

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ



III

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ

ИССЛЕДОВАНИЯ
И
МАТЕРИАЛЫ



ВЫПУСК III

ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА В РИМЕ

Вячеслав Иванов

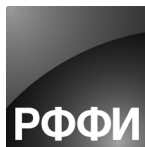
Исследования и материалы

III

Москва
ИМЛИ РАН
2018

УДК 821.161.1

*Издание подготовлено при финансовой поддержке РФФИ
Проект 18-112-00153 Д, продаже не подлежит*



Редакционная коллегия:

М. Вахтель, Е. В. Глухова, К. В. Зенкин, О. В. Марченко, Г. В. Обатнин,
В. В. Петров, В. В. Полонский, С. В. Федотова, А. Б. Шишкин

Ответственные редакторы: С. В. Федотова, А. Б. Шишкин

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ: исследования и материалы. Вып. 3 /
Сост. С. В. Федотова, А. Б. Шишкин. М.: ИМЛИ РАН, 2018. — 480 с.

В основе третьего выпуска сборника «Вячеслав Иванов: исследования и материалы» — работы российских и зарубежных ученых, посвященные философской и театрально-музыкальной проблематике в творчестве Вяч. Иванова, а также вопросам его поэтики и стихосложения. Значительную часть книги составляют впервые публикуемые архивные материалы, освещающие различные стороны биографии и послереволюционной деятельности Иванова (студенческие годы в Берлине, бытовые обстоятельства переселения Иванова с семьей в Москву в 1913 году, сотрудничество с Наркомпросом, взаимоотношения с критиком К. Чуковским), а также вновь найденные переводы Иванова, черновые записи о Гуссерле и считавшийся утраченным портрет поэта работы М. Сабашниковой.

Книга предназначена для филологов, студентов, аспирантов, докторантов, а также всех, интересующихся русской литературой XX века.

На фронтисписе:

Вячеслав Иванов. Портрет А. С. Глаголевой-Ульяновой, 1915–1920,
РО ИРАИ РАН (Пушкинский Дом)

ISBN 978-5-9208-0561-4

© С. В. Федотова, А. Б. Шишкин, составление, вступ. статья, 2018

© Коллектив авторов, 2018

© В. Э. Бегиджанов, рисунок и дизайн обложки, 2018

© ИМЛИ РАН

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей 8

ПОЭЗИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

В. В. Петров

Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени
в работах Андрея Белого, Вяч. Иванова и М. Волошина 13

И. А. Едошина

Эллинскими тропами Вячеслава Иванова
и Павла Флоренского 66

О. А. Богданова

Вячеслав Иванов: у истоков науки о Достоевском. 76

Е. А. Тахо-Годи

«...Как Троя крепла, когда лежала Троя сожжена»
(к историософии «Повести о Царевиче Светомире»
Вяч. Иванова) 95

МУЗЫКАЛЬНО-ТЕАТРАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА

А. Дудек

Стихия и дух. К вопросу о музыкальной
эстетике Вячеслава Иванова 109

С. В. Стахорский

Архаические паттерны театра в трудах Вяч. Иванова. 127

Н. А. Ваганова

Концепция телимонотеизма Вячеслава Иванова
и религиозная мистерия будущего 136

Содержание

М. А. Карачевская
Поэзия Вячеслава Иванова в музыкальных «стихотворениях»
Михаила Гнесина 144

Д. М. Мамедова
Поэтическое пространство стихов Вячеслава Иванова
в вокальном цикле «Три наброска» Н. Я. Мясковского. 157

ПОЭТИКА. СТИХОВЕДЕНИЕ

А. Г. Грек
Музики в поэзии Вячеслава Иванова 169

С. Д. Титаренко
Д. Г. Россетти и Вяч. Иванов: к истолкованию
стихотворений «Зеркало эроса» и «Любовь»
из книги «Кормчие Звезды» 181

М. Цимборска-Лебода
«Рай забывчивой души» и «христианская истина
о человеке» — стихотворение Вяч. Иванова «Eden»:
контекстуальное прочтение. 196

Л. В. Павлова
Исполнен облик непрозрачных эфир: скрытые ресурсы
символа в лирике Вячеслава Иванова (Опыт применения
программного комплекса «Гипертекстовый поиск
слов-спутников в авторских текстах»). 216

Л. Г. Каяниди
Пространственно-мифологическая модель и ее
трансформации в поэзии Вячеслава Иванова:
«Сон Мелампа» и «Прометей» 231

Ю. Б. Орлицкий
Газэлы Вячеслава Иванова 247

О. И. Федотов
Семистишия в строфическом репертуаре
Вячеслава Иванова: на пути к полусонетам. 259

BIOGRAFICA

<i>М. Вахтель</i> Вяч. Иванов — студент Берлинского университета (статья вторая)	275
<i>А.А. Соболев</i> ЗУБОВСКАЯ ПУСТЫНЬ»: история предпоследней московской квартиры Вячеслава Иванова	308
<i>Е. В. Глухова</i> Вячеслав Иванов в проектах Наркомпроса: Клуб «Красный петух» 1918–1919 гг.	357
<i>Вяч. Иванов</i> Происхождение греческой трагедии (Подготовка текста, публ., коммент. Е. В. Глуховой).	378
<i>С. В. Федотова</i> Реконструкция подтекста эпиграммы Вячеслава Иванова «Чуковский, Аристарх прилежный...»	404

MISCELLANEA

<i>Г. В. Обатнин</i> Запись Вяч. Иванова о системе Э. Гуссерля	431
<i>К. Ю. Лаппо-Данилевский</i> Переводы Вяч. Иванова из Шандора Петёфи.	446
<i>А. Б. Шишкин</i> Новонайденный портрет Вяч. Иванова работы М. Сабашниковой	451
Список сокращений	460
Указатель имен	461
Сведения об авторах	477

ТЕЛЕОЛОГИЯ, ЧЕТВЕРТОЕ ИЗМЕРЕНИЕ И ОБРАТНЫЙ ХОД ВРЕМЕНИ В РАБОТАХ АНДРЕЯ БЕЛОГО, ВЯЧ. ИВАНОВА И М. ВОЛОШИНА

Аннотация: В статье исследуется комплекс представлений, учений и идей, заимствованных авторами периода модернизма из естественных и гуманитарных наук, а также из оккультной традиции. К числу концепций подобного рода относится теория обратной каузальности или телеологическая причинность, а также учение о «четвертом измерении», каким оно понималось в математике и оккультных учениях. Исследована «темная космогония» Вячеслава Иванова: применительно к поэме «Сон Мелампа» установлено определяющее влияние «орфического мифа» Эдуарда Шюре и учения о «четвертом измерении» Рудольфа Штейнера. Реконструированы представления о мгновении, вечности и четвертом измерении у М. Волошина, включая влияния Г. Уэллса и Р. Штейнера. Указано на важную роль М. Сабашниковой как транслятора идей о четвертом измерении от круга Р. Штейнера к М. Волошину и Вяч. Иванову.

Ключевые слова: Андрей Белый, Вяч. Иванов, М. Волошин, М. Сабашникова, В. Вундт, К. Дюпрель, Э. Шюре, Р. Штейнер, Г. Уэллс, «Сон Мелампа», обратная причинность, телеология, четвертое измерение, орфический миф, модернизм, оккультизм.

Abstract: The essay deals with a set of concepts and ideas borrowed by modernist authors from the natural sciences and the humanities, as well as from the occult tradition. Among the concepts of this kind is the theory of backward causation or teleological causality, as well as the doctrine of the «fourth dimension», as it was understood in mathematics and occult teachings. The influence of Wilhelm Wundt's teleology on Carl Du Prel's oneirocriticism and Andrei Bely's metaphysics is shown. Vyacheslav Ivanov's «dark cosmogony» is investigated: the decisive influence of Édouard Schuré's «Orphic myth» and Rudolf Steiner's teaching on the «fourth dimension» is revealed in relation to the poem «The Dream of Melampus». Maximilian Voloshin's concepts of the «moment», «eternity» and the «fourth dimension», including the influences from H.G. Wells and R. Steiner, are explored. Margarita Sabashnikova's important role as the translator of ideas concerning the fourth dimension from R. Steiner's circle to M. Voloshin and Vyach. Ivanov is pointed out.

Keywords: Andrei Bely, Vyacheslav Ivanov, Maximilian Voloshin, Margarita Sabashnikova, Wilhelm Wundt, Carl Du Prel, Édouard Schuré, Rudolf Steiner, H.G. Wells, «The Dream of Melampus», backward causation, teleology, the fourth dimension, the Orphic myth, modernism, occultism.

В. В. Петров

Для литературы модернизма, яркими представителями которого были Вяч. Иванов, Андрей Белый и М. Волошин, характерно перенесение современных им естественнонаучных, философских, психологических и пр. теорий в область художественного творчества. Это прекрасно осознавалось ими самими. Например, М. Волошин отмечал в 1905–1907 гг., что научная революция приводит к революции в психологии и философии:

«Упадок современной литературы и возникновение новой философии. Отвлеченные понятия научного метода становятся психологическими данными. Извне они переносятся внутрь. R. de Gourmont: “Приготавливается, уже совершается основанная на научном методе философская революция, настолько же важная, как и та, что в XVII веке ниспровергла схоластику”» (*Волошин 2000*, 48).

Одной из таких революционных теорий, возникших в поле науки, но с энтузиазмом воспринятой литераторами и представителями оккультных учений, явилась концепция обратной причинности. Разные авторы понимали ее по-разному. Она связывалась с противопоставлением причин и целей (Вяч. Иванов), с «падением в прошлое» посредством *воспоминания* (Волошин), с зеркальным отражением процессов физического мира в мире астральном, который также именовался областью четвертого измерения (Андрей Белый), с обратным течением процессов в сновидческой реальности (П. Флоренский) и пр. В центре внимания настоящей работы — соответствующие представления Белого и Вяч. Иванова. Воззрения других авторов (например, Волошина) затрагиваются лишь в той части, в какой они оказывались источниками и факторами влияния на взгляды Белого и Иванова, а также в том случае, когда их формулировки предоставляют параллели, проясняющие или оттеняющие построения Андрея Белого и Иванова.

Введение. Попытки интерпретации представлений об обратной причинности в исследовательской литературе. Мы начнем с краткого обзора работ, предметом которых были концепции обратной причинности либо обратного течения времени у В. И. Иванова, Андрея Белого, а также П. А. Флоренского.

Влияние темы *зеркаления* на поэтику Иванова рассматривалась в работе З. Г. Минц и Г. В. Обатнина (*Минц, Обатнин*, 59–65), которые подчеркивали отказ от платоновской парадигмы у Иванова: два начала бытия предстают *не только* как сущность и ее образ, но как два равноправных облика Единого. Видимая Вселенная явлена у Иванова в образе *двух* зеркал, которые отражают друг друга. «Верхнее зеркало» — прозрачность небосвода, «нижнее» — «зеркало вод» (озера, моря и т.д.). Символизм «двух зеркал» у Иванова является вариацией топоса «двух бездн» Д. С. Мережковского. При этом верх (небо) и низ (земля) не противопоставляются, но теургически отождествляются в духе поэтики Вл. Соловьева.

Л. А. Силард анализировала темы двунаправленного течения времени у П. А. Флоренского, рассматривая при этом его сочинения 1918–22 гг. (*Силард*, 283–295)¹. Возможные источники концепции встречных потоков причин и целей у Иванова обсуждал В. П. Троицкий (*Троицкий*, 815–825), привлекая параллель из пс.-Плутарха². Применительно к поэтике Иванова на мотив противотечущих потоков специально обращал внимание С. С. Аверинцев (*Аверинцев*, 13–14). Отмечалось, что в популярной литературе теория обратного течения времени представлена у Л. Кэрролла, который (что не случайно) был математиком. Алиса, попавшая в Зазеркалье, сталкивается с жизнью, текущей вспять (*living backwards*), при которой память работает в обе стороны (*one's memory works both ways*) — в прошлое и в будущее. Одновекторная память признается персонажами недостаточной, а королевский гонец отбывает наказание за преступление, которое совершит через две недели (*Кэрролл*, 161–165; *Зеркало*, 3–5).

Герменевтическое объяснение феномену снов с обратным течением времени дает Б. А. Успенский (*Успенский*, 68). Объ-

¹ Эти работы Флоренского, написаны позднее соответствующих сочинений Вяч.Иванова и А. Белого, но принадлежат той же традиции (источниками Флоренского являются П. Д. Успенский, К. Дюпрель и, опосредованно, Ч. Хинтон).

² *Ps.-Plutarchus. Consolatio ad Apollonium*, 106 F 3-7: «Καὶ ὁ τῆς γενέσεως ποταμὸς οὕτως ἐνδελεχῶς ῥέων οὐποτε στήσεται, καὶ πάλιν ὁ ἐξ ἐναντίας αὐτῷ ὁ τῆς φθορᾶς εἶτ' Ἀχέρων εἶτε Κωκυτὸς καλούμενος ὑπὸ τῶν ποιητῶν» («Эта река рождения будет непрерывно течь и никогда не остановится, равно как и текущая ей навстречу река уничтожения — Ахеронт или Кокит, как называют ее поэты»).

ясняя механизм обратного хода психологического времени во сне, при котором *сюжетно предшествующие* события оказываются спровоцированными *финалом* сна, Успенский рассматривает работы Флоренского и упоминает некоторых его предшественников³. Он воспроизводит идею Богораза⁴, состоявшую в том, что разрозненный набор образов, являющихся спящему сознанию, упорядочивается мозгом в связанный сюжет лишь в момент пробуждения. Таким образом, нарратив, разворачивающийся в некоторых снах из конца в начало, возникает *a posteriori*. Случайные образы сюжетно выстраиваются в момент пробуждения под воздействием раздражителя, доминирующего в данный миг. В самом же сне времени нет. Как формулирует это Успенский, «задается семантическая установка (семантический код), которая определяет *прочтение* увиденного: события воспринимаются постольку, поскольку они связываются в сознании с конечным результатом». Заслуживает внимание то, что применительно к соответствующим теориям П. А. Флоренского Успенский не упоминает их важнейший источник — концепции Карла Дюпреля. Зато он распространяет представление об обратной причинности на историческую память, подчеркивая, что «в рамках исторического сознания возможен ход мысли от будущего к настоящему или прошлому, <...> направление исторической мысли — ретроспективно, оно противоположно естественному ходу событий».

Наконец, весьма важными для истории попыток истолкования особенностей концепции телеологической причинности у Вяч. Иванова являются комментарии Ольги Дешарт, представленные в 3-м томе собрания сочинений В.И. Иванова. Дешарт предлагает собственную интерпретацию мыслей и рассуждений Иванова, трактуя тему потока (*Ройя*) и противотока (*Антиройя*) в контексте того, что изложено Ивановом в статье «Древний ужас» (1909). Как кажется, Дешарт несколько деформирует мысль Иванова, представленную в «Сне Мелампа». В «Древнем ужасе», на котором она базирует свою интерпретацию, присутствует схожий круг символов, метафор, образов, но основной

³ См.: *Maury*, 161; *Bergson*, 108–109, 112–113.

⁴ *Богораз* (Тан) В. Г. Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. Вып. 1. М., Пг., 1923.

посыл иной: Вячеслава Иванова занимает проблема памяти, понятой как *анамнесис* — платоновское припоминание о бытии, которое душа делила с богами, когда сопровождала их на небесах. Видимо, Дешарт отправляется от строки «всего себя вспомнит Адам, во всех своих ликах, в *обратном потоке времени* до врат Эдема» (III, 93; *Дешарт* III, 773, 798; I, 133). Ничтожащее действие времени проявляется в «забвении». Последнему противостоит память, которая является формой организации времени:

«Если б не было забвения, <...> “единый полный миг” хранил бы каждую вещь и каждую делал бы бессмертной. “Как душа, согласно древнему орфическому верованью, должна, чтобы стать божественной и бессмертной, опять найти ключи Памяти и утолить палящую жажду у озера подземной Мнемозины, — так Памятью воссоединяемся мы с Началом и Словом, которое “в Начале было”. И знаем, что по совершении Человека, всего себя вспомнит Адам, во всех своих ликах, в *обратном потоке времени*⁵ до врат Эдема, и первозданный вспомнит свой Эдем”»⁶.

