует в качестве аргумента важнейшее для рассматриваемого комплекса идей представление: «...русская душа — мятежная, ищущая, душа странническая, взыскующая нового Града» (Бердяев 1915а), а не только покорная силе. Заканчивается статья прямым указанием на знакомый нам сюжет:

Великая беда русской души в том же, в чем беда и самого Розанова, — в женственной пассивности, переходящей в «бабье», в недостатке мужественности, в склонности к браку с чужим и чуждым мужем» (Бердяев 1915а).

Важный момент в позиции Бердяева — отрицание святости войны:

Нужно помнить, что природа войны отрицательная, а не положительная, она — великая проявительница и избаловательница. Но война, сама по себе, не творит новой жизни, она — лишь конец старого, рефлексия на зло. Обоготворение войны так же недопустимо, как недопустимо обоготворение революции или государственности (Бердяев 1915а).

Эрн откликнулся на выступление Бердяева полемической статьей *Налет валкирий* (позже вошла в его сборник *Меч и крест*).⁸⁷

Она строится как резкий памфлет против Бердяева (что обычно для Эрн-полемиста), которому возвращается большинство его собственных обвинений. Примечательно, что некоторые из них оформлены в почти ивановские образы:

Спора нет, мужественна душа Бердяева. Столь мужественна, что вчуже жалко его Психею, задавленную и замученную. Без соку, без влаги, без красок его рассуждения. Чувствуются стоны Психеи в его писаниях (Эрн 1915б).

Высказывая претензии Бердяеву, Эрн косвенно вспоминает и еще один мотив «женского мифа»:

Поход против «бабьего» ведется с гримасой отвращения. <...> Да ведь это старая дворянская отчужденность от «мужицкого», от родной земли, старый барский трансцендентизм в отношении к народному телу (Эрн 1915б).

Отчужденность от «женского» в русском национальном характере есть следствие отчужденности от «родной земли». Такая импликация возможна именно для мистического механизма утопии, которая включает в себя и своеобразно истолкованный сюжет «Земля-женщина».

Довольно скоро последовала реакция на полемику и из другого лагеря. В газете *Утро России* была опубликована реплика приват-доцента Духовной академии Н. Фиолетова, который коснулся прежде всего природы взглядов Флоренского и также осудил их, но с церковной точки зрения:

Что значат эти противоречивые и режущие своей парадоксальностью замечания, разбросанные в различных местах его брошюры? Есть ли это своеобразное субъективно-мистическое откровение, в духе «апокалиптической теократии белого царя», с которым не хочет или не может познакомить нас автор? Тогда это одна из опасных атеистических «прелестей», которая ведет к забвению граней двух миров и не носит на себе печати церковной (Фиолетов 1917).

Мысль Флоренского не нашла поддержки и у Бердяева, который выступил с привычных позиций религиозного обновления (к тому времени уже кристаллизовавшихся в персоналистической концепции философа). Декларируя, что «в церкви можно и должно оставаться лишь в том случае, если в ней возможно движение, возможно творчество», Бердяев счел Флоренского отщепенцем, изменившим «заветам русской религиозной души» (Бердяев 1917: 75, 74). По его мнению, Флоренский «утвердился на

мистичности факта, данности и сложил с себя бремя ответственности за творческое движение в церкви» (Бердяев 1917: 75), поэтому он далек от православия, его отношение к церкви — вторичное, эстетическое, он раб и раб одновременно (Бердяев 1917: 76—77). Другими словами, в таком освещении Флоренский — обскурант, не признающий индивидуального мистического опыта, а как мы знаем, только так Бердяев представлял себе возможность «движения в церкви». Мистику самодержавия он списал на чуждость Флоренскому всей сферы социальной мысли, заметив при этом:

Отец П. Флоренский, вероятно, не сознает, как страшно ответственны эти мысли в тот исторический час, который переживает сейчас Россия. В нем слишком чувствуется эстетическое любование собственным «черносотенным» радикализмом <...>. Наше время обязывает к сложной общественной мысли. И никто не имеет права позволить себе такой примитивизм, как отец Флоренский, в этом нет настоящей серьезности (Бердяев 1917: 78—79).

Тень от обвинения Флоренского в монархизме действительно падала и на Иванова. В своем ответе Устрялову он несколько раз заметил, что его «расхождения (с Флоренским. — Г. О.) не пугают и не разделяют». Однако центральное место в этой краткой заметке занимает следующее рассуждение поэта:

Об «осуждении» общего нашего друга, как с моей стороны, так (я твердо уверен) и со стороны обоих моих друзей, не может быть никакой речи. Я достоверно знаю, что все, что говорит о Флоренский о предметах веры, проистекает из глубин чистого внутреннего опыта, и, хотя бы высказанное им представлялось мне высказанным несовершенно и неправильно, с уважением склоняюсь перед самим источником того мнения, которого не разделяю.⁸⁸

Иначе говоря, оккультный источник (Фиолетов был совершенно прав — не церковный) взглядов Флоренского не тайна для Иванова. Теме «мистического посвящения» или «чистого внутреннего опыта» посвящено и «пасхальное»⁸⁹ стихотворение Иванова 1916 г. *Богопознание* («Мужи богомудрые согласно...», Иванов III: 552). Он разделяет мнение Флоренского о том, что царская власть есть «предмет веры» (т. е. не только вопрос политики, как для Устрялова). Как Скалдин и Флоренский, Иванов против реального русского самодержавия, но за теократическое общество с «помазанником», истинным Женихом Невесты-России, во главе.

* * *

Низложение Николая Романова вызвало у Иванова, как и у всего русского общества, восторженный подъем. Теократический идеал не предполагает революции и ее психологического коррелята — экстаза и исступления. Мирная смена теократии не могла не воодушевить поэта, который воспринял эти события как исполнение собственных ожиданий. В письме к В. Ф. Эрну от 7 марта 1917 г. из Сочи он объяснял:

Явно, что спасительная операция была произведена в минуту, когда уже начиналось заражение крови. Но сама операция — одна из тех, за последствия которой хирурги не ручаются... <...> А на дне волнуемой души великая радость, говорящая «ныне отпускаеши» волею и томлению целой жизни, и хватит этой радости на всю остальную жизнь. <...> 4го марта, в день моих именин, вышли здесь телеграммы, содержащие манифест об отречении князя Михаила. Казалось, что «полюс» самодержавия, чтобы растопить который было не достаточно не только крови декабристов,⁹⁰ как говорит Тютчев, но целых рек крови за целое столетие, — вдруг растаял сам собою, чудесно, уже бескровно.

Нечеловеческим плугом
Мир перепахан отныне...
Вырвано с глыбою черной
Коренья зол застарелых...

Страшно переживать исполнение того, что сам предвидел и в чем уверял других, потому что предвидел *realiora*, с полным математическим знанием, что они сильнее, чем *realia*; но когда они внезапно становятся на место «реалий», ты не удивлен, как другие, но изумлен больше других...⁹¹

Отрадным чувством свершения надежд наполнены и первые два поэтических отклика на революцию — *Моление св. Вячеслава* и *Тихая жатва* (Иванов IV: 55). Ощущение себя пророком, предсказания которого исполнились, присутствуют в постскриптуме к *Автобиографическому письму*, который не вошел в печатный текст:

Не чаял я, что это открытое письмо к Вам, беспристрастно-благожелательный летописец наших исканий и блужданий, глубокоуважаемый С. А. <Венгеров>, закончу я в корректуре припиской: волю всей своей жизни вижу исполнившеюся, Россию — свободной! Не знал, хотя и чаял с первых дней войны, что она — порог новой эпохи и что под этим предлогом могила самодержавия. Не чаял,

хотя и был уверен, что «нечеловеческим плугом мир перепахан отныне», и еще три года тому назад говорил: «столь великим и всеобщим вижу я уже совершающийся сдвиг всех условий и отношений всемирной духовной и материальной жизни, что прежние корни неисчислимых и застарелых зол кажутся мне как бы выкорчеванными и вывернутыми из пластов земных, перепаханных нечеловеческим плугом»... Приписку же делаю, не только повинуюсь велению сердца, но и чтобы прибавить к литературной автобиографии черточку, кое-что объясняющую в моих творениях; все, что писал я, вызывая насмешки трезвых наблюдателей действительности, о всенародном искусстве и о соборном творчестве, о будущем культуры, по-новому органической, о религиозно-самобытных энергиях русского духа, имеющих развиться в его окончательном историческом самоопределении, — имело ближайшей оговоренную или подразумеваемую предпосылкой державство воли народной. Я говорил, что мы, представители творчества келейного, мыслим и творим «про запас» для будущего, предуготовляя в духе народу-пришельцу горницу убранную, и что дело наше постольку нужное дело, поскольку оно организует народную душу. Есть, при всем том, огромная вероятность, что именно в ближайшее время умонастроение мое и моему родственное будет казаться похороненным жизнью столь же глубоко, как и вчерашнее историческое прошлое России, и что келейничество, о котором я упомянул, окажется только теперь, явно для всех «отшельничеством духа» в полном смысле этого слова. Я же остаюсь при убеждении, что в переходные эпохи, подобные нашей, только из истинного келейничества открывается выход в истинную всенародность: чем келейнее духовное делание, тем ближе оно к духу грядущей всенародности. Вяч. Иванов. Сочи, май 1917.⁹²

В обоих отрывках цитируются уже упоминавшиеся нами тексты периода начала войны: стихотворение *Убеленные нивы* и статья *Вселенское дело*. С точки зрения апокалиптической мистики страха это означает, что последние времена приблизились и ложный жених женственной русской души отвергнут.

С другой стороны, упоминание «кейничества» и связанных с ним концептов отсылает к эстетической утопии Иванова периода первой русской революции — идеалу «всенародного искусства», как он был сформулирован в статье *Копье Афины* (1904). Заметим, что текст, который в апреле 1917 г. Иванов представил на конкурс нового гимна (объявленный 11 марта), назвался *Хоровая песнь новой России* (Иванов IV: 60, 717),⁹³ и тем самым напоминал о политическом аспекте эстетической утопии 1905 г. — хоровом (соборном) государстве. Несомненно, что сама

ситуация написания этого текста хорошо согласовывалась с задачами искусства в рамках «народнической» парадигмы — художник творит по заказу народа. В своем восприятии Иванов, конечно, был не одинок. Его соратник по политико-мистическим увлечениям раннего петербургского периода М. Волошин вспоминал:

Со всех сторон требовали национального гимна революционной России.

Помню, как в марте на народных исторических концертах русской музыки многотысячная толпа со всех ступеней цирко<во>го амфитеатра требовала у Кусевицкого Революционного гимна.

Кусевицкий обещал гимн к следующему разу.

Налицо были и заказ, и таланты, и добрая воля.

Но ни композиторы, ни поэты, зажженные общим энтузиазмом, ничего не смогли создать (Волошин 1992: 339).

Мистическая парадигма утопии выразилась в появлении знакомого нам женского мифа. В этой связи, например, характерен отклик Иванова на дебаты по вопросу о земле весной 1917 г., переданный также жившим в то время в Сочи Н. В. Недоброво. В письме к А. Д. Скалдину он сообщал:

Вяч. Ив. <...> полон самого широкого оптимизма и фаталистически приветствует всякое свершение, так как по его вере, все, что теперь происходит, есть дело Архангела, представляющего собой соборную душу России, которая по природе праведна, и хоть и имеет свободу совершить грех, но не может того пожелать. В. И. кажется, что выдвинутый ныне лозунг «земли» выдвинут чудесно, и он видит в нем как бы выражение стремления, ныне охватившего Россию, к особливому почитанию Образа Богородицы — Матери Земли. Это, мне кажется, кратчайшее и существеннейшее изложение его взглядов... (Орлова 1998: 142—143).

И народническая, и мистическая парадигмы лягут в основу восприятия Ивановым дальнейших политических и культурных событий. Мирная революция, объединившая весь народ в восторженном переживании свободы, конечно, должна была вызвать в памяти «народническую» парадигму. С другой стороны, революция, приводящая к теократическому обществу, уже во время первого опыта получила название «религиозной».

Следующие известные нам отклики на события в России относятся к осени 1917 г., когда Иванов вернулся из Сочи в Москву. Его статья *Революция и народное самоопределение*, дважды про-

читанная в редакции журнала *Народоправство* (в конце сентября и начале октября) под названием *Политика и религия*,⁹⁴ являет собой начало крушения надежд на религиозную революцию. Иванов констатирует:

1) Революция протекает внерелигиозно. 2) Поэтому она не выражает самоопределения народного. 3) Поэтому она вырождается в анархию и полную разруху. 4) Для углубления и спасения революции необходимо ее религиозное осмысление и освящение; только проникнутая светом религиозного сознания, она воистину выразит и воплотит народную волю.⁹⁵

Происходящее, включая большевиков, Иванов пока склонен интерпретировать как отклонение с правильного пути. Отвечая неизвестному оппоненту на докладе, он записывает: «Если у вас сын блудит, вы скажете, что он самоопределяется, что это его лицо — „морда“ и есть лицо России, „чудовище“ <...> все равно, что говорить: „И большевики те же чудовища, морда, иконы прочь“». ⁹⁶ Таким образом, по мысли Иванова, Россия все же воспользовалась своей свободой совершить грех, она блудит и рождает большевиков.

Эта идея оформляется им при помощи одного из самых известных в России мистических концептов Штейнера — «страж порога»:

Говорят тайновидцы, что на пороге духовного перерождения встает перед человеком страж порога, преграждающий ему доступ в светлейшие обители. Горе путнику духа, если он не преодолеет этого препятствия: напрасно окровавил он ноги на трудных тропах восхождения; он отбрасывается назад и должен начинать путь сызнова, со дна глубочайших низин (Иванов III: 357).

Описание Ивановым функции стража порога в точности повторяет мысль Штейнера: тот появляется в процессе прохождения учеником пути посвящения.⁹⁷ По Штейнеру, задача стража порога состоит в том, чтобы показать ученику его самого:

Как ни ужасен образ стража, он — лишь результат прошлой жизни самого ученика, лишь его собственный характер, пробужденный к самостоятельной жизни вне его (Штейнер 1918: 155—156).

Страж порога показывает человеку, насколько тот, неожиданно для себя, ужасен, какие отвратительные глубины скрываются в его характере. Он уничтожает помощь духов семьи, народа

и т. п., ученик при этом физически умирает. Иванов следует за мыслью Штейнера:

Каким же является человеку роковой страж-испытатель? Им самим, его собственным двойником, собравшим и отразившим в своем облики все низшее и темное, что доселе пятнало белую когда-то одежду паломника и мрачило в нем образ и подобие Божии (Иванов III: 357—358).

Обойти стража, по словам Иванова, нельзя, так как это сам человек. Можно только найти в себе «сосредоточенную силу прильнуть к тому, кто во мне воистину Я Сам», «слиться в своем сознании со своим, во мне вечно живущим и всечасно забвенным ангелом, который — не кто иной, как Я истинный, Я, изначало и впервые сущий» (Иванов III: 358), признать стража порога собой, и это откроет путь дальше. Иначе говоря, ученик должен признать собственную божественность, найти в себе атман и тем самым избавиться от своей греховности.

Для Штейнера такой путь могут проделывать и «души семей и народов, духи рас» (Штейнер 1918: 157). Равным образом, и Иванов сравнивает Россию на пороге революции с учеником, столкнувшимся со стражем порога:

Россия стоит у порога своего инобытия, — и видит Бог, как она его алчет. Страж порога, представший пред ней в диком искажении — ее же собственный образ. <...> Народ, — я говорю о всех и о каждом из нас, — должен найти себя в свете религиозного сознания. Только сосредоточение мысли и воли в тех глубинах духа, где умолкает страсть и впервые слышится голос совести, позволит ему переступить порог новой жизни. Только пробуждение религиозной совести даст ему силы сказать своему двойнику: «ты — я, но — каким вижу тебя — не весь я; явись же мною всецело». Самоопределение народа будет истинным лишь тогда, когда станет целостным. Это значит: когда оно станет религиозным (Иванов III: 358).

Задача России состоит в своеобразной переработке и уничтожении собственных деструктивных наклонностей («страстей»). Русский народ должен признать в военно-революционной неразберихе своего страшного двойника и победить его, вспомнив о том, что он «богоносец».

Очевидно, что сюжет со «стражем порога» воспринят Ивановым в первую очередь как методика преодоления страшных страстей в человеке и нации. В этом смысле он продолжает основную линию мистики страха, начало которой было положено В. Со-

ловьевым, развитой далее Минцловой и концептуализированной в первой части поэмы *Человек*. Тема непобежденных страстей (непросветленного подсознания), как мы видели, связана у Иванова с мистикой страха, ее след можно найти и в его статье *Кручи*.

Не будем повторять наши наблюдения над причинами того, почему Иванов стал сотрудничать с большевиками, их можно суммировать кратко: из чувства личной ответственности за собственную позицию в эпоху первой русской революции («мистический анархизм»; подробнее об этом см.: Обатнин 1997). Поэт, оказавшийся в ситуации несбывшихся пророчеств, принужден осмыслять новые реалии, и следующий виток рефлексии Иванова над новыми историческими условиями относится к 1919 г. Покорностью исторической удаче большевиков можно объяснить его отзыв о новых правителях. В письме к поэтессе З. Д. Бухаровой, просившей у Иванова совета, как совместить революцию и церковь («Вы один можете мне дать сейчас успокоение и силу»), он утверждал:

В эти дни я именно думал о Вас вследствие встречи с Раменской,⁹⁸ которая меня отвлекла, чтобы поговорить о Вашем *soi-disant* коммунизме, и я высказался за Вас. Вы пишете мне о том же, и вот мой простой ответ: в партию не вступайте (это не для Вас), но правду ее утверждайте, как если бы Вы были в партии. Ибо в ней соединены вместе правда и ложь. Критерий же правды, конечно, Христос. В нас Он, Христос, и потому не может быть истолкован извне. Слово Его звучит в глубине нашей и истолковывает себя само.

Церковь же, здесь пребывающая, так же меняет кожу, как и всякая жизнь на земле в наши дни. Змея — символ жизни.⁹⁹

Символ змеи, сбрасывающей кожу, является ключевым в статье Иванова *Кручи*. *О кризисе гуманизма*, суммирующей двухгодичный опыт жизни и работы в Советской России. Революция связывается здесь с неким «всеобщим», начало которому было положено во время эпидемии самоубийств, возводимой Ивановым в ранг свидетельств наступавшего «изменения ткани явлений» или «кризиса явления» (Иванов III: 370, 369):

Эти растерянность и уныние до войны достигли большого обострения и сказывались в частых самоубийствах. Эпидемия самоубийств свирепствовала не только у нас, но и на Западе, в чем лично я, к удивлению своему, убедился, проезжая в 1910 году в Рим через Вену (Иванов III: 369).

Этому «кризису явления», который, как понимает читатель, каким-то образом связан с произошедшей революцией, человек может противопоставить «новую внутреннюю форму воспринимаемого мира» (Иванов III: 370). Личность, не выработавшая в себе этой формы, «будет уныла и как бы опьянена» (Иванов III: 370). Иванов говорит о преобразении человека, поставленного в совершенно новые условия.

В 1912 г. газета *Биржевые ведомости* распространила анкету о самоубийствах, на которую ответили многие русские писатели (среди них Л. Андреев, Ф. Сологуб, А. Куприн и др.), и в том числе Иванов. Этому событию поэт придавал большое значение: текст ответа планировался им в качестве заключительной главы статьи *Манера, лицо и стиль*, являющейся эстетическим трактатом, направленным, в частности, против молодого акмеизма.¹⁰⁰ Интересно, что Белый позже включал эпидемию самоубийств в общую картину разложения русского общества — разложения, носящего страшный мистический характер:

Но одержание развивалось широко в России: «огарки», саниновщина, азартные игры, пляс, пьянство (ср. выше у Иванова: «как бы опьянена». — Г. О.), серия самоубийств» — вот чем характеризуемо время: и настроение времени чутко передано в стихотворении А. А., написанном вскоре:
Опять с вековой тоскою...¹⁰¹

Человек, не преобразивший себя, испытывает «ощущение ускользающей из-под ног крепкой почвы» (Иванов 1912б; в *Кручах* эта мысль повторена: «как будто почва поплыла у них из-под ног», Иванов III: 369). Ощущение «одержания» поддержала в Белом Минцлова, указавшая на то, что именно «одержит» русское общество и кто этим управляет. Свой ответ на анкету Иванов также начинает с указания на тайные причины самоубийств:

Ткань причин, обуславливающих столь частые за последнее время самоубийства, представляется мне крайне сложною. Эти ядовитые цветы вырастают из очень глубоких корней. Сказать все, что об этом думаешь, все, что угадываешь и чувствуешь, невозможно (Иванов 1912б).

Уже тогда Иванов настаивал на необходимость преобразования: «Единственное коренное средство, которым человек побеждает искушение самоубийства, есть религия» (Иванов 1912б). Тайнственные причины эпидемии самоубийств, названные «кризисом явления» (здесь чрезвычайно важны кантианские коннота-

ции этого словосочетания; см.: West 1996: 65), имеют отношение к мистике страха — ткань явлений включает в себя работу каких-то темных сил (недаром в ретроспективном размышлении 1919 г. далее следует: «Вспыхнула война...»; Иванов III: 369).¹⁰² Заметим, что мотив очищения общества и человека (священной) войной присутствовал у Иванова с самого начала. В интервью журналисту газеты *Голос Москвы* он описал войну почти как мистическую инициацию:

С этой войною, несомненно, кончатся уныние, отчаяние, отрицание смысла жизни, все, что приводило к разрушению ее. Кто настоящую войну переживет во всей ее полноте, тот не будет говорить, что в жизни нет смысла (И. М. 1914: 4).¹⁰³

К числу поздних произведений, отмеченных вниманием Иванова именно с точки зрения оккультной опасности для России с Востока, следует отнести стихотворение известного поэта-окультиста Б. Зубакина *Св. Василий Бл.* («Дракон монгольский, сребробронный / В шетинах алых и золотых... Но Лебедь Белая в драконе, / Душа славянская в плену...»). В 1927 г. Зубакин послал Иванову подборку из пяти своих текстов, однако, как явствует из его второго письма, было замечено именно это стихотворение («Спасибо и за внимание к моему „Василию Блаженному“»; Зубакин 1994: 286). Трудно сказать, в какой степени плен «души славянской» у монгольского дракона следует читать как аллюзию на политический строй России того времени, и тем более нельзя впрямую транслировать позицию Зубакина на взгляды Иванова, но такое развитие темы оккультной опасности не противоречит логике ивановской мысли.¹⁰⁴

Интересно сопоставить с ней рассуждения Штейнера периода революций в России, донесенные до нас А. Тургеневой. Вспоминая его разговоры с учениками, оставшимися на строительстве Гетеанума, Тургенева приводит ответы Штейнера на волновавшие всех вопросы о современной ситуации:

Опасней революционной пропаганды была для России популярная материалистическая литература, буквально ее заповолившая. Для русского человека это яд. Он принимает духовное, если видит его во всей природе. В русской душе, в русской природе живет духовное, оно ждет, когда русская душа найдет его. <...>
Другая опасность, о которой говорили Соловьев и Герцен — Китай. Как Азия (это говорилось в 1917—1918 году) теперь молится на своих богов, так она будет молится на Маркса. <...>

Если теперь европейские государства не займутся китайским вопросом, через 20 лет будет поздно, — но их министры пустые головы. 70.000 китайских полицейских достаточно, чтобы владеть Европой. Россия единственная страна, которая не может разоружиться из-за восточной опасности.

Европа подлинно еще не приняла христианства; ей грозит опасность учиться ему под гнетом Азии.

Опасней военной силы древняя духовность востока. Она может заглушить ростки будущей духовности в европейских душах. Древней мудрости должен противостоять новый путь подхода к духу претворенными силами познания (Тургенева 1966: 360—361).¹⁰⁵

Очерченный круг идей национального и общественного характера показывает, как концепты современного Иванову мистицизма входили в его собственное видение этих проблем. Преображение человеческого сознания и общества, к которому призывал Иванов, соседствовало в его мировоззрении с тем, что мы назвали мистикой страха, т. е. с ожиданием гибели мира (ужаса) или переживанием мистического нападения (страха). Минцлова и проводимые ею идеи сыграли здесь роль катализатора.

Заключение

Что значили для Иванова встреча и общение с Минцловой, а следовательно, и с современным ему мистицизмом? Почему эта встреча состоялась?

Историк русского оккультизма М. Карлсон справедливо считает интерес к тайному знанию на рубеже веков (по ее мнению, наиболее модными были спиритуализм, со спиритизмом включительно, теософия, масонство и герметизм) реакцией на кризис культуры и усталость от позитивизма в широком смысле (Carlson 1997: 152). Во введении к более ранней работе она прослеживает основные интеллектуальные и художественные параметры, благодаря которым оккультизм был легко воспринят Серебряным веком. Среди идей и образов с теософским ключом она называет прилагательные «светлый», «тихий», «ясный», «духовный»; концепцию гармонии; понятие теургии; образы Вечности и Зова; идею соответствий; центральную фигуру Треугольника; образы паука и паутины; круг, колесо и спираль (реинкарнации); идею Пути и т. д. (Carlson 1993: 9—10). Н. А. Богомолов в предисловии к недавно появившемуся сборнику своих статей также указывает на сходство «базовых представлений» символизма и оккультизма (Богомолов 1999: 15), обращая особое внимание на символический характер обеих культурных сфер. Л. Силард ищет истоки интереса символистов к мистике в «кризисе строго конфессиональных традиций», по ее мнению, «расшатывание строгих рамок конфессионального сознания» всегда оборачивается интересом к оккультизму (Силард 1991: 75).

Кризис позитивизма и конфессионального сознания сопровождался изменениями в антропологической концепции модернизма, отразившимися в разных сферах культуры. Две из них, модернистская психология и модернистская мистика, сближались не только на теоретическом, но и на практическом уровне (мы подразумеваем интерес к мистике К. Юнга или У. Джеймса).

С другой стороны, мистики рубежа веков весьма интересовались психологией, видя в ней другой подход к тем же проблемам (например, А. Безант прямо указывала в этой связи на Джеймса и Майерса; Безант 1915: 4, 11). Представление о том, что человеческое сознание гораздо сложнее, чем казалось ранее, и рациональное в нем не самое главное, а, скорее, лишь слабый помощник, отразилось как в живучей концепции бес- или подсознания (Безант называет это «расширенным сознанием»), так и в актуализации идеи личного мистического (религиозного) опыта. Н. С. Трубецкой пронизательно указывал, что на таком представлении зиждется, например, идея экуменизма, имея в виду прежде всего В. Соловьева: «Все попытки судить и рядить о соединении церковью с точки зрения „чистого“, „внеконфессионального“ христианства в корне противоречивы, ибо в своем подходе к вопросу уже заключают отрицание самого предмета вопроса, — идеи Церкви» (Трубецкой 1923: 126). Собственно, в примате личного опыта и состоит основная идея мистики — по крайней мере, для Иванова и близких ему мыслителей и художников. Например, определяя принцип отбора текстов для серии *Орфей* Иванов замечал: «Критерием же принадлежности данного произведения к литературе мистической служит для Мусажета убеждение, что его возникновение обусловлено действительным внутренним опытом его творца, который оно достоверно изображает» (Иванов III: 704). При таком взгляде подобным образом понималась и сущность религии. Близкий друг Иванова С. Троицкий в своих мемуарах объяснял: «Пожалуй, можно было бы свести весь вопрос именно к опыту. Как положительные науки утверждены на опыте, так и религия. Чем отчетливее и острее переживать опыт, тем вернее и скорее приходим к религиозным переживаниям» (Троицкий 1994: 57).

В свете этого возникают два вопроса: как личный мистический опыт соотносится с опытом «соборным», т. е. получаемым только в церкви? и как определить характер личного опыта, его содержание? По мнению М. Вагнер-Эгельхааф, среди авторов XX в. наиболее распространена концепция опытного познания Бога, «*cognitio dei experimentalis*» Фомы Аквинского (Wagner-Egelhaaf 1989: 8).

