

И. Б. Гаврилов, С. А. Кибальниченко

Magnum opus Вячеслава Иванова в контексте современных научных исследований. О книге: Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. 824 с. (Литературные памятники)

DOI 10.47132/1814-5574_2020_4_151

Аннотация: Статья представляет собой отзыв на первое комментированное научное издание книги русского религиозного философа и поэта Серебряного века, крупнейшего теоретика символизма Вячеслава Ивановича Иванова «Повесть о Светомире царевиче». Над этим произведением Вяч. Иванов работал в 1928–1949 гг. и считал его «трудом всей своей жизни», своего рода *magnum opus* и «духовным завещанием». Книга вышла совместными усилиями д.ф.н., члена-корр. РАН А. Л. Топоркова (Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН), д.ф.н. О. Л. Фетисенко (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН) и проф. А. Б. Шишкина (Исследовательский центр Вячеслава Иванова в Риме). В статье рассматривается внутренний диалогизм творчества Вяч. Иванова, заметно усложнивший восприятие его литературного наследия. Отмечается, что О. Л. Фетисенко проделала серьезную текстологическую работу, благодаря которой читатель впервые получил выверенный текст книги. Показано, что подготовленный А. Л. Топорковым литературно-философский комментарий отличает научная основательность и широкий круг привлеченных источников. Кроме того, он созвучен диалогической структуре ивановской мысли и учитывает сложный религиозно-философский и культурно-исторический контекст произведения. Однако об исчерпывающем герменевтическом прочтении «Повести о Светомире царевиче» говорить преждевременно. Издание отнюдь не ставит точку в исследовании этого литературного памятника русского зарубежья, но дает новый импульс к его изучению. В статье намечены некоторые возможные пути дальнейшего научного исследования книги. В качестве ее вероятных источников рассматриваются мессианизм, софиология и концепция Вселенской Церкви В. С. Соловьева, мифологическая драма Р. Вагнера, неославянофильство В. Ф. Эрна, западноевропейская средневековая легенда о св. Граале, русская легенда о невидимом граде Китеже и др.

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, О. А. Шор, Владимир Соловьев, Ф. М. Достоевский, «Повесть о Светомире царевиче», серия «Литературные памятники», литература русского зарубежья, русская религиозная философия, диалогизм, София, историософия, православие, соборность, язычество, Святая Русь, святость, агиократия, теократия, языческая мифология, христианская мифология, христианское царство.

Об авторах: **Игорь Борисович Гаврилов**

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. E-mail: igo7777@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

Сергей Александрович Кибальниченко

Кандидат филологических наук, заместитель главного редактора «Липецкой газеты». E-mail: sk48@list.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8432-789X>

Ссылка на статью: Гаврилов И. Б., Кибальниченко С. А. Magnum opus Вячеслава Иванова в контексте современных научных исследований. О книге: Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. 824 с. (Литературные памятники) // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 151–170.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2020

Igor B. Gavrilov, Serguey A. Kibalnichenko

The Magnum Opus of Vyacheslav Ivanov in the Context of Modern Research. Review of: *Povest' o Svetomire tsareviche* / Ed. and prepared by A. L. Toporkov, O. L. Fetisenko, A. B. Shishkin. Moscow: Lodomir, Nauka, 2015. 824 pp. (Literary Monuments)

DOI 10.47132/1814-5574_2020_4_151

Abstract: The article is a review of the first commented scientific edition of the book of the Russian religious philosopher and poet of the Silver Age, the greatest symbolist theorist Vyacheslav Ivanovich Ivanov, *The Tale of Tsarevich Svetomir*. Vyach. Ivanov labored on this work during 1928–1949, and considered it “the work of his whole life”, a kind of magnum opus and “spiritual testament”. The book was published jointly by A. L. Toporkov (Doctor of Philosophy, corresponding member of RAS, A. M. Gorky Institute of World Literature of the RAS), O. L. Fetisenko (Doctor of Philosophy, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the RAS) and Prof. A. B. Shishkin (Vyacheslav Ivanov Research Center in Rome). The article discusses the internal dialogism of Vyach. Ivanov, which significantly complicated the perception of his literary heritage. It is noted that O. L. Fetisenko did serious textological work, thanks to which the reader for the first time has received a verified text of the book. It is shown that the literary and philosophical commentary prepared by A. L. Toporkov is distinguished by scientific thoroughness and a wide range of sources consulted. In addition, it is consonant with the dialogic structure of Ivanov’s thought and takes into account the complex religious-philosophical and cultural-historical context of the work. However, it is premature to speak of an exhaustive hermeneutical reading of *The Tale of Tsarevich Svetomir*. The publication does not put an end to the study of this literary monument of the Russian diaspora, but gives a new impetus to its study. The article outlines some possible paths of further research of the book. Its possible sources are Messianism, sophiology and the concept of the Ecumenical Church of V. S. Solovyov, the mythological drama of R. Wagner, the neo-Slavophilism of V. F. Ern, the Western European medieval legend of the Holy Grail, the Russian legend of the invisible city of Kitezh, etc.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, O. Deschartes [pseud.], Vladimir Solovyov, F. M. Dostoevsky, *The Tale of Tsarevich Svetomir*, the series “Literary Monuments”, literature of the Russian diaspora, Russian religious philosophy, dialogism, Sophia, historiosophy, Orthodoxy, conciliarity, paganism, Holy Russia, holiness, hagiocracy, theocracy, pagan mythology, Christian mythology, Christian kingdom.