Таким образом, согласно Дешарт, *обратное движение во времени есть действие припоминания*. Подобную интерпретацию будут разделять многие теософы и антропософы (например, М. Волошин).

Можно предположить, что Вяч. Иванов в некоторых случаях полагает, что припоминает сама Мировая душа. Если это так, то подобная теория является трансформацией концепции времени, сформулированной неоплатоником Плотинном, для которого время мира есть поступательная жизнь Мировой души. Логично, что «припоминание», направленное вспять, порождает противоположно направленный поток времени. И все же, несмотря на то, что в «Сне Мелампа» и «Древнем ужасе» Иванова содержится ряд схожих положений (речь идет о сне, пророческом вдохновении, гётевских Матерях сущего, объяснении того, почему в *визионарных восприятиях правое меня-*

⁵ При отсутствии специального указания, в цитатах здесь и далее курсив мой — В. П.

⁶ Здесь (I, 133) Дешарт в свободной форме цитирует «Древний ужас» В. Иванова (III, 93).

ется на левое), «Древний ужас» представляет собой вариацию на схожий набор образов и построен по своей собственной логике, центром которой служит припоминание—*анамнесис*. Хотя в «Сне Мелампа» упоминается Мнемозина, *анамнесис* там не является сюжетообразующим.

Таковы основные публикации, затрагивавшие тему обратной причинности, обратного течения времени и «телеологического» порядка событий, обратного по отношению к причинности физического мира.

1. Телеология до эпохи модернизма. У телеологических представлений долгая история. Укажем лишь трех мыслителей, в системах которых телеология играла определяющую роль.

Аристотель. Впервые о «целях» отчетливо заговорил Аристотель. Более того, он выстроил на этом принципе свою метафизику. Согласно Аристотелю, топор только тогда является топором, когда он рубит (во всех остальных случаях он представляет собой предмет из дерева и железа). Ложе только тогда является ложем, когда используется для лежания (если применить его не по назначению, то ложем оно не будет). Таким образом, замысел и предназначение вещи должны совпадать со способом ее использования. Вещь только тогда совпадает с собой, обретает свою идентичность, когда коррелирует с тем, «ради чего» она создана, когда действует в соответствии с тем, чего от нее ожидают. Мир, каким он представлен у Аристотеля, противоположен миру механической причинности. В своей метафизике Аристотель переходит от данности к заданности, от сущего к существованию. Сам он, разумеется, не рассуждал в подобных терминах и полагал, что концептуально остается в рамках прежней картины мира. Цели с их «целеполаганием» и «заданностью» не выделялись им в особую категорию: они числились среди остальных причин, каковых Аристотель насчитывал четыре вида.

Максим Исповедник. В VII веке н.э. византийский богослов Максим Исповедник проявил себя ярчайшим последователем Аристотеля именно в вопросе телеологического подхода. Центром мирозерцания Максима становится учение о логосах сущего. Последние он понимал как нетварные и божественные замыслы относительно того или иного сущего и отличал от тварной сущности, которая являлась данностью. Импульс к та-

кому пониманию логоса Максим заимствовал у пс.-Дионисия Ареопагита, который в рамках своей программы последовательного «запараллеливания» платонизма и учения ап. Павла, определил логосы сущего сразу как платоновские «прообразы» (т.е. парадигматические причины) и евангельские «предопределения» (Еф 1:5; Рим 8:29), сообразно которым все сущее предопределено и выведено в бытие (*De div. nominibus* V, 8). Целью творения космоса и человека Максим полагал постановку перед человеком задачи разглядеть в каждом из творений его нетварный смысл-логос, воспринять этот логос и в своей душе принести Богу Отцу в дар-жертву⁷. У Максима Исповедника целеполагание становится движущей силой и основой мироздания. Сообразно предвечному замыслу Бога о мире, нужно, чтобы сущность-ипостась всего тварного преобразилась в благодатное существование универсума в Боге. Таким образом, Максим четко различал сущность и логос, противопоставленные как данность и заданность, как причина и цель.

Лейбниц. В Новое время противопоставление причин и целей было ярко сформулировано Лейбницем. Он же по-новому переосмыслил аристотелевское понятие «энтелехия». Из четырех аристотелевских причин — материальной (представляющей собой то, из чего сделана вещь), формальной (определяющей, чем вещь является по сущности), действующей (сообщающей вещи движение), целевой (задающей то, ради чего вещь существует) — Лейбниц выбрал две последние и противопоставил их:

«Души действуют согласно законам *конечных причин*, посредством *влечений, целей* и средств. Тела действуют по законам *причин действующих* или движений. И оба царства — причин действующих и причин конечных — находятся между собой в гармонии» (*Лейбниц*, 427).

⁷ Схожим образом в Египте первины урожая полагались на алтарь и жертвовались создателю. На сохранившихся изображениях фараон Эхнатон и его супруга Нефертити восседают по обе стороны алтаря, на который возложены дары, тогда как Солнце-Атон простирает к дарам свои оканчивающиеся ладонями лучи, что знаменует принятие небесным Царем приношений от царя земного.

Таким образом, по Лейбницу, в области одушевленного находятся «цели», которые «духовным» образом *влекут* к себе то, что наделено душой и разумом, а в области природного и материального пребывают «причины», которые механическим образом *толкают* и движут физические объекты. Именно такое понимание причин и целей воспроизводит Иванов в «Сне Мелампа», когда описывает, как змеи сообщают герою о том, что тот переменялся — из бездушного царства Причин поднялся в разумное царство Целей: «Слепые толкали тыл твой причины; / Ныне же цели святые влекут предводимые руки»⁸.

В отличие от Аристотеля, у Лейбница «цели» не являются одним из четырех видов причин: они качественно отличны от «причин» и им противопоставлены, находясь, тем не менее, в совершенной гармонии с ними⁹. Отчасти отправляясь от этой идеи, Иванов в «Сне Мелампа» строит мифологему «браков» Целей и Причин¹⁰. При этом вереницы Причин и Целей движутся, по Иванову, навстречу друг другу противонаправленными потоками. Источником этой концепции является уже не Лейбниц, но иные авторы, воззрения которых мы рассмотрим ниже.

При этом нужно учитывать, что идея противонаправленных потоков причин и целей у Иванова не является изолированным принципом, но встроена в сеть других концепций и теорий, разделявшихся авторами периода модернизма: сюда относится тема «двух бездн» (*Петров 2016б*); теургический и алхимический мотив «что вверху, то и внизу»; мифологемы змеино-го символизма¹¹, андрогинности, зеркаления; доктрина трансмиграции душ,

⁸ Подробнее о влиянии Лейбница на Иванова см. *Петров 2017а*, 46–52.

⁹ «Выше мы установили совершенную гармонию между двумя естественными царствами: царством причин действующих и царством причин конечных» (Лейбниц, § 87, 428).

¹⁰ «Имя нам — Змеи-Причины: со Змиями Целей от века / Нас обручила судьба» («Сон Мелампа», ст. 70–71, II, 296). Ср. Aristoteles. De anima 415 b 15–18: «Душа есть причина и в значении цели (οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία) <...> Цель (τέλος) у живых существ по самой их природе есть душа».

¹¹ Змеинные мотивы играют важную роль в греческих мифах о Дионисе, манифестируя хтоническое начало. В оккультизме Р. Штейнера змея является символом самопознания. Ср. пояснения в письме М. Сабашниковой к Волошину от 8/21.10.1905: «Символ *змеи*. У беспозвоночных <...> нервная система общая, не дифференцированная, воспринимают мир они всем существом, и для них нет “ты и я”. Дифференциация, нервы позвоночного столба дали возможность

проходящих через последовательность эонов, разные оккультные концепции. Всего этого мы не будем касаться. Укажем лишь на важное доктринальное следствие усвоения принципа зеркаления и постулирования не одного, но двух абсолютов (верх / низ, свет / тьма), а именно, на разрушение платоновской и христианской парадигм, полагавших единственный Абсолют (Бога), которому ничего не противостоит (тварное создано Богом из ничего), тогда как осью между Творцом и творением является вертикаль. Введение *двух* противостоящих друг другу начал превращает упомянутую вертикаль в горизонталь, соединяющую *два* равновеликие начала, *две* равноценные вечности, всматривающиеся друг в друга подобно двум зеркалам, и переворачивающие реальность в момент ее отражения (с заменой правого на левое, а потока на ему противонаправленный).

Вильгельм Вундт и Карл Дюпрель как основные источники представлений об обратной причинности для авторов конца XIX — начала XX века. Исследователи, писавшие об обратной причинности применительно к авторам конца XIX — начала XX века, оставили без внимания двух авторов, которые, собственно, и создали телеологию в том виде, в каком она попала — напрямую или через посредников — к Белому, Вяч. Иванову, П. Флоренскому, М. Волошину. Речь идет в первую очередь о Вильгельме Вундте (1832–1920), разработавшем телеологию, и во вторую — о Карле Дюпреле (1839–1899), перенесшем идеи Вундта в область толкования сновидений. Теории Вундта и Дюпреля в сочетании с представлениями британского математика Чарльза Хинтона о четвертом измерении, в свою очередь, были незамедлительно восприняты представителями оккультных учений и практик — Рудольфом Штейнером (1861–1925) и Петром Успенским (1878–1947). В России о четвертом измерении, истолкованном в смысле астрального мира, писали Владимир Соловьев (1853–1900), Николай Морозов (1854–1946), а после них — многие другие.

Применительно к построениям Вяч. Иванова без внимания остался его младший современник Андрей Белый, идеи которо-

сознать свое “я”. Поэтому змея, как первое позвоночное, символ самосознания» (Волошин Т. 11. Кн. 1, 619). О символе змеи Штейнер говорил в первой лекции «эзотерического цикла» 26 сентября (9 октября) 1905 г.

го в этом аспекте предоставляют близкие параллели к таковым у Иванова. Наконец, исследователи прошли мимо Эдуарда Шюре (1841–1929), которого Иванов читал с юности. Незамеченным остался тот факт, что концептуальное ядро поэмы Иванова «Сон Мелампа» представляет собой поэтическое переложение «орфического» посвячительного мифа из книги Шюре «Великие посвященные» (1889), одним из которых, кстати, Шюре считал Рудольфа Штейнера. Применительно к рецепции представлений об обратной причинности тексты Белого хронологически предшествуют соответствующим работам Иванова. Тем не менее, цепочки влияний у каждого из них были разными. Белый явно следует В. Вундту, которого открыто цитирует и учение которого использует в своих сочинениях. Напротив, Иванов находится под влиянием идей Э. Шюре и Р. Штейнера¹².

Телеология Вильгельма Вундта. Рассмотрим теорию Вундта подробнее. Если кратко сформулировать суть его учения, можно сказать, что в его понимании психические и физические процессы суть две стороны единого существования, которое изнутри субъекта представлено как сфера духовного, а извне — как телесное бытие. Представляется не случайным, что перу Вундта принадлежит книга о Лейбнице, который первым вводит противопоставление причин и целей (*Wundt 1917*). В духе Лейбница Вундт связывает с этими двумя сферами области телеологического и причинного (*Wundt 1889*)¹³. Оба принципа Вундт понимает через призму субъективного восприятия, постулируя: «Исходным пунктом развития понятия цели, а равно причинности событий служит *действующая личность*». При этом, оговаривается он, «*причинное и телеологическое мирозерцания* противостоят друг другу» (*Вундт 2002*, 451–452). Но

¹² * В связи с категоричностью данного утверждения редакторы сб. считают необходимым указать на противоположное мнение, основанное на документальных материалах (см.: Шшишкин А. Б. Основные даты жизни и творчества Вячеслава Иванова // Иванов Вяч. Повесть о Светомире царевиче. М.: Ладомир, 2015. С. 715, 729–730; Цимборска-Лебода М. «Знак о смысле»: символ и бытие личности. Роза и крест у Вячеслава Иванова // *Slavia Orientalis*. Т. LXV. N. 2. 2016. С. 327) (ред. — С. Ф., А. Ш.).

¹³ В русском переводе эта работа вышла в 1902 г. (*Вундт 1902*), я цитирую ее по изданию: *Вундт 2002*.

причинное и телеологическое мирозерцания могут совпадать в *целепричине*. По Вундту, уже у Канта:

«целепричина представляла собой двойственное понятие, в котором некоторый результат, обсуждаемый сообразно целям, <...> рассматривается в то же время как действие некоторой причины» (Вундт 2002, 453).

Относительно целесообразных продуктов органической природы Вундт полагал, что они могут быть одновременно поняты как следствия природной причинности и как осуществления целей. В разделе «Цель как обращенное понятие причинности» Вундт пишет, что «подведение обоих членов причинного ряда под одну и ту же логическую категорию дает возможность переставить члены указанного отношения и таким образом обратить *прогрессивное* направление причинности в *регрессивное*» (Там же, 455).

«С точки зрения актуальной причинности целевое рассмотрение есть не что иное, как *поворачивание причинного рассмотрения концом наперёд*. Причина и средство, действие и цель обратились в эквивалентные понятия. <...> Нет такой связи событий, которая не могла бы быть рассматриваема в одно и то же время как с причинной точки зрения, так и с телеологической» (Вундт 2002, 455).

«Так как психологическое причинное рассмотрение <...> всегда оказывается вынужденным вследствие характера своего предмета переходить в целевое рассмотрение, то и все принципы духовной причинности должны, конечно, получать телеологический характер» (Там же, 760).

Примечательно, что Густав Шпет в работе «Явление и смысл» (1914) критиковал телеологические воззрения Вундта¹⁴.

¹⁴ Ср.: «В этой ссылке на цель часто скрывается неотчётливое разделение цели и причины, как например, в теориях, по которым выходит, будто цель есть тоже род или вид причины» (Шпет, 114); «Новейшая форма отрицания телеологии — учение об отношении цели-средства, как обращенной причинности (Вундт), поэтому, явно не соответствует действительному положению вещей,

Телеология и онейрокритика Карла Дюпреля. Немецкий философ и исследователь оккультизма К. Дюпрель в своей «Философии мистики» (1885)¹⁵ распространил вундтовское учение о телеологии, как обращенном порядке причин, на онейрокритику. Собственно, проблема обратной причинности составляет сущность книги Дюпреля. Не случайно Аксенов, его русский переводчик, в своем предисловии подчеркивает, что размышления над феноменом обратной причинности, наблюдаемой в определенного рода снах, побудили Дюпреля заняться наукой. По словам Аксенова, в «Философии мистики» мистика «поставлена им [Дюпрелем] на строго научную почву» (*Дюпрель 1895*, VII). В разделе «Трансцендентальная мера времени» Дюпрель цитирует слова Лютера:

«Бог зрит время не в продольном, а в поперечном направлении; перед Ним все растянутое во времени лежит собранным в одной куче», — слова, которыми, приписывая Богу высочайшую степень способности трансцендентального измерения времени, Лютер сводит Его всеведение на скученность представлений и уподобляет его интуитивному познанию гения, для которого то, что рассудочно познающему человеку кажется *преемственностью*, превращается в обнимаемую одним взором *возлеположность*» (*Дюпрель 2006*, 202–203).