Для Трубецкого, как мы видели, личный мистический опыт не обладает атрибутом истинности, общение с Богом возможно только в церкви (причем не в какой-то будущей вселенской, а в одной из существующих), истинен только соборный опыт. Эта коллизия была не менее актуальна и для Иванова, особенно

в первые годы его литературной карьеры, хотя, разумеется, имела гораздо больше аспектов, нежели собственно мистический. Диалектика индивидуального и коллективного, свободы личности и воли общества и связанные с ней темы Ницше: бунтарство, антигуманизм, — вот очень грубый абрис идейного ландшафта произведений Иванова той поры. В сфере мистики это отразилось в размышлениях о богоборчестве и покорности, трагедии самообожествления («солнечный цикл» стихов), поисках Бога в себе. Мысль Иванова в тот момент остро парадоксальна: богоборчество есть вид покорности, личное и коллективное совпадают в соборном обществе. В поле особого внимания поэта оказывается мистика экстаза, восторга, дионисийского «выхода из себя», мистика протагониста трагедии-тризны, который должен умереть как бог. Встреча с Минцловой становится важной вехой в творческой биографии Иванова, началом процесса сложного переосмысления мистики богообретения в экстазе. Первым свидетельством этого является статья *Ты еси*, в которой декларируется иной мистический опыт — «богосыновства». 1908 и 1909 гг. становятся для Иванова решающими с точки зрения его самоопределения в вопросе об отношении к церкви. Никогда не отрицавший церковь, теперь он рассматривает ее как хранительницу мистического знания, а догматы — как нуждающиеся в правильном понимании. С этих позиций писатель определяет свое отношение к Мережковским, Розанову и теософскому движению. Дальнейшее, и весьма оригинальное, развитие мысль Иванова получает в работах 1910-х гг.

Проблема содержания мистического опыта возникает лишь после начала видений. Минцлова объясняет Иванову, что это за переживания, и ориентирует его на посвятельный миф Р. Штейнера и теософии. Эта ориентация сыграла определенную роль и в восприятии творчества Иванова, например, Андреем Белым, мистическими опытами которого руководила та же Минцлова. Уже в статье *Вячеслав Иванов для венгеровской Истории русской литературы* он интерпретировал творческую эволюцию Иванова как неудачу на пути посвящения. Соответственно, мистическую символику его поэзии Белый объявлял лишь имитацией («все розы — розетки, которые (объясняет Учитель) суть образы розенкрейцерских тайн»), а «поучения „эсotericкой“ мистики, произносимые магом Ивановым — только „раморобветренныхстен“ многообразных трактатов, прочитанных им, а не истина жизни...» (Белый 1922: 82, 84). По мнению

Е. Глуховой, в беловских *Воспоминаниях о Блоке* Иванов также проходит «анти-путь» посвящения (Глухова 1998: 13).

Находки в области подтекстов и реминисценций из оккультных сочинений в художественных произведениях являются важным результатом изучения темы взаимоотношений оккультизма и литературы. Однако здесь мы сталкиваемся с необходимостью различать писателей, интересовавшихся мистикой, и тех, кто пытался реализовать собственное творчество как мистическое, — нам кажется, что в определенный период Иванов относился к числу последних. Если пользоваться классической дефиницией Г. А. Левинтона (Левинтон 1971: 52), в первом случае поиск подтекстов увеличивает наше понимание текста (например, у Гумилева или Кузмина), а во втором — нет, более значимыми оказываются иные базовые характеристики, отличающие художественный текст от мистического. В период наиболее интенсивного патронажа Минцловой (конец 1907 — середина 1909 г.), когда Иванову внушалось и сам он считал себя мистиком (идушим по пути посвящения), на первый план вышла задача «реализма», понятого как наивный мимесис. Собственно, позиция Иванова действительно воспроизводит ситуацию реалистического письма, основой которой (как показал М. Ю. Логман, — мы имеем в виду его доклад, сделанный в августе 1999 г.) служит пара «факт» и «нарратив», событие и речь об этом событии. В заметке *Орфей* поэт размышлял над возможностями передачи мистического опыта литературными средствами:

Символика художественная идет, правда, иными путями и говорит иным языком, нежели символика учительная. С детским, доверчивым и беспритязательным простодушием сообщает она внутренне пережитое, наравне с извне воспринятым, в образах, приближенность и необязательность которых заранее предполагается. Но ее наивная иероглифика бывает в лучших случаях достоянием навсегда“ для всего человечества: меняются верования, падают системы, а вечный образ-символ пребывает постоянною величиной в зыблущейся феноменологии человеческого духа. Подобный неподвижной звезде, этот образ однажды на века отметил положение, занимаемое некоторою сущностью, как понятием или постулатом понятия, на небосводе нашего вселенского чувствования (Иванов III: 704—705).

Интересно, что такая «наивность» в случае с Ивановым выглядит как максимальная литературность (что не редкость). Насыщенная символика имеет интимное визионерское измерение,

а предпочтение твердой стиховой формы оказывается внелитературным жестом.

Не пытаясь построить типологию или обозреть всю совокупность мистической литературы (где можно найти и тексты магические, и якобы художественные, и как будто концептуальные), мы все же исходим из представления о том, что прагматика мистического текста отлична от прагматики художественного — а значит, различны их смыслопорождение и интертекстуальность. Пафос поиска конкретных переключек между литературным текстом и той или иной мистической доктриной был ясно выражен еще в 1953 г. поэтом Д. Кленовским, указавшим, что без знания оккультных образов и понятий понимание творчества поэтов-окультистов «не явится полноценным их восприятием, хотя читающий сам этого и не заметит» (Кленовский 1953: 136). Тем самым художественный текст, в представлении о котором герметизм не является обязательной составляющей, выводится за пределы литературы, меняя свою прагматику.

Одной из важных характеристик символизма было его стремление прочь от литературности, которая уже в известной декларации П. Верлена *Искусство поэзии* связывалась с «элоквенцией», красноречием. Вполне в соответствии с заветом французского поэта обратиться к музыке русский символизм, начиная с первых опытов А. Добролюбова, весьма интересовавшегося мистикой, сосредоточился на пограничном письме. При этом помимо формальных новаций — например, «странные книги», первые две *Симфонии* Андрея Белого — символисты пытались изменить также прагматику текста. Вероятно, именно использование традиционного литературного текста в не-литературной функции следует признать собственно младосимволистским путем, в то время как формальные новшества скорее характеризуют декадентство и авангард (разумеется, чистые случаи найти трудно, мы рассуждаем здесь на абстрактном уровне). Сказанное согласуется и с наблюдениями А. Ханзена-Лёве над соотношением религии и искусства в творчестве поэтов-символистов «второго поколения»: «искусство, эстетические функции, литература целиком заменяются религиозными и мифологическими функциями. <...> парадигматика, т. е. семантическая и символическая система языка искусства, целиком интегрируется в систему религии или мифологии. Автономность, „самовитость“ искусства теряется» (Ханзен-Лёве 1995: 57, 58—59).

Вторая из поднятых Минцловой и заинтересовавших нас тем

(тема страха) также не нова для Иванова, внимательного к тайным (мистическим) силам истории человечества и мира. Ее вычленение из написанных позже произведений не всегда позволяет с определенностью указать на конкретную инспирацию Минцловой, тем более что эта тема имела гораздо более мощного испиратора в лице В. Соловьева. Однако те причудливые формы, которые обретал мистический страх, часто все-таки были связаны именно с воздействием теософки. Внимание Иванова к этой идее, кроме доверия к Минцловой, было обусловлено по меньшей мере двумя обстоятельствами.

Первое из них — мистика социального, равным образом характерная для взглядов Штейнера и русских символистов. Представление о социуме как об однородном «социальном организме», выразившееся, в частности, в антропоморфных сближениях («голос» — «голосование», «душа России» и т. д.), базировалось на концептах модернистской (романтической) антропологии. «Человек мистический» как один из этих концептов лежит в основе сближения понятий государства и церкви. Отвечая на анкету о приезде членов английского парламента, Иванов говорил именно о роли церкви в государстве:

В вопросе церковного сближения Англии с Россией я являюсь убежденным противником, так как вижу это сближение на почве подчинения церкви государству в той и другой стране. Я — горячий сторонник воссоединения обеих частей католической Церкви, Церкви восточной и Церкви римской, но не сторонник сближения нашего с протестанством (Иванов 1912в: 6).

Государство может стать церковью или чем-то похожим на нее, если трактовать церковь так, как это делал Иванов, но церковь не может стать парламентом, потому что в нем не заседают «человеки мистические». У мистического государства мистические враги, в том числе тайные, внутренние, цель которых разрушить однородность (например, религиозную, но не обязательно) мистического организма и тем самым убить его.

С другой стороны, тема страха в русском символизме очевидна всякому, кто обращается к этому культурному явлению. Проблема страха у младших символистов гораздо шире, чем вопрос о влиянии (Соловьева, Минцловой и т. д.). Если воспользоваться термином М. Вагнер-Эгельхааф (Wagner-Egelhaaf 1989), творчество соловьевцев может быть отнесено к «визионарной эстетике» («die visionäre Ästhetik»), подразумевая под эстетикой,

конечно, не просто одну из философских дисциплин. В. Соловьев, ее родоначальник в модернизме (и в этом смысле, первый «младший символист»), канонизировал опыт визионера в качестве материала для литературы. Соловьевцы пошли гораздо дальше. Они оторвались от своего предшественника не только формально (в какой степени на это повлияли мистические, а не литературные тексты, вопрос особый), но и содержательно, придав визионерскому опыту исключительно серьезный характер, а перипетиям его поиска, достижениям, удачам и неудачам на этом пути — статус основных в литературе (насколько при этом младшие символисты оставались, явно того не желая, литераторами, тоже вопрос отдельный).

Основная коллизия последователей Соловьева состояла в сомнении либо в себе, либо в Прекрасной Даме. Двойники и старики Блока периода *Стихов о Прекрасной Даме*, кентавры, единороги и бесконечные вариации темы лже-Христа у раннего Белого слишком известны. Второй сюжет актуализируется после встречи соловьевцев с Анной Шмидт, Вечной Женственностью, которая воистину «изменила облик». Вячеслав Иванов, «крещеный», по собственному признанию, Соловьевым, избежал влияния «софийного» мифа философа, однако сомнения в самом себе присутствуют в его поэтическом мире начиная с первого сборника. Прежде всего мы имеем в виду поэму *Миры возможного* (1891), главной темой которой является самопознание — точнее, проблема собственной способности совершить убийство. Лишенный сомнений в истинности своей подруги (а значит, и конфликта между Афродитами), Иванов был сосредоточен на страхе перед самим собой — своими неподконтрольными эмоциями, своим подсознательным или бессознательным (до появления дефиниций З. Фрейда оба термина означали более-менее одно и то же). В значительной степени это отразилось также в его филолого-философской эссеистике, прежде всего в попытках религиозного переосмысления таких измененных состояний сознания, как экстаз и половой оргазм.

«Визионерная эстетика» русского символизма не могла пройти мимо текста, входящего в одну из самых культурно активных парадигм страха и одновременно представляющего собой видение, — Апокалипсиса. Апокалипсизм «аргонавтов» и особенно Белого доходил до истерики. Соловьев, как известно, и здесь сыграл важную роль: его «желтая опасность» («панмонголизм») была воспринята как современное пророчество.

Таким образом, для двух основных тем Минцловой (мистическое творчество и оккультная опасность) культура русского модернизма подготовила хорошую почву. Жизнь Минцловой в мире страхов, символов и соответствий, ее способность «возвращать» чужие идеи их законному владельцу, обрадованному мистической санкцией (истина одна на всех), наконец, ее слабости, помещаемые в напряженное поле мистицизма, — все это слишком похоже на бытие и творчество, рожденные русским символизмом. Минцлова видится нам сгустившимся «воздухом символизма», о котором позже писал В. Ходасевич. В случае с Ивановым успеху содействовали и интимные события душевной жизни поэта, видения «Лидии». Можно сказать, что Иванов был мистиком до появления Минцловой в его жизни и тем более остался им после ее ухода. «Штейнеризация» его мистицизма, разумеется, не означает, что он стал учеником Штейнера, как, например, Белый, — впрочем, Минцлова этого и не требовала. Однако встреча с Минцловой и через нее с мистической доктриной Штейнера кристаллизовала и направила интересы Иванова в этой области, став полноправным эпизодом в большой теме «Вячеслав Иванов-мистик».

Примечания

Введение

¹ Это приложимо ко всему символизму, богатому теоретическими текстами, многие из которых носят авторефлексивный (метатекстовый) характер. Такие тексты, как правило, принимаются за основу анализа, а художественное творчество рассматривается как их иллюстрация, что в свою очередь фатально повторяет одну из возможных схем символистской художественной стратегии (вспомним, например, экспликацию до сих пор принятого метода мотивного анализа символистских текстов в предисловии к *Кубку метелей* Андрея Белого). Строго осознанной представляется нам позиция А. Ханзена-Лёве, составляющая исключение из этого правила. Базируясь прежде всего на поэзии символистов, он рассматривает их метатексты «лишь в той мере, в какой они „развертывают“ парадигматику поэтических (стихотворных) текстов в рамках доминирующего теоретического дискурса или же инсценируют ее на материале индивидуального жизненного мира поэта» (Ханзен-Лёве 1999: 9). Впрочем, такой подход явно обусловлен задачей описания мотивики значительного корпуса текстов, для которого трудно найти столь же обширный корпус метатекстов.

² Определяя состав серии книг мистического содержания *Орфей* для издательства *Musaget*, Иванов писал: «...предпочтение отдается творениям, входящим в историческую связь развития мистики европейской, корни которой лежат с одной стороны в христианстве, с другой — в эллинизме» (Иванов III: 704).

³ Еще более мы далеки от каких бы то ни было классификаций мистицизма. Конечно, они существовали уже на рубеже веков, что отчасти было данью модной теме. Например, Г. Мелис выделял мистику спекулятивную, эстетическую и этическую и указывал при этом на классификацию Виндельбанда, где «интеллектуалистическая» мистика Экхарта противопоставлена «волюнтаристской» мистике Бёме (Мелис 1912—1913: 263, 264); в словарной статье В. Соловьева для *Энциклопедического словаря Брокгауза—Ефрона* (том 37) мистика, исходя из разных оснований, делится на два вида, каждый из которых содержит еще по несколько подвидов.

⁴ Из недавних работ отметим в этой связи примечания Н. В. Котрелева к публикации раннего дневника Иванова, по характеру обобщений подчас выходящие за рамки реального комментария (Иванов 1999). Их основу составляют наблюдения над жизнью идей, высказанных молодым Ивановым, в его дальнейшем творчестве, позволяющие сделать вывод о постоянстве

вопросов, волновавших писателя, а нередко и о постоянстве ответов. Конечно, такой метод комментирования отчасти обусловлен самим характером публикуемого материала — ранним, неизвестным дотоле дневником. Однако именно так строятся и те работы, которые посвящены описанию мировоззрения Иванова в целом.

⁵ Разумеется, такой подход является развитием идей позднего Ю. Тынянова о литературном факте, но его генезис нас сейчас не интересует. Подход А. Ханзена-Лёве в упомянутой книге о русском символизме представляется нам успешным приложением этой модели к истории русского символизма.

Глава 1

¹ Ср. курьезное замечание в одной из новейших работ о том, что термин «бессознательное» вошел в психологию, «а затем и в философию» «с легкой руки У. Джеймса» (Кравченко 1997: 114).

² Попытку описать некоторые понятия этого дискурса мы предприняли в статье *Yvacheslav Ivanov and William James on the Threshold of Consciousness (William James in Russia)*. Stanford; в печати).

³ Забавно, что эта подспудная мысль Иванова была поддержана О. Дешарт, которая привела в своем комментарии к дистиху латинское стихотворение со стен монастыря (Иванов II: 859).

⁴ Как известно, термин был придуман Г. Чулковым; в ивановском корреляте («мистический энергетизм») замечен, скорее, натурфилософский, а не социальный аспект; вместе с тем чулковским термином Иванов пользовался столь же часто, как и своим.

⁵ Возвращение Ивановых из-за границы, несомненно, было в значительной степени продиктовано мистическими соображениями. Интерес к внутри- и внешнеполитическим событиям, связанным с Россией (см. об этом письма к Брюсову от 14 января и 24 февраля 1905 г.: Брюсов—Иванов 1976: 472, 474), сочетался у поэта с внимательным отношением к «предсказанию» Агриппы Неттесгеймского о том, что «с 1900 г. судьбами Земли правит новый звездный демон» (из письма к Брюсову от 4 августа 1904 г.: Брюсов—Иванов 1976: 454). Мистические выкладки Агриппы послужили одним из импульсов к написанию цикла стихотворений *Carmen saeculare*, который имел эпиграф из немецкого мистика и посвящение Брюсову, сообщившему о них Иванову. Интересно, что позже друг Ивановых, С. Троицкий, интерпретировал их возвращение сквозь призму теософских воззрений: «Вот слова Л. Д. по этому поводу: „Мы поняли, что теперь надо быть здесь“. Эти слова требуют пояснения; существует мистическое, оккультное восприятие мира и течения событий в мире; согласно этому восприятию центр духовных сил в это время был перенесен в Россию; предстояли огромные события, начинающие переходную эпоху к новой эре в истории человечества; до того Индия была хранительницей духовных сил; но с конца XIX века она передавала Европе свои знания, и острие мировой оси было утверждено в России. Поэтому Л. Д. и В. И. поселились в Петербурге» (Троицкий 1994: 49).

⁶ РГБ. Ф. 109. Карг. 10. Ед. хр. 3. Л. 20 об.

⁷ Ср.: «Согласие и гармоническое действие этих трех главных факторов является первым условием истинного прогресса» (Соловьев 1911: 45). Несомненно, что позиция Соловьева в той же степени, что и взгляды Иванова, зависела от текущих конкретных задач — таким образом он открыто выступал против подчинения церкви государству в России.

⁸ «Иванов и Чулков основывали свою теорию на „мистической личности“, которая выражала себя через любовь и жертву в отличие от эгоистической, ищущей власти „эмпирической личности“» (англ.).

⁹ В этой трактовке свою роль сыграли взгляды В. Соловьева, который назвал Христа «подлинным „сверхчеловеком“, действительным победителем смерти» (см.: Соловьев 1988: 633).

¹⁰ А. Эткинд видит в этом новацию Иванова: «Сверхчеловек приобретает у Иванова совсем не свойственные ему черты „соборности“, примитивной религиозной общности» (Эткинд 1993: 61). Впрочем, как показала М. Карлсон, и для русских оккультистов наиболее актуальным оказался именно ницшевский концепт «свехчеловека», причем переосмысление этого образа шло по сходному с Ивановым пути — в нем видели Махатму и теософского «посвященного» (см.: Carlson 1995: 109, 112).

¹¹ Письмо к Л. Д. Зиновьевой-Аннибал от 15 июля 1906 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 10. Ед. хр. 3. Л. 8 об.) Правда, чуть позже он смягчил оценку, но в целом она осталась пренебрежительной. Конечно, в конкретных условиях текущей политической жизни, когда приходится поступать, сообразуясь с требованиями момента, Иванов мог голосовать, например, за кадетов. Так, о выборах в Петербургскую городскую Думу он сообщал своей домоправительнице М. Замятниной: «Представьте, я получил повестку, уполномочивающую меня подать выборный голос. Непременно воспользуюсь, в пользу К.-Д. (ибо левые не выставляют делегатов). Но индивидуальный бойкот, по-моему, не имеет смысла» (письмо от 17 марта 1906 г. — РГБ. Ф. 109. Карт. 9. Ед. хр. 33. Л. 36 об.) Кстати, по причине отсутствия левых в избирательном списке, кадеты действительно получили большинство в Петербурге.

¹² Идеология этого союза была не раз описана, в том числе и самими участниками (см., например, дневники З. Гиппиус *Contes d'amour* и *О Бышем*, а также: Соболев 1992: 364—366). Приведем еще один источник для характеристики умонастроений участников союза — письмо Философова к Е. Дягилевой от 2 января 1902 г.: «„Чудо“ совершилось. Я угадал, что думает Д. С. — и сразу пошел за ним. С нами были Розанов, Перцов и Минский. Помню, один вечер мы долго сидели у Мережковских и говорили о том, что вне Бога, вне церкви мы жить не можем, а из исторической церкви — мы выросли. Следовательно... <...> Прошло несколько времени — и я почувствовал, что так оставить нельзя. Я пошел к Мережковским и сказал: „А что если бы сначала нам укрепиться втроем, а потом начать звать других“. Они порадовались, что я это сказал, а Дм. Серг. бросился обнимать. <...> Мы хотели, строго основываясь на том, что дает Церковь, выработать свою общую молитву, которая соединяла бы нас троих, и делала бы способными к великой задаче обновления исторической церкви, и привлечения в единую, Соборную, Апостольскую церковь, всех верующих. С этой

целью было организовано Религ<иозно>-Филос<офское> Общество, которое было основано нами с исключительной целью подойти к Церкви, поставить вопрос о ее реформе, и тем избежать сектантства, чего мы страшно боялись» (ИРЛИ. Ф. 102. Ед. хр. 191. Л. 3—6). Несмотря на все оговорки Философова, такое отношение к сакральным текстам можно сопоставить с практиками оккультизма. Например, каждый номер журнала *Спиритуалист* заканчивался новой групповой молитвой, т. е. имитацией культовой практики церкви. Как известно, спиритуализм, наравне с его «сниженным» двойником спиритизмом, был широко распространен в среде московских модернистов (подробнее об этом см.: Carlson 1997), однако не признавался Мережковскими (см. об этом: Богомолов 1999: 8—9).

¹³ Религиозный и социальный смысл анархии связывал между собой, например, Андрей Белый. Ср. его письмо к А. Ремизову, относящееся к весне 1907 г.: «Я вне партий, но если бы необходимость толкала, конечно, был бы с крайними. Я их так полюбил. Красные знамена — зори радостные да ясные. Взойдет солнце — белый, сияющий стяг. Пока его нет, люблю все красное и розовое. Красное — революция, розовое — религиозная анархия» (РНБ. Ф. 634. Ед. хр. 57. Л. 10 об.). Сочетание политического анархизма и нетрадиционных религиозных путей находим также в феномене русского тамплиерства (ср.: «русское тамплиерство изначально оказалось теснейшим образом связано с анархистским движением»; Никитин 1998: 112). По оценке А. Л. Никитина, ранняя книга одного из лидеров тамплиеров А. А. Солоновича была написана «в духе „мистического анархизма“ Г. Чулкова» (Никитин 1998: 73).

¹⁴ Недатированное письмо Философова к Е. Дягилевой (ИРЛИ. Ф. 102. Ед. хр. 189. Л. 133—133 об.).

¹⁵ «...что „мистический опыт“ влечет за собой, точно не определялось, но ясно, что „мистический опыт“ включал в себя оккультное» (*англ.*). Ср. в отзыве Иванова о стихах *Снежной маски*: «Блок раскрывается здесь впервые вполне и притом по-новому, как поэт истинно дионисийских и демонических, глубоко оккультных переживаний» (письмо к Брюсову февраля 1907 г.; Брюсов—Иванов 1976: 96).

¹⁶ Письма Минцловой (с купюрами) опубликованы в книге: Богомолов 1999: 37—42. По воспоминаниям Й. фон Гюнтера, он разговаривал с Ивановым о Штейнере в 1906 г., во время своего визита в Россию (Guenther 1969: 126; в русском переводе это упоминание выпущено, см.: Гюнтер 1993). В 1906 г. Гюнтер был в России дважды, в марте и в декабре (см.: Гюнтер 1993: 332, 336), по логике событий этот разговор мог состояться во второй приезд.

¹⁷ О контактах Иванова с русскими масонами-розенкрейцерами, например с В. Авчинниковой-Архангельской (о последней см.: Серков 1997: 85—87), нам ничего не известно, хотя это направление в масонстве (Орден Рыцарей Филалета) также считало себя хранителем истинного розенкрейцерства.

¹⁸ Вопрос о том, в какой мере сам Иванов использовал намеченные им возможности, пока остается открытым. Наибольшим приближением к этой

теме нам кажутся, хотя и написанные с иной точки зрения, последние работы С. Аверинцева, в первую очередь: Аверинцев 1996. Рассматривая «гномическое начало» в поэзии Иванова, автор, однако, не задается вопросом, насколько это «начало» носило «литературный» характер для того времени. Небезынтересным будет отметить в этой связи, что у Ивана Коневского был цикл *Гномы* (*Gnomai*) (1900), а у В. Ф. Одоевского философско-эстетическое сочинение *Гномы XIX-го столетия*.

¹⁹ Свои письма к Иванову Минцлова иногда помечала этими буквами (например, письма от 29 и 30 января 1910 г.: РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 3. Л. 41, 49). Заметим, что данные криптонимы можно расшифровывать и как Die esoterische Schule der Theosophie (или Die Esoterische Schule). Н. А. Богомолов, со ссылкой на Белого, трактует эти слова как аббревиатуру словосочетания Esoterische Stunde (Богомолов 1999: 480).

²⁰ В письме от 26 декабря 1906 г./9 января 1907 г. Минцлова сообщала Иванову, что в качестве медитации для того, кто выбрал христианский путь, можно использовать начало Евангелия от Иоанна (Иванов 1994а: 165—166). Известна утренняя «розенкрейцерская» медитация Штейнера, которая основана на первых стихах Евангелия от Иоанна: «Im Urbeginn war das Wort / Und das Wort sei in mir; / Und das Wort war göttlich. / Und mit göttlicher Kraft / Durchdringe mich das Wort. / Und ein Gott war das Wort / Und Gotteskraft gebe das Wort meinem Willen» (Steiner 1968: 52; в русском переводе: «В начале было Слово / И Слово да пребудет во мне; / И Слово было Божественным. / И Божественной силой / Да пронизет меня Слово. / И Бог был Словом / И да придаст Слово Божественную силу моей воле»; Штейнер 1994: 50; см. также медитацию, в которой первые три строки воспроизводят первый стих Евангелия, — Steiner 1968: 60).

²¹ Л. Д. Зиновьева-Аннибал, судя по всему, не столь беззаветно отдалась новому учителю: 8 февраля 1907 г. она сообщала Минцловой, что ей не подходят ни христианский, ни розенкрейцерский, ни восточный пути (РГБ. Ф. 109. Карт. 24. Ед. хр. 11. Л. 2; письмо частично опубликовано в книге: Богомолов 1999: 42; здесь же ответ Минцловой от 18 февраля 1907 г.). Впрочем, 13 февраля Зиновьева-Аннибал писала той же корреспондентке: «Вячеслав весь горит и дышит вашим последним письмом, которое я свято слушаю, и во мне его горение» (Там же. Л. 8).

²² По данным М. Карлсон трактат был трижды переведен на русский язык (Carlson 1993: 260). Иванов имел в своей библиотеке другую, не менее знаменитую книгу Коллинз *Когда солнце движется на север* (ИРЛИ. Ф. 189. Ед. хр. 26).

²³ Возможно, немецкий перевод трактата был прислан Иванову Минцловой. Ср.: «Посылаю Вам с Марг<аритой> Вас<ильвной> <Сабашниковой> маленькую рукопись, несколько страниц, о Licht auf den Weg (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 19 об.).

²⁴ РГБ. Ф. 109. Карт. 24. Ед. хр. 11. Л. 10 об.—11.

²⁵ ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 3. Ед. хр. 845. Л. 3—3 об.

²⁶ Фраза из письма Минцловой от 25 марта 1907 г. (Там же. Л. 11).

²⁷ Из письма от 31 марта 1907 г. (Там же. Л. 14).

²⁸ Там же. Л. 29 об.

²⁹ Материалы участия Минцловой в «тройственном браке» Ивановых с Сабашниковой см. также в работе: Богомолов 1999: 49—53. Среди прочего автор делает осторожное предположение, что вмешательство Минцловой вызвало «отрицательную реакцию у Ивановых» (Богомолов 1999: 51), — однако нам также неизвестны материалы, подтверждающие это.

³⁰ Дата на беловом автографе (РНБ. Ф. 304. Ед. хр. 15. Л. 22). Внешним поводом для написания статьи стала анкета Ф. Шарпена, объявленная весной 1907 г. в журнале *Mercur de France*, вопрос которой (неточно пересказанный) был взят в качестве эпиграфа: «Находится ли религия в состоянии разложения или эволюции?» (см.: Charpin 1907: 578). Анкета получила широкое распространение в международных литературных и общественных кругах, ответы на нее М. Горького, Д. Мережковского, Н. Минского, И. Новикова, Н. Бердяева, Е. Де Роберти, Г. Плеханова, а также Э. Верхарна, М. Де Унамуно, А. Стринберга, Ф. Жамма, Ж. Пеладана и ряда других писателей публиковались в *Mercur de France* до 1 июля 1907 г.

³¹ Обстоятельства и причины этого перелома изложены в нашей статье (Обатнин 1993). В журнальной публикации (в *Золотом руне*) статья сопровождалась постскриптумом, обозначившим это расхождение. Не исключено, что Иванов откликнулся на анкету французского журнала, потому что хотел выступить на тех же страницах, где было опубликовано интервью с Чулковым.

³² Употребляем это словосочетание в том же смысле, какое придавал ему Андрей Белый в своих мемуарах о Штейнере: «Рудольф Штейнер, как деятель, открывает новую главу в истории завоеваний культурных сфер: им открытую новую сферу я условно называю „ТЕОРИЕЙ СОЗНАНИЯ“» (Белый 1982: 18). Дополнительным доказательством значимости для Иванова этого текста может служить помещение его в качестве последней, итоговой статьи в сборнике *По звездам* (СПб., 1909). Концепт «ты еси» стал одним из центральных в системе взглядов Иванова (см. об этом: West 1988).