About the authors: **Igor Borisovich Gavrilov**

Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: igo7777@mail.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3307-9774>

Sergey Alexandrovich Kibalnichenko

Candidate of Philological Sciences, Deputy Editor-in-Chief of the Lipetsk Newspaper.

E-mail: sk48@list.ru ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8432-789X>

Article link: Gavrilov I. B., Kibalnichenko S. A. The Magnum Opus of Vyacheslav Ivanov in the Context of Modern Research. Review of: *Povest' o Svetomire tsareviche* / Ed. and prepared by A. L. Toporkov, O. L. Fetisenko, A. B. Shishkin. Moscow: Lodomir, Nauka, 2015. 824 pp. (Literary monuments) // Christian reading. 2020. № 4. P. 151–170.

Личность и творчество русского религиозного философа и поэта Серебряного века, крупнейшего теоретика символизма Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949) уже несколько десятилетий находится в центре научного гуманитарного дискурса. Исследователи регулярно выпускают новые диссертации и монографии [Bird, 2006; Титаренко, 2012, 77–79; Федотова, 2012], статьи, сборники научных трудов, проводят научные конференции и круглые столы [Иванов и др., 2020; Научная жизнь, 2019]. Начался выпуск малого академического собрания сочинений Вяч. Иванова в двенадцати томах. Литературное и философское наследие «мистагога» русского символизма, долгие годы, особенно после октября 1917 г., оставшееся невостребованным, постепенно возвращается.



Вяч. Иванов в эмиграции, 1934 г.
Фото с сайта Исследовательского центра
Вячеслава Иванова в Риме

Для большинства своих современников Иванов был ярчайшим воплощением блистательной культуры Серебряного века. Облик поэта запечатлен во множестве мемуаров. В частности, А. А. Блок назвал его «царем самодержавным» русской поэзии, Н. А. Бердяев видел в нем «самого утонченного и универсального по духу представителя <...> русской культуры начала XX в.», который, «вероятно, превосходил культурных людей Запада», Л. И. Шестов называл «Вячеславом Великолепным», а Ф. Ф. Зелинский — «кудесником языка». По мнению С. К. Маковского, Иванов «оставался до смерти русским богоищущим поэтом-мыслителем, прозревающим на земле царство божественной справедливости», «поэтом Божией милостью», который отразил «полнее, чем кто-нибудь другой, порыв своего века к художественному оправданию бытия, устремленность к чуду преображения... к платоновской Истине-Красоте» (Маковский, 2000, 194, 181).

Прот. Г. Флоровский охарактеризовал Вяч. Иванова в дореволюционный период его жизни как мечтателя, погруженного в поэтические экстазы, освоившего важнейшую интуицию русской религиозной философии — идею соборности, и в собственном житетворчестве своеобразно выразившего утопическую мечту Серебряного века о соборном действе. Однако, по мысли православного богослова, «подлинная „соборность“ не есть тайна мистического коллектива, но откровение Единого Христа, в Котором все одно, будучи каждый с Ним». Главную опасность символизма прот. Г. Флоровский видел в том, что «религия здесь превращалась в искусство, почти что в игру, и в духовную реальность надеялись прорваться приступом поэтического вдохновения, минуя молитвенный подвиг» [Флоровский, 1991, 458].