Описываемый здесь феномен подробно рассматривался философами поздней античности (*Петров 2015*, 595–617). Любопытно, что Бергсон в «Творческой эволюции» (1907) тоже трансформирует темпоральную последовательность перехода от мгновения к мгновению (вектор времени) в пространствен-

если только за причинным познанием сохраняется ему *par excellance* присущее значение *теоретического* познания. Я считаю это учение отрицательным, так как вижу в нем скрытую форму механического натурализма, где вопреки прямому заявлению его представителей, достигается вовсе не «примирение» телеологии с механизмом, а напротив, отрицание за телеологией ей специфически присущих оснований имманентной спонтанности и выбора средств. <...> Цель является эвристическим средством установления каузальных отношений, — обстоятельство, на которое, впрочем, в литературе уже было обращено внимание (Зигварт)» (*Там же*, 200–201).

¹⁵ Дюпрель К. Философия мистики (1895), цит. по: Дюпрель 2006.

ное соположение мгновений на некоей воображаемой плоскости¹⁶. Сам Дюпрель признает, что:

«Мало-помалу наша задача превратилась из психологической в метафизическую, причем главный вопрос, каким образом сновидение может заключиться таким событием, которое подготавливается чувственным раздражением, по-видимому, совпадающим с ним во времени, остается все-таки нерешенным. <...> То загадочное явление, что в драматических сновидениях действие, по-видимому, предшествует причине, объясняется, согласно сказанному, двойственностью нашего сознания, то есть *двойственностью лиц нашего субъекта*» (Дюпрель 2006, 203–204).

Окончательный вывод Дюпреля таков:

«*Целесообразное* направление сновидения могло бы быть делом *ясновидящей* души, в трансцендентальном сознании которой предвиделась причина пробуждения и которая давала бы *целесообразное* направление течению сновидений, что могло бы совершаться двояким образом: или так, что лежащая еще в будущем причина пробуждения, в качестве *causa finalis*, определяла бы направление течения сновидений, или так, что трансцендентальное сознание направляло бы это течение произвольно, и притом таким образом, что при этом смягчалась бы внезапность пробуждения <...> Выбору подлежат только это предположение и защищаемое мной предположение о существовании трансцендентальной меры времени. Как из признания за душой способности *ясновидения*, так и из признания за ней несвязанной физиологической мерой времени способности представления вытекает заключение о существовании трансцендентального сознания, то есть второго лица нашего субъекта» (Дюпрель 2006, 204–205).

Здесь Дюпрель переходит на язык Канта, Шопенгауэра и Вундта:

¹⁶ Позже мнение Бергсона будет повторять О. Мандельштам в работе «О природе слова» (1922).

«Причинность и воля познаются существенно различными способами: причинность — совершенно извне, вполне опосредовано, — следовательно, чем яснее в каждом данном случае познание одной, тем смутнее познание другой <...> Причинность, как показал Кант, <...> есть сущность *представления*, сущность одной из сторон мира, другая сторона которого есть воля, *вещь в себе*. <...> Чем больше дана нам вещь, как явление, <...> тем яснее обнаруживается <...> причинность (это имеет место в неорганической природе), и наоборот: чем непосредственнее осознается нами воля, тем больше отступает на задний план форма представления, причинность (это имеет место в нас)» (*Там же*, 531).

Далее Дюпрель прямо ссылается на Вундта и заключает:

«... если верна теория познания (хотя бы в таком виде, как она изложена Вундтом в его “Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung” (Leipzig, 1862), то, кроме воспринимаемого нами мира, существует другой мир, нами не воспринимаемый, трансцендентальный» (*Дюпрель 2006*, 568).

Итак, Дюпрель приспособил учение Вундта о телеологии к онейрокритике и метафизике оккультизма. Вундтова теория двух встречно направленных потоков причинности обогатилась представлением о пророческих снах и наличии трансцендентального субъекта.

Как кажется, Дюпрель не повлиял на Белого, но, возможно, его учение подспудно присутствует у Иванова в поэме «Сон Мелампа» (чье действие разворачивается в сознании спящего героя, видящего *пророческий сон*), а позже те же взгляды будут усвоены П. А. Флоренским, который в начале века был идейно связан как с Белым, так и с Ивановым.

Влияние телеологии В. Вундта на Андрея Белого. Работы Андрея Белого пестрят переложениями учения Вундта, хотя подчас сложно оценить какой именно источник и в какой пропорции влияет на Белого: собственно учение Вундта или созвучные его текстам теософские представления. Уже в юношеском «Рассказе № 2» (май 1902) сквозной темой Андрея Белого

является метафизическое зеркаление и двойничество. Мир феноменов изображен Белым как тонкая прослойка между двумя «глубинами», двумя вечностями. В здешнем мире («в видимости») люди представляют собой лишь «усталые знаки», отсылающие к «нуменам» — своим бессмертным, живущим в глубинах вечности двойникам. Впрочем, «глубину» повествователь ощущает не только по ту сторону мира, но и внутри самого себя, где он свободен от уз феноменального бытия. Он сам является нуменом и из своей глубины, «как из окошечка», отстраненно созерцает мир, проникает его насквозь и видит по ту сторону «причину всех причин», которая есть такое же окошечко, «но только с противоположной стороны»:

«Из того отдаленного окна в окно моей глубины тѣк ветерок, сквозняк — и это-то было миром в его настоящем и прошедшем, каким он являлся мне <...>. Я продолжал созерцать мировой сквозняк между двумя окошечками — первой причиной и собою <...>. Вдруг мне показалось, что первой причины и нет, и быть не может, а она — только мое *отброшенное отражение*, она — я, пойманный зеркальной поверхностью... И куда я ни смотрел своим духовным оком, я встречал только себя да своего двойника... <...> Я — нумен, глядящий на мир и отражающийся в зеркале, где принимал вид первопричины... И каждый из людей отражался первопричиной... И людей было много, и они были разные, а первая причина одна и та же... <...> И я вспомнил двойника, который только и мог быть первопричиной» (*Белый 1995, 250–255*).

То, что Абсолют представляет собой лишь отражение созерцателя, напоминает иудейскую мистику, какой она представлена в славянских книгах «Лествица Иакова», а также в первой и второй «Книгах Еноха». Там мистик созерцает на престоле божественной Славы отражение самого себя, своего лица (*Орлов 2015, 2018*). Параллель не так неожиданна, как может показаться на первый взгляд. В работе «О целесобразности» (1904) Белый проясняет понятие божественного «Я», мировой воли, о которой говорит Вундт, именно через образ ангельской Лестницы Иаковлевы:

«Последовательное воплощение Единого в любом из образов действительности ведет к последовательному возведению этого образа в ряды прообразов. Первоначальный образ становится все более и более отождествимым с *окном*, сквозь которое начинает просвечивать символ, или с *зеркалом*, его отражающим. <...> В одном месте “Системы философии” Вундт указывает на то, что если возможно последовательное проведение идеи о Боге, то мы должны Его мыслить как Мировую Волю. В этом смысле организация идеи человечества есть Богочеловеческая организация; осуществление ее возводит индивидуальное начало к божественному. “Разве вы не знаете, что мы будем судить ангелов” (Павел) [1 Кор 6:3]. Отожествляя ангелов с *лестницей идей-ангелов* (что мы встречаем в религии Зороастра), мы принуждены заключить, что идея человечества в возвышенных религиях стоит над ними. Это предел всех обобщений идеи. В этом смысле Она — “Честнейшая Херувим и Славнейшая без сравнения Серафим”» (*Белый 2012, 86–88*).

Здесь же поясняется, что *прозрачность* феноменального мира достигается в экстатическом состоянии:

«Вся действительность становится *прозрачной*. Для созерцания картины природы несущественна ни форма стекла, ни размер его: ведь мы смотрим *сквозь него*. Несуществен и образ символа: чтобы быть восхищенным до созерцания его, необходимо лишь *мгновение, развернувшееся в вечность*. Так и бывает в экстазе. Раз мы имеем дерзновение и силу для претворения любого момента в вечность, то *понятие о времени исчезает*, ибо сумма вечностей (т. е. мигнов) — вечность» (*Там же, 89*).

Слова о «мгновении, развернувшемся в вечность» (восходящие к Гете) будут не раз повторены Белым (в романе «Петербург», в письмах); а М. Волошин в этот период рассуждает о мгновении, заключающем в себе вечность. Параллель рассуждениям Андрея Белого можно найти в лекциях Р. Штейнера, но

они были прочитаны позже — в 1906 г.¹⁷ Возможно, у Белого и Штейнера был общий источник в теософской литературе.

Там же, в «О целесообразности», Белый дает конспект учения Вундта о причинности и целесообразности:

«По Канту, *целесообразное* объяснение связей между явлениями отправляется от целого, а *причинное* от единичного. Вундт доказывает *обратимость причинности*, как скоро мы лишаем ее субстанциальности. *Целесообразность есть причинность, рассматриваемая в обратном порядке.* <...> Прогрессивное понятие причинности переходит в регрессивное понятие целесообразности. <...> [Они] могут быть настолько эквиваленты, по Вундту, что причинность может совпасть с целесообразностью. <...> Работа машины есть и цель, и действие¹⁸. *Телеологическое* рассмотрение, по убеждению Вундта, захватывает область духовных процессов. “Силы природы, — говорит он, — средства, которыми ставящий цели рассудок стремится произвести действие”. <...> Цель переходит в мотив. Целевое объяснение, понимаемое таким образом, есть мотивация» (Белый 2012, 81–82).

Белый сознает, что традиционная картина мира при таком подходе претерпевает кардинальные изменения. В связи с этим в «Эмблематике смысла» (1909) он прямо пишет о телеологии и обратной причинности:

«Искони предмет познания символизировался <...> божеством; а продуктом познания оказывался мир, покрывалом своим занавешивающий бога; предмет познания [Бог] становился причиной, продукт [мир] — действием этой причины; *обора-*

¹⁷ «Выше [астрального мира] расположен только деваханический, духовный мир. Когда ученик узнает духовный мир, <...> он научается пониманию глубокого выражения индийской мудрости: “Tat tvam asi”, то есть “это — ты!”. <...> Когда он из астрального мира вступает в деваханический <...>, тогда в определенный момент он видит свой физический образ вне самого себя и говорит: “Это — ты”, в то время как прежде он говорил себе: “Это я”. Теперь он видит свой физический образ вне самого себя и говорит: “Это — ты”. В этот момент человек находится в Девахане» (Штайнер 2011, 26–27).

¹⁸ О *целерпричинности* см.: Белый 2010, 54; Вундт 2002, 453.

В. В. Петров

чивая причинность, приходили к телеологии: мир становился средством вернуться к божеству» (Белый 2010, 73).

В «Критицизме и символизме» (1904) Белый неоднократно говорит о причинности. Вслед за Шопенгауэром он повторяет, что «причинность же есть только форма познания». Тем самым подчеркивается ее условность и конвенциональность. В работе «О границах психологии» (1904) Белый подробно обсуждает теорию причинности Вундта (Белый 2010, 45–56), завершая свое эссе образом двух зеркалящихся бездн:

«В зеркале вод, теперь успокоенных, отражается месяц вместе с небом, где он замерз. Глядя на *отражения*, нам кажется, что опять исчезла грозящая пучина и *челн личного сознания*, озаренный всеобщим сознанием, плавно проносится между двумя небесами. Эти небеса — верхнее и нижнее — познавательные нормы, сверху и снизу объемлющие свое содержание» (Белый 2010, 56)¹⁹.

В разных работах, — «Формы искусства» (1902)²⁰, «Смысл искусства» (1907)²¹, «Магия слов» (1909)²², — Белый рассуждает о причинности, толкуя ее, по Шопенгауэру, как «узел между временем и пространством» и «соединение пространства со временем», или по Вундту, «как форму закона основания». В комментариях к собственной работе «О границах психологии» Белый дает сводку учений о причинности в истории философии (Белый 2010, 339). Он цитирует немецкого философа Теодора Липпса, указывавшего на переход «от причинного исследования <...> к волюнтаристически-телеологическому» (Белый 2010, 345); одобряет «взгляд Челпанова на телеологический принцип как на необходимую предпосылку критицизма» (Там же, 348); называет «блестящей» Вундтову схему «взаимного отношения принципов причинности и целесообразности, <...> *противоположно направленных* при эмпирическом рассмотре-

¹⁹ О влиянии Вяч. Иванова на этот фрагмент см.: Петров 2016а, 319.

²⁰ Белый 2010, 132.

²¹ Там же, 157.

²² Там же, 317.

нии» (*Белый 2010*, 345–350). В работе «Принцип формы в эстетике» (1906) Белый, в терминах Вундта, постулирует преобладание телеологии над причинностью в мифе:

«Причинность отсутствует в поэтическом мифе: так называемая *фабула* в поэзии всегда телеологична: она говорит скорее о цели, смысле и ценности изображаемого, нежели о причинах: нельзя рассматривать поэтический миф с точки зрения закона причинности, потому что субстанциональной причинности как таковой и не существует вовсе ни в действительности, ни в образах искусства» (*Там же*, 383).

Приведенные примеры не исчерпывают обращений Белого к Вундту и телеологии. Но и их достаточно для того, чтобы продемонстрировать частое обращение Андрея Белого к телеологическим концепциям В. Вундта.

Отдельный вопрос — рассуждения Белого о четвертом измерении, понимаемом и в плане математической теории (вслед за Ч. Хинтоном), и в плане теософии (под влиянием учения Р. Штейнера). Этой темы здесь мы касаться не будем, предполагая развить ее в специальной работе.

«Темная космогония» Вячеслава Иванова: Эдуард Шюре и Рудольф Штейнер. В отличие от Андрея Белого, который не скупится на отсылки к научной литературе, Вяч. Иванов предпочитает скрывать свои источники, а также существенно трансформировать их. Иванов не упоминает Дюпреля, но, как кажется, пытается дать понять, что знаком с учением Вундта, от которого его собственные построения отличаются. В примечаниях ко «Сну Мелампа» Иванов пишет:

«Роя (ροία — собственно: “поток”) и Антирройя (ἀντίρροια — “противотечение”) суть *termini technici*, вводимые мною в изложение моей метафизической концепции для означения: первый — “потока” причинности <...> из прошлого в будущее; второй — “встречного потока” причинности <...> из будущего в прошедшее. <...> Закон достаточного основания имеет лишь формальное значение. <...> Если бы мы могли проникнуть в сущность являющегося, формула достаточности оказалась бы

июно. Каждый *миг* явленного бытия <...> есть как бы *чадо брака между причинами* женского порядка (Ройя) и порядка мужского (Антирройя). <...> Я отождествляю понятие Антирройи с понятием *целесообразности* лишь условно и предпочитаю определять [её] <...> просто как встречную причинность» (II, 300).

«Технические термины», о которых говорит Иванов, суть художественные эквиваленты таким концепциям Вундта как «причинность» (связанная с введенным Лейбницем «законом достаточного основания») и «целесообразность», понимаемая как *обратная причинность*. В выборе названий для этих «терминов» в полной мере проявляется филологическая выучка Иванова. Почему «поток» именуется ἡ ροία? Стандартное греческое слово для «потока» — ὁ ποταμός. Как представляется, пара ροία / ἀντίρροια возникла из-за омонимии, словесной игры, которую любил Иванов. Если существительное ἡ ροία означает «поток», то отличающееся от него лишь ударением слово ἡ ροία означает «плод гранатового дерева», в мифологии бывший неизменным атрибутом Персефоны²³. Таким образом, Иванов выбрал для обозначения «потока» слово, перенос ударения в котором превращал «поток» в «гранат» — плод, отсылавший к базовым локусам поэмы «Сон Мелампа» — образу Персефоны и сюжету с растерзанием Загрея²⁴. Это не единственный пример словесной игры в «Сне Мелампа». Мы уже демонстрировали (*Петров 2017a*, 44–45) схожую игру, когда

²³ Согласно мифу, Аид похитил Персефону, дочь Деметры (этому сюжету посвящена специальная орфическая поэма). По просьбе Аполлона Аид был вынужден отпустить Персефону, но перед освобождением дал ей семь (*Ovidius. Metamorphoses V, 537*), а может быть три (*Ovidius. Fasti IV, 608*) зерна *граната*. Зерна граната возникли из капель крови Диониса-Загрея (*Clemens Alexandrinus. Protrepticus 19, 3*). Персефона, все это время отказывавшаяся от пищи, проглотила зёрна — и тем самым оказалась обречена на возвращение в царство Аида.