³³ Последние два имени образуют сюжет старинной греческой сказки, более известной по ее римской литературной обработке (*Амур и Психея*, вставная новелла в *Метаморфозах* Апулея).

³⁴ Ср. ивановскую оценку поведения Брюсова в известном конфликте с Белым по поводу отношений с Н. Петровской: «Благодарю силы, которые призываю на тебя, за то, что преступление совершено тобою *только* в мире возможного. Ибо ты хотел убить Бальдера» (Брюсов—Иванов 1976: 473; напомним, что Иванов имеет в виду мифологический сюжет, использованный в стихотворении Брюсова *Бальдеру Локи*).

³⁵ Письмо от 22 марта/10 апреля 1891 г. (ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 242).

³⁶ Пока не ясно, считать ли совпадением трактовку эпизода с Лазарем у Штейнера и процитированный фрагмент Иванова. По Штейнеру, воскрешение Лазаря есть пробуждение посвященного, который погружался на некоторое время в сон, подобный смерти (наиболее развернуто это высказано в четвертой лекции цикла *Евангелие от Иоанна*, прочитанной 22 мая 1908 г. (см.: Штайнер 1998: 62—63)).

³⁷ Рассмотрим эту молитву с эзотерической точки зрения занимались многие оккультисты. Так, Г. О. Мебес (1868—1930), один из лидеров русского масонства, мартинизма и розенкрейцерства (не-штейнерианского типа), интерпретировал *Pater noster* как пример элементарной теургии. В частности, фразу «Да святится Имя Твое» он «переводил» на эзотерический язык следующим образом: «да святится твоя Корона (Ketter), т. е. Великий Аркан Твоего Эмоционального Проявления в метафизическом плане. „Да святится“, т. е. — да не теряется из виду искателями-мистиками форма Эволютивного Треугольника» (Мebes 1912: 83). Не исключено, что Иванов мог знать о лекции Р. Штейнера *Отче наш* (Берлин, 28 января 1907 г.). В прошениях молитвы Штейнер видел «выражение человеческой души <...> испрашивающей от божественной Воли приведение отдельных частей человека к такому развитию, чтобы человек нашел свой правильный жизненный путь во вселенной, чтобы он правильно развил все части своей природы» (Штайнер 1997: 299). Иванов дает в статье иное толкование молитвы, однако его интенция сравнима с интенцией оккультных текстов.

³⁸ Идею о том, что розенкрейцерство составляет мистическое ядро масонства, много разрабатывал Р. Штейнер, развивавший в этом случае мысли Блаватской из книги *Разоблаченная Изида*.

³⁹ Видимо, калька с немецкого. Ср.: «egoistische Selbstbespiegelung» в подготовительных материалах эзотерического кружка (Steiner 1984: 152).

⁴⁰ Письмо от 20 января 1907 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 11 об.—12). Приведено также в книге: Богомолов 1999: 40—41.

⁴¹ В этой связи обращает на себя внимание фрагмент диалога 392 Е: «Правдоподобно ли, что можно испытывать различное, не изменяясь самому, а изменяясь, оставаться одним и тем же? А если человек не остается одним и тем же, значит он не существует, но в ходе изменения становится отличным от прежнего. Чувство лжет вследствие незнания того, что кажущееся не есть сущность» (Плутарх 1978: 249). С этой платоновской, по сути, мыслью небезынтересно сопоставить одно из ранних размышлений Иванова над собственным духовным путем в письме к В. Брюсову от 3 июня 1906 г.: «Поистине, я *semper idem*, хотя, конечно, в силу закона *pánta rēi* и самоутверждения моей жизненности, *c'agw réw*» (Брюсов—Иванов 1976: 492). Заметим, что и Иванов, и Плутарх обращаются к философии Гераклита Темного («все течет»).

⁴² Говоря о понятиях «демон» и «демоническое» у Иванова, нельзя упускать из виду гетевский подтекст. М. Вахтель сжато формулирует гетевское понимание демона: «Гете понимал „демона“ как нечто неизменяемое внутри личности» — и прослеживает сходное употребление этого понятия Ивановым, начиная с рефлексии поэта над «преступной» страстью к Л. Д. Зиновьевой и вплоть до поздней статьи *Скрябин и дух революции* (Wachtel 1994b: 31). Заметим, что гетевское понимание демона может быть описано как часть античного, которое, возможно, для Иванова было первичным.

⁴³ Основная идея статьи Иванова — преобразование человеческого сознания в опыте богосыновства — находит отголоски в различных мистических текстах рубежа веков. Анни Безант в *Эзотерическом христианстве* (1901) писала, что Иисус — это человек, который на последней ступени посвящения стал «сыном бога». То же самое может сделать каждый, и сутью эзотерического

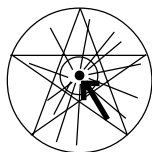
христианства является стремление избежать цикла реинкарнации (Carlson 1993: 132). Однако *Ты еси* Иванова, видимо, все же базируется на «опыте богосыновства» В. Соловьева (*Чтения о богочеловечестве*).

⁴⁴ Для Р. Штейнера «tat twam asi» — это момент в процессе посвящения, первая стадия ясновидения, когда человек впервые видит свое тело как чужое, со всеми его планами: астральным, эфирным и т. д. (из лекции «русского» парижского курса *Девахан*; Штайнер 1997: 207). В отчете Минцловой о лондонском Теософическом конгрессе (проходившем летом 1905 г.), который был напечатан в журнале *Искусство*, упоминается доклад некоего индуса, говорившего «О сущности божества» — «That Thou Art» (цит. по: Богомолов 1999: 33—34; далее описаны обстоятельства появления этой статьи Минцловой).

⁴⁵ Наиболее простое объяснение этого состоит в том, что Штейнер и его идеи просто перестали играть сколько-нибудь существенную роль в духовном мире писателя. Однако богословская мысль русской эмиграции, предстатели которой были в основном старыми друзьями Иванова по России, весьма интересовалась антропософией — и главным образом в критическом ключе. Хронологически близкий текст этого круга — сборник *Переселение души. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве* (1935). Составившие его статьи, принадлежали, в частности, С. Франку, С. Булгакову и Н. Бердяеву и имели общую антиантропософскую направленность. К примеру, Булгаков пришел к выводу, что «не может быть никакой речи о каком-либо соединении или синтезе между христианством и штейнерианством», впрочем, признав при этом, что «оккультизм в широком смысле слова» «свойственен и Церкви, хотя и в значительной мере утерян современными церковниками» (Булгаков 1935: 58, 59), а также согласившись, что Штейнеру «какие-то ближе не определяемые и нам неизвестные „оккультные“ переживания <...> были, очевидно, свойственны» (Булгаков 1935: 61). Отношения Бердяева с антропософией имели длинную историю, начало которой лежит еще в области исканий дореволюционного русского философского модернизма, и специально нас не интересуют. Укажем лишь на то, что в работе, помещенной в этом сборнике, философ продолжал критиковать доктрину Штейнера, чему вообще в период эмиграции посвятил немало страниц. Так, антиантропософские выпады в труде *Философия свободы* вызвали его полемику с Н. Тургеневой, опубликованную в 1930 г. в журнале *Путь*. Если в ходе этого диалога Бердяев критиковал антропософию с позиций христианства, не признавая, как и Булгаков, именно антропософского оккультизма («Я допускаю возможность христианского гнозиса и христианского эзотеризма, но при обязательном условии признания первородности и оригинальности христианского откровения»; Бердяев 1930: 113), то в сборнике 1935 г. его работа более сосредоточена на проблемах философской антропологии. Как и Булгаков, хотя и в меньшей степени, Бердяев использует термин «Атман» в качестве знакового, теософского и антропософского (Бердяев 1935: 126). Не исключено, что Иванов соотносил стиль и систему аргументов своей статьи с этим контекстом.

⁴⁶ На одном из листов рукописи статьи Иванов сделал два варианта одного и того же рисунка, который должен был иллюстрировать основную

мысль работы. Он представляет собой пятиконечную звезду (пентаграмму), вписанную в круг. Внутри звезды также вписан круг с обозначенным центром. Очевидно, что внешний, большой круг обозначает макрокосм, звезда символизирует человека, как это принято в оккультной (алхимической) традиции, а внутренний круг соотносится с микрокосмом. Движение Психеи с периферии звезды к ее центру, Атману, обозначено стрелкой, причем из этого центра исходят лучи. Добавим, что на первом, более тщательно выполненном рисунке, все элементы изображены синим и красным цветными карандашами (внешний круг — синий, звезда — красная и т. д. поочередно) (РНБ. Ф. 304. Ед. хр. 15. Л. 28).



⁴⁷ Одна из самых распространенных метафор Мейстера Экхарта (см.: Экхарт 1912: 3, 14, 43 и т. д.). Примечательно, что переводчицей Экхарта на русский язык была М. Сабашникова.

Глава 2

¹ В основу этой главы положена наша статья *Вячеслав Иванов и смерть Л. Д. Зиновьевой-Аннибал: концепция реализма* (Модернизм и постмодернизм в русской литературе и культуре. Под редакцией П. Песонена, Ю. Хейнонена и Г. В. Обатнина. Helsinki, 1996; Slavica Helsingiensia, 16; Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia, V).

² Литературные контексты, в которых разворачивалась любовь будущих супругов, рассмотрены в книге: Wachtel 1994b.

³ Те, что удалось найти, перечислены в нашей работе *Об одной проблеме подготовки академического собрания сочинений Вяч. Иванова* (в печати).

⁴ Цит. по: Иванов В. И. *Избранные статьи*. Составление Н. В. Котрелева. Подготовка текста А. Доброхотова. Комментарии Г. В. Обатнина и А. Л. Соболева (в печати). Текст был обнаружен и подготовлен к публикации А. Л. Соболевым.

⁵ Яркую характеристику Минцловой, основанную как на печатных, так и на архивных материалах, см. в работе: Carlson 1988. Интересную попытку жизнеописания Минцловой см. в «маленькой монографии» *Anna-Rudolph*: Богомолов 1999: 21—110.

⁶ 31 декабря 1907 г. Минцлова послала Иванову телеграмму: «Приехала здорова думаю о Вас непрестанно нету жизни кроме как на башне люблю целую Минцлова» (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 2. Л. 1).

⁷ «Сегодня у меня много дела. Оказывается, „теософский“ кризис очень серьёзен, и надо принять некоторые меры предохранительной прививки» (из письма к Иванову от 2 января 1908 г.: Там же. Л. 3).

⁸ Это также отмечено в «хронологической канве», ср. телеграмму Минцловой, посланную 1 февраля: «Выезжаю сейчас встречать не надо Люблю целую Анна» (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 4. Л. 1).

⁹ В. М. Лопатин, брат философа и близкого друга Соловьева, вспоминал: «Спиритизм для него был областью реального общения с потусторонним миром, и помню, как на мои предположения о самоочувствии человека в загробном мире, не отвечающие взглядам Владимира Соловьева, он мне горячо возразил: „Странное дело, что ты со мною споришь: ты говоришь мне то, что ты думаешь, а я говорю тебе то, что я знаю!“» (Лопатин 1997: 193). Как показала В. В. Кравченко, это раннее увлечение Соловьева после личного знакомства с авторитетными английскими спиритическими кругами кончилось разочарованием (см. главу *Спиритизм в жизни и творчестве русского философа* в кн.: Кравченко 1997: 82—109). К рассматриваемому периоду спиритизм потерял свою привлекательность для представителей русского философского идеализма, в чем, видимо, какую-то роль сыграло резко отрицательное отношение к нему Е. Блаватской. Говоря об оккультных увлечениях русских модернистов, стоит заметить, что спиритизм постепенно превратился в необходимую черту облика декадента (например, молодой Брюсов, как показано в работе Н. А. Богомолова, нимало не веря в мистическую реальность, усердно посещал спиритические сеансы, используя их в качестве места для эротических приключений (см.: Богомолов 1990: 100—111, а также главу *Спиритизм Валерия Брюсова* в книге: Богомолов 1999)). С другой стороны, в организации движения русского спиритуализма участвовали лица, в разные периоды жизни знакомые Иванову: В. В. Пашуканис, Н. П. Киселев, М. И. Сизов (см.: Труды 1907; заседание 26 октября 1906 г.).

¹⁰ Письмо от 2 января 1908 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 2. Л. 2 об.).

¹¹ Mahatma Morya — один из двух персональных Учителей Е. П. Блаватской (см.: Carlson 1993: 41). Как убедительно показала исследовательница, Минцлова проецировала свой образ (вплоть до бытового поведения) на личность Блаватской (Carlson 1988: 64). С другой стороны, махатме Мория в доктрине Штейнера была отведена роль «инспиратора славянской культуры» (Steiner 1984: 205).

¹² Второе письмо за 2 января 1908 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 2. Л. 6).

¹³ Письмо от 5 января 1908 г. (Там же. Л. 15).

¹⁴ Письмо от 8 января 1908 г. (Там же. Л. 21 об.).

¹⁵ Письмо от 9 января 1908 г. (Там же. Л. 22 об.—23 об.).

¹⁶ Письмо от 11 января 1908 г. (Там же. Л. 36).

¹⁷ РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 21 об.—23 об. Опубликовано в книге: Богомолов 1999: 40.

¹⁸ Письмо от 14 января 1908 г. (Там же. Л. 43).

¹⁹ Письмо от 15 января 1908 г. (Там же. Л. 48 об.).

²⁰ Письмо от 10 января 1908 г. (Там же. Л. 28 об.).

²¹ Письмо от 13 января 1908 г. (Там же. Л. 40 об.). Не исключено, что дата была скорректирована потому, что Иванов считал 28 мистическим числом для своей деятельности. Ср. запись в дневнике Замятниной от 15 июня

1907 г.: «Говорил о своих предчувствиях, что 20е годы будут — расцветом нашим <?>, 1928 год» (РГБ. Ф. 109. Карт. 43. Ед. хр. 6. Л. 53).

²² «Лидия» видений и медиумических текстов уже не просто ушедшая в мир иной жена поэта, а путеводительница посвящаемого в его становлении в качестве Учителя. Ср.: «Виденьями и знаками меня / Ты, окружив, ведешь и возрощаешь» (*Ладья любви*; Иванов II: 443). Совершенно также Данте воспринимал Беатриче, которая на пороге Рая заменила св. Бернарда (заменившего в свою очередь Вергилия), — и объяснила поэту, что все его путешествие было задумано ею.

²³ Судя по всему, третим мог быть М. Кузмин, испытывавший под влиянием Минцловой краткий период видений, отразившихся в цикле *Мудрая встреча* (посвященном Иванову) из сборника *Сети* (подробнее об этом см.: Богомолов 1995: 128—129; Богомолов 1999: 150—151).

²⁴ РГБ. Ф. 109. Карт. 10. Ед. хр. 20. Л. 13.

²⁵ РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 2. Л. 54 об.

²⁶ Минцлова просила назначить час, когда она также могла бы, находясь в Москве, молиться вместе с Ивановым. Телеграмма, которой Иванов назначал таким временем двенадцать часов ночи, до Минцловой дошла (см. ее письмо от 15 января — Там же. Л. 52).

²⁷ РГБ. Ф. 109. Карт. 10. Ед. хр. 20. Л. 18.

²⁸ РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 2. Л. 72.

²⁹ По мысли Минцловой, до того, как «Лидия» взяла руководство над Ивановым, ее собственная роль состояла лишь в том, чтобы приготовить ученика. Теперь, перепоручая подопечного, она имеет более скромные задачи: «Теперь, Лидия взяла Тебя всецело, из рук моих, и ведет Сама. И только благословить Тебя я должна еще 5 раз» (письмо от 17 января 1908 г. — Там же. Л. 73). Этот курс благословлений обеспечивал Минцловой также весьма насыщенную визионерскую жизнь: «Каждую ночь происходит великое священнодействие. О том, что происходит — я не буду, не должна говорить. 12 Апостолов, каждый из них по очереди, присутствуют, приемлют благословения эти. И все выше и выше поднимается волна, все ярче свет —» (Там же. Л. 70).

³⁰ Там же. Л. 80, 80 об., 82.

³¹ Письмо от 21 января 1908 г. (Там же. Л. 93).

³² Видимо, имеется в виду сжигание каких-то ароматических веществ, например ладана, как во время церковной службы.

³³ РГБ. Ф. 109. Карт. 10. Ед. хр. 20. Л. 20—20 об. Минцлова на это видение сообщила, что оно «истинно» (письмо от 22 января 1908 г. — РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 2. Л. 96).

³⁴ РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 3. Л. 42.

³⁵ Там же. Л. 22. Ответа на это письмо нет — впрочем, нет никакой уверенности, что оно было послано.

³⁶ Там же. Л. 15.

³⁷ «Иванов выглядит как удивленный получатель трансцендентного знания, что находится в резком противоречии с письмом, где он увлеченно участвует в оккультной практике» (*англ.*).

³⁸ Яркий пример похожего толкования «посвященного» — одна из самых известных в России книг, труд оккультиста, а в последние годы своей жизни известного теософа и антропософа Э. Шюре (Шюрэ 1910), в которой в качестве посвященных описаны, в частности, основатели мировых религий — Будда, Моисей, Христос и т. д. Иванов был знаком с ранними работами Шюре-вагнерианца, что, видимо, отчасти было спровоцировано его дружбой с А. Гольштейн, — и оценивал их критически (ср. в письме-отзыве на статьи Гольштейн от 29/16 декабря 1902 г.: «Шюре, как самостоятельному мыслителю, отведено слишком много места; его заслуга — провозглашение идей Бетховена—Вагнера—Ницше»; Иванов—Гольштейн 1996: 360).

³⁹ РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 3. Л. 70 об.

⁴⁰ Письмо от 4 января (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 2. Л. 12).

⁴¹ Скорее всего, цитата из Р. Штейнера.

⁴² Иванов колебался, включать ли ему юношескую поэму *Ars Mystica* (1889) в свой стихотворный сборник. См. запись в дневнике от 4 августа 1909 г.: «...я выясняю вопрос о моей старой *Ars Mystica*, которую покушаюсь напечатать в своей книге — и понятно, колеблюсь» (Иванов II: 782). Знамательно, что вопрос был решен отрицательно.

⁴³ Пока не ясно, какие именно стихи послал Иванов и были ли они опубликованы.

⁴⁴ Письмо от 10 января 1908 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 2. Л. 29 об.).

⁴⁵ Там же. Л. 46 об.

⁴⁶ РНБ. Ф. 109. Оп. 12. Ед. хр. 29. Л. 3. Белый не изменил свою точку зрения и позже: «...Иванов, с которым готов был мириться, опять пробурлил рефератом о символическом реализме, приписанным только идейным друзьям его (для идейным врагов, символистов, как он, он придумал обиднейший «Символизм», называя его символизмом идеалистическим); мы боролись с наветрием проповедью единоумия вкруг „весовского“ самодержца, В. Брюсова...» (РНБ. Ф. 60 (Белый). Ед. хр. 12. Л. 57).

⁴⁷ «Я Вячеславнее в ней, чем сам Вячеслав», — сообщал Городецкий Иванову (РГБ. Ф. 109. Карт. 16. Ед. хр. 53. Л. 13).

⁴⁸ РНБ. Ф. 109. Оп. 9. Ед. хр. 8. Л. 3. *Кормчие звезды* — первая книга лирики Иванова, *Поэт и чернь* — его первая теоретическая статья.

⁴⁹ Запись от 23 декабря 1908 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 43. Ед. хр. 6. Л. 88, 89, 90, 99).

⁵⁰ Это свидетельство тем более уместно использовать, что следы медиумических записей можно найти и в бумагах Иванова бакинского периода (см.: ИРЛИ. Ф. 713 (Мануйлов В.)).

⁵¹ Соображения М. Вахтеля дополняются изысканиями Н. А. Богомоллова, показавшего, что интерес к Новалису у Иванова был инспирирован Минцловой, которая видела в нем, вслед за Штейнером, хранителя розенкрейцерства (см. главу *Из предыстории «Лиры Новалиса» Вяч. Иванова* в книге: Богомоллов 1999).

⁵² Трактат *София*, осмысление Соловьевым собственного паранормального опыта, мог быта, неизвестен Иванову (он опубликован недавно, хотя сведения об этом произведении, конечно, начали просачиваться в круги

писателей вскоре после смерти философа). См. также позднейший доклад Г. Чулкова в ГАХН'е, посвященный этой проблеме: Чулков 1992.

⁵³ См., например, медиумическую запись Соловьевым речи женщины-видения, которая подписывалась Sophie: «...Я должна получить особенную душу и стать действительной женщиной и богиней. Жизнь моя неполна и я жажду явления. Дай мне душу» (ИРЛИ. Р. III. Оп. 2. Ед. хр. 1074. Л. 2).

⁵⁴ Вопрос о том, насколько Иванов был посвящен в интимную мистическую жизнь Соловьева, остается открытым. Несомненно, что что-то об этом он знал хотя бы из общения с Белым, который, будучи принятым в кругу родственников философа, мог знать достаточно много. В принципе, не исключена возможность затрагивания этой темы и при единственном личном общении писателей, но вероятность этого по разным причинам (Иванов был слишком молод, к тому же нищезанец, ситуация первого знакомства редко располагает к интимности такого рода и т. д.) ничтожно мала.

⁵⁵ В автобиографической повести М. Кузмина *Покройница в доме* (1913), где изображена обстановка на «башне» Иванова в период жизни там А. Минцловой (см.: Богомолов 1999: 222), имя Ламберт (Lambert) носят две женщины, на которые распался образ теософки в художественном сознании писателя.

⁵⁶ Повесть *Серафита* готовилась к изданию в переводе близкого друга Иванова Ал. Чеботаревской. Сохранилась часть ее перевода, причем на первых двух страницах рукописи имеется правка рукой Иванова (ИРЛИ. Ф. 189. Ед. хр. 27). 13 июня 1910 <?> г. Е. К. Герцык спрашивала у Ал. Чеботаревской: «Что вы переводите? *Séraphita*?» (ИРЛИ. Ф. 189. Ед. хр. 76. Л. 4 об.). Как установил М. Безродный, перевод повести готовился для издательства *Musaget*, причем в июне 1910 г. Белый от имени редакции заказал Иванову предисловие к ней; это издание не было осуществлено; текст предисловия Иванова нам неизвестен (см.: Безродный М. *Вячеслав Иванов и «Musaget»: Материалы и заметки к теме* (в печати); пользуемся случаем поблагодарить автора за возможность ознакомиться с его работой). *Серафита* фигурирует в рассказе Г. Чулкова *Полуночный свет* (1909), в главных героях которого, по наблюдению А. В. Лаврова, «отразились черты» Иванова, Зиновьевой-Аннибал (и, как нам кажется, Веры Шварсалон), а также и Минцловой (Чулков—Блок 1987: 412; см. также фрагмент наброска, не оставляющий сомнений в этом: Чулков 1999: 687). Рассказ Чулкова был прочтен Ивановым до публикации (см. запись в дневнике от 9 августа 1909 г.: Иванов II: 787). В вышеуказанной работе М. Безродный справедливо указывает также на сонет В. Бородаевского *Бальзак* (где упоминается главный герой повести) как на, очевидно, инспирированный интересом Иванова.

⁵⁷ Идея соответствий может быть возведена к Сведенборгу, хотя у него она не касается синэстетизма. Для Сведенборга «все, что есть на земле, соответствует небесам» (Сведенборг 1993: 53), т. е. идея соответствий носит онтологический характер. В позднейшей статье *Realismo* для *Enciclopedia Italiana* (1935) Иванов называл Бальзака «истинным основателем реализма как искусства», совмещавшим литературу с «усердным поиском оккультных

сил, управляющих жизнью» (мы пользуемся русским переводом статьи, выполненным Н. Р. Бочкаревой для V тома *Собрания сочинений* Вяч. Иванова, Брюссель).

⁵⁸ См.: Иванов В. И. *Избранные статьи*. Составление Н. В. Котрелева. Подготовка текста А. Доброхотова. Комментарии Г. В. Обатнина и А. Л. Соболева (в печати).

⁵⁹ Сведения об этом каким-то образом попали в печать еще до выхода книги. См. объявление в газете от 12 декабря 1908 г.: «Вячеслав Иванов закончил на днях большую статью о Гюисмансе» (Новая Русь 1908: 5).

⁶⁰ Минцлова откликнулась на интересы Иванова и здесь. В письме от 18 сентября / 1 октября 1909 г. из Берлина она рассказывала о своей встрече (возможно, действительно имевшей место) с монахиней, «...которая была очень дружна с Huysmanns'ом, была при нем в мгновение смерти — <...>. То, что она рассказала мне о Huysmanns'e, очень врезалось мне в душу. Я вам расскажу это» (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 10. Л. 28—28 об.). Иванов высоко оценивал творчество Гюисманса и ранее. Ср. его отзыв на статью А. Гольштейн о французском писателе: «Оценка Huysmans'a не адекватна его значению: это — завоеватель; и общая культура, и многие частные дисциплины обязаны его глубоким анализам прочными и большими открытиями» (Иванов—Гольштейн 1996: 360).

⁶¹ О связи этих занятий с оккультной традицией, а также о том, что внутри католических орденов (и в особенности бенедиктинцев) в это время расцвел мистицизм см. в книге Д. Сениора (Senior 1959: 117—144).

⁶² В качестве иллюстрации того, что в кругу Иванова спиритуализм мог интерпретироваться в религиозном ключе, приведем цитату из письма к нему Е. К. Герцык, близкого друга поэта в этот период: «Блаватская ведь не верила в общение с умершими <...>. Но ведь это значит, что или они не живы или мы никогда, даже в церкви, не живы» (письмо от 8 августа 1909 г. — РГБ. Ф. 109. Карт. 15. Ед. хр. 79. Л. 35 об.).

⁶³ ИРЛИ. Ф. 189. Ед. хр. 26 (списки рукой Ал. Чеботаревской, в настоящее время подготовлены нами к печати).

⁶⁴ «*Dieu propose: c'est le naturalisme, l'objectivisme, appelez-le comme il vous plaît.*

L'homme dispose: c'est l'a-priorisme, l'idéalisme...

Dieu propose et l'homme dispose: c'est l'oeuvre d'art» (Gide 1926: 46).

⁶⁵ Вероятно, имеются в виду перечисления, которыми занимается герой-писатель в рассказе Жиды *Палюд*:

Посмотрим! Посмотрим! — что я вижу?

— Трое торговцев овощами проходят по улице.

— Омнибус так рано.

— Швейцар подметает крыльцо.

— Лавочки освещают витрину.

— Кухарка отправляется на рынок.

— Школьники идут в школу.

— Киоски получают газеты; их раскупают торопящиеся мужчины.

— Расставляют столики в кафе...

Боже мой! боже мой, только бы Анжель не вошла сейчас! опять я рыдаю... вероятно, это нервное; у меня это бывает при каждом перечислении (Жид 1935: 36).

Рассказ *Палюд* также зафиксирован в списках библиотеки Иванова (ИРЛИ. Ф. 189. Ед. хр. 26).

⁶⁶ Письмо от 11 августа 1906 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 10. Ед. хр. 3. Л. 60). К творчеству Жиды Ивановы приобщали своих петербургских друзей. Так, 13 января 1906 г. Зиновьева-Аннибал писала Замятиной: «Кстати: вышли *Nourritures Terrestres* (роман Жиды *Яства земные*. — Г. О.) для Сомова» (РГБ. Ф. 109. Карт. 23. Ед. хр. 7. Л. 14; немаловажна в этой связи, конечно, гомосексуальная ориентация Жиды и Сомова).

⁶⁷ Письмо от 23 августа 1909 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 11. Ед. хр. 36. Л. 8). О своем согласии с мыслями Иванова Аничков заявил уже на прениях по докладу в петербургском Литературном обществе. В освещении журналиста это выглядело так: «В субботу Вяч. Иванов прочитал в Литературном обществе лекцию о символизме на четырех языках сразу. Из всех оппонентов у одного только Е. Аничкова хватило смелости заявить, что он понял лекцию Вячеслава Иванова» (Свободные мысли 1908: 4). Не лишним будет заметить, что Аничков был не чужд мистических интересов, будучи масоном (подробнее об этом см.: Серков 1997, по указателю). Масоном он считал и Иванова (см. запись в дневнике Кузмина, приведенную в издании: Кузмин 1998: 306), чем также могла объясняться его бурная реакция. Вопрос о масонстве Иванова остается открытым до появления прямо документирующих этот факт материалов. Однако заметим, что следов масонства как учения, мистической доктрины или даже системы символов в творчестве Иванова гораздо меньше, чем, например, антропософии. М. Карлсон придерживается мнения, впрочем, со ссылкой на ненадежную Н. Берберову, что Иванов вместе с Брюсовым, Белым и Петровским входил в ложу *Люцифер*, основанную в 1910 г. и просуществовавшую недолго (Carlson 1997: 149), а К. Тарановский упоминает об «указаниях» на принадлежность Иванова к масонству (Тарановский 1989: 420—421).

⁶⁸ Позже Иванов писал в словарной статье об Аничкове: «„Реалистический символизм“, т. е. реализм, предполагающий ноуменальное в явлении, как высшую и реальнейшую реальность, — делается лозунгом его критических статей» (Иванов [б.д.]: Стлб. 872).

⁶⁹ Позиция Белого в этом вопросе обрисована в статье Р. Кейса (Keys 1995).

⁷⁰ При публикации эти фрагменты статьи Белого были купированы Брюсовым (см.: Лавров 1981: 45).

⁷¹ Само его появление уже значимо: в течение всей полемики о «мистическом анархизме» поэт никак в ней не участвовал. Попытка выступить с репликой в споре летом 1907 г. носила в целом примирительный характер (об этом см. нашу статью: Обатнин 1993).

⁷² Следует отметить, что представление о двух типах творчества вполне кристаллизовалось у Иванова ранее. В письме к А. Гольштейн от 18/5 февраля 1903 г. он, защищая роман Зиновьевой-Аннибал *Пламенники* от критики

своей корреспондентки, уже имплицитно имел в виду эту концепцию: «Я надеюсь, что повествование развернется, Вы примете внутреннюю необходимость этого нового еще, но не в мечте только, а в *потенции действительности* существующего мира. <...> Есть творческие души, которых порыв — налагать Мечту на Жизнь, напечатлеть ее на действительности: их идеал я пытался сформулировать в стихотворении „Творчество“. К таким „творцам“ скорее, чем „художникам“ принадлежат Байрон, Вагнер, Ницше, Достоевский <...> Оба типа представлены в великом и малом» (Иванов—Гольштейн 1996: 366—367). «Ознаменовательное» искусство, по мысли Иванова, и есть »теургическое».

⁷³ Эллис замечал по поводу новой реалистической прозы: «Зайцевский стиль называют нелепым термином „мистический реализм“, но никто из его последователей не потрудился наметить сущность этого „нового в новом“ стиля» (Эллис 1908: 68). Интересно, что позднее в программе самоопределения новой русской прозы использовалась формула Иванова: «Реализм не примитивный, не *realia*, а *realiora* — заключается в сдвиге, в искажении, в кривизне, в необъективности» (Замятин 1967: 255). Дальнейшее развитие этой точки зрения находим, в частности, у С. Шаршуна в его определении «магического реализма»: «отыскание в реальности того, что есть в ней странного, лирического и даже фантастического» (Шаршун 1932: 229). Вряд ли можно считать совпадением тот факт, что в своем литературном самоопределении эмигрантское «потерянное поколение» среди прочего ориентировалось и на ранние поиски Андре Жида (более того, в его поле зрения попал именно тот фрагмент рассказа *Палюд*, который привлек и Иванова; см. об этом: Варшавский 1930/1931: 217). Вполне логичным в этой связи выглядит и повальный «мистицизм молодой эмигрантской литературы» (Варшавский 1956: 203).

⁷⁴ Статья была известна Иванову (см.: Обатнин 1993: 473).

⁷⁵ Конечно, и для Бердяева эта мысль в 1907 г. не была новинкой. Например, в 1904 г. во время прений с М. Б. Ратнером по поводу *Проблем идеализма*, он декларировал свою позицию: «Наша задача состоит в том, чтобы открыть двери к миру истинно реального, вопреки мировоззрению трансцендентального идеализма, для которого мир превращается в призрак. Это мировоззрение признает идеи, но совершенно неизвестно, откуда берутся эти идеи, и для кого они существуют» (С. 3. 1904: 218). Ответ Ратнера был пронизителен: «Обратимся далее к реализму. <...> Это чисто спиритуалистическое, никем не доказанное утверждение. <...> этот реализм есть не что иное, как мистический идеализм Владимира Соловьева. Как не вспомнить по этому поводу Владимира Соловьева, который говорит: я не могу спорить с вами; вы говорите, что не воспринимаете сверхчувственного, я же воспринимаю его; я ощущаю наличность сверхчувственного субстанционального я. Таким образом, реализм Бердяева представляет собой тот скользкий путь, по которому ему рано или поздно придется добраться до соловьевского мистического восприятия» (С. 3. 1904: 227).

⁷⁶ Отношения Бердяева и Иванова нас сейчас подробно не занимают. Отметим лишь, что степень их близости в период «башни» была гораздо выше, чем в любой другой (см. об этом: Shishkin 1994).

⁷⁷ С приведенным фрагментом можно сопоставить более позднее признание Иванова в разговоре с М. Альманом: «...слава для меня — нечто зримое, некий ореол (aureola), некий нимб лучей вокруг головы, некий свет («Праведник уходит, свет его остается»). Я все вещи вижу в славе. И помоему, Поэт и есть тот, кто славословит (не творцу только, а всем вещам)» (Альтман 1995: 52—53). С долей неуверенности предположим, что это связано с медитацией по Штейнеру, когда медитирующий может видеть в процессе ее «род пламенного образования» вокруг предмета (Штейнер 1918: 49).

⁷⁸ «Берлинская» редакция «Начала века», машинопись с карандашной правкой Белого (РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 13. Л. 99—101). Фрагмент в расширенном виде приведен в книге: Богомолов 1999: 53—54.

⁷⁹ «Светлее солнца, белее снега и свободней, чем тонкий эфир, от действия законов телесного существования — таинственный Обитатель этой груди, обреченной умереть» (перевод В. Иванова, помещенный при первой публикации стихотворения; другой перевод см.: Иванов II: 839).

⁸⁰ РНБ. Ф. 304. Ед. хр. 2. Л. 1.

⁸¹ РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 19.

⁸² Там же. Л. 39 об.

⁸³ Приведем оригинальный текст: «More radiant than the sun / Purer than snow / Subtler than the ether / Is the Self / The Spirit of my heart. / I am this Self / This Self am I.» (Steiner 1968: 170). В дальнейшем Штейнер предлагал собственный текст, варьирующий основные образы теософской медитации: «In den reinen Strahlen des Lichtes / Erglänzt die Gottheit der Welt // In der reinen Liebe zu allen Wesen / Erstrahlt die Göttlichkeit meiner Seele. / Ich ruhe in der Gottheit der Welt; / Ich werde mich selbst finden / In der Gottheit der Welt» (Steiner 1968: 35, 50, 108, 111; русский перевод: «В чистых лучах света / Блится Божество мира. / В чистой любви ко всем существам / Излучается божественность моей души. / Я покоюсь в Божестве мира; / Я обрету себя самого / В Божестве мира», — Штейнер 1994: 33—34); в другом варианте были строки: «In dem reinen Feuer des Äthers / Erstrahlt der Ichheit hohe Kraft» (Steiner 1968: 38; русский перевод: «В чистом пламени эфира / Излучается высокая сила Я», — Штейнер 1994: 36). Первую из этих медитаций Штейнер сообщал Минцловой в письме от 7 марта 1906 г. (Steiner 1984: 106).

⁸⁴ Не лишним будет заметить, что это стихотворение, которое Корецкая интерпретирует как отклик на смерть Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, было опубликовано уже в 1906 г. в четвертом номере *Ежемесячного журнала для всех* (об обстоятельствах его появления в журнале см.: Обатнин 1994: 50).

⁸⁵ Приведем полный текст Леопарди:

Or poserai per sempre,
 Stanco mio cor. Però l'inganno estremo,
 Ch'eterno io mi credei. Però. Ben sento,
 In noi di cari inganni,
 Non che la speme, il desiderio è spento.
 Posa per sempre. Assai
 Palpitasti. Non val cosa nessuna

I moti tuoi, nè di sospiri è degna
 La terra. Amaro e noia
 La vita, altro mai nulla; e fango è il mondo.
 T'acqueta omai. Dispera
 L'ultima volta. Al gener nostro il fato
 Non donò che il morire. Omai disprezza
 Te, la natura, il brutto
 Poter che, ascoso, a comun danno impera,
 E l'infinita vanità del tutto.

(Leopardi 1940)

Не планируя обращаться к этой теме отдельно, заметим здесь, что цикл Иванова *Любовь и смерть* в качестве одного из ориентиров мог иметь стихотворение Leopardi *Amore e Morte*. Текст итальянского поэта строится как развернутое размышление на близкую Иванову тему, заявленную уже в первой строке: «Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte / Ingenerò la sorte» (Leopardi 1940: 95; в русском переводе В. Ф. Помяна: «Любовь и смерть — родные сестры. Их / Единовременно судьба произвела»; Leopardi 1893: 113).

⁸⁶ М. В. Сабашникова сообщала Минцловой о часах, проведенных вместе с Ивановым, в письме от 6 февраля 1907 г.: «Был еще один вечер, когда Вяч. Ив. читал мне „Сердце-Солнце“, цикл молитв своих. Я поцеловала его руку; он не отнимал ее, и лицо его было очень скорбно и очень строго. Он сказал: „Вы поцеловали стигматы на моей руке“» (ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 342. Л. 2 об.).

⁸⁷ Поэтому Иванова в этот период привлекает фигура Тантала, титана античной мифологии, который борется с олимпийскими богами и тем самым должен стать равным им (его трагедия *Тантал* опубликована в 1905 г.).

⁸⁸ РНБ. Ф. 60 (Белый). Ед. хр. 12. Л. 123.

⁸⁹ Письмо от 17 января 1910 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 3. Л. 30 об.).

⁹⁰ Укажем сочинения Штейнера, где эти воззрения были высказаны наиболее отчетливо: четвертая лекция из цикла *Eine okkulte Psychologie* 1911 г. в Праге и вторая лекция из цикла *Welche Bedeutung hat die okkulte Entwicklung des Menschen für Hüllen und sein Selbst?* в Гааге в 1913 г. (подборку цитат см.: Arenson 1984: 93—96 (Blut), 344—345 (Herz)). К сожалению, нам остались недоступны позднейшие издания указателя А. Аренсона, охватывающие большее количество томов *Полного собрания сочинений Р. Штейнера (Rudolf Steiners Gesamtausgabe)*, издаваемого в Дорнахе (первое издание указателя вышло уже в 1930 г.). Адольф Аренсон (1855—1936) был также членом Эзотерической школы Штейнера.

⁹¹ Н. А. Богомолов интерпретирует это как фаллический символ (Богомолов 1999: 185); несомненно, что «змеиная» тема в поэзии Иванова носит эротический характер.

⁹² Дата под одним из автографов 27 ноября 1904 г. (ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 68. Л. 1 об.).

⁹³ П. Дэвидсон отмечает значимость этого текста для Иванова, который перифразировал те же строки в своей статье о Соловьеве (Davidson 1989: 217). Она отмечает и связь между соловьевской розой этого стихотво-

рения и стихотворениями *Rosa in Cruce* и *Rosa Sophia* из книги Иванова *Rosarium*.

⁹⁴ Эротизм мистической лирики Иванова не раз вызывал негативное отношение в первую очередь лиц, посвященных в его новую мистическую жизнь. Например, Белый замечал по поводу *Rosarium'a*: «Должен сказать, что ко многому в стихотворениях „Rosarium'a“ в ту пору отнесся с опаскою я, отвергая отчетливый эротический привкус, вносимый Ивановым в мистику» (РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 12. Л. 123).

⁹⁵ Например, Андрей Белый в своем размышлении о религиозном пути человека цитирует лишь этот пассаж из *Света на пути* (Белый 1906: 279).

⁹⁶ РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 3. Л. 41 об.

⁹⁷ Например: «Сон мой явится тебе в эту ночь воздержись от пениса эту ночь Мою Ятворюнам делоблагоечрез твой Пенис...» (РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 76. Л. 1 об.). Эта тема также не была абсолютно закрытой в литературе об оккультизме, укажем, в частности, на переводную работу: Фреймарк 1910. В этом капитальном по объему труде рассматривался вопрос повышенной сексуальности людей, живущих мистической жизнью, причем последняя бралась в самом широком спектре — от античного оргазма до «искушений» христианских святых. Рецензии, которые заслужила работа в русской прессе, были отрицательными, но примечательно, что автора упрекали не в невозможности постановки подобной темы, а в поверхностности ее решения (см., например: Р. 1910: 14).

⁹⁸ Один из самых ранних примеров — опыт американского оккультиста, переводчика Сведенборга на английский язык У. Г. Уилкинсона (Wilkinson), опубликовавшего уже в 1854 г. сборник «своих» стихотворений, «полученных» медиумическим способом (см.: Encyclopedia I: 134). Позже в европейской словесности такое литературное поведение получило успешное развитие. Мы имеем в виду в первую очередь ранний французский сюрреализм, наиболее желательной художественной формой которого было именно воспроизведение текстов, полученных паранормальным (галлюцинаторным, медиумическим и т. п.) способом (например, совместная книга А. Бретона и Ф. Супо *Магнитные поля*). Идеологический базис такой практики на удивление схож с предложенной Ивановым концепцией искусства: сюрреалисты тоже рассматривали искусство как форму отражения некоего тайного знания, т. е. высшей реальности («сюр-реальности») мира, а писательскую стратегию как по возможности точное воспроизведение сообщений из этой реальности. В этой связи американская исследовательница эстетики сюрреализма А. Балакян справедливо замечает: «The tremendous mystical motivation beneath the surrealist texts is evident» («Огромная мистическая мотивация за сюрреалистическими текстами очевидна» (англ.); Balakian 1947: 1). Высшая реальность, по мнению сюрреалистов, открывается людям, находящимся в «ненормальном» состоянии, например сна, медиумического транса или «психического автоматизма» (Бретон 1986: 56), причем религиозный (в широком смысле, так как внеконфессиональность сюрреалистов была заявлена ими неоднократно) смысл такого состояния легко восстанавливается: сюрреализм может быть с успехом интерпретирован как «дорога к абсолюту» (Balakian 1959). Ивановскому «реалисту» тайное знание также открывается

в том числе и оккультным путем, а религиозный смысл этого открытия составляет его главную ценность. Небезынтересно, что упомянутый выше С. Шаршун был близок к дадаистам и сюрреалистам (см. его воспоминания: Шаршун 1967: 168—174), и в этом отношении он был далеко не единственным среди русских эмигрантов. Тема мистицизма дадаистов далеко не нова, из тех, что были доступны нам, стоит упомянуть работу: Berg 1997. С другой стороны, мистицизм «потерянного поколения», например, в лице Б. Поплавского, нашел сходные, если не идентичные, с сюрреалистскими формы художественного выражения (см. сборник его «автоматических стихов»: Поплавский 1999). Известно, что Шаршун одно время увлекался антропософией, а Поплавский интересовался мистикой теософского толка (об этом см., например: Ратгауз 1990: 692).

⁹⁹ Разумеется, не следует забывать и о традиции религиозной литературы — в первую очередь литературы видений, признанных церковью внушенными свыше. Однако в известных нам материалах ничто не указывает на возможность рассмотрения Ивановым своих текстов в этом ряду. Интерес к такой литературе сближает русский символизм и немецкий романтизм — напомним, что визионерская книга 1833 г. немецкой монахини Катерины Эммерих (Catherine Emmerich), признанная католической церковью, была издана и снабжена примечаниями Клеменсом Брентано. Кроме классического труда В. Жирмунского *Немецкий романтизм и современная мистика* (1914), символизм и немецкий романтизм кратко сопоставлены в работе: Аверинцев 1997: 9—11.

¹⁰⁰ РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 74.

¹⁰¹ Об Иванове и футуризме см. статью: Парнис 1999: 412—432. Любопытно, однако, что в этих отношениях не раз возникала тема мистики (по словам Матюшина, общество вокруг Иванова воспринималось футуристами как «собрание мистиков»; в Москве, как вспоминал Асеев, Иванов пытался заставить его читать Сведенборга и Бёме — см.: Асеев 1992). Все это только подтверждает соображение А. Е. Парниса, что интерес Иванова к раннему футуризму был «более значительным и глубоким, чем это кажется на первый взгляд» (Парнис 1999: 419).

¹⁰² Последние, видимо, вызвали негативное упоминание Иванова (см. Иванов 1913: 169).

¹⁰³ Этим, несомненно, не исчерпываются функции сонета у Иванова. Оставив в стороне соображения о пристрастии поэта к твердым стиховым формам, заметим, что их использование любопытно было бы связать еще с одним моментом литературной программы символизма. У твердых стиховых форм есть важное качество всеобщности (или каноничности), сближающее их с фольклором. Книга сонетов, именно в силу формального единообразия, удачно совмещает лиричность (отрывочность) и эпичность (монументальность). Л. А. Колобаева придерживается мнения, что любовь Иванова к твердым формам связана именно с желанием усмирить «страсти», утомить «стихии» (Колобаева 1990: 184). При всей неясности этой мысли, следует признать, что астрофизм вольного стиха действительно больше соответствует бунтарству и дионисийству первых лет петербургского периода его творчества.

¹⁰⁴ Немаловажно и то, что творчество Данте воспринималось русскими модернистами как «розенкрейцерское» (см.: Силард 1991: 81). Надо сказать, что связь между мистической темой и твердой стиховой формой у Иванова позже заметил и Маковский: «Все герметическое прошлое средиземных культур находит в нем отклик, — Вячеслав Иванов поклоняется Озирису и Ваху, знает наизусть тамплиэра Данта и розенкрейцера Гёте. Он ненасытен. Стихи его прибрегают характер мифического универсализма. Он переводит с древнегреческого, с латыни, с итальянского, немецкого, французского. Пишет гекзаметром и другими размерами античной поэзии, пользуется и всеми формами позднейшей: пишет гимны, дифирамбы, оды, пэаны, канцоны, газеллы, элегии, триолеты, рондо, сонеты, венки сонетов...» (Маковский 1955: 277). Ср. также более общее наблюдение М. Вахтеля: «One of the most striking qualities of Ivanov's artistic method was his tendency to express the most profound personal experience in the strictest poetic form» («Одной из наиболее поразительных особенностей художественного метода Иванова была его тенденция выражать самый глубокий личный опыт в строжайшей поэтической форме» (англ.); Wachtel 1998a: 197).

¹⁰⁵ Глосса — сложная форма куртуазной испанской поэзии, возникающая на рубеже XIV и XV вв. Состоит из двух частей: четверостишия (cabeza) и собственно глоссы — четырех десятистрочных стихотворений (децим), последняя строка которых повторяет последовательно строки основного четверостишия. В русской поэтической традиции весьма редка.

¹⁰⁶ Только в опубликованных текстах Иванов дважды обращался к творчеству Сервантеса, причем в первый раз именно трехсотлетняя годовщина *Дон-Кихота* послужила ему поводом для написания *Кризиса индивидуализма* (см. также статью *Шекспир и Сервантес*: Иванов IV: 99—108).

¹⁰⁷ Видимо, каким-то отзвуком этого выбора было внимание Иванова к творчеству М. Кузмина: как известно, он был автором слова «кларизм» и написал в 1910 г. благожелательную рецензию *О прозе М. Кузмина*. С другой стороны, Иванов участвовал советами в создании романа *Нежный Иосиф*, который разбирается в рецензии, причем, если судить по записи в дневнике от 6 августа 1909 г., мистические идеи, высказанные в романе, были как-то испирированы Ивановым («Что касается содержания высказанных идей, — можно подумать, что я диктовал ему их. Мне кажется, что пора мистического общения не была для него неплодотворна»; Иванов II: 784). Размышляя о союзе Иванова с организаторами *Аполлона*, следует вернуться к теме масонства. По мнению Тарановского, в речи Профессора-Анненского из диалога *Скучный разговор* в первом номере журнала можно усмотреть масонскую символику (Тарановский 1989: 419—420); масонством интересовался С. Маковский, из воспоминаний которого мы знаем о (недоказанной) принадлежности Иванова к масонской ложе («Вячеслав Иванов, несомненно, принадлежал к одному из тайных обществ, когда сблизила нас общая работа в „Аполлоне“»; Маковский 1955: 277). В дневнике В. Шварсалон лета 1909 г. передан ее разговор с отчимом о роли Минцловой в жизни писателя, и в качестве одного из аргументов «за Минцлову» Иванов использует масонскую символику: «Она дала мне страшно ценный совет, для *внутреннего* дела, кот<орое>, я знал, мне нужно, но без нее не решил бы делать. Есть великое

дело — *строение храма*, для него я готов всегда, конечно, и желаю выше всего работать» (запись от 29 июня; Богомолов 1999: 322). Массонство и его мистическая символика привлекались Штейнером для объяснения истин духовной жизни ученикам Эзотерической школы, в частности, с некоторыми оговорками входили в доктрину розенкрейцшества (см.: лекция 4 ноября 1904 г. *Das Mysterium der Rozenkreuzer*; Steiner 1982: 62—63). В письме от 25 октября 1905 г. Волошин просил Сабашникову сообщить ему содержание лекции Штейнера о масонстве, прочитанной отдельно для мужчин и женщин 23 октября (Азадовский—Купченко 1998: 182). Как явствует из письма Сабашниковой Волошину от 25 октября 1905 г., Минцлова присутствовала на этой лекции (Азадовский—Купченко 1998: 183). Лекции опубликованы отдельно, но под общим названием *Франкмасонство и развитие человечества* (*Freimaurerei und Menschheitsentwicklung*; Steiner 1982: 215—227 для мужчин; 228—242 для женщин). Интересуясь мистическим масонством, Минцлова была довольно равнодушна к масонству реальному и считала его «поверхностным», как она написала Иванову, видимо, в ответ на сообщение последнего о приглашении его в масонскую ложу (Богомолов 1999: 62—63). Обращение Иванова к формальной стороне поэзии можно интерпретировать как отражение масонской идеологии ремесленности, а его интерес к Новалису в 1909 г. (во вступлении к переводам в *Аполлоне* он называет миф о Голубом Цветке «храмовой легендой» романтиков; Иванов IV: 182), возможно, обусловлен в том числе и интересом к масонству. Добавим к этому не подтвержденную документами информацию А. И. Серкова о принадлежности Иванова к масонству «высших учебных заведений Петербурга» (Серков 1997: 118) и напомним, что поэт занял место покойного И. Анненского на Высших курсах Раева... И все-таки всех этих соображений пока недостаточно, чтобы интерпретировать союз Иванова с «аполлоновцами» как поиск дружбы с масонами, скорее, можно говорить о его общем с кругом *Аполлона* интересе к этой теме.

¹⁰⁸ Стихотворение, без заглавия, было помещено Ивановым в качестве третьего текста *Эпилога* в первый том *Cor Ardens*. Можно предположить, что завершая им том стихотворений, относящихся по преимуществу к эпохе «дионисийства» в личной и общественной жизни, Иванов размышлял над своим путем. Это согласуется с наблюдениями Д. Мицкевича, заметившего, что стихотворение, насыщенное аллюзиями на тексты сборника *Эрос* (в дневнике Иванов фиксирует новую встречу с С. Городецким) и цикла *Золотые завесы*, первоначально мыслилось поэтом как начало новой книги лирики (Mieśkiewicz 1992: 75, 88—89).

¹⁰⁹ Это же соображение Иванов высказал и в письме к Волошину от 9 апреля 1910 г. (Иванов 1994а: 157), причем последний в ответном письме признался, что ему «оно понятно» (Иванов 1994а: 158).

¹¹⁰ К. Ф. Тарановский предположил, что в этой фразе имеется в виду творчество Н. Гумилева, поскольку здесь есть отсылка к названию первого сборника Гумилева *Путь конквистадоров* (Тарановский 1989: 421). Добавим к его аргументации, что «конквистадоры» появляются и в рецензии Иванова на *Жемчуга* Гумилева (Иванов 1910а: 40).

¹¹¹ Образность заимствована из стихотворения Пушкина *Эхо*.

¹¹² Краткий очерк этой традиции см. в статье: Обатнин, Постоутенко 1992. Отметим, что в Поэтической академии это мнение поэта также звучало. Так, Е. Дмитриева (Черубина де Габриак) сообщала М. Волошину в письме от 26 апреля 1909 г.: «23го Апреля Вяч. Ив. говорил о рифме. Он говорил, что дело не в ней, позволял минимальную рифму, как напр<имер> alla/мена, говорил, что важны переливы основного вокала, тон перелива а дает впечатление света, у молитвенности и унылости. Говорил, что выбор рифмы не должен быть случайным, она должна являться ключом строки. Против жонглерских рифм люблю ли я / Юлия. Ему на первую часть возражал Верховский, как сторонник *time riche*» (далее идут формулы бедных и богатых рифм; ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 3. Ед. хр. 318. Л. 11).

¹¹³ Разумеется, мы говорим лишь о том, что эта рефлексия была впервые здесь эксплицирована — начиная с самых ранних поэтических опытов Иванов усиленно разрабатывал твердые стиховые формы. То же самое можно было бы повторить о функции аллитераций и каламбуров в его поэтической технике. В медитациях Штейнера нередко используется аллитерация, например: «Erfülle meine Seele / Zu alter Zeit / In allen Lebenslagen / Mit Licht, Liebe, Leben» (Steiner 1968: 56; «Да исполнит мою душу / На все время / Во всех жизненных положениях / Светом, любовью, жизнью»; Штейнер 1994: 56) или «AUM, Amen! / Es walten die Übel...» (Steiner 1968: 129, 131). О значении буквы «м» Минцлова писала Иванову (например, 20 января 1907 г.: РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 1. Л. 14), он и сам любил «перетекание» слов друг в друга. Это каламбурное «перетекание» могло быть мотивировано этимологией; ср. сохранившийся в архиве отрывок письма неизвестного слушателя Иванова: «Если я Вас правильно понял на прошлой лекции, то наше представление об „окно“ мертво, так как мы не ощущаем его, как производное от „око“. Но если бы мы ощущали его таковым, могли бы мы сказать: „Я распахнул окно и в него повеяло весной? Ведь образ был бы уродлив, а приемлем был [1 нрзб.] бы только на английском языке, где окно — window (от слова wind)“ (ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 270. Л. 11). Однако, разумеется, было бы опрометчивым прямо связать эти черты творческой манеры Иванова с интересом к технике мистического.

¹¹⁴ Материалы об оккультизме Б. Лемана см. в главе *Между Леманом и Диксом* книги: Богомолов 1999: 334—411. В качестве оккультиста Бородаевский прошел довольно типичный путь: от популярного спиритуализма, через антропософию к собственным взглядам, лучше всего описанным им самим в письме к Иванову от 5 ноября 1915 г.: «Охладел ли я к антропософии? Да, если понимать таковую как особую международно-немецкую секту, нет — если взять ее шире „в духе и истине“. Оккультизм индийский и средне-европейский, русская церковная мистика и многое другое в какой-то сокровенной глубине духа сплываются <?> в нечто целое и свое, от чего так легко не откажешься; во всяком случае от такого отказа я дальше, чем когда бы то ни было» (РГБ. Ф. 109. Карт. 13. Ед. хр. 70. Л. 27 об.—28). В письме к Иванову от 2 марта 1909 г. он высказывал намерение снабдить одно из своих стихотворений «подходящим эпитафией из *Papus'a* или *Péladan'a*» (Там же. Л. 2 об.).

¹¹⁵ Н. А. Богомолов указывает в этой связи, что Иванов в своем предисловии «всячески подчеркивает, что он-то и есть старший, а автор сопроводенной предисловием книги — „неопытный слагатель“ подражательных, несовершенных, робких стихов», связывая это с новым самоосознанием Иванова как посвященного (Богомолов 1999: 336). Как кажется, ивановская (совсем не столь однозначная) оценка стихов Дикса — это не спор оккультистов о месте в иерархии, а в первую очередь мнение старшего и всеми признанного поэта.

¹¹⁶ В благодарственном письме от 27 мая 1909 г. Бородаевский заметил по поводу этого пассажа: «совершенно верное указание» (РГБ. Ф. 109. Карт. 13. Ед. хр. 70. Л. 6).

¹¹⁷ Городецкий был с Ивановым на «ты» с 1906 г.; см. письмо Иванова к Л. Д. Зиновьевой-Аннибал от 1 августа 1906 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 10. Ед. хр. 3. Л. 42).

¹¹⁸ ИРЛИ. Ф. 123. Оп. 1. Ед. хр. 281. Обвинения Городецкого этим не исчерпывались — из письма Иванова к нему от 10 ноября 1910 г. явствует, что другая претензия заключалась в подчинении искусства религии (см. Иванов 1994б: 170).