²⁴ Кроме того, обращает на себя внимание созвучие русского глагола «реять» и греческого существительного «Ройя». См.: «Спорады» (1908), где «возможное» и «действительное» противопоставлены как нечто высшее (именуемое «реянием») и нисхождение (кристаллизация) (III, 112–113). Это в точности отвечает лексике некоторых греческих платоников и христианских богословов, понимавших общее родовое бытие как «сущность» (οὐσία), в возможности содержащую в себе вещи, которые, осуществляясь в актуальном бытии, становятся единичными «ипостасями» (ὑπόστασις, досл. «осадок»).

Иванов наделял русское слово «вечность» смыслом, который имеет его частичный греческий эквивалент — слово αἰών («век», «жизнь»). Эта укорененность в филологии, а не в философии, естественна для Иванова. Не случайно, характерный для его поэзии образ *рек, текущих вспять, к своим истокам*, восходит не к некоей метафизической доктрине, но является трансформацией греческой поговорки, описывавшей ситуацию, при которой всё идет не своим чередом, но «кувырком» и «задом наперед»²⁵.

Применительно к «Сну Мелампа», в котором обратная причинность является важным элементом повествования, нужно обратить внимание на следующее. Те, кто исследовал эту поэму, представляющую собой вольную компиляцию и интерпретацию греческих мифов, невольно направляли свое внимание в сторону соответствующих античных источников — от «Вакханок» Еврипида и «Деяний Диониса» Нонна Паннополитанского до свидетельств мифографов. Однако дело обстоит сложнее. Дионисийский миф — лишь внешний сюжетный слой «Сна Мелампа». В другой работе мы уже показали, что в число источников поэмы входят и Шиллер, и Гете, и Лейбниц (*Петров 2017a*). Лексика авторского примечания к поэме демонстрирует попытку Иванова дистанцироваться от телеологии В. Вундта.

Однако имеется еще один, притом непосредственный, источник поэмы. Он настолько важен, что можно сказать, что «Сон Мелампа» был создан как поэтическое переложение этого прозаического источника. Речь идет об «орфическом» разделе из книги Эдуарда Шюре «Великие посвященные» (*Schuré; Шюре*). «Учение Орфея» Шюре излагает в виде *посвященного мифа*. Уже в эпиграфе, названном «Орфический отрывок», Шюре упоминает о «бесчисленных душах, которые исходят из единой великой Души Мира». Он пишет, что «теургический импульс и веяние духа Диониса, которые Орфей сумел сообщить Греции, перебрались позднее в Европу», что душа Орфея в ее мужских глубинах на протяжении веков «трепетала от любви к

²⁵ Ср. *Lucian*. *Dialogi mortuorum* 16, 2, 11 (Macleod): «ἄνω γὰρ ποταμῶν τοῦτό γε» («Ведь это выходит — заставляя реку течь вспять!», пер. С. С. Сребрянного); а также *Euripides*. *Medea* 410-411: «ἄνω ποταμῶν ἱερῶν ὑφοροῦσι παύαι, / καὶ δῖκα καὶ πάντα πάλιν στρέφεται» («Реки священные вспять потекли, правда осталась, но та ли?», пер. И. Анненского). См. также: *Петров 2017a*, 44

вечно-женственному», а вечно-женственное, живущее и трепещущее тройственно (в Природе, в Человечестве и в Небесах), отвечало Орфею на эту любовь из своих предельных глубин (*Schuré*, 226; *Шюре*, 180)²⁶.

Далее Шюре рассказывает о прекрасном юноше из Фракии, которого считали сыном Аполлона. Однажды юноша пропал, так что полагали, что он умер и спустился в Аид. На самом же деле он тайно удалился в Самос Фракийский, а затем в Египет, где приобщился к таинствам жрецов Мемфиса. Лишь через двадцать лет он вернулся на родину, но теперь его звали Орфеем. Соединив религию Зевса с религией Диониса, он стал первосвященником Фракии, великим жрецом Олимпийского Зевса, а для посвященных — учителем, раскрывшим значение *небесного Диониса* (*Schuré*, 228–230; *Шюре*, 182–183). Здесь мы имеем первую переключку «Орфея» Шюре и «Сна Мелампа» Иванова, поскольку в греческой мифологии нет «небесного» Диониса²⁷: его появление в «Сне Мелампа» — прямое влияние Шюре²⁸.

Несколькими страницами ниже Шюре пересказывает по-святительский миф, который сам Орфей открывает одному из своих учеников. «Чтобы подняться к Началу вещей, к великой Триаде, пылающей в нетленном эфире, погрузись до самых своих глубин», — говорит Орфей. Но прежде всего:

«Узнай великое таинство: *единое* Бытие господствует в глубинах небес и в бездне земли. Это Зевс — громовержец, Зевс — эфирный. <...> Он — дыхание всех вещей, неугасимый огонь, *мужское и женское* <...> Взгляни на небесный свод, на сияющий круг созвездий <...> Это тело божественной Супруги вращается в гармоническом круговороте под пение Супруга <...> Юпитер одновременно Супруг и божественная Супруга. Вот — первое таинство» (*Schuré*, 232–233; *Шюре*, 184–185).

²⁶ Для большей точности я цитирую Шюре по французскому тексту, но для удобства читателя привожу и страницы русского издания.

²⁷ Лишь у Платона есть миф об Афродите Урании (небесной Афродите), да мифологический Геркулес после смерти разделился на Геркулеса небесного и его образ, что пребывает в Аиде.

²⁸ Ср. ст. 149–150 из «Сна Мелампа»: «... и нарек себя Зевс Дионисом, / Сам уподобясь во всем изначальному образу Сына».

Примечательно, что в поэме Вяч. Иванова протагонисту в посвяtitельном сне открываются практически те же таинства. Иванов отказывается от «профанного» мифологического изображения Зевса в мужском облике. Его Зевс пребывает мужеженским и змееобразным (ст. 95). Мужская ипостась (вечность-Змей) кольцеобразно оплетена женской ипостасью (вечностью-Змеей), Персефоной, а от само-соития Зевса-Персефоны рождается Дионис-Загрей²⁹:

<...> заблуждаются смертные, мужем
Чтя Безначального в небе, и мнят неправо, что в Вечном
Женского нет естества. Ты же, Зевс, — мужеженский и
змейный!

В вечности змием себя ты сомкнул, — и кольцом змеевидным
Вкруг твоей вечности, Вечность-змея, обвилась Персефона.
Двум сопряженным змеям уподобился Зевс-Персефона
В оную ночь, когда зародил Диониса-Загрея (II, 297).

Орфей у Шюре говорит:

«Юпитер³⁰ — это Супруг и божественная Супруга, Муж и Жена, Отец и Мать. От Их священного супружества (*marriage sacré*), от их *вечных бракосочетаний* (*noces éternelles*) непрерывно происходят Огонь и Вода, Земля и Эфир, Ночь и День, надменные Титаны и неизменные Боги, разносятся семена человеческого рода. Любовные союзы (*les amours*) Неба и Земли неведомы для непосвященных. Таинства Супруга и Супруги открыты только божественным мужам. Но я хочу провозгласить истину. Только что гром сотрясал эти скалы, молния падала на них как живой огонь, как огненный шар <...> Это — *мужской огонь* (*le feu mâle*), семя Зевса, огонь созидания. Он исходит из сердца и головы (*cerveau*) Юпитера; он действует во всех существах» (*Schuré*, 233; *Шюре*, 184).

²⁹ В подоснове этой оккультной мифологемы лежит греческий миф о том, как Зевс явился в виде змея Персефоне (рожденной от его соития с Деметрой), и та родила ему Загрея.

³⁰ Шюре непоследователен в именовании: в начале он, на греческий лад, говорит о Зевсе, которого потом называет по-римски Юпитером.

Сходным образом в поэме Иванова, после того как исходное единство Зевса-Персефоны разрушается, в глубинах земли появляется множество вечных женских начал, которые суть Причины³¹, а в небе (в кудрях Зевса) возникает множество вечных мужских начал, которые суть Цели. Теперь назначение разделившихся начал — входить в соитие друг с другом. Одна Вечность движется навстречу Другой. В момент встречи они умирают, рождая Мгновенье, — живое, недолговечное сущее.

В орфическом мифе Шюре от *вечных бракосочетаний* (poses éternelles) рождается всё сущее; при этом падающая с небес молния — это мужской огонь. Иванов воспроизводит эту схему (у него браки совершаются уже после разделения Зевса и Персефоны), добавляя в миф символизм змей и лейбницеву пару «Цели / Причины»:

Женский удел нам назначен, и брак со змиями Неба.
Имя нам — Змеи-Причины: со Змиями Целей отвека
Нас обручила судьба; и каждая ждет Гименея.

Все, что в мире родится, и все, что является зримым,
Змеи Земли — мы родим от мужей текучего Неба (ст. 69–73;
II, 296).

Совершатся судьбы, приведут гименеи:

Все мы, утробы земли, сочетаемся с жалами Неба (ст. 156–
157; II, 296).

Чуть далее Иванов излагает уже свое оригинальное учение:

Так из грядущего Цели текут навстречу Причинам,

<...> и Антиройя Ройю встречает.

В молнийном сил сочетанье взгорается новое чадо
Соприкоснувшихся змей; и в тот миг умираем мы оба
Змий и змея, — рождая на свет роковое мгновенье
(ст. 82–86; II, 296)³².

³¹ «Мы — пажить / Вечных Причин <...> / Чье имя — Змеи-Причины» (ст. 62–64; II, 296).

³² Ср. ниже: *Волошин 2000*, 124.

Здесь Иванов однозначно указывает на то, что потоки Целей и Причин противонаправлены не только в пространственном смысле, но и в темпоральном: «из грядущего Цели текут <...>, рождая на свет роковое мгновенье». Это могло быть прямой отсылкой к телеологии В. Вундта, но в заключающем поэму примечании Иванов отрицает это. Кажущееся противоречие объясняется тем, что, в отличие от Андрея Белого, буквально воспроизводящего Вундта, Иванов выстраивает многослойный миф из множества источников и, дистанцируясь от Вундта, теории которого считались рациональной наукой, подчеркивает именно этот, мифологический, аспект своей «метафизики».

Но влияние орфической части книги Шюре на поэму Иванова на этом не заканчивается. После первого таинства, повествовавшего о мужеженском Зевсе и вечных браках его мужского и женского начал, рождающих сущее, Орфей открывает посвящаемому ученику второе таинство, относящееся уже к Дионису-Загрею:

«Зевс есть великий Демиург. Дионис — его сын, его *проявленное Слово*. Дионис — лучший дух, живой разум, сиял в обителях своего Отца, во дворце неизменного эфира. Однажды, когда он, склонившись, созерцал сквозь созвездия бездны неба, он увидел в синей глубине свой собственный [отраженный] образ, простирающий к нему руки. Увлеченный этим прекрасным призраком, очарованный своим двойником, он *бросился вниз*, чтобы схватить его. Но *призрак* всё удалялся и удалялся, завлекал его в глубину пропасти. Наконец он *оказался* в тенистой благоуханной долине, исполненной чувственных дуновений, ласкавших его тело. В одном из гротов он заметил Персефону. *Прекрасная ткачиха* Майя ткала покров, на котором, *подобно волнам*, колыхались образы всего сущего. Онемев от восхищения, он остановился перед божественной девой. В этот момент его заметили надменные Титаны и вольные Титаниды. <...> Они бросились на него, подобно яростным стихиям, и растерзали на куски. <...> Юпитер поразил Титанов молниями, а Минерва взяла в эфир сердце Диониса, где оно стало *пылающим* (ardent) солнцем. А из фимиама от сожженного тела Диониса произошли человеческие души и поднялись к небу. Когда их бледные тени соединятся с *пылающим сердцем* Бога, он зажгут-

ся подобно огням, и Дионис тут же воскреснет в высотах Эмпирея, более живой чем когда-либо» (*Schuré*, 234; *Шюре*, 185).

Итак, согласно Шюре, солнце — это помещенное на небо *пылающее сердце* бога Диониса. Вяч. Иванов превращает *soeiu ardent* из текста Шюре в латинское *cor ardens* — заглавие сборника стихов, во второй книге которого находится «Сон Мелампа», а в первой книге — цикл «Солнце–Сердце», в которое входит стихотворение «Сердце Диониса»). Таким образом, знание того, что текст Шюре является источником для Вяч. Иванова, помимо прочего, дает нам возможность прояснить смысл заглавия всего сборника «*Cor ardens*» (что, разумеется, не исключает всего спектра других значений этой формулы, связанных преимущественно с католической традицией).

Вполне во вкусе Иванова, Шюре в приведенном выше отрывке представляет пару Зевс–Дионис в духе Евангелия от Иоанна, когда Дионис есть «проявленное слово» и «живой разум» Бога. С другой стороны, это изображение не свободно от гностического дуализма, ибо наряду с Творцом полагается некое низшее начало — отражающая в себе склонившегося Диониса «глубина», в которую тот ниспадает. Дионис у Шюре (как Меламп у Иванова) падает в пропасть и обнаруживает себя в некоей долине. У обоих (Шюре и Иванова) упоминается о тканье покрова, на котором, подобно волнам, переливаются образы всего сущего. «Орфей» у Шюре продолжает:

«Люди — плоть и кровь Диониса; несчастные люди суть его разбросанные члены, которые ищут друг друга <...> на протяжении тысяч существований. <...> Бездна низших сил всегда тянет их все дальше в пропасть, все более разрывает их. Но мы, посвященные, знающие *то, что наверху, и то, что внизу*, мы — спасители душ, мы — Гермесы для людей. Подобно магниту мы притягиваем их к себе, а нас притягивают боги. Таким образом, посредством заклинаний небес мы воссоздаем живое тело божества. <...> Бог умирает в нас, в нас же Он воскресает» (*Schuré*, 234–235; *Шюре*, 185–186).

В «Сне Мелампа» атомизация изначального единства, связанная с растерзанием Диониса титанами, представлена также

и как дробление единого лика во множестве зеркал, порождающих соперничающие отражения:

<...> лик Диониса превратно
В вечности был отражен, и разорван внутренней распрей
Многих солнечных сил и лучей единого лика (ст. 125–127; II,
297).

Разорванность будет преодолена посредством бракосочетаний небесных Целей и земных Причин: «Браков святыня спаяет разрыв, и вину отраженья / Смоет...» (ст. 160–161; II, 297).

У Иванова «лик» Диониса-Загрея был превратно отражен в нижней вечности — в Персефоне. Распря отраженных в ее змеиной чешуе лучей растерзала единый лик. От этого зародились Змеи-Причины, главная из которых — ночная Персефонэя. Отразив в себе Загрея, Персефона выпила его жизнь, размножив единое изображение в дробном множестве. Когда Зевс-Змий-Отец поглотил сердце Загрея, то тоже стал множественным, а его лик сделался человекоподобным. Зевс назвался Дионисом и «уподобился Сыну во всем»³³. Теперь Зевс является уже не младенцем или Змеем, но Зевсом-Дионисом, чьи кудри увенчаны множественностью Змеев-Целей-звезд. Так появилась «вторая нива» — кудри Кронида, она противоположит первой ниве — пажити женских причин. Лику Диониса суждено стать из извращенного (т.е. отраженного, а значит, переменившего правое на левое) снова правым, т.е. истинным, неотраженным: когда в браке сойдутся Цель и Причина, мужское и женское, из их соития возникнет обновленный Дионис. Мучительный разрыв будет спаян браком, а вина отраженности будет смыта, когда появится Третий³⁴. Теперь, в свою очередь, уже Дионис-Вакх

³³ В христианстве это осуществляет Иисус, воплощающийся и уподобляющийся человеку во всем, кроме греха.