¹¹⁹ Видимо, отчасти точка зрения Устрялова была связана с тем, что он не был литератором, его представление носило умозрительный характер. Похожим образом видел ситуацию, например, такой мистик-философ, как Мартин Бубер, издавший в 1912 г. сборник *Ekstatische Konfessionen*. В краткой, но сочувственной рецензии на это издание Ф. Степпун писал: «Его интересуют не те слова мистиков, которые являются уже организованными в теоретические системы, художественные произведения и психологические самоанализы, его внимание привлекают лишь те как бы нагие, новорожденные слова их, что еще не облечены ни в какую определенно-творческую форму» (Степпун 1912: 400). Очевидно, что при таком подходе идеальным творчеством окажется медиумическое письмо — наиболее аутентичный и одновременно бессмысленный текст. В сборник Бубера вошли отрывки из оккультных сочинений Древнего Востока (суфизм), Греции (Плотин и гностики), Европы (они были распределены по странам: Германия, Норвегия, Италия и Франция, и, по преимуществу, принадлежали женщинам), индийская, китайская, еврейская мистика, а также «церковная и внецерковная мистика раннехристианского средневековья» («kirchliche und unkirchliche Mystik des frühchristlichen Zeitalters») и фрагмент из трактата об учении Франциска Ассизского *Сестра Кампей* (см.: Buber 1921).

¹²⁰ Предложение забытого старого в качестве нового составляет один из основных приемов авангардной поэтики. Не слишком углубляясь в эту достаточно исследованную тему, заметим, что и так называемый архаический стиль Иванова, как кажется, среди прочего предполагал чтение его как новаторского (архаизмов как неологизмов и т. п.). «Затрудненная стихотворная речь», сближающая, например, Иванова и Тредьяковского (см. подробнее: Кузнецов 1997: 306—308), — один из способов, говоря языком формалистов, «остранения», освежающего читательское восприятие того или иного приема. Ближайшим предшественником Иванова в этом смысле был, видимо, И. Коневской, что отмечали не только современники (В. Брюсов),

но и сам Иванов. В письме к Л. Д. Зиновьевой-Аннибал от 9 июля 1906 г. последний передавал свой разговор с С. Городецким: «Доказывал мне, что вышел из меня — хотя это неверно, п. ч. раньше вовсе не читал меня, все же держится этого взгляда в связи литературной эволюции. Так мы пришли к заключению, что нить действительно такова: (Коневской, я, он)» (цит. по: Иванов II: 757—758). Позже, оценивая язык сборника Иванова *Эрос*, Городецкий писал, имея в виду и собственное поэтическое кредо: «Представьте, что весь театр стал вдруг на ноги. Или волосы у кого-нибудь стали дыбом на голове. Или же еж ошетинился. Вот таков язык Иванова и Ремизова. Каждое слово стоит дыбом. <...> Если данный корень потух, надо путем ли перемены префикса или отсечения его, повернуть его так, чтобы опять стал очевиден его первоначальный смысл. <...> сюда же относятся и введение новых и забытых слов, древних форм, неправильных форм и т. д.» (Городецкий 1909б: 72; оценим почти футуристические сравнения автора). Схожим образом использование формы венка сонетов обновляет ее в литературе, заставляя взглянуть на нее по-новому. В связи с этим стоит напомнить, что по настоянию Иванова его венок сонетов 1909 г. *Любовь и смерть* был напечатан в *Аполлоне*, вместо венка сонетов М. Волошина (в 1912 г. в письме к С. Маковскому Волошин напоминал: «...после того, как „Аполлон“ отказался напечатать мой „Венок Сонетов“ (уже принятый), я прекратил свое участие в „Аполлоне“ как поэт»; ГРМ. Ф. 97. Ед. хр. 49). Литературное поведение Иванова в этом случае носит сугубо авангардный характер — для него важно, кто первый скажет новое слово, в данном случае в области техники стиха.

¹²¹ Для интерпретации статьи Блока исследователь использует только книгу А. Безант *Древняя мудрость*, опуская рассуждения об астральном теле Р. Штейнера (хотя бы в парижском курсе 1906 г. для русских, который слушала Минцлова). Между тем вторая часть письма Минцловой к Иванову, публикуемого в приложении к статье (Богомолв 1999: 201—202), представляет собой беглый пересказ некоторых положений книги *Как достигнуть познания высших миров* (см., например: Штейнер 1918: 98). Впрочем, цветовая символика астрального тела, на которой исследователь строит свое доказательство, была общетеософской, поэтому сказанное никак не отражается на его выводах. Минцлова, скорее всего, знала основополагающую книгу Безант, однако в письме к Иванову от 28 января 1910 г. ассоциировала ее с *Тайной доктриной* Блаватской: «...после Блаватской — Вы, первый, получили дар читать письма „Древней Мудрости“, сокрытые глубоко в „Акаша“, за покровами астрального света — — —» (РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 3. Л. 38). Это симптоматично, потому что отношение Минцловой к теософии и Теософскому обществу, председателем которого являлась Безант, — вслед за Штейнером, было к тому моменту уже скорее неприязненным (см. ее письма к Иванову осени 1908 г.: Богомолв 1999: 230, 231).

¹²² В корпусе «автоматических» текстов Иванова наличествует по меньшей мере еще одно стихотворение на латинском языке, которое не следует никакой традиционной стиховой форме (публикуется в нашей работе *Об одной проблеме подготовки академического собрания Вяч. Иванова* (в печати)). Можно предположить, что оно осталось в рукописи именно из-за своей формы.

¹²³ Представляется, что сравнение Иванова не случайно. Теория цвета Гете стала лакмусовой бумажкой для отличия сторонников Штейнера от его противников. Андрей Белый вспоминал инцидент весной 1910 г. во время совместного пребывания с Ивановым в Москве, куда Белый привез поэта для знакомства с ним в качестве мистического вождя группы единомышленников Белого по оккультным интересам, в основном бывших «агронавтов»:

Дело было в незначашем споре, возникшим меж мной и Рачинским о Гете, натур-философии; помнится, я как естественник, стал защищать правомерность науки, как метода; и утверждать, что слиянье науки и жизни не в жалких, наукой изжитых, натурфилософских путях; тут вмешался Иванов; и видом своим он подчеркивал мне:

— «Как же можешь ты так говорить, когда ты — против Гете, а Гете ведь...»

Я видел, что Минцлова видом своим подтверждает упреки Иванова; тут я сорвался: пошел и пошел, и пошел — вплоть до выкриков, ясно колеблющих три о (Иванов, я, Минцлова); с Минцловой кажется что-то подобное истерическому припадку случилось; Иванов вполне неприятно покрикивал; бедный Рачинский не знал, в чем «с о л ь» ссоры; а «с о л ь» ее — в ноте отказа от «с к а з о к» и в ноте неверия Минцловой; выскочил из-за стола; и — пустился бежать; Христофорова, быстро поймавши в передней меня, прошептала:

— «Вполне понимаю я вас»... (РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 13. Л. 123—124).

Теория цвета Гете, замененная теорией цвета И. Ньютона, имела важнейшее значение для Штейнера. Последний учил, что Гете был одним из посвященных, причем, именно розенкрейцерского пути: «Гете был посвященным, он принадлежал к тайному ордену розенкрейцеров и черпал вполне сознательно в духовном источнике... (доклад 4 июня 1906 г. *Теософия в Германии сто лет назад*; Штайнер 1997: 177, см. также комментарий на с. 470). В 1907 г. Минцлова опубликовала свой перевод ранней статьи Штейнера «„Фауст“ Гете как изображение его эзотерического мировоззрения» (Штайнер 1997: 9—34). Теория цвета Гете, по концепции Штейнера, изложенной им в различных сочинениях, главное из которых *Wesen der Farben*, представляет собой описание отношений между различными планами человека (астральным, эфирным, ментальным и т. д.), каждый из которых имеет свой цвет, варьирующийся у конкретных людей. Таким образом, каждое «тело» человека выполняет как бы роль той среды, через которую проходит луч божественного «Я», окрашиваясь в различные цвета в зависимости от характера личности.

¹²⁴ РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 13. Л. 55.

¹²⁵ РГБ. Ф. 109. Карт. 15. Ед. хр. 79. Л. 4.

¹²⁶ См. также письмо Иванова к Л. Д. Зиновьевой-Аннибал от 27 июля 1906 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 10. Ед. хр. 3. Л. 22).

¹²⁷ Именно в визионерском контексте символ горящего сердца появляется и в культе Sacré-Coeur. Как известно, он был установлен в 1765 г. во Франции на основании видения Маргариты-Марии Алакок (V. Marguerite-

Marie AlaCoque). В пересказе Б. Вышеславцева оно состояло в следующем: «Христос явился ей, Его грудь открылась и Он показал ей свое пылающее сердце, которое возлюбило род людской» (Вышеславцев 1929: 38). Примечательно, что свои переживания unio mystica визионерка излагала в форме «песнопений» (cantiques), представляющих собой «настоящие любовные сонеты» (Вышеславцев 1929: 44). Культom «Святого Сердца» весьма интересовались французские модернисты, однако прямых упоминаний о нем в известных нам текстах Иванова не обнаружено.

¹²⁸ Цикл был опубликован весной 1908 г. в *Vesax* (историю публикации и текстологическую справку см. в комментариях О. Дешарт: Иванов II: 710—711), в 1909 г. *Exit Cor Ardens* было перепечатано (также без заглавия) в сборнике: Антология современной поэзии. Чтец-декламатор. Киев, 1909. Т. IV. С. 477.

¹²⁹ Книга также имела мемориальное значение, что отражено в посвящении: она была собрана еще при жизни писательницы и должна была включать в себя ранее упоминавшуюся статью Зиновьевой-Аннибал об Андре Жиде из *Vesov*.

¹³⁰ О. Дешарт считает, что 14 июня Иванов написал только первое стихотворение *Канцоны*, что, по нашему мнению, неверно.

¹³¹ Вполне вероятно, что имеется в виду перстень-печатка, знак царского достоинства. Ср. в записях М. Альтмана: «„Я“ — царская печать, *Ego* перстень, которым я, не имея на то права, запечатываю свои письма» (Альтман 1995: 22).

¹³² РГБ. Ф. 109. Карт. 43. Ед. хр. 6. Л. 81—82. М. Замятина имела также и визуальные сообщения. Ср. запись в дневнике Иванова от 13 июня 1908 г.: «Но сладко было мне услышать сегодня от Маруси, что во время своей молитвы она увидела и прочла слово *SONO*, которое, конечно, не поняла. На меня же весть эта произвела впечатление сильной радости, потому что по-итальянски говорит Она... (Иванов II: 771—772). Замятина имела и другие видения (одно из них было во время «анализа дня», обычной теософской практики самосознания: вечернего воспоминания о всех событиях прошедшего дня), опубликованные по тому же источнику в книге: Богомолов 1999: 54.

¹³³ В дохристианское время, по учению Штейнера, посвящаемые видели Христа, который был до тайнства Голгофы «я» Солнца. Христос-ночное солнце может быть сопоставлен с греческим Дионисом-Нектелиосом, чьим символом также было ночное солнце. Однако мы не нашли в текстах Иванова подтверждения такому развитию мысли. Разумеется, ночное (черное) солнце появляется в самых разных текстах мировой культуры, из особо актуальных для Иванова назовем, например, Новалиса (ср. в *Гимнах к ночи*, переведенных Ивановым: «Мне солнцем ты полуночным сияешь», «И солнце ночи — Бог»; Иванов IV: 185, 194). Можно обнаружить этот символ и в более ранней поэзии Иванова, например, в стихотворении *Vitiato melle cicuta* появляются «пчелы черных солнц» (Иванов II: 287). Заметим также, что солнце, которое, по Штейнеру, посвященные «видели» сквозь землю, тоже в каком-то смысле «подземное».

¹³⁴ РГБ. Ф. 109. Карт. 43. Ед. хр. 6. Л. 84.

¹³⁵ В письме от 1 мая 1909 г. Е. Дмитриева сообщала М. Волошину о лекции Иванова в Поэтической академии, посвященной канцоне, сестине и сонету. О канцоне, в частности, она писала: «Эта очень нежная, лирическая форма передается по-русски произвольно чередующимися строками из 5 ст. и 3 ст. ямба. Итальянское всегда жен<ское> оконч<ание> можно иногда разнообразить мужским. Оканчивается она кодой, строящейся произвольно» (ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 3. Ед. хр. 318. Л. 12). *Канцона* Иванова вполне соответствует его рецепту.

¹³⁶ Например, А. Гольштейн, в прошлом близкой приятельнице Ивановых, он послал формальное сообщение о смерти, хотя, конечно, важную роль здесь играет то, что оно было написано по-французски (см.: Иванов—Гольштейн 1996: 373).

¹³⁷ Телеграмма, посланная Минцловой 19 октября: «Сочетался с Лидией ее смертью. Вячеслав» (РГБ. Ф. 109. Карт. 10. Ед. хр. 20. Л. 1).

¹³⁸ Еще более это заметно в прототексте *Младенчества* — цикле *Песни из лабиринта* (1905).

¹³⁹ ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 5. Ед. хр. 37. Л. 6 об. Лекция состоялась 13 декабря 1907 г. и позже была переведена на русский язык. В опубликованном варианте этой мысли нет (см.: Штайнер 1997: 301—315).

¹⁴⁰ по преимуществу (*греч.*).

¹⁴¹ Тело — могила (*греч.*).

¹⁴² РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 69. Л. 1—1 об. В этой же единице хранения находится лист с довольно бессвязными записями о «4ой Женской Ипостаси», Софии, Идее Божией (Л. 2). В нем обращает на себя внимание замечание: «Материя — по „Тимею“». Имеется в виду фрагмент 36b-с диалога Платона «Тимей», где сообщалось, что бог уложил мировую душу в виде креста, а пространство сложным образом распределил по нему. Этот фрагмент неоднократно привлекал внимание Штейнера (например, в лекции *Небесный мир или девахан* 7 июня 1906 г.; подробнее см.: Штайнер 1997: 483).

¹⁴³ Сказанное все-таки не может носить атрибутивный характер. Известно, насколько вольно Иванов адаптировал чужой текст при переводе.

¹⁴⁴ РНБ. Ф. 322. Ед. хр. 6. Л. 121. Интересно, что за месяц до этого разговора выходит книга статей *По звездам*, которую Каблуков получил в подарок (см. его запись от 6 августа).

¹⁴⁵ РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 79. Строго говоря, нет уверенности, что эти несколько бессвязные наброски представляют собой именно план статьи, здесь мы следуем квалификации в описи. Во всяком случае, этот текст обнаруживает следы знакомства Иванова с книгой Штейнера *Очерк тайноведения*.

¹⁴⁶ Ср. во втором стихотворении цикла *Горная весна* из сборника *Прозрачность*: «Вы, розы вознесения, / Сияйте предо мной...» (Иванов П: 809). С долей сомнения предположим, что стихотворение могло фигурировать в разговорах Иванова и Минцловой. По крайней мере, в письме к нему от 24 июля 1909 г. Минцлова использует схожий с ивановским образ этого стихотворения: «Есть слова, которые потрясают до исступления — и будят дремлющее безумие в крови <...>» (Богомолов 1999: 86); ср.: «Плывет желанье темное / В медлительной крови...».

¹⁴⁷ Позже, в отсутствие поэта, это делал близкий друг Иванова А. Скалдин; см. его письмо от 20 октября 1912 г.: «17-го отслужили панихиду на могиле Лидии Дмитриевны. Крест был убран розами. Поцеловал и крест и розы. И землю...» (Иванов—Скалдин 1990: 141). На римский обычай украшать могилы предков розами во время Розалий в связи с одноименным стихотворением из книги *Rosarium* указывает П. Дэвидсон (Davidson 1989: 207). В некрологической речи В. Ф. Коммиссаржевской, произнесенной 7 марта 1910 г. на вечере ее памяти, Иванов оценивал последний как символический ритуал, «тризну»: «...ныне собрались мы возложить в духе на ее свежую могилу наши венки из трагического плюща Дионисова и рдяных роз нашей любви» (Иванов 1910б: 101).

¹⁴⁸ Машинописная копия в архиве О. Мочаловой (РГАЛИ. Ф. 273. Оп. 2. Ед. хр. 14. Л. 6).

¹⁴⁹ РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 4. Л. 32 об.—33.

¹⁵⁰ РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 2. Л. 55. Интересно сопоставить с этим воспоминание О. А. Мочаловой о том, как после чтения ею посвященного Иванову стихотворения, начинавшегося словами: «Через меня послана / Белая роза, / Роза бездонного мира...», тот взял поэтессу «за руку и долго, долго безмолвно смотрел в глаза» (Мочалова 1978: 152).

¹⁵¹ Письмо от 9 июля 1910 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 6. Л. 18; частично сообщено Н. А. Богомоловым). Среди произведений испанского мистика, поэта и философа Раймонда Луллия или Рамона Льюля (Raymond Lully, Ramon Lull, Raimund Lull, Raymundus Lullius, 1232—1315) сочинения с таким названием не числятся, возможно имеется в виду оставшийся нам недоступным трактат *Flores amoris et intelligentiae* (1294); см: Platzek 1964: 26. Впрочем, В. Соловьев в 35-м томе *Брокгауза и Ефрона* указывал, что многие сочинения, особенно по алхимии, были приписаны Луллию (философ транскрибирует его имя как «Люллий») последователями. По оценке Соловьева, Луллий-философ примыкал к «средневековому реализму». См. также: Багно 1999: 328—332. Здесь же перевод трактата Рамона Льюля *Книга о любящем и возлюбленном*.

¹⁵² РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 13. Л. 102.

¹⁵³ Например, в письме от 17 января 1910 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 3. Л. 32 об.).

¹⁵⁴ Там же. Л. 7 об.—8. В письме от 28 января 1910 г. она прямо утверждает, что Иванов обладает способностью читать «письмена „Древней Мудрости“, сокрытые глубоко в „Akasha“, за покровами астрального света — — —» (Там же. Л. 38; имеется в виду некая информационная «запись» всего случившегося с человечеством, вроде черного ящика в самолете, в которой может читать посвященный, например Блаватская или Штейнер).

¹⁵⁵ РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 13. Л. 123.

¹⁵⁶ ИРЛИ. Ф. 189. Ед. хр. 76. Л. 25.

¹⁵⁷ Недоброво послал его Иванову отдельным письмом 14/27 сентября 1912 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 55. Л. 3).

¹⁵⁸ Берлинская редакция *Начала века* (РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 13. Л. 119—120). Опубликовано с купюрами в книге: Богомолов 1999: 95—96.

¹⁵⁹ Продолжим цитату: «Но несмотря на все это я первый раз теперь здесь узнала ее внутреннюю сущность — ее пламенную религиозность (а вовсе не демоническую мистичность, к<а>к я думала иногда), ее бескорыстие и постоянное служение Богу. Это все правда, я это теперь буду защищать, как самую крепко узнанную истину, хотя — именно теперь, больше, чем когда-либо, узнала и ее слабости, ее преступления и заблуждения... Мне хочется Вам это сказать, дорогая, пот<ому> что, кажется, не раз говорила Вам, что не верю ей именно в этом смысле. Я испытывала глубокое и радостное волнение, говоря с ней о самом последнем — но через какие дебри истеричности и *mania grandiosa* добираться до этой ее огненной и христианской сущности! Я понимала Вяч<слава> Ив<ановича>, к<а>к ему бывало трудно» (ИРЛИ. Ф. 189. Ед. хр. 76. Л. 6—6 об.). Впрочем, 23 октября 1910 г. она, видимо, в ответ на порицания своей корреспондентки в адрес Минцловой, признавалась: «все же я никогда не смогу быть с нею и зачем бы то ни было приходиться к ней» (Л. 11). Последнее было уже невозможно, так как осенью 1910 г. Минцлова «исчезла». Неприязненное отношение к Минцловой Н. А. Богомоллов связывает с ревностью, которую Герцк, влюбленная в Иванова, испытывала к теософке (Богомоллов 1999: 57).

¹⁶⁰ Теперь Минцлова считала, что Штейнер забыл учение розенкрейцеров, особенное разочарование у нее вызвал курс о Евангелии от Луки (письма от 3/6 и 4/7 сентября 1909 г.), в письме от 11 октября из Берлина она объявляла о своем решении уйти от Штейнера, в письме от 24 октября сообщала о «полном разделении» со Штейнером — и «при этом — — величайшем сближении и понимании» (РГБ. Ф. 109. Карг. 31. Ед. хр. 1. Л. 51). Письмо от 7 ноября 1909 г. содержит даже ноты жалости к бывшему учителю: «Шт... я люблю его больше, чем когда-либо — но я знаю, что он — слабее меня даже... Я ему могу больше помочь, чем он мне — — —» (РГБ. Ф. 109. Карг. 31. Ед. хр. 2. Л. 6).

¹⁶¹ М. Кузмин запомнил перстень Иванова несколько по-иному: «Правда, Иванов, не скрываясь, носил какое-то черное кольцо с адамовой головой, но я думал, что это декадентская выдумка» (Кузмин 1998: 110). Для Кузмина перстень Иванова был знаком принадлежности к масонству, однако даже если это и так, то интересно, что оба мемуариста в то время воспринимали его скорее как экстравагантное украшение.

¹⁶² РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 13. Л. 117—118. Опубликовано также с купюрами в книге: Богомоллов 1999: 94—95.

¹⁶³ ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 5. Ед. хр. 39. Л. 29 об.

¹⁶⁴ Там же. Л. 39 об.

¹⁶⁵ В письме к А. Скалдину от 23/10 ноября 1912 г. Иванов описывал трехдневное пребывание с Белым и давал свою оценку его встречи со Штейнером: «Не благодарное ли дело — целно отдаться учителю? Я нашел Андрея Белого поглощенным изучением уроков Штейнера и работами, им указанными», цель «мистагогического ведения» Штейнера здесь описывается как желание «вернуть Боре свободу» (Иванов—Скалдин 1990: 133). С некоторой осторожностью предположим, что Иванов мог высказывать таким образом и собственное желание опять стать учеником.

¹⁶⁶ Письмо от 12 октября 1912 г. из Монтрё (РГБ. Ф. 25. Карт. 16. Ед. хр. 2. Л. 21—21 об.).

¹⁶⁷ Письмо от 12 декабря 1912 г. из Кельна (ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 5. Ед. хр. 39. Л. 48 об.).

¹⁶⁸ Можно предположить, что, по крайней мере, в той части единственной помещенной в *Трудах и днях* рецензии Иванова, которая касалась первого поэтического сборника М.Зенкевича *Дикая порфира*, опять скрыто поднимался вопрос о мистике в литературе (Иванов 1912б). Анализируя отзывы на эту книгу, О. Лекманов суммировал: «Легко заметить, что в спорах о первой книге Зенкевича то и дело возникал и варьировался на все лады едва ли не основной вопрос, занимавший русских модернистов (как символистов, так и постсимволистов): должна ли поэзия отвечать на религиозные чаяния людей? Говорить о новом учении и быть этим учением?» (Лекманов 1999: 306).

¹⁶⁹ ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 5. Ед. хр. 39. Л. 70 об.—71. Вероятно, имеется в виду В. Ф. Эрн.

¹⁷⁰ Письмо от 10 декабря 1913 г. (РГБ. Ф. 25. Карт. 16. Ед. хр. 2. Л. 27 об.—28 об.).

Глава 3

¹ В этой главе использована наша работа *К описанию позиции Вячеслава Иванова периода первой мировой войны (Новое литературное обозрение, 26 (1997))*.

² Ср., например, сонет *Держа в руке свой пламенный опасный...* (Иванов II: 387—388), подтекстом которого является сказка Апулея, а содержанием — речь лирического я-Эрота, содержащая предостережение Психее.

³ Заметим, что именно это сочинение Блаватской особо выделял Штейнер, с определенного момента довольно скептически относившийся к деятельности первой теософки. В частности, в лекции 27 сентября 1911 г. он причислил *Isis Unveiled* к кругу текстов, относящихся к так называемому «розенкрейцерскому христианству» (Штейнер 1992: 16).

⁴ Рифма Магдалина/долина настолько богата, что ее можно рассматривать как близкую к каламбурной и сравнить с упоминавшимися каламбурами голос/голосование или организм/организация.

⁵ Мотив сестры как мистического вожатого силен в поэтическом творчестве Иванова, особенно в автобиографических текстах (*Песни из лабиринта* и *Младенчество*). В поэзии русского символизма все эти женские маски могли объединяться в более глобальном понятии Вечно Женственного. Ср., например, позднейшее стихотворение З. Гиппиус *Вечно-Женственное*: «Сольвейг, Тереза, Мария./ Невеста-Мать-Сестра...».

⁶ Кажется, что имя славянского бога солнца здесь появляется не в последнюю очередь из-за паронимии «повила» — «Световита». Вообще, весь фрагмент построен на игре аллитерациями (близких взрывного и зубного «р» и «л») и ассонансами («ОкУтала в ТУманы») для создания звукового образа «покрытости, сохранения, убежища».

⁷ Сам Иванов характеризовал в дневнике этот текст как «стихотворение о Смерти, ироническое» (Иванов II: 797). Оно было написано для альманаха «Смерть» (1910), где впервые и появилось.

⁸ Позднее Иванов, читая этот эпизод по-гречески со своим учеником М. С. Альтманом, повторил свою трактовку: «Этот разговор Христа с самарянской есть разговор Жениха — Мужа Мира (истинный Князь Мира-Света, а не самозванец, князь тьмы) с вечно-женственной Душой Мира. И Христос прав, говоря, что она не имеет Мужа, ибо Муж тот, кто дает жизнь вечную (как обещает ей Христос), кто дарит не растение, а целомудрие («Ах, как личность жаждет целомудрия». Коневской); и на слова Иисуса: „Жена, позови своего мужа“ — Жена должна была ему ответить: „Ты мой Муж“» (Альтман 1995: 42). Видимо, Альтман неточно записал слова Иванова или тот упростил свою мысль для большей доступности: в этом рассуждении различие между «миром» и «землей» не проводится.

⁹ Еще раз Джиованни слышит от нее эту формулу, когда они совершают половой акт (Мережковский 1914: 274). Кстати, здесь проявляется и роль Кассандры в череде языческих женских героинь романа: ее тело сравнивается с Афродитой, с Примаверой Боттичелли, с Ледой, наконец, с Белой Дьяволицей.

¹⁰ В. Л. Рабинович указывает, что текст *Изумрудной скрижали* дошел до нас только на латыни (Рабинович 1979: 370).

¹¹ РГБ. Ф. 109. Карт. 4. Ед. хр. 17. Л. 1. Перевод В. Л. Рабиновича: «То, что внизу, подобно тому, что сверху, а то, что сверху, подобно тому, что внизу. И все это только для того, чтобы свершить чудо одного-единственного. Точно также, как все сущие вещи возникли из мысли одного-единственного, так стали эти вещи вещами действительными и действительными лишь путем упрощения применительно к случаю того же самого одного-единственного, единого» (Рабинович 1979: 369).

¹² Мистический буквализм средневековья доходил до того, что описывал тело человека как отражение вселенной.

¹³ Письмо к Иванову от 25 июля 1909 г. (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 9. Л. 18 об.); приведено в ином графическом оформлении в книге: Богомолов 1999: 87.

¹⁴ Подножие (*греч.*).

¹⁵ Не исключено, что словоупотребление Минцловой было инспирировано Ивановым: доклад был прочитан весной, а ее письмо относится к лету 1909 г.

¹⁶ Дата написания стихотворения нам неизвестна, так что, возможно, наоборот, сонет развивает мысль Иванова. Во всяком случае, можно предположить, что временная дистанция между выступлением 24 февраля 1909 г. и стихотворением Иванова не столь велика. Это могло бы объяснить и полемику с Мережковским, воззрения которого были одним из объектов критики в докладе *Евангельский смысл слова «земля»* (подробнее об этом см.: Иванов 1994а: 143—144). Ср. нелицеприятный отзыв о Мережковском в разговоре с А. Ельчаниновым 7 апреля 1909 г.: «...о Мережковском отозвался иронически, что ему нечего таить, что он говорит все, что знает, что ника-

кой тайны у него нет, т. к. они вовремя, „к счастью“, остановились на пути своих дерзновений» (Ельчанинов 1984: 61).

¹⁷ РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 2. Л. 27.

¹⁸ Не исключено, что именно с этим представлением следует связать заключительный пассаж статьи Иванова *О прозе Кузмина*, где подчеркнута одобряется финал *Нежного Иосифа* (герои уезжают в Рим).

¹⁹ РГБ. Ф. 322. Ед. хр. 6. Л. 117—121. Частично процитировано в публикации: Иванов 1994а: 143.

²⁰ См. его письмо от 20 февраля 1909 г. с благодарностью и сообщением о принятии приглашения поселиться на «башне» (Бердяев 1996: 134, комментатором пропущен весь контекст писем 1909 г., вошедших в эту публикацию).

²¹ Столь резкая постановка вопроса, видимо, также была основана на инспирациях Минцловой, находившейся в конфронтации с Русским теософским обществом, председателем которого была Каменская. С другой стороны, отношения между Ивановым и Минцловой после лета 1909 г. были уже далеки от идиллических, а она тоже ассоциировалась с теософским движением в широком смысле.

²² Публикация перевода основного сочинения австрийского психолога нашла в России широкий отклик (что позволяет рассматривать его теорию как один из вариантов «модернистской» психологии); подробнее об этом см. в диссертации Е. В. Берштейна *The Western Models of Sexuality and Russian Modernism* (Berkeley, 1998). Приношу благодарность автору за указание на источник суждения Иванова.

²³ РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 2. Л. 58—58 об.

²⁴ Иванов имеет в виду практику медитации, обычное упражнение, дававшееся Штейнером своим ученикам, — психологическое погружение в какую-нибудь идею.

²⁵ РГБ. Ф. 109. Карт. 10. Ед. хр. 20. Л. 4—5.

²⁶ В это же время в поле внимания Иванова попала повесть Б. Зайцева *Аграфена*, появившаяся во втором сборнике рассказов писателя. По воспоминаниям Зайцева, Иванов отметил ее особо: «Раз, в 1908 г., был я к нему приглашен не на собрание, а как бы давалась аудиенция с глазу на глаз. Тогда только что вышла моя повесть „Аграфена“, вызвавшая в печати и бурные похвалы, и бурную брань. Из-за нее он и позвал меня, через Чулкова. Я пришел часу в седьмом вечера, он забрал меня, увез к себе в кабинет — и вот начался разбор этой „Аграфены“ чуть не строчка за строчкой — спокойный, благожелательный, но и критический. Продолжалось это часа полтора» (Зайцев 1965: 52). Сюжет повести состоит в жизнеописании простой русской женщины (т. е. это произведение и о судьбе России), причем автор сосредоточивается на любовных, в том числе и эротических, отношениях Аграфены с различными мужчинами. Не исключено, что и сам Зайцев проецировал свой рассказ на сюжет об истинном муже; следы этого можно обнаружить в следующем эпизоде: «...взяла свои вербочки, погрузила в стакан с водой и снесла в комнату брата, поставив на стол. Этим молчаливо хотела она дать чистое ныне, братское и страдальческое лобзание юноше, тайно

сжегшему ей сердце. Она постояла довольно долго так, около этого бедного букета, и ее душа в тот миг расставания таинственно обручилась с душой жениха, прихода которого она так долго ждала» (Зайцев 1929: 51). Воспоминания Зайцева не донесли до нас содержательный аспект беседы Иванова, прозаик запомнил лишь тон «благожелательного наставничества» (Зайцев 1965: 52), однако можно предположить, что повесть заинтересовала Иванова именно в связи с этим сюжетом. Специальный интерес здесь тем более очевиден, если вспомнить, что после смерти жены Иванов существенно сузил круг общения, сменив многолюдные «среды» на индивидуальные «аудиенции».

²⁷ См. рукописную обложку статьи, видимо для наборной рукописи (помета Иванова: «Статья распадается на девять §§ и может быть разделена на части I—V и VI—IX» (РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 76. Л. 2); интересно, что внутри обложки записано одно из «сообщений» «Лидии»). Именно упоминание народничества символистов вызвало резкую реакцию слушателей доклада Иванова 27 января 1909 г. в московском Литературно-художественном кружке и послужило поводом для разившегося скандала с участием Андрея Белого (подробную реконструкцию событий того вечера см. в главе *История одного литературного скандала* в книге: Богомолов 1999: 239—254). Исследователь убедительно показывает, что истерическое поведение Белого было вызвано переживанием опасности от евреев и «газетчиков», поддержанным Минцловой. Однако поведение Иванова на прениях по докладу (он собрался покинуть зал, когда первый выступавший высказал изумление по поводу трактовки им Блока и Белого как носителей идей нового народничества и был поддержан рукоплесканиями) вряд ли можно интерпретировать в «Беловском» ключе как реакцию на «нападение врагов».

²⁸ Здесь Иванов следует традиции русской интеллигенции. Линда Й. Иванитс рассматривает обращение к народному оккультизму в русле интеллигентских поисков мудрости у народа (Ivanits 1997).

²⁹ См., например: Богомолов 1999: 232. В письме к Иванову от 12 ноября 1908 г. Минцлова сообщала о своих планах сорвать оккультное убийство некой дамы, а через три дня описала встречу с важным оккультным бандитом, который, по слухам, владеет китайской магией, — знаменательно, что здесь же возникает имя В. Соловьева (РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 5. Л. 28).

³⁰ Поездка Минцловой на остров Рюген летом 1909 г., где она пережила проникновение в древнеславянскую мистику (по письмам к Иванову восстановлена Н. А. Богомоловым; см.: Богомолов 1999: 78—84), была связана с этими представлениями (см. также: Кейдан 1997).

³¹ В своей недавней работе М. Карлсон делает вывод о том, что идеи русского теософского движения, в отличие от международного, носили национально-мессианский оттенок, так как его адепты развивали постулат о синтезе народа и интеллигенции (Carlson 1997: 142).

³² РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 7. Л. 34 об. Как явствует из этого письма, Минцлова сопоставила мысли Штейнера и Иванова. О разговоре («вернее, поединке») со Штейнером она рассказывала Иванову в письме от 27 февраля 1909 г. (Там же. Л. 26 об.).

³³ РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 13. Л. 51—52. В первой публикации статьи *О русской идее* именно *Пепел* привлекался Ивановым для иллюстрации отстаиваемых положений. В письме к Иванову от 25 июля 1909 г. Минцлова высказывала сожаление о том, что он не включил разбор сборника Белого в окончательный текст (Богомолов 1999: 87).

³⁴ Позже Белый добавил к списку важных с этой зрения текстов *Пятую язву* Ремизова, которую планировал отрецензировать в *Трудах и днях*: «Книгу Вашу прочел, не прочел, а проглотил. „Пятую казнь“ еще никогда не читал. Она меня глубоко потрясла. Как открыл, так и не мог оторваться. Это что-то колоссальное, чем гордиться может наше десятилетие литературы. „Вехи“ русской литературы, которые потом будут критикою превращены в шоссеиные дороги среди пустырей <...>. Так для меня было с „Куликовым Полем“ Блока, с „Толстой и Достоевский“ Мережковского...» (недатированное письмо; ИРЛИ. Ф. 256. Оп. 3. Ед. хр. 29. Л. 2—2 об.). Заметим, кстати, что для Белого, в то время истерично озабоченного «травлей», особую актуальность приобретал ремизовский миф о «замолчанности», «загнанности» писателя критикой и литературным сообществом в целом. Однако переживания страха за Россию разделялись далеко не всеми русскими символическими, что, в частности, демонстрирует позиция С. Городецкого в этом вопросе. В докладе *Ближайшая задача русской литературы* он критически оценил пессимизм *Пепла* Белого и *Руси* Блока, связав его с декадентской поэзией Сологуба и Бальмонта: «Каждая буква „Пепла“ размножается мириадами бактерий смерти. Они невидимыми полчищами витают около нас, проникают в самую глубину существа нашего, в самые нервы поступков наших. Они отравляют, разлагают и убивают каждый жизненный акт. И уж кажется растерявшимся, что ничем нельзя бороться с этими гибельными лучами, что остается только пасть, изникнуть, умереть» (Городецкий 1909б: 79). Этому пессимизму и страху Городецкий пытался противопоставить, хотя и с некоторыми оговорками, оптимизм своего раннего творчества периода *Яри*, которую он рассматривал теперь в качестве одного из текстов «группы» писателей (Иванов в *Эросе* и Ремизов в *Лимонаре*), занимавшихся поисками нового поэтического стиля в области славянских древностей. Городецкий высказывал уверенность, что «герой наших дней, еще неузнанный, здесь, среди нас», он оптимистичен, «исполнен мужества и упорства», «на его шите надпись: не сдаюсь», и призывал его противостоять пессимизму современной русской литературы относительно судьбы России («Гряди, герой!»; Городецкий 1909б: 79).

³⁵ «...и поскольку в высоком лирическом произведении мы будем всегда чувствовать биение народного сердца, мы поймем, что русское сердце еще глубоко омрачено, еще изъязвлено моральными ранами, причиненными войной и крушением великих надежд, чья смутная вера ассоциировалась с временами так называемого „Освободительного движения“. В сердце поэта поселилось мрачное сомнение о судьбах родины; в нем духовный взор провидит приближающееся нашествие монгольской мощи; Куликово поле должно быть завоевано еще раз; битвой мы должны опять защитить нашу сокровенную святыню от темных и бесчисленных азиатских полчищ» (перевод

А. Б. Блюмбаума, выполненный для V тома брюссельского *Собрания сочинений* Вяч. Иванова).

³⁶ Председатель Русского Теософического общества А. Каменская (Alba) специально подчеркнула в работе Иванова именно этот момент: «В пламенной статье Иванова (По звездам) две мысли особенно бросаются в глаза: сознание важности переживаемого момента и сознание потребности в „безотлагательном синтезе“» (Alba 1910: 1). Несомненно также, что Каменская подразумевала синтез всех религий по теософскому образцу (см. об этом подробнее: Богомолов 1999: 14—15).

³⁷ Мистика страха оставила свой след и в частной жизни Иванова тех лет. К лету 1908 г. относится эпизод с портретом Л. Зиновьевой-Аннибал, сделанным М. Сабашниковой по памяти в Германии и посланным ею в середине июня А. М. Петровой для передачи Иванову (см. письма к Петровой с благодарностью за заботу о портрете, покупку рамы и т. д.: ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 5. Ед. хр. 37. Л. 19 об., 21, 22 об., 30 об.). Портрет хранился у К. Ф. Богаевского в мастерской до той поры, пока Минцлова не решилась показать его Иванову (см. ее письмо к Петровой от 20 июня 1908 г. с просьбой повременить: ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 6. Ед. хр. 52. Л. 8 об.—9 об.). Портрет Иванов увидел только 14 августа, и он произвел сильное впечатление. 15 августа Минцлова писала Петровой: «Портрет я ему показала вчера — О том впечатлении, которое он прозвел на Вяч. Ив<анова>, я все еще не могу говорить спокойно, дорогая моя. Но все же — он пережил его, и то хорошо. Была минута, когда я боялась, что он не встанет уже (он упал на пол, с рыданием) — — — Но теперь это прошло и отошло. Осталась у него радость от существования дивного портрета Лидии Дм<итриевны> — и глубокая благодарность к Маргарите, он собирается ей сам писать, теперь — — » (Там же. Л. 14 об.—15). Через несколько дней Иванов, действительно, написал Сабашниковой благодарственное письмо: «...дар Ваш я принял так, что не отдам его уже никому добровольно; и в случае насилия скорей уничтожу, чем отдам. Тут не одна жизнь погребена, не одна и воскреснет. Портрет буду держать в совершенной тайне, за завесами» (копия письма от 21 августа 1908 г.: РГБ. Ф. 109. Карт. 10. Ед. хр. 29. Л. 1 об.). Позже Сабашникова передавала этот эпизод немного по-иному: «Минцлова мне писала, что при виде его он в первый раз заплакал. Он велел через нее передать мне, что он „преклоняется перед художницей, создавшей это великое произведение“. От официальности и преувеличенности этого ответа мне было невыразимо больно» (Волошина 1993: 175). Все это несколько корректирует мнение Н. Богомолова о том, что «портрет не удовлетворял» ни Минцлову, ни Иванову (Богомолов 1999: 516). Напротив, отношение к нему было повышено знаковым, сразу появился мотив какого-то иного воздействия его на зрителя (ср. реакцию Иванова, занавес над ним). Весной 1909 г. Минцлова передавала слова Сабашниковой о портрете: «Затем мы говорили с Маргаритой об этом тяжелом вопросе — о том, что произошло между нами потом, из-за портрета Лидии. М. кратко, тихо сказала мне, что она писала этот портрет, все время думая о смерти, неотступно желая умереть как только закончит портрет этот — — „Какие силы через меня действовали, я не знаю“, —

с глубокой скорбью сказала она — Но конечно и несомненно, что ничего темного она не хотела и не звала —» (цит. по: Богомолов 1999: 515). Мысль о магическом воздействии портрета (ср. запись в дневнике В. Шварсалон от 8 июля 1909 г.: «Говорили о мистич<еских> предметах»; Богомолов 1999: 328), видимо, окрепшая у Минцловой, теперь внушается Сабашниковой. Летом 1909 г. она приезжает для выяснения отношений с Ивановым. Последний в какой-то момент видит в Сабашниковой «колдунью, которая упрямится, не уходит и, быть может, надеется утопить меня» (запись в дневнике от 6 июля 1909 г.; Иванов II: 779). Очевидно, что все это сыграло свою роль при формировании у Иванова абсурдной идеи о причине смерти Зиновьевой-Аннибал, известной нам в пересказе Сабашниковой: «В<ячесла>в обвиняет меня в смерти Лидии, и предупреждает тех людей, которые расположены ко мне о моей „смертоносности и колдовстве“. Это безумие. Что я сделала? Я хотела только лучшего. Так уходить, так расстаться. Разве не ужасно. Но Лидия знает правду, и он узнает» (письмо Сабашниковой к Петровой от 5 июня 1910 (помета карандашом): ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 5. Ед. хр. 38. Л. 27). Не исключено, что мистика страха, внушавшаяся Минцловой Иванову, могла быть связана с самым известным оккультным нападением в среде русских символистов — Брюсова на Белого из-за Н. Петровской (стихи, свернутые в виде стрелы). Поведение Брюсова в этом случае, видимо, было ориентировано на оккультное нападение мистика Гуайты (Guaita) на Гюисманса за роман последнего *Наоборот*, в котором тот узнал себя среди персонажей (см. об этом: Senior 1959: 117). В какой степени последний факт повлиял на формирование страха перед магическими предметами у Иванова, сказать трудно, напомним только о его интересе к творчеству Гюисманса.

³⁸ Идею славянской солидарности Иванов высказывал и во время первой русской революции. См. его письмо к Брюсову от 24 октября 1905 г. (Брюсов—Иванов 1976: 487).

³⁹ Иванов пользуется именно английским словом. В статье он, собственно, повторил свое сравнение сотрудников с провинциями, имеющими самоуправление, которым уже пользовался в письме к Брюсову в 1905 г. (Брюсов—Иванов 1976: 479).

⁴⁰ Программа хранится, в частности, в архиве В. Княжнина (РНБ. Ф. 353. Ед. хр. 139).

⁴¹ РГБ. Ф. 109. Карт. 30. Ед. хр. 7. Л. 51 об.—52. Сохранился также недатированный постраничный отзыв Минцловой на статью, где Иванов именуется в третьем лице (РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 7). В этом тексте Минцлова объявляет мысли Иванова (и в особенности трактовки им символов и мифов) мистическим проникновением в самую суть тайны.

⁴² Из отзыва Минцловой: «Все, что касается Аполлона — потрясающе верно, до ужаса почти, т<ак> к<ак> это сказано языком, уже совсем перешедшим земную грань — —» (РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 7. Л. 60).

⁴³ РНБ. Ф. 304. Ед. хр. 17. Л. 11.

⁴⁴ Мы намеренно пропускаем эпизод начала сотрудничества Иванова в издательстве *Мусагет*, потому что эта отдельная и в значительной степени

архивная тема уже имеет своих исследователей. Отметим лишь, что Э. Метнер культивировал «идею врага» и руководствовался ею в своей деятельности (первая известная нам работа на эту тему: И. Ф. Данилова «Андрей Белый и книгоиздательство „Мусагет“»; подробнее см.: Безродный 1999). Напомним, что Минцлова играла важную роль в круге «мусагетцев».

⁴⁵ Цитируем наброски к статье *Вселенское дело* (ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 126. Л. 19).

⁴⁶ Заметим, что в этом случае мы не можем говорить о совпадении с позицией Штейнера: по мысли последнего, именно английские оккультисты в основном виноваты в случившемся.

⁴⁷ В интервью Иванов высказался еще более определенно: «События много мудрее, содержательнее, смелее, гениальнее и религиознее нашего человеческого понимания. Мы отстали в своем постижении совершающегося от того, что за нас сделала история. Мне кажется, что уже началась новая эпоха» (И. М. 1914: 4). Конечно, в этих представлениях он был далеко не одинок, восприятие войны как события, имеющего особый смысл, было присуще многим философам и публицистам так называемого «неославянофильского» направления (см. об этом подробнее: Хеллман 1989: 214—215).

⁴⁸ Впервые опубликовано в рождественском номере журнала *Отечество* (7 (1914): 122).

⁴⁹ В разделе III, состоящем из интимных стихотворений, многие из которых были написаны в период войны (например, *Madonna della neve*, посланное В. К. Шварсалон при письме от 1 августа 1915 г.; см.: Обатнин 1994: 50).

⁵⁰ В лекции Штейнера *Астральный план* размышление о черной магии, которая противопоставлена белой, т. е. антропософии, соседствует с пассажем о монголах, несущих в себе зародыши разложения, потому что они происходят от атлантов периода упадка (Штайнер 1997: 194). О внимании русских модернистов к литературному сатанизму см. в работе: Groberg 1997. Автор, однако, оставляет за рамками рассмотрения интерес к оккультному сатанизму (который имеет в виду Иванов в приведенной цитате) в среде русских символистов. Несомненно, что провести границу между ними, принимая во внимание жизнотворчество той эпохи, довольно сложно. Во всяком случае, упоминание Ивановым сатанизма как перверсии истинного символизма могло иметь несколько целей: это и «оккультные бандиты» Минцловой, и сатанизм декадентов.

⁵¹ Неточная цитата из *Антихриста* (1888) Ф. Ницше (в переводе В. А. Флеровой — «кенигсбергский китаизм»; см.: Ницше 1990: 638). Пользуясь случаем, приношу благодарность М. Безродному за указание на источник, см. также его статью: Безродный 1999: 190. Интересно, что Иванов точно почувствовал специфику словоупотребления Ницше, для которого «китайское» имело символическое значение. Например, в трактате *К генеалогии морали* (1887) «китайское» ставится в один ряд с «добродушным», «посредственным», «безразличным», «уютным» и «христианским» (Ницше 1990: 430).

⁵² Мы имеем в виду, разумеется, его доклад *От Канта к Круппу*, прочитанный на заседании Религиозно-философского общества 6 октября 1914 г.

и позже в салоне М. К. Морозовой вместе с докладом Иванова *Вселенское дело*. В другой важной работе Эрн *Время славянофильствует* (1915) война тоже называется «вселенское дело» (Эрн 1915а: 22–23). Ее корректуру держал Иванов (пользуемся случаем исправить нашу ошибку в обзоре материалов Иванова в Пушкинском Доме, где письмо поэта к Эрну от 21 мая 1915 г., в котором он сообщает об этом, было ошибочно приписано В. Княжнину; см.: Обатнин 1994: 50). Впрочем, термин «вселенский» применительно к войне использовался часто (см., например: Б. П. 1914); он восходит, разумеется, к словоупотреблению В. Соловьева. Немцев и китайцев сближал, помимо Эрн, и С. Булгаков (см.: Безродный 1999: 190).

⁵³ В его записной книжке 1914 г. сохранился отрывок художественного характера, ближайшим претекстом которого является *Краткая повесть об Антихристе* В. Соловьева. В этом отрывке повествуется о будущей второй мировой войне; ее течение предопределяется союзом немцев и китайцев, сердца которых последние «мыслью внутренне покорили» (Кейдан 1997: 706). Примечательно, что и в дальнейшем разворачивании событий (апокалиптического толка) большую роль играет французское оружие «окультический истребитель» и «гипнотический дистурбатор» (Кейдан 1997: 707). Первый превращает в «остолбенелые трупы» все, что попадает в поле действия его невидимых снарядов, а второй при помощи гипнотических волн вносит «заметное расстройство» в ряды противника. В тексте, как в фокусе, собраны основные мотивы сюжета страха: китайский враг с Востока, его союз с Германией и оккультное нападение на личность человека.

⁵⁴ О связи этих понятий, а также подробный анализ антигерманства Эрн см. в статье: Шеррер 1989: 90–94.

⁵⁵ РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 55.

⁵⁶ Статья была опубликована в 1916 г. в последнем номере *Трудов и дней*, который собирался из материалов, уже находившихся в портфеле редакции. Из замечаний Бердяева в тексте следует, что она была написана не ранее 1913 г. и не позже 1914 г.: в начале статьи автор упоминает «недавно переведенную по-русски» книгу Штейнера *Истина и наука* (М., 1913; перевод Б. Григорова), а далее упоминает известную книгу Метнера *Размышления о Гете* (М., 1914) как появившуюся после написания статьи. Вероятно, Иванов читал статью (или слушал доклад?) уже в 1913 г. в качестве сотрудника журнала.

⁵⁷ Среди произведений Иванова этого периода, более сложным путем связанных с «апокалипсизмом», следует упомянуть поэму *Сон Мелампа* (1907), в которой развивался сюжет о жреческом посвящении. В поэме имелось примечание, эксплицирующее прозой то знание, которое Меламп получил от змей: каждый «миг явленного бытия» есть «чадо брака» между причинностью, текущей из прошлого (ройя) в будущее и из будущего в настоящее (антиройя) (Иванов II: 300). В какой-то степени эта идея, конечно, варьирует мысль стихотворения *Вечные Дары* из *Кормчих звезд*: «Пасомы Целями родимыми, / К ним с трепетом влечемся мы... и т. д. (Иванов II: 568). Однако в примечании к *Сну Мелампа* Иванов подчеркивает, что сам он отождествляет «понятие Антиройи с понятием целесообразности лишь условно», предпочитая определять ее «просто как встречную причинность» (Иванов II: 300).

Если рассуждать отвлеченно, встречная причинность есть характеристика апокалиптического сознания: неизбежная гибель мира (или смерть человека) в той же степени определяет ход событий в мире (и поступки человека), что и цепь причин из прошлого. Напомним, что поэма была написана уже после знакомства с Минцловой.

⁵⁸ На то, что стихотворение *Суд* можно рассматривать как поэтическое переложение статьи *Вселенское дело*, указано в работе: Баран 1996: 172—173.

⁵⁹ Баран в этой связи справедливо указывает, например, на актуальный для стихотворения *Суд* образ святой Женевьевы, чьи молитвы предотвратили покорение Парижа Атиллой (Баран 1996: 173).

⁶⁰ В одной из статей того времени «дум-дум» рассматривается как принцип германской военной культуры, например, есть «женщины „дум-дум“» (Г. К-ий 1914: 3).

⁶¹ Отрывок, о котором мы говорим, был издан отдельно — разумеется, в пропагандистских целях — вместе с отрывком *Парадоксалист из Дневника писателя* (1876) Достоевского (см.: Достоевский—Соловьев 1915). Это отчасти свидетельствует о том, что обрисованная нами параллель не голословна. Соловьев в какой-то степени связывал «панмонголизм» с другой (например, азиатской) войной без рыцарских правил Европы. Немаловажно в этой связи, что в поле его зрения попали две колониальных войны — англо-бурская и восстание боксеров в Китае (последнее прямо связывалось у него с началом китайского нашествия).

⁶² Ср.: «Я дал обещание писать о начале, распространении и неизбежном конце двух градов, из которых один — град Божий, а другой — град настоящего века, где странствует теперь и град Божий, насколько он принадлежит к человеческому роду» (Августин 1910: 1).

⁶³ Сохранились два автографа: полный беловой (РГБ. Ф. 109. Карт. 3. Ед. хр. 33) и черновой второй половины текста (ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 203. Л. 8—9).

⁶⁴ Например, О. Дешарт считала подлинным комментарием к поэме вводные главки статьи *Лик и личины России*, которые она даже поместила под собственным заглавием *Прологомены о демонах* сразу после *Человека* (Иванов III: 243—252). А. Шишкин указывает на некоторые другие метатексты: *Экскурс: О секте и догмате* и раннюю рецензию Иванова на *Жизнь Василия Фивейского* Л. Андреева, но не говорит о *Легионе и соборности* (Шишкин 1992: 47—59).

⁶⁵ РГБ. Ф. 109. Карт. 3. Ед. хр. 33. Л. 1—2.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Ср., например, приписку Иванова в письме Л. Зиновьевой-Аннибал к А. В. Гольштейн, где «ом» написан на санскрите (описано в: Иванов—Гольштейн 1996: 340).

⁶⁸ Добавим к материалам Шишкина, что, кроме развернутой статьи по поводу чтения *Человека*, ранее в той же газете Устрялов опубликовал рецензию, в свернутом виде предвосхищающую положения своего следующего отзыва (Устрялов 19166).

⁶⁹ РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 57. Л. 3 об.

⁷⁰ Примечание без раскрытия имени Устрялова было сохранено в сборнике Иванова *Родное и вселенское* (М., 1917).

⁷¹ РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 57. Л. 3 об.

⁷² Работа над нею велась в конце все того же, знаменательного для Иванова, года. Так, отправляя статью *Старая или новая вера*, в письме к М. М. Замятниной от 11 ноября 1916 г. он обещал также выслать вскоре «тройной фельетон» *Лик и личины России* (РГБ. Ф. 109. Карт. 9. Ед. хр. 34. Л. 19 об.).

⁷³ В статье Кристи А. Гроберг образ Люцифера, наряду с образом Мефистофеля, рассматривается как воплощение символистской идеи художника — мага или теурга (Groberg 1997: 114; 126). Между тем анализ этого образа был бы полнее, если учесть теософский и антропософский контекст (он лишь упомянут автором при анализе творчества Скрябина; Groberg 1997: 126).

⁷⁴ По данным Карлсон, он не был переведен (см.: Carlson 1993: 269—271). У Эдуарда Шюре была драма *Дети Люцифера* (1908) (Штайнер 1997: 429). В незаконченной автобиографии 1924 г. Штейнер писал, что он назвал журнал *Luzifer*, обозначая тем самым только *Светоносец*, без Аримана, потому что «название это, конечно, нельзя было связывать тогда с духовной силой, которую позднее я именовал Люцифером — противоположностью Аримана. Содержание антропософии не было еще разработано настолько, чтобы можно было говорить об этих двух силах» (цит. по: Штайнер 1997: 427). Журнал *Люцифер* выходил с 1903-го по 1908 г., редакторами были Штейнер и М. Я. Сиверс.

⁷⁵ «Теперь я уже жалею о том, что в своем очерке о Достоевском не назвал Люцифера и Аримана как-нибудь иначе (скажем, Люцифер и Лети-фер, от *letum*, смерть), дабы никто из читателей не счел мои рассуждения за переделку антропософского учения о двух сущностях, противопоставленные которых я в свое время обнаружил у Рудольфа Штайнера. <...> В моем очерке я сознательно умолчал о том, что обе силы уже у Штайнера рассматриваются в известном смысле как взаимосоотнесенные понятия, и умолчал по двум причинам: с одной стороны, я не хотел, чтобы в моих построениях был даже намек на какую бы то ни было полемику с антропософами; с другой — любая отсылка к штайнеровскому учению могла бы быть истолкована как косвенное признание внутренней близости моих взглядов и этой концепции» (нем.). Перевод выполнен М. Ю. Кореновой, которой приношу глубокую благодарность.

⁷⁶ Мэон — букв. «не сущее» (με ὄν, греч.). Термин Платона, обозначающий вещественный мир, являющийся отражением мира идей, которые единственно обладают статусом существующих. Понятие широко употреблялось как русскими символистами, так и представителями новой русской идеалистической философии. Иванов также неоднократно пользовался им, главным образом в платоновском смысле. Именно в этом значении оно использовано в стихотворении *Мэон* (1905), посвященном Н. М. Минскому, который в своей этико-философской системе, «мэонизме», придал платоновскому термину сугубо индивидуальное значение. Между тем вопрос о сущности зла не был чужд этике модернизма. Основная дилемма ясно

обозначена в *Трех разговорах* В. Соловьева, направленных против «непротivления злу» Л. Толстого. Для Соловьева непротivление злу — это непротivление Антихристу, в то время как для Толстого зло есть просто отсутствие добра. Очевидно, что эти точки зрения протivостояли друг другу как мистическая и рационалистическая — и Иванов не раз демонстрировал приверженность первой из них. Проблема обсуждалась и в рамках философии начала века. Например, рецензируя сборник статей к 70-летию Г. Когена, С. Гессен уделял особое внимание работе В. Сеземана *Die Ethik Platons und das Problem des Bösen*, где тот доказывал, что из идей Платона вытекают две этики: одна принимает зло как силу, сопоставимую с добром, а вторая принимает зло как не 'απ, т. е. лишь отрицание добра (Гессен 1912—1913: 368). Появление этой статьи не случайно — у Когена была собственная трактовка «мэона».

⁷⁷ Ср. выступление Иванова по поводу доклада С. Н. Дурьилина *Град Софии* в московском Религиозно-философском обществе, известное нам из газетной рецензии. Дурьин доказывал, что только Россия вправе обладать Царьградом и храмом св. Софии, в чем усомнился гр. А. Олсуфьев, которому было не ясно, почему на эту роль не может претендовать Греция. Иванов считал, что «ответ на этот вопрос нужно искать в актуальности и внутренне-напряженной жизни православия в России и некоторой омертвелости его в Греции, Сербии, Румынии и Болгарии» (М. З. 1915).