³⁴ В статье «Религиозное дело Вл. Соловьева» (1911) Иванов поясняет: «Человек <...> 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 speculi* — исправляющим первое, является для человека, как познающего, другой человек. Истина оправдывается только

В. В. Петров

воплет Отчее сердце, и в нем, как в Третьем, сольются разлученные Зевс-Персефона и Загрей. У Шюре Орфей завершает посвящение словами:

«Да будет неизреченный Зевс и Дионис, трижды являющий (trois fois révélateur) — в аду, на земле и в небесах, милостив к твоей юности и да пролетит он в твое сердце науку богов».

Затем врачеватель душ Орфей обещает ученику погрузить его в волшебный сон, чтобы тот узрел мир богов (*Schuré*, 235–236). Во сне ученик видит, как царицу мертвых Персефону уносит на небо ее супруг. Теперь этот супруг уже не Зевс, но Дионис. Ученик пробуждается и спрашивает Орфея, что за дивный сон он видел: «Что случилось? Разве изменился мир? (Le monde est-il changé?) Где я?» (*Там же*, 253). Схожим образом завершается и сновидение Мелампа: пробудившись от посвятельного сна, он находит всё преобразенным и не узнает мира, который сделался для него прозрачным. Меламп начинает видеть будущее, став «тенью грядущего». Последняя фраза отсылает к любимому Ивановым выражению П. Б. Шелли «будущее отбрасывает тени в прошлое»³⁵.

«Четвертое измерение» и встречные потоки времен у Рудольфа Штейнера. Сложно сказать, были ли слова П. Б. Шелли лишь метафорой или за ними стояли некоторые теоретические воззрения³⁶. Вяч. Иванов понимает слова о «будущем, отбрасывающем тени на прошлое» не только как описание дара ясновидения, но помещает их в телеологический контекст — для описания процессов обратной причинности. Как уже говорилось, теория обратной причинности была усвоена оккультистами, например, К. Дюпрелем и Р. Штейнером. Последний уже в 1905 году прочел курс лекций, в которых связал обратное течение времени с реальностью «четвёртого измерения» (*Steiner; Штайнер 2007*).

будучи созерцаемою в другом. Где двое или трое вместе во имя Христова, там среди них Сам Христос. Итак, адекватное познание тайны бытия возможно лишь в общении мистическом, т.е. в Церкви» (*Иванов 1916*, 109).

³⁵ Об этом см.: *Петров 2017а*, 31–33.

³⁶ Ср. схожее утверждение М. Волошина в «Судьбе Верхарна» (*Волошин. Т. 6. Кн. 1*, 606) (текст цитируется ниже).

Последнее понималось в духовной науке не в математическом или физическом смысле, но как область высшей, астральной реальности. Рассуждения Штейнера интересны тем, что хронологически предшествуют соответствующим построениям Андрея Белого и Вяч. Иванова.

Рассмотрим берлинский доклад Штейнера от 17 мая 1905 г. Исходя из принципа «очерчивающее больше очерчиваемого», Штейнер считает, что человек, который способен очерчивать внешних существ по трем измерениям, сам должен быть *четырёхмерным*. Астральный мир рассматривается как зеркальный по отношению к физическому, а потому:

«Если вы имеете в астральном мире число, например 467, то должны его читать — 764. Вы должны привыкать к тому, чтобы каждую вещь читать симметрично, рассматривать симметрично / зеркально (*symmetrisch / spiegelbildlich*)»³⁷.

(Напомним, что в «Сне Мелампа» Иванова мотив обращения правого в левого при зеркальном отражении играет важную роль, см. *ниже*). Тот же принцип переворачивания прилагается Штейнером и к временному ряду:

«Когда мы приходим к временным отношениям, в астральном мире вещь возникает тоже симметрично, а именно так, что вначале нам является более позднее и позже — предыдущее. Следовательно, если вы наблюдаете астральные процессы (*astralische Vorgänge*), то должны также уметь читать от конца к началу в *обратном направлении* (*von rückwärts nach vorwärts, von hinten nach vorn*). <...> В астральном сперва существует сын, а потом — отец, вначале существует яйцо, а потом — курица. В физическом мире это происходит иначе. В физическом вначале рождаешься. И в таком случае рождённое бытие — это появление нового из старого. В астральном — это наоборот. Там старое происходит из нового. В астральном мире ради появления того, что является отцовской и материнской природой, *поглощается* то, что является сыновней и дочерней природой. У греков вы

³⁷ См.: *Steiner*, 34–35; *Штайнер 2007*, 41–42. Ср. роман «Петербург» А. Белого, где Шишнарфне, представитель астрального мира, мира четвёртого измерения, прочитывается Дудкиным зеркально: «Ефраншиш».

найдёте прелестную аллегорю. <...> Кронос нам представляет астральный мир. <...> О Кроносе нам говорится, что он поедает своих детей. То есть в астральном не рождают, а поглощают. Но затем, когда на астральном плане мы отыскиваем моральное, дело совсем усложняется» (*Штайнер 2007, 42*).

Вполне вероятно, что поглощение Зевсом сердца Загрея в «Сне Мелампа», приводящее к преобразению Зевса-Змея в Зевса-Диониса, а также увиденное Ивановым во сне поглощение Веры Шварсалон её покойной матерью — Лидией Зиновьевой-Аннибал³⁸, наделялось Ивановым оккультным значением, обусловленным приведенной выше концепцией Штейнера. Далее Штейнер говорит:

«Если вы мыслите *теософически* в истинном смысле, то вы уясните себе тот факт, что внешняя жизнь, наше тело (*äußere Leben, unser Leib*) <...> является <...> *результатом*, неким пересечением *двух потоков* (*ein Durchschnitt von zwei Strömungen*), которые приходят из противоположных направлений и сливаются друг с другом (*die von entgegengesetzten Richtungen kommen und ineinandergehen*). Представьте-ка себе поток из прошлого (*eine Strömung von der Vergangenheit*) и поток, приходящий из будущего (*eine Strömung, die von der Zukunft herankommt*): в таком случае вы имеете два проникающих друг в друга (*ineinandergehende*), собственно, пересекающихся в каждой точке потока (*in jedem Punkt sich durchkreuzende Strömungen*). <...> Есть один поток, который встречает вас (*Strömung, die Ihnen entgegenkommt*), и один поток, который вы приносите с собой (*eine Strömung, die Sie mitbringen*). Человек есть результат слияния этих двух потоков (*Der Mensch fließt zusammen aus diesen beiden Strömungen*)» (*Там же, 44*).

Это в точности соответствует тому, что Вяч. Иванов описывает в «Сне Мелампа»:

Движутся в море глубоком моря, те к зарям, те — к закатам;

³⁸ См. запись в дневнике Иванова от 15.06.1908 (II, 771–772).

Поверху волны стремятся на полдень, ниже — на полночь;
Разно-текущих потоков немало к темной пучине;
И в океане пурпурном подводные катятся реки.
Так из грядущего Цели текут навстречу Причинам,
Дщерям умерших Причин, и Антúройя Ройю встречает.
В молнийном сил сочетанье взгорается новое чадо
Соприкоснувшихся змей; и в тот миг умираем мы оба —
Змий и змея, — раждая на свет роковое мгновенье (ст. 78–
86, II, 296).

Выше уже цитировалось специальное примечание, которым Иванов сопроводил поэму. В нем прямо сказано, что Ройя («поток») и Антúрройя («противотечение») являются частями авторской «метафизической концепции»: Ройя знаменует «поток» причинности (временная последовательность движения из прошлого в будущее), тогда как Антúройя — «встречный поток» причинности (движение из будущего в прошедшее). «Каждый миг явленного бытия, будучи результатом взаимодействия двух выше различных причинностей, есть как бы чадо брака между причинами женского порядка (Ройя) и порядка мужского (Антирройя)» (II, 300). Это в точности соответствует тому, что в лекциях о четвертом измерении говорит Р. Штейнер. Не случайно здесь же Иванов дистанцируется от телеологии Вундта, которой отдавал дань Белый:

«Вопреки тексту поэмы, я отождествляю понятие Антирройи с понятием целесообразности лишь условно и предпочитаю определять первое просто, как встречную причинность» (II, 300).

«Вопреки тексту поэмы» означает, что, хотя встречные потоки в поэме связаны с Целями и Причинами (что напоминает концепцию Вундта), авторская «метафизическая концепция» имеет иные источники: пара «Цели / Причины» задана «Монадологией» Лейбница, «вечные браки» Причин и Целей происходят из орфического мифа Эдуарда Шюре, а концепция противопотоков, столкновение которых рождает «мгновение», имеет источником «теософическое» учение Рудольфа Штейнера о «четвертом измерении». Последнее представляет собой

В. В. Петров

астральную область, зеркальную по отношению к физическому миру, что тоже обыгрывается в «Сне Мелампа»:

«Отрок, гляделся ли ты в прозрачную влагу, любясь
Образом зыбким, который тебя повторяет, как эхо
Звук отзвучавший из чутких пещер воскрешает? Так нимфа
Струйная — меди ль блистательной власть, что пленяет ды-
ханье

Близко дышащих уст на легко-затуманенной глади, —
Тень выпивает твою и к тебе, превратив, высылает
Дивно подобную светлым чертам — и превратную»...

— «Змеи», —

Отрок в ответ: «я в деснице держал над ручьем медяницу,
Жаждой томимую: в левой она отразилась висящей»
(ст. 107–116, II, 297).

В «Четвертом измерении» Штейнера имеются и другие фрагменты, разъясняющие эту экзотическую теорию. Например, он однозначно ассоциирует четвертое измерение не с дополнительным пространственным протяжением, но с временем. При этом он понимает время не только в физическом смысле — как меру движения, но как манифестацию жизненного начала. Последнее есть принцип, выходящий за рамки трехмерного физического пространства; это усматриваемая нами в трёх пространственных измерениях проекция некоего четырехмерного существования:

«Всё живое указывает на более высокое, в котором оно имеет своё истинное существование (*wahres Wesen*), и выражением этого высшего является время. Время — это симптоматическое выражение (*Ausdruck*), явление оживлённости (*Erscheinung der Lebendigkeit*) [понятое как четвёртое измерение, *aufgefaßt als vierte Dimension*] в трёх измерениях физического пространства. Другими словами: все существа, для которых время имеет внутреннее значение (*innere Bedeutung*), являются отображением четырёхмерных существ (*Abbilder von vierdimensionalen Wesen*). Этот куб будет по-прежнему тем же через три года или шесть лет. Росток лилии изменится. Ибо для него время имеет реальное значение (*reale Bedeutung*). Поэтому то, что мы видим в лилии,

есть только трёхмерное отображение четырёхмерного существа лилии (*die dreidimensionale Abbildung des vierdimensionalen Lilienwesens*). Итак, время — это отображение (*ein Abbild*), проекция четвёртого измерения (*eine Projektion der vierten Dimension*), органической оживлённости, в трёх пространственных измерениях физического мира (*drei Raumdimensionen der physischen Welt*)» (*Штайнер 2007, 92–93*).

Сказанное поясняется следующим образом:

«Растение, прорастая, проламывает трёхмерное пространство (*Indem die Pflanze wächst, durchbricht sie den dreidimensionalen Raum*). Каждое существо, живущее во времени, проламывает три [обычные] измерения. Время есть *четвёртое измерение* (*Die Zeit ist die vierte Dimension*). Оно невидимо погружается в три измерения обычного пространства. Но воспринять его вы можете только с помощью *ясновидческой силы* (*hellseherische Kraft*)» (*Там же, 109*).

«Движение времени в одну сторону — это отмирание природы (*Absterben der Natur*), в другую сторону — это возрождение (*Wiederaufleben*). Две точки, когда они переходят друг в друга, — это рождение и смерть (*Geburt und Tod*). Будущее (*Zukunft*) непрерывно идёт нам навстречу. Если бы жизнь шла только в одном направлении, никогда не возникло бы ничего нового. Человек действительно обладает гением (*hat auch Genie*) — это его будущее, его интуиции, которые текут ему навстречу (*Intuitionen, die ihm entgegenströmen*). Отработанное прошлое есть [поток (*Strom*), приходящий с другой стороны; оно определяет] существо (*Wesen*) [каким оно стало к нынешнему времени]» (*Там же, 109–110*).

«Теософская» интерпретация четвертого измерения, предложенная Штейнером, получила широкое распространение. При этом она была далеко не единственной. Околонаучная общественность увлекалась «четвертым измерением», начиная с 1880-х. Пародию на это увлечение мы можем увидеть в мистери-шутке Владимира Соловьёва «Белая лилия, или Сон в ночь на Покрова» (1878–80). В 1891 г. к Н. А. Морозову обратились товарищи по заключению в Шлиссельбургской крепости. Они

просили его выразить свое понимание идей относительно четвертого измерения, сформулированных британским математиком Чарльзом Хинтоном. В письме к товарищам (1891), а также в позднейшем рассказе «Путешествие по четвертому измерению пространства», Морозов изложил содержание теорий Хинтона, но подверг сомнению реальное существование пространств высших измерений.

Напротив, в среде оккультистов о «четвертом измерении» рассуждали в духе Штейнера, ассоциируя с этим учением представление об астральном мире, характеристиками которого является обратное течение времени и зеркальное переворачивание нашей реальности. Ярким представителем этого направления позднее стал П. Д. Успенский. Приведем для сравнения фрагмент из его книги «Четвёртое измерение», вышедшей в 1910 г.:

«По теории Маха, “психика” строит физический мир. “Вещь” есть только комплекс ощущений... Психика строит только “формы” мира <...> “Психическое” <...> очень похоже на то, что должно бы было быть в четвертом измерении, и мы свободно можем сказать, что мысль движется по четвертому измерению <...> Разве во сне мы не живём в фантастическом, сказочном царстве <...>, где нет устойчивости физического мира, где один человек может стать другим, или сразу двумя, <...> *где события часто идут в обратном порядке от конца к началу* <...>? Нет никакой надобности считать существами четырёх измерений только духов <...> *Мы сами существа четырёх измерений* <...> Только небольшой частью своего существа живём в трёх измерениях, и эту часть называем собой» (Успенский П., 39–40)³⁹.

Примечательно, что идеи П. Д. Успенского и К. Дюпреля позднее развил в своих работах о. П. Флоренский.

«Четвертое измерение» и «падение в прошлое» у М. Волошина. Возникает вопрос: каким образом идеи Штейнера могли достичь Вяч. Иванова? Одним из главных трансляторов

³⁹ Книга первоначально печаталась в журнале «Вестник теософии» 1909. № 7–8. С. 76–94; № 9. С. 82–92; № 11. С. 61–83; № 12. С. 54–74.

в первый период была, как известно, А. Р. Минцлова (*Обатнин 1994*, 154; *Богомолов 2000*; *Обатнин 2000*; *Петров 2018*, 92–94). Однако существовал и другой, хотя также связанный с Минцловой, канал, — изыскания и интересы М. В. Сабашниковой и М. А. Волошина, тесно контактировавших с Вяч. Ивановым.

У Волошина имелись собственные воззрения на природу времени. Не будучи оригинальными как таковые, они представляли собой специфический набор взглядов и интуиций. Волошин полагал, что живой организм является «свитком» и спресованным оттиском всех организмов, предшествующих ему на эволюционной спирали. Он разделяет присутствующую у Ч. Хинтона и Андрея Белого идею о том, что два разных существа, видимых нами в разное время, могут представлять собой единое четырехмерное существо, а также идею о «зеркальности» во времени. Кроме того, Волошин читает научно-фантастические произведения Г. Уэллса («Машину времени», «Ускорители времени») и принимает идеи Уэллса, которые, в свою очередь, были напрямую инициированы спорами британских ученых относительно четвертого измерения⁴⁰. Как и Уэллс, Волошин встраивает дискурс о течении времени, направленном всегда в одну сторону, в контекст рассуждений о силе тяготения, тоже единообразно направленной. Отсюда идет волошинское представление о «за-коне падения в будущее»⁴¹. У Уэллса Волошин заимствует пред-

⁴⁰ «Машина времени» была опубликована в 1895 году <...> Главная мысль <...> никогда не принадлежала автору целиком <...> Автора натолкнули на нее в восьмидесятые годы студенческие споры в лабораториях и дискуссионном обществе Королевского колледжа науки... Это мысль о Времени как четвертом измерении; трехмерное настоящее оказывается частью вселенной, имеющей четыре измерения. С этой точки зрения единственная разница между временем и другими измерениями состоит в том, что вдоль него движется сознание, — это и составляет движение настоящего <...> Существовал и набросок, посвященный той же идее; он должен был появиться в “Фортнайтли ревью” в 1891 году, но так и не появился. Назывался он “Неподвижная вселенная” и тоже исчез бесследно», пер. М. Ландора (*Уэллс 1964b*, 345–347).

⁴¹ «— Если время действительно только четвертое измерение пространства, то почему <...> мы не можем двигаться во времени точно так же, как движемся во всех остальных измерениях пространства? <...> — [Даже] в пространстве <...> мы можем довольно свободно пойти [лишь] вправо и влево <...>, мы свободно движемся [лишь] в двух измерениях. Ну, а как насчет движения вверх? Сила тяготения ограничивает нас в этом <...>. — Но двигаться во времени совершенно немислимо, вы куда-то не уйдете от настоящего мо-

ставление о скользящем вдоль оси времени *сознании* и идею приравнивания *воспоминания* к путешествию в прошлое.

При этом «четвертое измерение» одновременно понимается Волошиным и в духе Уэллса, и в духе Р. Штейнера. В «Записной книжке 1905–1907 гг.» Волошин рассуждает следующим образом:

«Человек — это книга, в которую занесена история мира⁴². Уэльс: предмет для того, чтобы существовать, должен существовать известное время. *Время — это четвертое измерение пространства*⁴³. Перспектива третьего измерения и перспектива четвертого измерения — причинность и хронология. В сущности — последовательность. *Причинность — это только признак того, что в два разных мгновения видишь две разные части одного существа*. Там, где мы находим причинность, есть на самом деле причинность. Перевод на язык третьего измерения — колонна есть причинность по отношению к капители. Даже, скорее, наоборот, капитель есть причина колонны, т.к. причинность во времени всегда с противоположной стороны от *направления падения*. Сравнивая закон падения тел с *законом падения в будущее*, можно открыть и смысл многого. <...> *Наши воспоминания — это робкие экскурсии в прошлое...* <...> Мгновение — это единственное восприятие настоящего, лезвие между прошлым и

мента. <...> — Мы постоянно уходим от настоящего момента. Наша духовная жизнь, нематериальная и не имеющая измерений, движется с равномерной быстротой от колыбели к могиле по четвертому измерению пространства — времени. Совершенно так же, как если бы мы, начав свое существование в пятидесяти милях над земной поверхностью, равномерно падали бы вниз» (Уэллс 1901, 58–59).

⁴² Ср.: в «Откровении детских игр» (1907) Волошин пишет: «Каждый входящий в человеческий мир через двери рождения должен повторить вкратце всю историю этого мира. <...> Наше сознательное Я взрослого человека кажется маленькой прозрачной каплей, в которую разрешился мировой океан, глухо кативший в ребенке свои темные воды» (Волошин. Т. 6. Кн. 1, 188).

⁴³ «Каждое реальное тело должно обладать четырьмя измерениями: оно должно иметь длину, ширину, высоту и продолжительность существования... Время и есть то, что подразумевается под четвертым измерением. <...> Единственное различие между временем и любым из трех пространственных измерений заключается в том, что наше сознание движется по нему» (Уэллс 1964а, 56). См. также: Уэллс 1901; Уэллс 1909.

будущим⁴⁴. Отсюда проповедь мгновения как *магического кристалла*, сквозь который мы можем увидеть весь мир в его целом, пространственном и временном⁴⁵.

В настоящее время для меня непонятны:

1. Закон падения времени.
2. Зеркальность во времени (телепатия)» (Волошин 2000, 48–50).

Мгновение для Волошина является точкой пересечения двух перпендикуляров — линии пространственного движения и линии времени:

«Единственная связь между временем и пространством — это мгновение. Сознание нашего бытия, доступное нам лишь в пределах мгновения, является как бы *перпендикуляром*, падающим на линию нашего пространственного движения из сфер чистого времени. Счет этих точек сечения линии ее перпендикуляром создает возможность нашего механического счета часов. Каждый перпендикуляр является поэтому для нашего сознания дверью в бесконечность, раскрывающуюся во мгновение. <...> Способность *пророчесственного* видения связана неразрывно с углублением во мгновение» (Волошин. Т. 3, 140)⁴⁶.

⁴⁴ «Каждое мгновение является неуловимой *трещиной* между прошлым и будущим. Каждое мгновение звенит в хрустальном аполлинийском нововидении, как трещина в хрустальном сосуде. А во время бессонницы мгновения поют тишине ночи стеклянными мышинными голосами, и становится внятна “жизни мышья беготня”» («Аполлон и мышь» (1911) (Волошин. Т. 3, 141).

⁴⁵ Ср.: «*Мгновение* — слово, которое нам постоянно указывает на <...> необходимость в том мгновении, в котором мы живем, отыскивать то, что нам может открыть прозрение в страну стремлений — в вечность. <...> То, что стоит в связи с ощущением, проистекающим из мгновения, это Гете сделал настоящей основной тайной своего величайшего поэтического произведения» (Штайнер 2000. Лекция 2).

⁴⁶ Ср.: «Как повсюду духовный мир пронизывает чувственное бытие, так каждое мгновение пронизывает вечность. *Вечность переживают* не тогда, когда выходят из временного, а тогда, *когда в одно мгновение могут ясновидчески пережить ее. Она находится в каждом мгновении*. Если вы возьмете какую-либо точку мира и встретитесь с какой-либо сущностью, то, исходя из ясновидческого сознания, не можете сказать: эта сущность пребывающая (временная), а эта сущность — вечная. Для духовного сознания такое выражение не имеет никакого значения. Значение, смысл лежит совершенно не в этом. То, что лежит

Таким образом, сквозь окошко мгновения из трехмерного пространства открывается бесконечная анфилада временных отрезков, слагающихся в вечность. В образном плане такое представление, отчетливо подразумевающее пространственно-временной континуум (и сформулированное Волошиным в 1911 г.), напоминает интуицию Андрея Белого, данную в «некрасовской» редакции романа «Петербург» (ранее марта 1912). Согласно Белому, когда пространственные линии петербургских проспектов умножаются в перпендикулярном направлении, как в зеркалах, мгновение расширится в *линию времени*:

«От тех островов тащатся непокойные тени, прогоняясь снова, снова и снова вдоль прямолинейных проспектов; и проспект, отражаясь в проспекте, как зеркало в зеркале, становится линией, убегущей в бесконечность: там *мгновенье становится линией времени*: и бредя от подъезда к подъезду, ты переживаешь года. Там сама земля — только тень» (*Белый 1981, 461*).

В более поздней, «сириновской» редакции романа (февраль 1913) Белый говорит о расширении «мгновения» несколько иначе:

«От островов тащатся непокойные тени; так рой видений повторяется, отражённый проспектами, прогоняясь в проспектах, отражённых друг в друге, как зеркало в зеркале, где и самое *мгновение времени расширяется* в необъятности эонов: и бредя от подъезда к подъезду, переживаешь века» (*Там же, 55*).

Волошина уже с 1903 г. интересуется вопросом о соотношении времени и вечности — тема, ярко представленная у Гёте и Ницше. Он развивает концепцию внетемпорального мгновения, в котором заключены все события прошлого, настоящего и будущего. Об этом говорят строки, написанные в июне 1904 г.: «Все мы уж умерли где-то давно... / Все мы еще не родились»⁴⁷, вхо-

в основе бытия — мгновение и вечность, — имеется всегда и повсюду. Вопрос можно поставить только так: как происходит, что вечность представляется в виде мгновения, что она представляется временной и что находящаяся в мире сущность принимает образ временного» (*Штейнер 2000, Лекция 5*).

⁴⁷ «Тесен мой мир. Он замкнулся в кольцо...» (1904) (*Волошин. Т. 1, 38*). Ср. письмо Волошина к Сабашниковой от 15 (28) сентября 1905 г. (Париж):

дающие в стихотворный цикл с характерным названием «Когда время останавливается» (1903–1905). Среди повторяющихся там образов: запертость в мгновении («Быть заключенным в темнице мгновенья»); тени грядущего, отброшенные на настоящее («Тени Невидимых жутко громадны»); память как путеводная нить («Память — неверная нить Ариадны»); падение во времени из прошлого в будущее («Время свергается в вечном паденьи, / С временем падаю в пропасти я»); зеркальность, двойная глубина («Сквозит двойная бесконечность / Из отраженной глубины») (Волошин. Т. 1, 39). Мгновение предстает у Волошина то бескрайним простором⁴⁸, то темницей⁴⁹, то вечностью⁵⁰, то магическим кристаллом, сквозь который можно увидеть целое мира. Подобное видение *sub specie aeternitatis* Волошин именует взглядом из четвертого измерения.

Как уже сказано, в мистико-поэтических воззрениях Волошина на время и мгновение сливаются, как минимум, три подхода, ассоциирующие время с четвертым измерением: научно-фантастический (Г. Уэллс), математический (Ч. Хинтон), а также оккультный (Р. Штейнер).

Даже свою раннюю концепцию вечного мгновения, содержащего в себе прошлое, настоящее и будущее (1903), он позже перетолковывает в оккультном ключе⁵¹. В рецензии «“Елеазар”, рассказ Леонида Андреева» (1906) к исходному представлению

«Почему время перестало у меня теперь останавливаться, как оно иногда останавливается в детстве по вечерам при свете лампы?» (Волошин. Т. 11. Кн. 1, 501).

⁴⁸ «Возлюби просторы мгновенья...» (1908): «Возлюби просторы мгновенья, / Всколоси их звонкую степь, / Чтобы мигов легкие звенья / Не спаялись в трудную цепь» (Волошин. Т. 1, 103).

⁴⁹ «Мы заключены в темницу мгновения» («История моей души» (1904) (Волошин. Т. 7. Кн. 1, 162), а также стихотворение «Быть заключенным в темнице мгновенья...» (1905) (Волошин. Т. 1, 38).

⁵⁰ «Я — понимание. Поэты, пойте песни...» (1907): «Мое сознание — нитка, на которой / Нанизаны мгновенья: оборвется — / Жемчужины рассыпятся... / И ожерелью времени — конец! / Мое мгновенье — вечность. / Смертью утверждаю / Бессмертье бога, распятого в веществе» (Волошин. Т. 2, 543).

⁵¹ Схожие идеи о том, что движение во времени есть лишь иллюзия, и существа высших измерений сразу находятся и в прошлом, и в настоящем, и в будущем, позднее будет развивать Джон Уильям Данн (1875–1949), который учитывал теории Ч. Хинтона, Г. Уэллса, А. Бергсона и др. (Dinne 1927; Данн 2000).

о времени-потоке и сознании, скользящем по его оси, добавляется идея об астральном мире, выход в который равносителен выхождению из потока и обретению ясновидческого, пророческого знания грядущих событий. Время в такой перспективе становится пространственным измерением:

«Л. Андреев дает описание той области естества, которая в средневековой магии была известна под именем *астрального мира*. В этой области *время перестает быть потоком*, уносящим человеческое сознание вместе с собой, а становится *неподвижным измерением* — тем, что для нас теперь пространство. Текучая последовательность разрозненных мгновений, сменяющихся с момента рождения до момента смерти, в астральном мире становится *непрерывной цельностью*. Человек в момент перехода в этот мир сразу сознает всю свою жизнь от рождения и до смерти как единое тело свое. <...>

Способность предвиденья таит в себе глубочайшие ужасы. <...> Неизбежное знание всех мелочей и случайностей жизни за несколько часов, за несколько дней до их осуществления может убить жизненную волю человека. Но видеть человека одновременно рождающимся младенцем и умирающим стариком — это не ужас, а мудрость, и в таком созерцании таятся все истинные радости познания. <...>

Невыносимая для слепого ума бесконечность во времени примиряется в самосознании человека, которое позволяет ему двигаться по всему пространству времени силою своих воспоминаний» (*Волошин. Т. 6. Кн. 1, 50–52*).

Схожая мысль встречается и в рабочих записях Волошина:

«Тело *четырёх измерений* можно рассматривать как след от движения в пространстве тела трех измерений по направлению, в нем не заключающемся» (*Волошин. Т. 6. Кн. 2, 692*).

Отчасти такое понимание напоминает концепцию, сформулированную в 1905 г. Андреем Белым:

«Может быть, каждая точка во времени и пространстве — центр пересечения многих спиральных путей разнородных по-

рядков. И мы живём одновременно и в отдалённом прошлом, и в настоящем, и в будущем. И нет ни времени, ни пространства. И мы пользуемся всем этим для простоты. Или эта простота — совершившийся синтез многих спиральных путей, и всё, что во времени и пространстве, должно быть тем, чем оно является» (Белый 2014, 180).

Много позже Белый процитирует эти строки из своего «Возврата» и прокомментирует их:

«Мы живем одновременно и в отдаленном прошлом, и в настоящем, и в будущем. И нет ни времени, ни пространства. И мы пользуемся всем этим для простоты» <...> Осеняет дерзкая мысль: <...> пространственность, временность — *модификации некоего не данного целого*; мысль работает над понятием время-пространство, над изучением предмета, ещё не преподаваемого студентам; где-то копошится предчувствие принципа относительности» (Белый 2015, 311–312).

Последнее представление у Белого является эхом идей о четвертом измерении, сформулированных британским математиком Чарльзом Хинтоном:

«Мы достигаем понятия о жизни, изменяющейся и развивающейся *как целое* (as a whole), о жизни, в которой наша отделимость, прерывность и преходящность суть всего лишь кажимости» (Hinton, 27–28)⁵².

Рассуждая о времени, Волошин не раз заговаривает о пророческом видении. Похоже, он единственный, кто воспроизводит любимую Ивановым фразу П. Б. Шелли о «будущем, отбрасывающем тени на настоящее» и поэтах как зеркалах, пророчески отражающих грядущее, возвещающих его в словах, смысл которых неясен им самим (Петров 2017а, 31–33). В статье «Судьба Верхарна» (1917) Волошин пишет:

⁵² О соответствующих взглядах А. Белого см.: Петров 2016а, 307–313; Петров 2017б, 566–569.

«Пророчественность — основное свойство поэзии. <...> В жизни поэтов повторяется судьба пророков: в эпохи глубокого исторического затишья они исступленно кричат о бедах и ужасах <...> Пророчествуя о будущем, они сами не знают, что пророчествуют, потому что души их подобны раковинам, лабиринты которых гудят звуками, доходящими из неизвестно каких времен» («Судьба Верхарна» (Волошин. Т. 6. Кн. 1, 606).