⁷⁸ РГБ. Ф. 109. Карт. 31. Ед. хр. 7. Л. 4—5. Небезынтересно в этой связи отметить точку зрения М. Волошина. В своем ответе на вопрос о предпочтительности для России монархии или республики он писал: «...республиканский строй я вовсе не считаю не только идеальным, но скорее очень плохим государственным строем». Далее Волошин потребовал от президента республики обета безбрачия, «потому что я представляю его себе как бы членом духовно-рыцарского братства, принимающего не помазание, а пострижение на царство, связанное с отречением от всех благ и страстей мира» (Волошин 1917: 23, 24).

⁷⁹ Такое совпадение выглядит особенно контрастно на фоне жесткой установки Мережковских на то, чтобы никогда не соглашаться с правительственной точкой зрения. Это было одним из важных пунктов их пацифистской позиции во время первой мировой войны. Позже Гиппиус язвительно вспоминала, как с началом войны они оказались в идейном одиночестве, потому что все вокруг «надрывались в патриотизме» — «по казенному, словом, трафарету» (Гиппиус 1951: 216). Эту особенность взглядов Мережковских можно рассматривать как еще одну черту, выражаясь словами Б. Розенталя, «революционного сознания» (Rosenthal 1975). Мережковские были одной из главных мишеней для неприязненной критики московских мистиков-консерваторов, объединившихся вокруг издательства *Путь*, — Булгакова, Эрна, Флоренского (особняком стоит точка зрения Е. Трубецкого).

⁸⁰ Устрялов в то время занимался историей русского славянофильства. 25 марта 1916 г., например, он читал в московском Религиозно-философском обществе доклад *Национальная проблема у первых славянофилов*.

⁸¹ Текст Флоренского по форме представляет собой отзыв на двухтомное (в трех книгах) сочинение о Хомякове киевского профессора В. В. За-

витневича, поэтому первоначально он был напечатан в критическом разделе редактируемого Флоренским *Богословского вестника* (1916, июль—август).

⁸² Например, значительная часть рассмотренной работы посвящена магии эвхаристии. Философ настаивает в ней на том, что эвхаристия есть действительное пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христову и любые знаковые отношения между ними невозможны (Флоренский 1917: 543). Позже точно так же он утверждал, что икона не знак, а сама реальность (в *Иконостае*). Несмотря на это, Флоренский был приверженцем низших оккультных наук. Так, в обсуждаемой нами статье он не только пенял Завитневичу на пренебрежение мистикой рода у Хомякова (что само по себе еще не оккультизм), но и советовал привлечь к изучению его личности анализ почерка и «изменение черт лица» в течение жизни (Флоренский 1917: 560). С вышесказанным согласуется и трактовка Флоренским Платона как практического оккультиста в статье *Общечеловеческие корни идеализма* (1909). Хотя, с другой стороны, в статье о Хомякове Флоренский указывал на материалы, связанные с его личным мистическим опытом, и призывал использовать их при характеристике духовного пути Хомякова (Флоренский 1917: 564—568).

⁸³ Возможно, реплика Иванова газета на успела поместить ввиду наступивших политических событий, изменивших все точки зрения, в том числе и устряловскую (см.: Устрялов 1917б).

⁸⁴ РГАЛИ. Ф. 20. Оп. 1. Ед. хр. 1.

⁸⁵ Собственно, статья Иванова начинается со ссылки на призыв Бердяева: «В славянофильских и западнических идеологиях был какой-то провинциализм, который должен быть преодолен» (Бердяев 1915б).

⁸⁶ Информацию о нем и роспись содержания можно найти в книге: *Ежегодник 1997*. СПб., 1998. В чрезвычайно интересной статье Б. И. Колоницкого, посвященной экспликации значений термина «демократия» между двух революций 1917 г., «народоправство» не встречается (Kolonitskii 1998: 95—106).

⁸⁷ Название сборника, очевидно, является аллюзией на строку «панмонголистского» стихотворения В. Соловьева *Зигфриду* — «Ты понял: меч и крест одно...».

⁸⁸ РГАЛИ. Ф. 20. Оп. 1. Ед. хр. 1.

⁸⁹ Оно появилось в пасхальном номере *Утра России* от 10 апреля.

⁹⁰ Иванов имеет в виду строки из стихотворения Тютчева *14-е декабря 1825* (1826): «О жертвы мысли безрассудной, / Вы упали, может быть, / Что станет вашей крови скудной, / Чтоб полюс вечный растопить...»

⁹¹ РГБ. Ф. 348. Карт. 2. Ед. хр. 43. Л. 7 об.—8.

⁹² Цит. по: Иванов В. И. *Избранные статьи по философии*. Составление Н. В. Котрелева. Подготовка текста А. Доброхотова. Комментарии Г. В. Обатнина и А. Л. Соболева (в печати). Текст постскриптума обнаружен и подготовлен к публикации А. Л. Соболевым.

⁹³ Музыку для ивановского текста написал композитор Б. Б. Тиц (см. письма Иванова к М. М. Зяматниной от 27 и 28 апреля 1917 г.: РГБ. Ф. 109. Карт. 9. Ед. хр. 34).

⁹⁴ В наборной рукописи — *Роль религии и народа в революции* (РГАЛИ. Ф. 225. Ед. хр. 34).

⁹⁵ Цитируем повестку доклада, которая, впрочем, в целом повторяет положения последнего абзаца печатного текста статьи (Иванов III: 364; ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 183).

⁹⁶ ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 183.

⁹⁷ В христианском посвящении страж порога появляется на ступени «Возложение тернового венца»: «...перед ним появляется так называемый *охранитель порога*, „страж у порога“. Это нечто вполне реальное, образующееся из нашей еще не погашенной кармы и из наших еще не изжитых низших страстей. Отсюда мифы всех народов, выражающие борьбу с драконами. Это есть изображение встречи человека с низшей природой своей, которая *должна* быть побеждена» (*Ступени христианского посвящения*; восьмая лекция «русского курса»; 1 июня 1906 г.: Штайнер 1997: 187).

⁹⁸ Видимо, имеется в виду Лидия Семеновна Раменская, в 1910-е гг. студентка московского Училища живописи, ваяния и зодчества, а затем — библиотекарь Фундаментальной библиотеки Воронежского сельскохозяйственного института.

⁹⁹ РГБ. Ф. 109. Карт. 9. Ед. хр. 11.

¹⁰⁰ См. подробнее нашу статью *Текстология статьи Вяч. Иванова «Манера, лицо и стиль»* (в печати).

¹⁰¹ РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 12. Л. 49.

¹⁰² Проблематика самоубийства интересовала Иванова и раньше — в статье 1905 г. *Кризис индивидуализма* он рассматривал «идейное» самоубийство Кириллова как антирелигиозное явление, неправый, ложный бунт против Бога. Таким образом, самоубийство уже тогда включалось им в сугубо религиозную проблематику. Истинное «богоборчество» на самом деле есть личный контакт с Богом, экстаз, он носит религиозный характер и не разрушает личность. Убийство Бога — не уголовное преступление, а ритуал, приносящий участникам интимное переживание божественного присутствия. В качестве другого примера ложного богоборчества Иванов приводит слова Бакунина (на удивление совпадающие со словами Ивана Карамазова: «устроиться без Бога») и тем самым связывает самоубийство «из гордыни» и анархизм (о неизбежной связи анархизма Бакунина и суицидальности, а также о различии между ранним и модернистским анархизмами см. в работе современного философа: Смирнов 1996: 78—79, 85).

¹⁰³ Конечно, гармонизация душевной жизни человека войной была одной из самых распространенных тем русской литературы этого периода. Укажем лишь на один из ярких, до схематичности, рассказов *Сердце воина* (1916) С. Ауслендера, где герой из писательской среды (описана, в частности, «Бродячая собака») Батулин, пытавшийся, кстати, кончить жизнь самоубийством, обретает душевное равновесие и ясное понимание, чего он хочет, именно на войне. Симптоматично, что эта тема перерастает в мотив соединения с реальной жизнью, народом (Ауслендер 1916: 11).

¹⁰⁴ Добавим к этому, что монголы, побеждающие Россию, по крайней мере у Минцловой и Белого уже в 1909 г. связывались с еврейством. Революционеры—монголы—евреи — этот комплекс представлений в его массовой версии, более всего известной по работам С. А. Нилуса, актуализиро-

вался после большевистского переворота. Закономерный в связи с «темой врага» вопрос об отношении Иванова к еврейству уже был затронут в исследовательской литературе и даже вызвал некоторую полемику (см., например: Богомолов 1999: 476, и ответные соображения в статье М. Безродного Вячеслав Иванов в «Муссагет»: *Материалы и заметки к теме* (в печати)). Не углубляясь в эту интересную тему, которую, как нам кажется, прежде всего надо вывести из области спора, антисемит Иванов или нет, укажем на сочувственное внимание поэта к известной статье Андрея Белого *Штемелеванная культура*. Впрочем, судить об этом мы можем лишь по письму Минцловой к Белому (соответствующий фрагмент опубликован в работе: Безродный 1997: 121, прим. 62). А этого еще недостаточно, чтобы в полной мере приписать Иванову комплекс «сеMITO-монгольской» опасности, столь развитый у Минцловой и Белого (ср. пассаж из недатированного письма Белого к Ремизову по поводу скандального поведения Бурнакина: «Надо проучить отвратительного сорта „жидков“, которые творят Бог знает что» — РНБ. Ф. 634. Ед. хр. 57. Л. 17; см. также отзыв Минцловой на статью Белого в книге: Богомолов 1999: 73—74).

¹⁰⁵ Были ли известны Иванову эти близкие ему рассуждения, сказать трудно. В качестве материала для дальнейшей работы упомянем наличие в его архиве недатированного листка «Проект программы занятий для В. И. И.», где ему предписывается неизвестным автором по субботам читать мистерии «Д. Штейнера», «по три раза на каждую» (ИРЛИ. Ф. 607. Ед. хр. 213. Л. 2). Листок сохранился в бумагах, относящихся к пореволюционной деятельности Иванова, чего, конечно, недостаточно для того, чтобы датировать его этим периодом.

Список цитируемой и упоминаемой литературы

Августин 1910: Творения Блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Киев, 1910. Ч. 6.

Аверинцев 1996: Аверинцев С. С. Гномическое начало в поэтике Вяч. Иванова. *Studia Slavica*, 41 (1996).

Аверинцев 1997: Аверинцев С. С. «Ученики Саиса»: о самоопределении литературного субъекта в русском символизме. *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, 43 (1997).

Азадовский—Купченко 1998: У истоков русского штейнерианства. Публикация и примечания К. Азадовского и В. Купченко. *Звезда*, 6 (1998).

Alba 1910: Alba. Русская идея. *Вестник теософии*, 1 (1910).

Альтман 1995: Альтман М. С. *Разговоры с Вячеславом Ивановым*. Составление и подготовка текста В. А. Дымшица и К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995.

Анненский—Маковский 1978: Анненский И. Ф. Письма к С. К. Маковскому. Публикация А. В. Лаврова и Р. Д. Тименчика. *Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1976 год*. Л., 1978.

Аничков 1909: Аничков Е. *Реализм и новые веяния*. СПб., [1909].

Аннибал 1904: Аннибал Л. В раю отчаяния. Андрэ Жид. Литературный портрет. *Весы*, 10 (1904).

Аполлон-09: Скучный разговор: профессор, философ, журналист, художник, любитель литературы, молодой композитор, скептическая дама, поэт. *Аполлон*, 1 (1909).

Асеев 1992: Московские записки. Поэт Николай Асеев рассказывает о своих встречах с Вяч. Ивановым. Публикация А. Парниса. *Русская мысль*, 1992, 12 июня, № 3933, с. 13.

Ауслендер 1916: Ауслендер С. *Сердце война*. Пг., 1916.

Багно 1999: Багно В. Е. «Клянусь четой и нечетой...» (Вместо послесловия). *Полярность в культуре*. СПб., 1999. (Кануны. Альманах. Вып. 2).

Баран 1996: Баран Х. Первая мировая война в стихах Вячеслава Иванова. *Вячеслав Иванов: Материалы и исследования*. М., 1996.

Безант 1915: Безант А. *Теософия и новая психология*. Перевод Е. Писаревой. Пг., 1915.

Безродный 1992: Безродный М. В. Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы). *Лица. Биографический альманах*. М.; СПб., 1992. Вып. 1.

Безродный 1997: Безродный М. О «юдобоязни» Андрея Белого. *Новое литературное обозрение*, 28 (1997).

Безродный 1999: Безродный М. Из истории русского германофильства: издательство «Мусагет». *Ежегодник за 1999 год*. Под редакцией М. А. Колерова. М., 1999 (серия: Исследования по истории русской мысли).

Белый 1906: Белый Андрей. Религиозное основание индивидуализма. *Свободная совесть. Литературно-философский сборник*. М., 1906. Кн. 1.

Белый 1908: Белый Андрей. XIII. Realiora. Белый Андрей. *Арабески*. М., 1911.

Белый 1910: Белый Андрей. О границах психологии. Белый Андрей. *Символизм. Книга статей*. М., 1910.

Белый 1922: Белый Андрей. Вячеслав Иванов. Белый Андрей. *Поэзия слова*. Пб., 1922.

Белый 1982: Белый Андрей. *Воспоминания о Штейнере*. Подготовка текста, предисловие и примечания Ф. Козлика. Paris, 1982.

Белый 1988: Андрей Белый и антропософия. Публикация Дж. Мальмстада. *Минувшее. Исторический альманах*, 6 (1988).

Белый 1990: Андрей Белый и антропософия. Публикация Дж. Мальмстада. *Минувшее. Исторический альманах*, 9 (1990).

Белый 1997: Белый Андрей. *О Блоке. Воспоминания. Статьи. Дневники. Речи*. Вступительная статья, составление, подготовка текста и комментарии А. В. Лаврова. М., 1997.

Бердяев 1907а: Бердяев Н. Декадентство и мистический реализм. *Русская мысль*, 6 (1907).

Бердяев 1907б: Бердяев Н. *Новое религиозное сознание и общественность*. СПб., 1907.

Бердяев 1915а: Бердяев Н. О «вечно-бабьем» в русской душе. *Биржевые ведомости*, 1915, 14 января, № 14610, с. 2.

Бердяев 1915б: Бердяев Н. Эпигонам славянофильства. *Биржевые ведомости*, 1915, 18 февраля, № 14678, с. 2.

Бердяев 1916: Бердяев Н. Гносеологическое размышление об оккультизме. *Труды и дни*, 8 (1916).

Бердяев 1917: Бердяев Н. Идеи и жизнь. Хомяков и свящ. П. А. Флоренский. *Русская мысль*, 11 (1917).

Бердяев 1930: Бердяев Н. Спор об антропософии. *Путь*, 25 (1930).

Бердяев 1935: Бердяев Н. Учение о перевоплощении и проблема человека. *Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве*. Сборник статей Николая Бердяева, о. Сергия Булгакова, Б. Вышеславцева, В. В. Зеньковского, О. Г. Флоровского, С. Франка. Paris, <1935>.

Бердяев 1996: Из писем к В. И. Иванову и Л. Д. Зиновьевой-Аннибал Н. А. и Л. Ю. Бердяевых. Вступительная статья, подготовка писем и примечания А. Б. Шишкина. *Вячеслав Иванов: Материалы и исследования*. М., 1996.

Блок—Белый 1940: Александр Блок и Андрей Белый. *Переписка*. Редакция, вступительная статья и комментарии В. Н. Орлова. Л., 1940.

Блок 1963: Блок А. *Собрание сочинений*. М.:Л., 1963. Т. 8. Письма. 1898—1921.

Богомолов 1990: Богомолов Н. А. К семантике слова «декадент» у молодого Брюсова. *Пятые Тьяньювские чтения*. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига, 1990.

Богомолов 1995: Богомолов Н. А. *Михаил Кузмин: Статьи и материалы*. М., 1995.

Богомолов 1999: Богомолов Н. А. *Русская литература начала XX века и оккультизм*. М., 1999.

Б. П. 1914: Б. П. Святая София и наша война (Лекция кн. Е. Н. Трубецкого). *Биржевые ведомости*, 1914, 14 декабря, № 14554, с. 4.

Бретон 1986: Бретон А. Манифест сюрреализма. Перевод Л. Андреева и Г. Косикова. *Называть вещи своими именами*. М., 1986.

Брюсов 1906: Брюсов В. Карл V. Диалог о реализме в искусстве. *Золотое руно*, 4 (1906).

Брюсов—Иванов 1976: Брюсов В. Я. Переписка с Вячеславом Ивановым. *Литературное наследство*, 1976, Т. 85.

Булгаков 1935: прот. Булгаков С. Христианство и Штейнерианство. *Переселение душ: Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве*. Сборник статей Николая Бердяева, о. Сергия Булгакова, Б. Вышеславцева, В. В. Зеньковского, О. Г. Флоровского, С. Франка. Paris, <1935>.

Варшавский 1930/1931: Варшавский В. Несколько рассуждений об Андре Жиде и эмигрантском молодом человеке. *Числа*, 4 (1930/1931).

Варшавский 1956: Варшавский В. С. *Незамеченное поколение*. Нью-Йорк, 1956.

Вейнингер 1909: Вейнингер О. *Пол и характер. Теоретическое исследование*. Перевод с немецкого А. М. Белова. М., 1909.

Венцлова 1997: Венцлова Т. Вячеслав Иванов и кризис русского символизма. Венцлова Т. *Собеседники на пиру. Статьи о русской литературе*. Vilnius, 1997.

Виноградов 1964: Виноградов К. Б. *Боснийский кризис 1908—1909 гг.* Л., 1964.

Волошин 1909: Волошин М. Архаизм в русской живописи. *Аполлон*, 1 (1909).

Волошин 1917: Волошин М. [Ответ на анкету]. *Монархия или республика?* М., 1917 (Б-ка Революции 1917 года «Свободная Россия»).

Волошин 1992: Волошин М. А. На весах поэзии (1920). Подготовка текста и примечания В. В. Базанова. *Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей XIX—XX вв.)*. Ответственный редактор Ю. В. Стенник. СПб., 1992.

Волошин 1997: Максимилиан Волошин в Петербурге: осень 1906. Письма к М. В. Сабашниковой. Публикация В. П. Купченко. *Минувшее. Исторический альманах*, 21 (1997).

Волошин 1999: Волошин М. *История моей души*. Составление В. П. Купченко. М., 1999.

Волошина 1993: Волошина М. (Сабашникова М. В.). *Зеленая Змея. История одной жизни*. Перевод с немецкого М. Н. Жемчужниковой. М., 1993.

Вышеславцев 1929: Вышеславцев Б. *Сердце в христианской и индийской мистике*. Paris, 1929.

- Г. К-ий 1914: Г. К-ий. Дум-дум. *Биржевые ведомости*, 1914, 14 декабря, № 14554, с. 3.
- Гаспаров 1994: Гаспаров М. Л. Лекции Вяч. Иванова о стихе в Поэтической Академии 1909 г. *Новое литературное обозрение*, 10 (1994).
- Герасимов 1996: Герасимов К. С. Венок и венец. «Венок сонетов» Вячеслава Иванова и «Согопа astralis» Максимилиана Волошина. *Studia Slavica*, 41 (1996).
- Герцык 1996: Герцык Е. *Воспоминания*. Составитель, текстолог, автор вступительной статьи и комментариев Т. Н. Жуковская. М., 1996.
- Гессен 1912—1913: Гессен С. [Рец.] В.Сеземан. *Die Ethik Platos und das Problem des Bösen. Logos*, I и II (1912—1913).
- Гиппиус 1951: Гиппиус-Мережковская З. *Дмитрий Мережковский*. Париж, 1951.
- Глухова 1998: Глухова Е. В. «Посвяtitельный» миф в биографии и творчестве Андрея Белого. Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 1998.
- Голошапов 1915: Голошапов С. Галлюцинации и религиозные видения. *Вера и разум*, 2 (1915).
- Городецкий 1909а: Городецкий С. Идолотворчество. *Золотое руно*, 1 (1909).
- Городецкий 1909б: Городецкий С. Ближайшая задача русской литературы. *Золотое руно*, 4 (1909).
- Григорьева 1996: Григорьева Е. О некоторых психоаналитических коннотациях мотива андрогина в русской литературе конца 19 — начала 20 века. *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia. Модернизм и постмодернизм в русской литературе и культуре*. Под редакцией П. Песонена, Ю. Хейнона и Г. В. Обатнина. Helsinki, 1996. (Slavica Helsingiensia, 16).
- Гюнтер 1993: Иоганнес фон Гюнтер и его «Воспоминания». Статья, публикация, примечания и перевод К. М. Азадовского. *Литературное наследие*, 1993, Т. 92, Кн. 5.
- Достоевский—Соловьев 1915: Достоевский Ф. М., Соловьев Вл. С. *Оправдание войны*. М., 1915.
- Егоров 1993: Егоров Б. Ф. «Неославянофильство» Вячеслава Иванова. *Русский текст*, 3 (1993).
- Ельчанинов 1984: Ельчанинов А. Встречи с Вячеславом Ивановым. (Из дневника 1909—1910 гг.). *Вестник РХД*, 142 (1984).
- Жид 1935: Жид А. Палюд. Перевод с французского И. Романовича. *Интернациональная литература*, 11 (1935).
- Журов 1994: Субботин С. И. «...Мои встречи с вами нетленны». Вячеслав Иванов в дневниках, записных книжках и письмах П. А. Журова. *Новое литературное обозрение*, 10 (1994).
- Зайцев 1929: Зайцев Б. *Избранные рассказы. 1904—1927*. Белград, 1929.
- Зайцев 1965: Зайцев Б. Вячеслав Иванов. Зайцев Б. *Далекое*. Washington, 1965.
- Замятин 1967: Замятин Е. И. О литературе, революции, энтропии и о прочем. Замятин Е. И. *Лица*. New York, 1967.
- Замятнина 1904: Замятнина М. [Рец.] J. K. Huysmans. *Trois Primitifs*. Paris, 1905. L. Vanier édit. *Весы*, 12 (1904).

Зубакин 1994: Два письма Б. М. Зубакина В. И. Иванову. Публикация С. Гардзонио. *Новое литературное обозрение*, 10 (1994).

И. М. 1914: И. М. Война и писатели. У Вячеслава Иванова. *Голос Москвы*, 1914, 2 декабря, № 277.

Иванов I, II, III, IV: Иванов В. *Собрание сочинений. Т. I, II, III, IV*. Брюссель, 1971—1987.

Иванов [б. д.]: Иванов Вяч. Аничков Евгений Васильевич. *Энциклопедический словарь Брокгауз-Ефрон*, [б.д.].

Иванов 1904а: Иванов В. Новая повесть Леонида Андреева «Жизнь Василия Фивейского». *Весы*, 5 (1904).

Иванов 1904б: Иванов В. [Рец.] Péladan. Sémiramis. Tragédie en quatre actes. Paris 1904. Mercure de France. 1fr. *Весы*, 9 (1904).

Иванов 1904в: Иванов Вяч. [Рец.] Блок. Стихи о Прекрасной Даме. *Весы*, 11 (1904).

Иванов 1905а: Иванов Вяч. Религия Диониса. *Вопросы жизни*, 7 (1905).

Иванов 1905б: Иванов В. О «Красном смехе» и «правом безумии». *Весы*, 3 (1905).

Иванов 1905в: Иванов Вяч. О «Химерах» Андрея Белого. *Весы*, 7 (1905).

Иванов 1905г: Иванов В. Из области современных настроений. I. Апокалиптики и общественность. *Весы*, 6 (1905).

Иванов 1906: Иванов В. О «факельщиках» и других именах собирательных. *Весы*, 6 (1906).

Иванов 1907: Иванов В. [Рец.] Сергей Городецкий. Ярь. Стихи лирические и лироэпические. СПб. 1907. Изд. «Кружка молодежи». Стр. 120. Ц. 60 к. *Критическое обозрение*, 2 (1907).

Иванов 1908: Иванов В. Б. Н. Бугаев и «Realiora». *Весы*, 7 (1908).

Иванов 1909а: Иванов В. Предисловие. Бородаевский В. *Стихотворения*. СПб.: Оры, 1909.

Иванов 1909б: Иванов В. [Предисловие]. Дикс Б. *Стихотворения*. СПб., 1909.

Иванов 1910а: Иванов В. [Рец.]: М. Волошин. Стихотворения. 1900—1910. СПб., 1910; Гумилев Н. Жемчуга. М., 1910 и Герцык А. Стихотворения. СПб., 1910. *Аполлон*, 7 (1910).

Иванов 1910б: Иванов В. [Памяти В. Ф. Коммиссаржевской]. *Ежегодник Императорских театров*, 2 (1910).

Иванов 1912а: Самоубийство. Анкета «Биржевых ведомостей». *Биржевые ведомости*, 1912, 30 апреля, № 12913, с. 4.

Иванов 1912б: Иванов В. [Рец.] Вольфинг. «Модернизм и музыка». — Зенкевич. «Дикая порфира». — Гуро. «Осенний сон». *Труды и дни*, 4—5 (1912).

Иванов 1912в: Русское общество о приезде английских парламентариев (Анкета редакции «Биржевых ведомостей»). Поэт В. И. Иванов. [Ответ]. *Биржевые ведомости*, 1912, 13 января, № 12732.

Иванов 1914: Иванов Вяч. Вселенское дело. *Русская мысль*, 12 (1914).

Иванов 1916а: Иванов В. О «мысли изреченной» (Ответ г. Н. Устрялову). *Утро России*, 1916, 16 апреля, № 106, с. 5.

Иванов 1916б: Иванов В. Юргис Балтрушайтис, как лирический поэт. *Русская литература XX века (1890—1910)*. Под редакцией профессора С. А. Венгерова. М., 1916. Т. III. Ч. II.

Иванов 1917: Иванов Вяч. Россия, Англия и Азия. Иванов Вяч. *Родное и вселенское*. М., 1917.

Иванов 1939: Иванов В. *Человек*. Париж, 1939.

Иванов 1993: Иванов Вяч. И. Предисловие к повести Л. Д. Зиновьевой-Аннибал «Тридцать три урода». Публикация, подготовка текста, предисловие и примечания Г. В. Обатнина. *De visu*, 9 (1993).

Иванов 1994а: Иванов Вяч. Доклад «Евангельский смысл слова „земля“». Письма. Автобиография (1926). Публикация, вступительная статья и комментарий Г. В. Обатнина. *Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год*. СПб., 1994.

Иванов 1994б: Иванов Вяч. Ответ на статью «Символизм и фальсификация». Вступительная статья Г. В. Обатнина и К. Ю. Постоутенко, подготовка текста и комментарий Г. В. Обатнина. *Новое литературное обозрение*, 10 (1994).

Иванов 1999: Иванов Вяч. Интеллектуальный дневник. 1888—1889 гг. (ОР РГБ — Ф. 109.1.2; 4.15, 16.19). Подготовка текста Н. В. Котрелева и И. Н. Фридмана, примечания Н. В. Котрелева. *Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования*. М., 1999.

Иванов—Гольштейн 1996: Переписка Вяч. Иванова с А. В. Гольштейн. Публикация, вступительная статья и комментарий М. Вахтеля и О. А. Кузнецовой. *Studia slavica*, 41 (1996).

Иванов—Маковский 1994: Переписка В. И. Иванова с С. К. Маковским. Подготовка текста Н. А. Богомолова и С. С. Гречишкина, вступительная статья Н. А. Богомолова, комментарий Н. А. Богомолова и О. А. Кузнецовой. *Новое литературное обозрение*, 10 (1994).

Иванов—Метнер 1994: В. И. Иванов и Э. К. Метнер. Переписка из двух миров. Вступительная статья и публикация В. Сапова. *Вопросы литературы*, 2 (1994).

Иванов—Скалдин 1990: Из переписки В. И. Иванова с А. Д. Скалдиным. Публикация М. Вахтеля. *Минувшее. Исторический альманах*, 10 (1990).

Кейдан 1997: *Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках*. Составление, подготовка текста, вступительная статья и комментарий В. И. Кейдана. М., 1997.

Кленовский 1953: Кленовский Д. Оккультные мотивы в русской поэзии нашего века. *Грани*, 20 (1953).

Койранский 1906: Койранский Б. [Рец.] И. Ходырева. Намеки и Облики. Сказки. СПб., 1906. *Золотое руно*, 4 (1906).

Коллинз 1906: [М. Коллинз]. Свет на Пути. Перевод П. Батюшкова. *Свободная совесть. Религиозно-философский сборник*. М., 1906. Кн. 2.

Колобаева 1990: Колобаева Л. А. *Концепция личности в русской литературе рубежа XIX—XX вв.* М., 1990.