И, наконец, особое значение применительно к нашей теме имеет формулируемая Волошиным идея относительно связи времени с «четвертым измерением», — областью, где процессы, кажущиеся трехмерным существам последовательностью сменяющихся событий, являются единой совокупностью и цельностью, данной раз и навсегда⁵³. Именно в такой перспективе становится понятен тот род восприятия, при котором все события, — и прошлые, и настоящие, и будущие, — уже случились. В январе 1904 г. Волошин пишет Сабашниковой:

«Теперь “время”... Мы, кажется, говорили раз об этом. Я время считаю за наше восприятие *четвертого измерения*. Точно так же третье измерение будет являться временем для существа второго измерения. В четвертом измерении время станет чисто *пространственным отношением*. И оттуда человеческая жизнь будет представляться одним цельным куском, идущим от рождения до смерти. Пространственно, конкретно, как

⁵³ Ср. «Мне пришлось заниматься одно время геометрией четырех измерений. Некоторые из моих выводов довольно любопытны. Например, вот портрет человека, когда ему было 8 лет, другой — когда ему было 15, третий — 17, четвертый — 23 года и так далее. Все это, очевидно, трехмерные представления его *четырёхмерного существования*, которое является вполне определенной и *неизменной величиной*. Ученые <...> отлично знают, что время — только особый вид пространства. Вот перед вами самая обычная диаграмма, кривая погоды. Линия, по которой я веду пальцем, показывает колебания барометра. Вчера он стоял вот на такой высоте, к вечеру упал, сегодня утром снова поднялся и полз понемногу вверх, пока не дошел вот до этого места. Без сомнения, ртуть не нанесла этой линии ни в одном из общепринятых пространственных измерений. Но так же несомненно, что ее колебания абсолютно точно определяются нашей линией, и отсюда мы должны заключить, что такая линия была проведена в четвертом измерении — во времени» (Уэллс 1964а, 57–58).

длинная лента — представляете? Так что там это, конечно, все завершено, потому что это уже заключено в самый организм. И поэтому “минута не повторится, но и не пройдет. Никогда не пройдет и станет бесконечной” <...>

Мы все уже давно умерли и еще не родились. По этой целой материальной ленте, тянущейся от рождения до смерти, пробегает волна. Волна движется, но частицы материи остаются на своих местах. И вот в этой волне, в этом моменте и движется и наше сознание, и наше представление о времени. А там, в 4-м измерении, эта лента может иметь свое движение уже как целое в новой плоскости и т.д.» (Волошин. Т. 11. Кн. 1, 50).

Выше уже говорилось, что на представления Волошина относительно природы времени и четвертого измерения повлиял не только Г. Уэллс, но и Р. Штейнер. Каким образом это стало возможным? Содержание посвященных четвертому измерению лекций Штейнера Волошин узнавал от Маргариты Сабашниковой, которая находилась в Берлине, где слушала лекции Доктора и общалась с его учениками. В начале октября 1905 г. Сабашникова сообщает Волошину из Берлина, что Матильда Шолль⁵⁴, которая удостоилась индивидуальных занятий с Р. Штейнером, рассказывавшим ей о четвертом измерении, делится его наставлениями, иллюстрируя рассуждения на примере ленты Мёбиуса, полученной перекручиванием бумажной полоски то на 180, то на 360 градусов:

«Вечером вчера, когда я писала Тебе, пришла Шолль и рассказывала о своих занятиях математикой с Ш<тейнером>. Они проходят элементарную алгебру и геометрию, и четвертое измерение. Она объясняла нам четвер<тое> изм<ерение> наглядно, бумажкой, я Тебе тоже об этом напишу»⁵⁵.

⁵⁴ Об индивидуальных занятиях со Штейнером М. Шолль упоминает в своих воспоминаниях, см.: *Meffert*, 402. Это же подтверждает А. Белый, свидетельствующий, что Штейнер «имел время лично преподавать высшую математику своей интимной ученице Матильде Шолль» (*Белый 2000*, 331). Воспоминания Белого о самой М. Шолль см. (*Там же*, 417–420).

⁵⁵ Письмо Сабашниковой к Волошину из Берлина от 4–5 (17–18) октября 1905 г. (Волошин. Т. 11. Кн. 1, 596).

В. В. Петров

Детали Сабашникова сообщает Волошину чуть позже, в другом письме:

«Вчера FrI. Шолль читала нам о четвертом измерении и демонстрировала наглядно на бумаге; вырезала длинную полосу и склеила, сначала один обруч просто, а потом другой, повернув наполовину конец и т.д., все больше и больше вертя бумагу, затем разрежала пополам вдоль эти ленты: из первого получились два обруча, из второго один <...> и т.д. От каждого поворота получалось все разное <...> Но все это получается из единства. Измерения — иллюзии, обусловленные сгущением, уплотнением материи. С точки зрения трех измерений тела непроницаемы. Четвертое измерение, измерение внутрь — промежуток между атомами, кот<орые> не соприкасаются и двигают<ся> сами в себе, вибрируют. Так что, извольте ли видеть, *четвертое измерение не есть время*, как Вы изволили утверждать⁵⁶.

А что ж такое время, по-моему, как не иллюзия, обусловленная тоже уплотнением материи. Может, это пятое измерение? <...> Она еще говорила о ритме и о симметрии. Симметрия — отражение. И всегда бывает так: из одного рождается другое, из двух рождается третье, не симметричное. З логоса⁵⁷. Понятно ли?»⁵⁸.

Через год, в декабре 1906 г. Сабашникова сообщает Волошину о том, что переводит лекции Штейнера и собирается собственноручно записывать их за ним; добавляет, что некоторые лекции ей обещала передать А. Р. Минцлова (скорее всего — это лекции Штейнера о четвертом измерении, поскольку именно на эту тему Сабашникова читает вслух свой перевод А. Л. Любимову). Здесь же Сабашникова осведомляется о здоровье заболевшей Л. Д. Зиновьевой-Аннибал и прямо говорит,

⁵⁶ К. М. Азадовский отмечает, что до этого Сабашникова соглашалась с концепцией Волошина: «Мне приходит в голову, что время — четвертое измерение», — её запись в дневнике от 23 марта (5 апреля) 1903 г. (*Волошин. Т. 11. Кн. 1*, 662).

⁵⁷ Об этом ср. выше: прим. 35 (*Штайнер 2007*, 41–42); *Иванов. Сон Мелампа*, ст. 107–116 (II, 297); прим. 32 (*Иванов 1916*, 109).

⁵⁸ Письмо Сабашниковой к Волошину от 15 / 28 октября 1905 г. (*Волошин. Т. 11. Кн. 1*, 660–661).

что собирается передать лекции Иванову (Волошин и Ивановы находились в Петербурге):

«Я перевела 2 лекции. Они очень плохо составлены; теперь я всегда буду Шт<ейнера> лекции записывать. Надеюсь, Анна Руд<ольфовна> пришлет мне еще. Я просила М<ademois>elle Станюкович зайти к ней за ними. Не знаю, успеет ли она. В каком состоянии Лид<ия> Дим<итриевна>? Можно ли ей писать? <...> Я читала Ан<атолию> Льв<овичу> [Любимову] про 4-ое измерение. Он пришел в восторг. Нужно обработать эти статьи. Я подожду Тебя, и Иванову их не миновать»⁵⁹.

Кроме того сохранился сделанный Сабашниковой перевод докладов Матильды Шолль (1868–1941) «Четвертое измерение»⁶⁰. В основе этого текста — лекции 1906 г., прочитанные Шолль во время встречи Штейнера и немецких теософов в имении графини Евгении фон Бредо⁶¹. Текст является переложением лекций Штейнера о четвертом измерении (GA 324a, 1905 г.) с добавлением рассуждений Штейнера, сделанных во время частных встреч.

Лекции М. Шолль, которые, находясь в Финляндии переводила Сабашникова, были переданы ей приехавшей из Германии А. Р. Минцловой. В том же декабре 1906 г. Минцлова через М. К. Станюкович прислала Сабашниковой⁶² две тетради лекционного цикла Штейнера «У врат теософии» (прочитаны в Штутгарте, в августе 1906 г. [GA 95]). В контексте нашего рассуждения интересна вторая лекция цикла «У врат теософии»:

«Астральный мир определяется целым рядом свойств. <...> [Вступивший в него] все видит инвертированным, как бы в зер-

⁵⁹ Письмо Сабашниковой к Волошину от 6 декабря 1906 г. (Волошин. Т. 11. Кн. 2. С. 171–172).

⁶⁰ См. прим. К. М. Азадовского (Волошин. Т. 11. Кн. 2, 173. прим. 5–7).

⁶¹ Теперь они опубликованы см. *Beitrage*, 77–87; *Штайнер 2010*, 111–127.

⁶² Ср. письмо Минцловой к Сабашниковой от 9 декабря 1906 г.: «Я только что отправила Вам Stuttgart<ские> лекции — а теперь мне приходится их, обе тетради, просить у Вас обратно, на время! Пришлите мне их поскорее почтой, милая, — я их должна перевести на этой неделе непременно (о трех путях). Потом могу опять вернуть Вам» (Волошин. Т. 11. Кн. 2, 173. прим. 6).

кальном отражении. <...> Число <...> 345 <...> в астральном мире представлено как 543. Там все является зеркальным отражением. <...> Это относится и к более высоким вещам, например, к моральным — они тоже являются в астральном мире зеркальным отражением. <...> Как смотрящий в зеркало видит вокруг себя предметы, так же видит он вокруг себя зеркальные отражения своих страстей. Все, что исходит из него, он видит входящим в себя. Другая особенность состоит в том, что *время и события следуют в обратном порядке.* Например, в физическом мире мы видим прежде наседку, потом яйцо, в астральном — наоборот, сначала яйцо, а потом снесшую его наседку. В астральном мире время движется вспять; сначала человек видит следствие, затем причину. Этим можно объяснить все *пророчества*: никто не мог бы предвидеть грядущих событий, не будь этого обратного хода событий в астральном мире. <...> В астральном мире все образы являются перевернутыми» (*Штайнер 2011, 22–24*).

В этом фрагменте повторены положения лекций о четвертом измерении, прочитанных Штейнером годом ранее (*Штайнер 2007, 41–42*; цитировались нами *выше*). Таким образом, в конце 1906 года (когда создавался «Сон Мелампа») М. Сабашникова и М. Волошин становятся одним из каналов, по которому учение Штейнера (притом в интересующем нас аспекте) достигает Вяч. Иванова. Таким образом, можно предположить, что Иванов посвятил «Сон Мелампа» Волошину не только по причинам личного плана, но и как человеку, разделявшему схожие взгляды на «четвертое измерение», которое меняет местами правое и левое, обращает вектор времени вспять и пр. (*Иванов 1907, 31–35*).

Если Минцлову, через которую также транслировалось учение Штейнера, проблема времени и четвертого измерения специально не интересовала, то Сабашникова, находившаяся в постоянном эпистолярном контакте с Волошиным, разделяла интересы последнего. Волошин цитирует слова отца Сабашниковой, сказанные о нем самом и Маргарите:

«Удивительные люди... То убегают друг от друга... Смотрят в разные стороны... А то вдруг уйдут в отдельную комнату, пошепчутся полчаса об *четвертом измерении* и выходят с сияю-

щими лицами...» («История моей души», запись от 11 августа 1904 г.) (*Волошин Т. 7. Кн. 1*, 246).

Примечательно, что некоторые собственные записи Волошина 1907–1909 гг. могут служить иллюстрацией к «Сну Мелампа»:

«Человек — та мгновенная точка, через которую одна вечность перетекает в другую, мгновение становится вечностью и вечность — мгновением. <...> Между двумя противоречиями вспыхивает сознание человека, как электрическая искра между двумя обратно полярными острями. Сознание в сущности своей и есть уже мост между двумя противоречиями» (*Волошин 2000*, 124).

«Древнее — сонное сознание во всем мире искало сродства: своего повторения, отражения своего Я. Поэтому метод аналогии лежит в основе всего. *Что вверху, то и внизу*. <...> Сонный мир был полон избытком жизни, насыщен трепетом. Но был однообразен и подобен человеку (антропоцентричен). Дневной мир стал необычайно разнообразен, богат и грандиозен. Но потерял трепет жизни, перестал быть зеркалом нашего Я. В мире появилась мертвая природа, мертвые вещи. Смерть вступила в сознание мира. То, что было живой волей, стало закономерным процессом» (*Волошин 2000*, 140–141).

Примечательны строки, которые Волошин заносит в свой дневник («История моей души»). Запись датируется 9 августа 1904 г. и сделана в Женеве, где в то время Волошин общался с Вяч. Ивановым. Как и в более ранних текстах, Волошин пишет о «заклученности во мгновении», а также воспроизводит вундтовский принцип обратного течения духовного времени, *противонаправленного* по отношению к ходу времени физического:

«Мы заключены в темницу мгновения. Из нее один выход — в прошлое. Завесу будущего нам заказано подымать. Кто подымет и увидит, тот умрет, т. е. лишится иллюзии свободы воли,

которая есть жизнь. <...> В будущее можно проникать только желанием. Для человечества воспоминание — всё. Это единственная дверь в бесконечность. *Наш дух всегда должен идти обратным ходом по отношению к жизни»* (Волошин. Т. 7. Кн. 1, 162).

Подобное противотечение времени реализуется в *воспоминании*. 18 августа 1904 г. находящийся в Женеве Волошин определяет «воспоминание», как возможность выхода из настоящего, способ путешествовать в прошлое через четвертое измерение; способ — который, возможно, распространится и на путешествие в будущее:

«Воспоминание — это было великое завоевание, сделанное земным животным в области четвертого измерения. Может, это завоевание потом распространится и на будущее⁶³. Здесь нет невозможности физической. Есть невозможность страшной боли, которую надо преодолеть. Эта боль — противоречие неизбежности и иллюзии свободы воли, т.е. желания. Нельзя желать того, что всё равно неизбежно. Можно желать только то, что кажется невозможным. Желание — это, конечно, вид предчувствия, зрение вперед, но зрение малоразвитое, не координированное, лишенное перспективы» (Волошин. Т. 7. Кн. 1, 168).

К переключкам со «Сном Мелампа» Иванова можно отнести и строку Волошина: «Память — неверная нить Ариадны»⁶⁴.

Подведем итог: в 1903—1907 гг. в художественной и теоретической литературе русского модернизма распространяется комплекс учений и идей, исходно возникших как научные теории — в математике, физике, психологии. Поскольку те же теории были немедленно усвоены авторами, принадлежавши-

⁶³ Ср. «Человеческое существо таково, что благодаря силам сверхчувственного воспоминания несет свое собственное существо через будущие времена» (*Штайнер 2000*. Лекция 4).

⁶⁴ «Когда время останавливается» (1905) (Волошин. Т. 1, 39). Ср.: «Ежели память родимых святынь, Мнемосина, вручила / Смертному в темном преддверье столь крепкую нить, чтоб исканьем / Правым угадывать путь в тайниках лабиринта земного...» (Сон Мелампа, ст. 138–140; II, 298). Эти строки «Сна Мелампа» восходят к записям на орфических заупокойных пластинках.

ми к оккультной традиции, писатели, художники, философы и богословы вынужденно воспринимали эти учения и напрямую (из наук: Ч. Хинтон, В. Вундт, К. Дюпрель), и опосредованно (из оккультных учений: Э. Шюре, Р. Штейнер). К числу ярких концепций подобного рода относится теория обратной каузальности или телеологической причинности. Как показано в нашей работе, в кругу Андрея Белого, Вяч. Иванова, М. Волошина подобные теории трансформировались и переплавлялись в художественные построения. Между упомянутыми авторами существовало «перекрестное опыление» идеями и влияниями. Влиянию оккультной и мистической традиции на Вяч. Иванова и Белого посвящено не одно исследование. Тем не менее, нам удалось обнаружить не отмеченные прежде случаи доктринального влияния этой традиции. Наиболее важным из них представляется установление того факта, что ядро «античной» по сюжету поэмы Вяч. Иванова «Сон Мелампа» конституировано «орфическим мифом», заимствованным у Э. Шюре, а концепцию противонаправленных потоков целей и причин в том же «Сне Мелампа» Иванов почерпнул из учения Р. Штейнера о «четвертом измерении», трактуемом как область астральной реальности, зеркальной по отношению к трехмерному физическому миру. В том, что касается влияния научной традиции, мы зафиксировали непосредственное влияние телеологии Вундта на ранние произведения Андрея Белого (оставив за рамками рассмотрения этой статьи его представления о четвертом измерении), а также изучили особенности воззрений М. Волошина на природу мгновения, вечности и времени, сложившихся под влиянием идей Г. Уэллса и Р. Штейнера. Установлена важная роль М. Сабашниковой, как транслятора идей о четвертом измерении от круга Р. Штейнера к М. Волошину и Вяч. Иванову. Безусловно, подобные теории, ставшие несущими элементами картин мира, которые выстраивали авторы периода модернизма в своих произведениях, существенно трансформировали классическую и монистическую парадигму, представленную в платонизме и христианской доктрине. Существо и степень этой трансформации до сих пор недостаточно изучены и требуют дальнейших изысканий.

Список литературы

- Аверинцев* *Аверинцев С. С.* Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов. Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М.: Искусство, 1995. С. 7–23.
- Белый 1981* *Белый Андрей.* Петербург. Роман в восьми главах в прологе и эпилогом / Изд. подготовил Л. К. Долгополов. М.: Наука, 1981.
- Белый 1995а* *Белый Андрей.* Собрание сочинений. Серебряный голубь: Рассказы / Сост., предисл., коммент. В. М. Пискунова. М.: Республика, 1995.
- Белый 1995б* *Белый Андрей.* Собрание сочинений. Воспоминания о Блоке / Под ред. В. М. Пискунова. М.: Республика, 1995.
- Белый 1997* *Белый Андрей.* Собрание сочинений. Котик Летаев. Крещеный китаец. Записки чудака / Общ. ред. и сост. В. М. Пискунова. М.: Республика, 1997.
- Белый 2000* *Белый Андрей.* Собрание сочинений. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере / Общ. ред. В. М. Пискунова. Сост., комм. и послесл. И. Н. Лагутиной. М.: Республика, 2000.
- Белый 2010* *Белый Андрей.* Собрание сочинений. Символизм. Книга статей / Общ. ред. В. М. Пискунова. М.: Культурная революция; Республика, 2010.
- Белый 2012* *Белый Андрей.* Собрание сочинений. Арабески. Книга статей. Луг зеленый. Книга статей / Общ. ред., посл. и комм. Л. А. Сугай. Сост. А. П. Полякова и П. П. Апрышко. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2012.
- Белый 2014* *Белый Андрей.* Симфонии / Сост., послесл. и комм. А. В. Лаврова. М.: Дмитрий Сечин, 2014.
- Белый 2015* *Белый Андрей.* На рубеже двух столетий / Общ. ред., послесл. и комм. А. В. Лаврова. М.: Дмитрий Сечин, 2015.
- Богомоллов 2000* Богомоллов Н. А. Русская литература XX века и оккультизм. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Богораз* *Богораз (Тан) В. Г.* Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений. Вып. 1. М., Пг., 1923.
- Волошин 2000* *Волошин М.* Записные книжки / Сост., предисл. и прим. В. П. Купченко. Москва: Вагриус, 2000.
- Волошин 2003–2015* *Волошин М.* Собрание сочинений / Под общ. ред. В. П. Купченко и А. В. Лаврова, при участии Р. П. Хрулевой. Т. 1–13. М.: Эллис Лак 2000; Азбуковник, 2003–2015.
- Вундт 1902* *Вундт В.* Система философии / Пер. А. М. Водена. СПб.: Ф. Пантелеев, 1902.
- Вундт 2002* *Вундт В.* Система философии // Вундт В. Психология народов. М.: Эксмо, СПб.: Terra Fantastica, 2002. С. 117–862.

- Данн 2000* Данн Д. У. Эксперимент со временем / Пер. Т. Ивлевой. М.: Аграф, 2000
- Дешарт* Дешарт О. Введение // Иванов В. Собрание сочинений. Т. 1. С. 4–227.
- Дю-Прель 1895* Дю-Прель К. Философия мистики, или Двойственность человеческого существа / Пер. с нем. М. С. Аксенова. СПб., 1895
- Дюпрель 2006* Дюпрель К. Философия мистики / Пер. с нем. М. С. Аксенова. М.: Эксмо, 2006. С. 121–587.
- Иванов 1907* Иванов Вяч. Сон Мелампа <Максимилиану Волошину> // Золотое руно. 1907. № 10.
- Иванов 1916* Иванов Вяч. Борозды и Межи. Опыт эстетические и критические. М.: Мусaget, 1916.
- Зеркало* К семиотике зеркала и зеркальности [От редколлегии] // Зеркало. Семиотика зеркальности. Труды по знаковым системам XXII (Тарту, 1988).
- Кэрролл* Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране чудес. Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в Зазеркалье / Изд. подг. Н. М. Демурова. М.: Наука, 1979.
- Лейбниц* Лейбниц Г. В. Монадология / Пер. с франц. Е. Н. Боброва // Собрание сочинений в 4 тт. Т. 1. Москва: Мысль, 1982. С. 413–429.
- Милиц, Обатнин* Милиц З. Г., Обатнин Г. В. Символика зеркала в ранней поэзии Вяч. Иванова (сборники “Кормчие звезды” и “Прозрачность”) // Зеркало. Семиотика реальности. Труды по знаковым системам 22 (Тарту, 1988). С. 59–65.
- Обатнин 1994* Иванов Вяч. Доклад «Евангельский смысл слова “земля”». Письма. Автобиография / Публ., вступ. ст. и коммент. Г. В. Обатнина // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 142–170.
- Обатнин 2000* Обатнин Г. В. Иванов — мистик. Окультурные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Орлов 2015* Орлов А. Лицо Бога как небесный двойник мистика в Лествице Иакова // Символ. 2015. № 66. С. 257–288
- Орлов 2018* Орлов А. А. Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике / Пер. с англ. И. В. Колбутовой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018.
- Петров 205* Петров В. В. Когнитивные способности и иерархия бытия в философии поздней античности и раннего средневековья // Пунта. 2007. № 1–2. С. 22–39; переиздано в сб.: Мера вещей. Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г. В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015.
- Петров 2016а* Петров В. В. Концептуальное и перцептуальное пространство в ранних работах Андрея Белого // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 3. М.: Аквилон, 2016. С. 287–331

В. В. Петров

- Петров 2016б* *Петров В. В.* Концепция «двух бездн» в русской литературной и философской традиции: Ф. Тютчев, Д. Мережковский и Вяч. Иванов (готовится к печати в составе сборника материалов международной конференции “Д. С. Мережковский: писатель — критик — богослов. К 75-летию со дня смерти мыслителя”, 8–9.12.2016, ИМЛИ).
- Петров 2017а* *Петров В. В.* “Разнотекущие потоки” в Сне Мелампа Вячеслава Иванова: интертекстуальный анализ // Историческое и надвременное у Вяч. Иванова: к 150-летию Вяч. Иванова. Десятая международная конференция / Под ред. М. Плюхановой и А. Шишкина. Салерно, 2017. С. 23–54.
- Петров 2017б* *Петров В. В.* Репрезентация пространства в «Возврате» Андрея Белого // Арабески Андрея Белого: жизненный путь, духовные искания, поэтика / Ред.-сост. Корнелия Ичин, Моника Спивак. Белград: Изд-во Филологического факультета Белградского университета, 2017. С. 561–577.
- Петров 2018* *Петров В. В.* Вячеслав Иванов и его толкование евангельского слова «земля» // Новозаветные сюжеты и образы в культуре русского модернизма / Сост. и отв. редакторы О. А. Богданова, А. Г. Гачева. М.: Индрик, 2018. С. 80–100.
- Силард* *Силард Л.* Роман и метаматематика // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002. (перв. publ.: Hungaro-Slavica 1988. Budapest, 1988. P. 235–244).
- Троицкий* *Троицкий В. П.* Об одной модели времени у Вяч. Иванова // Символ. 2008. № 53–54.
- Успенский П.* *Успенский П. Д.* Четвёртое измерение. 3-е изд. Петроград, 1918.
- Успенский Б.* *Успенский Б. А.* История и семиотика (Восприятие времени как семиотическая проблема). Статья первая // Зеркало. Семиотика реальности. Труды по знаковым системам (Тарту). 1988. № 22. С. 66–84.
- Уэллс 1901* [Уэллс Г.] Машина времени: Роман Уэльса, авт. романа “Борьба миров” / Пер. с англ. и предисл. М. А. Чернявской. Ковно: Тип. М. А. Соколовской, 1901.
- Уэллс 1909* Уэллс Г. Завоеватели воздуха. Машина времени. Волшебная лавка. Москва: Тип. т-ва И. Д. Сытина, 1909.
- Уэллс 1964а* Уэллс Г. Машина времени // Уэллс Г. Собрание сочинений в 15 томах. Т. 1. М.: Правда, 1964. С. 53–142.
- Уэллс 1964б* Уэллс Г. Предисловие к «Машине времени» (1931) // Собрание сочинений в 15 томах. Т. 14. М.: Правда, 1964. С. 345–348.
- Шпет* *Шпет Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. Москва: Гермес, 1914.
- Штайнер 2000* *Штайнер Р.* О посвящении. О вечности и мгновении. О духовном свете и жизненной тьме. 7 лекций, Мюнхен, 25–31.08.1912. Ереван, 2000.

- Штайнер 2007* *Штайнер Р.* Четвёртое измерение. Математика и действительность (Записи слушателей докладов о многомерном пространстве). Доклады: 24.03–07.06.1905; 07.11.1905; 22.10.1908 (Берлин). Ответы на вопросы с 1904 по 1922 гг. [Т. 324а] / Пер. с нем. А. Б. Памфиловой. Москва: Титурель, 2007.
- Штайнер 2010* *Штайнер Р.* Дополнения к полному собранию трудов. Тетрадь № 114/115. Рудольф Штайнер и многомерное пространство / Пер. А. Б. Памфиловой. М.: Титурель, 2010.
- Штайнер 2011* *Штайнер Р.* У врат теософии. 14 лекций, прочитанных в Штутгарте 22.08 — 4.09.1906 г. [GA 95] / Пер. С. Шнитцера. Ереван: Лонгин, 2011.
- Шюре* *Шюре Э.* Великие посвященные: Очерк эзотеризма религиозий / Пер. с фр. Е. Писаревой. СПб.: Н. В. Писарев, 1910 (цит. по 2-му испр. изд., Калуга, 1914).
- Beitrag* Beitrage zur RudolfSteiner Gesamtausgabe. Veröffentlichungen aus dem Archiv der Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung. Doppelheft 114/115. Dornach, 1995.
- Bergson* *Bergson H.* Essais et Conférences. 4-eme ed. Paris, 1920.
- Dunne* *Dunne J. W.* An Experiment with Time. London, 1927.
- Hinton* *Hinton Ch.* The Fourth Demension. London, New York, 1901.
- Mauray* *Mauray L.-F.-A.* Le sommeil et les rêves: Études psychologiques sur ces phénomènes et les divers états qui s’y rattachent. Suivies des Recherches sur le développement de l’instinct et de l’intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil. 4-eme ed. Paris: Didier, 1878.
- Meffert* *Meffert E.* Mathilde Scholl und die Geburt der Anthroposophischen Gesellschaft 1912/1913: Eine biographische Skizze mit Dokumenten. Dornach: Philosophisch-anthroposophischer Verlag am Goetheanum, 1991 [Pioniere der Anthroposophie Bd. 9].
- Orlov* *Orlov A.* The face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob // Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture. Vol. 2. London: T&T Clark, 2004. P. 59-76.
- Schuré* *Schuré É.* Les Grands Initiés: Esquisse de l’histoire secrète des religions. Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus. Paris, 1889 (цит. по 61-го изд., 1921).
- Steiner* *Steiner R.* Die vierte Dimension. Mathematik und Wirklichkeit (Berlin 1905; 1908). Dornach: Rudolf Steiner Verlag, 1995 [Bd. 324a].
- Wundt 1889* *Wundt W.* System der Philosophie. Leipzig, 1889.
- Wundt 1917* *Wundt W.* Leibniz. Zu seinem zweihundertjährigen Todestag. 14. November 1916. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1917.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Валерий Валентинович Петров, доктор философских наук, доцент, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН, Москва

Ирина Анатольевна Едошина, доктор культурологии, профессор кафедры истории Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова, Кострома

Елена Аркадьевна Тахо-Годи, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы РАН им. А. М. Горького, Москва

Ольга Алимовна Богданова, доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы РАН им. А. М. Горького, Москва

Анджей Дудек, доктор филологических наук, заместитель декана факультета международных и политических исследований, Ягеллонский университет, Краков, Польша

Сергей Всеволодович Стахорский, доктор искусствоведения, профессор, заведующий кафедрой теории и истории культуры, Гуманитарный институт телевидения и радиовещания, Москва

Наталья Анатольевна Ваганова, кандидат философских наук, доцент Православного Свято-Тихоновского государственного университета, доцент кафедры гуманитарных наук Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского, Москва

Мария Алексеевна Карачевская, кандидат искусствоведения, заместитель начальника отдела компьютерных технологий и информационной безопасности, ответственный редактор сайта Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского, Москва

Сведения об авторах

Дильбер Мамед кызы Мамедова, кандидат искусствоведения, доцент кафедры теории музыки Бакинской музыкальной академии им. Узеира Гаджибейли, Баку

Антонина Григорьевна Грек, доктор филологических наук, доцент

Светлана Дмитриевна Титаренко, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург

Мария Цимборска-Лебода, профессор, заведующий кафедрой русской культуры и литературы XX–XXI вв., Институт славянской филологии, Университет Марии Кюри-Склодовской, Люблин, Польша

Лариса Викторовна Павлова, доктор филологических наук, профессор, Смоленский государственный университет, Смоленск

Леонид Геннадьевич Каяниди, кандидат филологических наук, доцент Смоленского государственного университета, Смоленск

Юрий Борисович Орлицкий, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник учебно-научного центра мандельштамоведения института филологии и истории РГГУ, Москва

Олег Иванович Федотов, доктор филологических наук, профессор, Московский институт открытого образования, Москва

Майкл Вахтель, профессор факультета славянских языков и литературы Принстонского университета, США

Александр Львович Соболев, сотрудник группы по изданию академического собрания сочинений Вяч. Иванова (Пушкинский Дом, Санкт-Петербург)

Елена Валерьевна Глухова, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы РАН им. А. М. Горького, Москва

Светлана Владимировна Федотова, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы РАН им. А. М. Горького, Москва

Геннадий Владимирович Обатнин, PhD, доцент, университетский лектор по русской литературе, университет Хельсинки, Финляндия

Константин Юрьевич Лаппо-Данилевский, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург

Андрей Борисович Шишкин, директор Исследовательского центра Вяч. Иванова в Риме, профессор университета Салерно.

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом
Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ
ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

ВЫПУСК 3

Ответственные редакторы
С. В. Федотова, А. Б. Шишкин

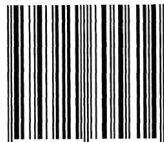
Корректор
Е.Н. Сченснович

Компьютерная верстка
А.З. Бернштейн

Подписано в печать 8.11.2018
Формат 60×90¹/₁₆
Усл.-печ. л. 30,0
Тираж 300 экз.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт мировой литературы им. А.М. Горького
Российской академии наук
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
тел. (495) 691-23-01, 690-05-61

ISBN 978-5-9208-0561-4



9 785920 805614