Коренева 1998: Коренева М. Ю. Образ России у Рудольфа Штейнера. *Образ России. Россия и русские в восприятии Запада и Востока*. Ответственный редактор В. Е. Багно. СПб., 1998.

Корецкая 1995: Корецкая И. В. «Солнечный цикл». Корецкая И. *Над страницами русской поэзии и прозы начала века*. М., 1995.

Кравченко 1997: Кравченко В. В. *Мистицизм в русской философской мысли XIX—начала XX веков*. М., 1997.

Кузмин 1998: Кузмин М. А. Дневник 1934 года. Под редакцией, со вступительной статьей и примечаниями Г. Морева. СПб., 1998.

Кузнецов 1997: Кузнецов В. А. «Иератический язык» Вяч. Иванова: Литературные истоки. *Ars Philologiae*. Профессору Аскольду Борисовичу Муратову ко дню шестидесятилетия. Под редакцией П. Е. Бухаркина. СПб., 1997.

Кузнецова 1996: Кузнецова О. А. Стихотворные послания Вяч. Иванова к А. М. Дмитревскому. *Гумилевские чтения. Материалы международной конференции филологов-славистов. Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов и Музей А. Ахматовой в Фонтанном Доме 15—17 апреля 1996 года*. СПб., 1996.

Кузьмина-Караваева 1980: Кузьмина-Караваева Е. Ю. Встречи с Блоком. *Александр Блок в воспоминаниях современников*: В 2 т. М., 1980. Т. 2.

Лавров 1981: Лавров А. В. Материалы Андрея Белого в Рукописном Отделе Пушкинского Дома. *Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на год 1979*. Л., 1981.

Левинтон 1971: Левинтон Г. К проблеме литературной цитации. *Материалы XXVI научной студенческой конференции. Литературоведение и лингвистика*. Тарту, 1971.

Лекманов 1999: Лекманов О. Красное и золотое. О книге М. Зенкевича «Дикая порфира». *Вопросы литературы*, июль—август (1999).

Леопарди 1893: *Стихотворения Джакомо Леопарди (Полное собрание)*. С предисловием и примечаниями. Перевел с итальянского В. Ф. Помян. М., 1893.

Лопатин 1997: Лопатин В. М. Из воспоминаний. Публикация В. В. Лопатина и Н. В. Лопатина. *Ежегодник за 1997 год*. Ответственный редактор М. А. Колеров. СПб., 1997 (серия: Исследования по истории русской мысли).

Маковский 1955: Маковский С. К. *Портреты современников*. Нью-Йорк, 1955.

Мебес 1912: *Курс Энциклопедии Оккультизма, читанный Г.О.М. в 1911—1912 академическом году в городе С.-Петербурге*. Составила ученица ●●●● № 40 F.F.R.C.R. СПб., 1912. Вып. II.

Мелис 1912—1913: Мелис (Фрейбург) Г. Формы мистики. *Логос*, I и II (1912—1913).

Мережковский 1896: Мережковский Д. С. *Новые стихотворения*. 1891—1895. СПб., 1896.

Мережковский 1906а: Мережковский Д. С. О новом религиозном действии. Мережковский Д. С. *Грядущий Хам*. СПб., 1906.

Мережковский 1906б: Мережковский Д. С. *Пророк русской революции. К юбилею Достоевского*. СПб., 1906.

Мережковский 1914: Мережковский Д. С. *Полное собрание сочинений*. М., 1914. Т. 3.

Мережковский—Иванов 1999: Переписка Д. С. Мережковского с В. И. Ивановым. Публикация и комментарии М. Цимборской-Лебоды и Н. А. Богомолова. *Studia Rossica VII. W kraju i na obczyźnie. Literatura rosyjska XX w.* Warszawa, 1999.

М. З. 1915: М. З. «Град Софии». *Утро России*, 1915, 10 апреля, № 97, с. 5.

Милюков 1955: Милюков П. Н. *Воспоминания (1859—1917)*. Под редакцией М. М. Карповича и Б. И. Элькина. Нью-Йорк, 1955. Т. 2.

Минц—Обатнин 1988: Минц З. Г., Обатнин Г. В. Символика зеркала в ранней поэзии Вяч. Иванова. *Труды по знаковым системам*, 22 (1988).

Мочалова 1978: Мочалова О. О Вячеславе Иванове. Из воспоминаний. *Новый журнал*, 130 (1978).

Мурьянов 1999: Мурьянов М. Символика розы в поэзии Блока. *Вопросы литературы*, ноябрь—декабрь (1999).

Недоброво 1913: Недоброво Н. В. Девять стихотворений. *Русская мысль*, 4 (1913).

Никитин 1998: Никитин А. Л. *Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. Исследования и материалы*. М., 1998.

Ницше 1990: Ницше Ф. *Сочинения*: В 2 т. Составитель, редактор и автор примечаний К. А. Свасьян. М., 1990. Т. 2.

Новая Русь 1908: Б.п. Книги и писатели. *Новая Русь*, 119 (1908).

Новгородцев 1910: Новгородцев П. Общественный идеал в свете современных исканий. *Вопросы философии и психологии*, май—июнь (1910).

Обатнин, Постоутенко 1992: Обатнин Г. В., Постоутенко К. Ю. Вячеслав Иванов и формальный метод. *Русская литература*, 2 (1992).

Обатнин 1993: Обатнин Г. В. Неопубликованные материалы Вяч. Иванова по поводу полемики о «мистическом анархизме». *Лица. Биографический альманах*. СПб., 1993. Вып. 3.

Обатнин 1994: Обатнин Г. В. Из материалов Вячеслава Иванова в Рукописном отделе Пушкинского Дома. *Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год*. СПб., 1994.

Обатнин 1997: Обатнин Г. В. Штрихи к портрету Вяч. Иванова эпохи революций 1917 года. *Русская литература*, 2 (1997).

Орлова 1998: Орлова Е. Николай Недоброво: судьба и поэзия. *Вопросы литературы*, январь—февраль (1998).

Парнис 1978: Парнис А. Южнославянская тема Велимира Хлебникова: Новые материалы к творческой биографии поэта. *Зарубежные славяне и русская культура*. Л., 1978. С. 223—251.

Парнис 1999: Парнис А. Е. Заметки к диалогу Вяч. Иванова с футуристами. *Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования*. М., 1999.

Плутарх 1978: Плутарх. Моралии. Об «Е» в Дельфах. Перевод с древнегреческого Н. Б. Клячко. *Вестник древней истории*, 1 (1978).

Плутарх 1983: Плутарх. О демоне Сократа. Участники диалога: Архидам и Кафисий. Перевод Я. Боровского. Плутарх. *Сочинения*. Составитель С. Аверинцев, вступительная статья А. Лосева, комментарии А. Столярова. М., 1983.

Поплавский 1999: Поплавский Б. *Автоматические стихи*. М., 1999.

- Р. 1910: Р. [Рец.] Ганс Фреймарк. Оккультизм и сексуальность. М. стр. 399. Ц. 2 р. *Изда, 8* (1910).
- Рабинович 1979: Рабинович В. Л. *Алхимия как феномен средневековой культуры*. М., 1979.
- Ратгауз 1990: Ратгауз М. Г. О Борисе Поплавском. *Ново-Басманная, 19*. Составление Н. Богомолова. М., 1990.
- РФО 1993: Петербургское Религиозно-философское общество (1907—1917). Предисловие к публикации Е. В. Бронниковой. *Вопросы философии, 6* (1993).
- С. З. 1904: С. З. Записки о философских прениях (Между Н. А. Бердяевым и М. Б. Ратнером). *Новый путь*, март (1904).
- Сведенборг 1993: Сведенборг Э. О небесах, о мире духов о об аде. Київ, 1993.
- Свободные мысли 1908: Календарь писателя. *Свободные мысли*, 1908, 10 марта, № 44.
- Сервантес 1934: Сервантес Сааведра М. де. *Хитроумный идальго Дон-Кихот Ламанчский*. Л.; М., 1934.
- Серков 1997: Серков А. И. *История русского масонства: 1845—1945*. СПб., 1997.
- Силард 1991: Силард Л. Роман Андрея Белого между масонством и розенкрейцерством. *Россия-Russia, 7* (1991).
- Силард 1996: Силард Л. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма. *Studia Slavica, 41* (1996).
- Скалдин 1998: Скалдин А. Идея нации. О православии, самодержавии и народности. Публикация З. Гимпелевич. *Новый журнал*, 210 (1998).
- Смирнов 1996: Смирнов И. П. Мирская ересь (Психологическое замечание о философии анархизма). *Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen*. Beiträge der gleichnamigen Tagung vom 6.—9. September 1994 in Fribourg. Herausgegeben von Rolf Fieguth. Wien, 1996 (Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41).
- Соболев 1992: Соболев А. Л. Мережковские в Париже (1906—1908). *Лица. Биографический альманах*. М.; СПб., 1992. Вып. 1.
- Соловьев 1880: Соловьев В. *Критика отвлеченных начал*. М., 1880.
- Соловьев [б. г.]: Соловьев В. С. *Собрание сочинений*. СПб., [б. г.]. Т. 3.
- Соловьев 1988: Соловьев В. Идея сверхчеловека. Соловьев В. С. *Сочинения*: В 2 т. М., 1988. Т. 2.
- Соловьев 1911: Соловьев В. *Русская идея*. М., 1911.
- Степпун 1912—1913: Степпун Ф. [Рец.] Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber. Eugen Diderichs. Jena. *Логос, I* и *II* (1912—1913).
- Тарановский 1989: Тарановский К. Ф. Заметки о диалоге «Скучный разговор» в первом номере *Аполлона* (октябрь 1909 г.). *Russian Literature, XXVI/3* (1989).
- Теософия 1910: Теософия и богостроительство (Стенографический отчет заседания Религиозно-философского Общества 24 ноября 1909 года). *Вестник теософии, 2* (1910).
- Троцкий 1994: Троцкий С. В. Воспоминания. Публикация А. В. Лаврова. *Новое литературное обозрение, 10* (1994).

Трубецкой 1923: кн. Трубецкой Н. С. Соблазны единения. *Россия и латинство. Сборник статей*. Берлин, 1923.

Труды 1907: *Труды Первого Всероссийского Съезда Спиритуалистов в Москве, 20—27 октября 1906 г. М.*, 1907.

Тургенева 1966: Тургенева А. По поводу «Института истории искусств». *Мосты*, 12 (1966).

Тургенева 1993: Тургенева А. Андрей Белый и Рудольф Штейнер. *Воспоминания о Серебряном веке*. Составитель, автор предисловия и комментариев Вадим Крейд. М., 1993.

Устрялов 1916а: Устрялов Н. Идеи Вышнего града. *Утро России*, 1916, 23 марта, № 83, с. 2.

Устрялов 1916б: Устрялов Н. «Человек». (Доклад Вяч. Иванова). *Утро России*, 1916, 31 марта, № 91, с. 5.

Устрялов 1916в: Устрялов Н. О форме и содержании религиозной мысли (По поводу последнего доклада Вяч. И. Иванова в Религиозно-философском обществе). *Утро России*, 1916, 16 апреля, № 106, с. 5.

Устрялов 1917а: Устрялов Н. Славянофильство и самодержавие. *Утро России*, 1917, 9 февраля, № 40, с. 2.

Устрялов 1917б: Устрялов Н. Великая Россия. *Утро России*, 1917, 3 марта, № 60, с. 1.

Флоренский 1917: Флоренский П. *Около Хомякова*. Сергиев Посад, 1917.

Фреймарк 1910: Фреймарк Г. *Оккультизм и сексуальность. Исследование по истории культуры и психологии настоящего и прошлого*. Полный перевод с немецкого С. Пресса. М., [1910].

Фиолетов 1917: Фиолетов Н. Славянофильство и самодержавие (По поводу брошюры св. П. А. Флоренского и статьи Н. Устрялова — в № 40 «Утра России»). *Утро России*, 1917, № 43.

Ханзен-Лёве 1995: Hansen-Löve Aage A. Искусство как религия. Поэзия раннего символизма. *Christianity and the Eastern Slavs. Vol. III. Russian Literature in Modern Times*. Ed. by Boris Gasparov, Robert P. Hughes, Irina Paperno and Olga Raevsky-Hughes. Berkeley, Los Angeles, London, 1995 (California Slavic Studies, XVIII).

Ханзен-Лёве 1999: Ханзен-Лёве А. *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Ранний символизм*. СПб., 1999.

Хеллман 1989: Хеллман Б. Когда время славянофильствовало. Русские философы и первая мировая война. *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia. Проблемы истории русской литературы начала XX века*. Под редакцией Л. Бюклинг и П. Песонена. Helsinki, 1989. (Slavica Helsingiensia, 6).

Чулков 1992: Чулков Г. Автоматические записи Вл. Соловьева. Публикация М. Михайловой. *Вопросы философии*, 8 (1992).

Чулков 1999: Чулков Г. *Годы странствий*. Вступительная статья, составление, подготовка текста, комментарии М. В. Михайловой. М., 1999.

Чулков—Блок 1987: Переписка Г. И. Чулкова с Блоком. Подготовка текста, вступительная статья и комментарии А. В. Лаврова. *Литературное наследство*, 1987, Т. 92, Кн. 4.

- Шаршун 1932: Шаршун С. Магический реализм. *Числа*, 6 (1932).
- Шаршун 1967: Шаршун С. Мое участие во французском дадаистическом движении. *Воздушные пути*. Альманах V. Нью-Йорк, 1967.
- Шеррер 1989: Шеррер Ю. Неославянофильство и германофобия: Владимир Францевич Эрн. *Вопросы философии*, 9 (1989).
- Шишкин 1990: Шишкин А. О границах искусства у Вяч. Иванова и о. Павла Флоренского. *Вестник РХД*, 160 (1990).
- Шишкин 1992: Шишкин А. Б. К истории поэмы «Человек» Вяч. Иванова. *Известия Российской Академии наук. Серия литературы и языка*, 51/2 (1992).
- Шишкин 1996: Шишкин А. Б. «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова. К теме «Иванов и Данте». *Вячеслав Иванов: материалы и исследования*. М., 1996.
- Штайнер 1997: Штайнер Р. *Из области духовного знания, или антропософии. Статьи, лекции и драматическая сцена в переводах начала века*. Составление, редакция и комментарий С. В. Казачкова и Т. Л. Стрижак. М., 1997.
- Штайнер 1998: Штайнер Р. *Евангелие от Иоанна. Цикл из двенадцати докладов, прочитанных в Гамбурге с 18 по 31 мая 1908 г.* Калуга, 1998.
- Штейнер 1912: Штейнер Р. *Мистерии древности и христианство. Разрешенный автором перевод книги: Dr. Rudolf Steiner. Das Christentum als mystische Tatsache. Leipzig. Verlag von Max Altmann. 2 Aufl. 1910.* М., 1912.
- Штейнер 1918: Штейнер Р. *Как достигнуть познания высших миров. (Часть первая)*. Разрешенный автором перевод. М., 1918.
- Штейнер 1992: Штейнер Р. *Мистерия и миссия Христиана Розенкрейца. Лекции 1911—1912 гг.* СПб., 1992.
- Штейнер 1994: Штейнер Р. *Наставления для эзотерического ученичества*. М., 1994.
- Шюрэ 1910: Шюрэ Э. *Великие посвященные. (Очерк эзотеризма религий)*. Перевод с французского Е. П.<исаревой>. СПб., 1910.
- Экхарт 1912: Экхарт М. *Проповеди и рассуждения*. Перевод со средневерхне-немецкого и вступительная статья М. В. Сабашниковой. М., МСМХII.
- Эллис 1908: Эллис. Наши эпигоны. О стиле, Л. Андрееве, Борисе Зайцеве и многом другом. *Весы*, 2 (1908).
- Эрн 1915а: Эрн В. *Время славянофильствует*. М., 1915.
- Эрн 1915б: Эрн В. Налет валкирий. *Биржевые ведомости*, 1915, 30 января, № 14612, с. 2.
- Эткинд 1993: Эткинд А. *Эрос невозможного. История психоанализа в России*. СПб., 1993.
- Эткинд 1998: Эткинд А. *Хлыст. Секты, литература и революция*. М., 1998.
- Якобсон 1992: *Якобсон-будетлянин. Сборник материалов*. Составление, подготовка текста, предисловие и комментарии Б. Янгфельдта. Stockholm, 1992.

- Arenson 1984: Arenson A. *Liefaden durch 50 Vortragszyklen Rudolf Steiners*. Stuttgart: Verlag Freiers Geistesleben, 1984.
- Balakian 1947: Balakian A. *Literary Origins of Surrealism: A New Mysticism in French poetry*. New York, 1947.
- Balakian 1959: Balakian A. *Surrealism: The Road to the Absolute*. New York, 1959.
- Berg 1997: Berg H. van den. Dada als Emanation des Nichts. Anmerkungen zum dadaistischen Verhältnis zu Religion und Mystik. *Erfahrung und System. Mystik und Esoterik in der Literatur der Moderne*. Hrsg. von Bettina Gruber. Westdeutscher Verlag, 1997.
- Buber 1921: *Ekstatische Konfessionen*. Gesammelt von Martin Buber. Leipzig, 1921.
- Carlson 1988: Carlson M. Ivanov—Belyj—Minclova: The Mystical Triangle. *Cultura e Memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov*. A cura di Fausto Malcovati. Firenze, 1988. Vol I. Testi in italiano, francese, inglese. S. 63—79.
- Carlson 1993: Carlson M. "No Religion Higher Than Truth". *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875—1922*. Princeton, 1993.
- Carlson 1995: Carlson M. Armchair Anarchists and Salon Supermen: Russian Occultists read Nietzsche. *Nietzsche and Soviet Culture: Ally and Adversary*. Ed. by Bernice Glatzer Rosenthal. Cambridge, 1995.
- Carlson 1997: Carlson M. Fashionable Occultism. Spiritualism, Theosophy, Freemasonry and Hermeticism in Fin-de-Siècle Russia. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ed. by Bernice Glatzer Rosenthal. Ithaca and London, 1997.
- Charpin 1907: Charpin F. La Question religieuse. Enquête internationale. *Mercure de France*, 236 (1907).
- Davidson 1989: Davidson P. *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov: A Russian Symbolist's Perception of Dante*. Cambridge, 1989.
- Davidson 1994: Davidson P. The legacy of difficulty in the Russian poetic tradition: contemporary critical responses to Ivanov's *Cor ardens*. *Cahiers du Monde Russe. Un maître de sagesse au XXe siècle. Vjačeslav Ivanov et son temps*, XXXV (1—2) (1994).
- Encyclopedia I: *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology: A Compendium of Information on the Occult Sciences, Magic, Demonology, Superstitions, Spiritism, Mysticism, Metaphysics, Psychological Science and Parapsychology, With Biographical and Bibliographical Notes and Comprehensive Indexes*. Ed. by Leslie [A.] Shepard. Vol. I.
- Erenberg 1916: Erenberg K. Mysli Wiaczeslawa Iwanowa. *Echo Polskie*, 1916, 6(19) marca, № 10.
- Flikke 1994: Flikke G. *Democracy or Theocracy. Frank, Struve, Berdjaev, Bulgakov and The 1905 Russian Revolution*. Oslo, 1994 (Universitet i Oslo, Slavisk-baltisk avdeling. Meddelelser, 69).
- Gide 1926: Gide A. Les limites de l'art. Gide A. *Prétexes*. Paris, MCMXXVI.
- Groberg 1997: Groberg K. A. «The Shade of Lucifer Dark Wing». Satanism in Silver Age Russia. *The Occult in Russian and Soviet Literature*. Ed. by Bernice Galtzer Rosenthal. Ithaca; London, 1997.

Guenther 1969: Guenther J. von. *Ein Leben im Ostwind. Zwischen Petersburg und München. Erinnerungen*. München, 1969.

Hellman 1995: Hellman B. *The Poets of Hope and Despair. The Russian Symbolists in War and Revolution (1914—1918)*. Helsinki, 1995.

Ivanits 1997: Ivanits L. J. Three Instances of the Peasant Occult in Russian Literature. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ed. by Bernice Glatzer Rosenthal. Ithaca;London, 1997.

Ivanov 1912: Literary Chronicle by Vjacheslav Ivanov. *Russian Review*, 1912, Vol. 1, № 2.

Ivanov 1995: Ivanov V. *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*. Hrsg. von Michael Wachtel. Mainz, 1995.

Keys 1995: Keys R. Realists and Idealists: The Case of Viacheslav Ivanov Versus Andrei Belyi. *Slavonica*, 1/2 (1994/1995).

Kohn 1995: Kohn I. M. The Mystic Impresario: Joséphin Péladan, Founder of *Le Salon de la Rose+Croix. Secret Texts: The Literature of Secret Societies*. Ed. by Marie Mulvey Roberts and Hugh Ormsby-Lennon. New York, 1995.

Kolonitskii 1998: Kolonitskii B. I. «Democracy» in the Political Consciousness of the February Revolution. *Slavic Review*, 57(1) (1998).

Leopardi 1940: *Tutte le opere di Giacomo Leopardi*. A cura di Francesco Flora. Milano, 1940.

Maydell 1997: Maydell R. von. Anthroposophy in Russia. *The Occult in Russian and Soviet Literature*. Ed. by Bernice Glatzer Rosenthal. Ithaca;London, 1997.

Mieckiewicz 1992: Mieckiewicz D. Viacheslav Ivanov's *Apollini*: A Moment in Modernist Poetics. *The Silver Age in Russian Literature. Selected Papers from the Fourth World Congress for Soviet and East European Studies, Harrogate, 1990*. Ed. by John Elsworth. London, 1992.

Platzeck 1964: Platzeck E.W. *Raimund Lull. Sein Leben — seine Werke. Die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre). Band II. Kataloge und Anmerkungen*. Düsseldorf, 1964.

Rosenthal 1975: Rosenthal B. G. *Dmitri Sergeevich Merezhkovsky and the Silver Age: The Development of a Revolutionary Mentality*. The Hague, 1975.

Rosenthal 1988: Rosenthal B. G. From Decadence to Religion. Ivanov and Merezhkovskij. *Cultura e Memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov*. A cura di Fausto Malcovati. Firenze, 1988. Vol I. Testi in italiano, francese, inglese.

Rosenthal 1992: Rosenthal B. G. Transcending Politics: Vyacheslav Ivanov's Visions of *Sobornost'*. *California Slavic Studies*, 14 (1992).

Rosenthal 1997: Rosenthal B. G. Political Implications of the Occult Revival. *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ed. by Bernice Glatzer Rosenthal. Ithaca;London, 1997.

Senior 1959: Senior J. *The Way Down and Out: The Occult in Symbolist Literature*. Ithaca;New York, 1959.

Shishkin 1994: Shishkin A. Le banquet platonicien et soufi à la «Tour» pétersbourgeoise. Berdjaev et Vjačeslav Ivanov. *Cahiers du Monde Russe. Un maître de sagesse au XXe siècle. Vjačeslav Ivanov et son temps*, XXXV (1—2) (1994).

Steiner 1968: Steiner R. *Anweisungen für eine esoterische Schulung. Aus den Inhalten der "Esoterische Schule"*. Dornach, 1968 (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Bd. 245).

Steiner 1982: Steiner R. *Die Tempellegende und die Goldene Legende als symbolischer Ausdruck vergangener und zukünftiger Entwicklungsgeheimnisse des Menschen*. Aus den Inhalten der Esoterischen Schule. Dornach, 1982. (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Bd. 97).

Steiner 1984: Steiner R. *Zur Geschichte und aus den Inhalten der ersten Abteilung der Esoterischen Schule 1904—1914. Briefe, Rundbriefe, Dokumente und Vorträge*. Dornach, 1984 (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Bd. 264).

Stepun 1964: Stepun F. *Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*. München, 1964.

Wachtel 1991: Wachtel M. The Veil of Isis as a Paradigm of Russian Symbolist Mythopoesis. *The European Foundations of Russian Modernism*. Ed. by Peter I. Barta in collaboration with Ulrich Goebel. Lewstone; Queenston; Lampeter, 1991. (Studies in Slavic Language and Literature, Vol. 7; Studies in Russian and German, Vol. 4).

Wachtel 1993 : Wachtel M. From German Romanticism to Russian Symbolism. Vjačeslav Ivanov's Reception of Novalis. *Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter — europäischer Kulturphilosoph. Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums*. Herausgegeben von Wilfried Potthoff. Heidelberg, 1993.

Wachtel 1994a: Wachtel M. Viacheslav Ivanov: From Aesthetic Theory to Biographical Practice. *Creating Life. The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*. Ed. by Irina Paperno and Joan Delaney Grossman. Stanford, 1994.

Wachtel 1994b: Wachtel M. *Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis and the Poetics of Vyacheslav Ivanov*. Madison, 1994.

Wachtel 1998a: Wachtel M. *The Development of Russian Verse. Meter and its Meanings*. Cambridge, 1998.

Wachtel 1998b: Wachtel M. The "Responsive Poetics" of Vjačeslav Ivanov. *Russian Literature*, XLIV (1998).

Wagner-Egelhaaf 1989: Wagner-Egelhaaf M. *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*. Stuttgart, 1989.

West 1986: West J. Ivanov's Theory of Knowledge: Kant and Neo-Kantianism. *Vjacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher*. Ed. by Robert Louis Jackson and Lowry Nelson. New Haven, 1986.

West 1988: West J. Ty esi... *Cultura e Memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov*. A cura di Fausto Malcovati. Firenze, 1988. Vol I. Testi in italiano, francese, inglese.

West 1996: West J. The Philosophical Roots of the "National Question". *Studia Slavica*, 41 (1996).

SUMMARY

The subject of this work is the mysticism of Russian poet, critic and philosopher Vjacheslav Ivanov (1866—1949). The approach adopted involves the textual and discourse analysis and findings of the history of ideas.

The subject has been considered important because of Ivanov's visions of his dead wife, writer Lydia Zinovieva-Annibal, which were combined with audible messages ("automatic writings"). Several automatic writings and descriptions of the visions from Ivanov's archive collections in St.Petersburg and Moscow are presented in this work. Right after the beginning of his hallucinations in the autumn of 1907, Ivanov was totally captivated by the theosophical ideas of Anna Mintslova, the background figure for this work. Anna Mintslova, a disciple of Rudolf Steiner's Esoteric School, offered Ivanov the theosophical concept of initiation to interpret paranormal phenomena in his intimate life.

The work is divided into three main chapters, an introduction and a conclusion. The first chapter is called *The Mystical Person: Anthropology of Ivanov* and describes the role of the inner "Higher Self" in Ivanov's views on the nature of human consciousness. The political implications of the concepts, "mystical anarchism" and "sobornost" (religious unity) are also examined. The acquaintance and contacts with Anna Mintslova during 1906—1907 gave a framework to Ivanov's search for an organic society and personal religious experience.

The second part, *Mystics of Initiation and Visionary Aesthetics* describes the influence of the initiation concept on Ivanov's aesthetic views (mainly "realistic symbolism"). On the other hand, some connections between the imagery of his visions and symbols in his verses of that period are established. Since Mintslova represented the ideas of Rudolf Steiner in Russia, several symbols shared by Steiner and Ivanov ("rose", "rose and cross") have been another subject of investigation. The preference for strict verse form in the lyrics of Ivanov's visionary period is interpreted as an attempt to place his own poetic creation within two traditions, a mystical and literary one.

The third part of this work, *Mystics of Hope and Terror*, examines Ivanov's conception of Russia in connection with Mintslova's ideas of occult danger from the East. Ivanov's view of the "Russian idea" and his nationalistic idea during World War I are considered as a representation of the fear of the danger. Ivanov's interpretation of the October revolution is influenced by the theosophical concept of the "keeper of the threshold" which occurs in the context of the discourse of occult danger.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	3
Глава 1. ЧЕЛОВЕК МИСТИЧЕСКИЙ	7
Глава 2. МИСТИКА ПОСВЯЩЕНИЯ И ЭСТЕТИКА ВИЗИОНЕРСТВА	35
Глава 3. МИСТИКА ПРЕОБРАЖЕНИЯ И СТРАХА	103
Заключение	171
Примечания	207
Список цитируемой и упоминаемой литературы.....	237
SUMMARY	238

Геннадий ОБАТНИН
ИВАНОВ-МИСТИК
ОККУЛЬТНЫЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ И ПРОЗЕ
Вячеслава ИВАНОВА (1907—1919)

Редактор *И. Ф. Данилова*
Корректоры *А. А. Сазонова, О. Э. Карнеева*
Верстка *Л. Н. Киселевой*

ООО «НОВОЕ ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРЕНИЕ»

Адрес издательства:
129626, Москва, а/я 55
тел. (095) 976-47-88, факс (095) 977-09-28
e-mail: nlo.ltd@g23.relcom.ru
ЛР № 061083 от 6.05.1997