Восприняв большевистскую революцию как восстание «буйственной слепоты, одержимости и беспамястства» («Наш язык», 1918), Вяч. Иванов в 1924 г. навсегда покинул советскую Россию. За рубежом он сознательно дистанцировался от политического, религиозно-философского и культурного мира русской эмиграции, выбрав римское уединение. 7 марта 1926 г., стремясь к преодолению разделенности Восточной и Западной Церквей и следуя примеру своего учителя В. С. Соловьева, Иванов присоединился к Католической Церкви, по его собственному свидетельству, «не отрекаясь от православия». Несмотря на этот шаг и разрыв связей с родиной и привычным литературным кругом, в своем литературном творчестве поэт смог погрузиться

в глубины русского народного религиозного сознания, воплощавшего для него идеал христианской соборности.

Сын поэта Д. В. Иванов свидетельствовал: «Для моего отца наиболее важна была идея единения человечества, которое может осуществиться только в Боге. Стремление к соборности есть отправная точка такого единения» (Иванов, 1999, 194). В конечном итоге Иванов пришел к выводу, что «смысл соборности для теоретической мысли — задание, а не данность» и она не может быть объективно постигнута и рационально объяснена (Иванов, 1971–1987, т. 3, 771).

Посетивший поэта в его римском уединении С. К. Маковский отмечал, что исповедуемая Ивановым «русская идея» «выкристаллизована в историософское построение»: «Вячеслав Иванов поверил в мистическое будущее именно России, или — вернее сказать — не России, а мира, преображенного русским ощущением святости. Перестав оглядываться на античное прошлое, на европейское Средневековье, на Возрождение, он увидел, когда захотел заглянуть далеко в будущее, над землей русское солнце — русское, хоть и ставшее вселенским» (Маковский, 2000, 187).

* * *

«Повесть о Светомире царевиче» (далее — Повесть), работа над которой продолжалась с перерывами более 20 лет, подвела своеобразный итог творческого пути теоретика символизма. Она вобрала в себя важнейшие темы и идеи его творчества и религиозных исканий, благодаря чему перед читателем открылись горизонты для ретроспективного взгляда на духовную эволюцию Вяч. Иванова.

После революции, и особенно в римский период творчества, происходило очищение лирики Иванова от стихии языческого дионисизма, о чем имеются важные свидетельства С. К. Маковского, И. Н. Голенищева-Кутузова, О. А. Шор и самого поэта («Был духу мил / Отказ суровый Палинодий: / Прочь от языческих угодий / Он замысл творческий стремил...») (Иванов, 1971–1987, т. 3, 624)). Однако не все исследователи разделяют мнение об отречении Иванова от дионисизма, переходе от «волшебствующей одержимости» периода башни к «христианству без всяких „космических“ оговорок» (Маковский, 179). Так, С. Каприо считал главной целью последнего крупного произведения поэта воссоздание силы дионисийского мифа в новой форме, объединяющей русский эпос и Священную историю. Согласно Каприо, замысел Иванова состоял в том, чтобы «слить древнюю мифологию с русской душой, в архаической форме выразить потребность в новой жизни, скрестить литературные стили...» [Каприо, 2016, 4].

Как отмечают исследователи, Повесть совместила элементы многих литературных жанров — летописи, сказания, жития, легенды, эпопеи, поэмы, апокрифа, рыцарского романа, сказки. По мнению С. Д. Титаренко, такой жанровый синкретизм говорит о мифологической природе произведения [Титаренко, 2016, 37]. На мифологизм Повести одним из первых указал еще Т. Венцлова. По его словам, Иванов видел в мифотворчестве, переходящем в теургию, основу и цель всякого большого искусства и на протяжении всей своей жизни последовательно обращался к мифологическим моделям. Сначала, под влиянием Ф. Ницше, — к дионисийской мифологеме, а затем — к «христианской мифологии», отличной от христианской догматики. Исследователь полагал, что пределом исканий мыслителя стало «синтетическое миропонимание», в котором языческая мифология выступала «смутным и приблизительным, но по-своему глубоким и действенным предвидением христианских догматов» [Венцлова, 2012]. Он отмечал, что христианская догматика в Повести неизменно подразумевается, а на ее фоне неканоническая легенда воспринимается в виде дополнения или символического отображения. Таким образом, миф излагается как некая «древняя правда», явленная посредством образа, «баснословия» [Венцлова, 2012].

По-прежнему актуальным и недостаточно осмысленным остается понимание Повести С. С. Аверинцевым, которого можно назвать не только первым отечественным



Вяч. Иванов и О. А. Шор.

Фото с сайта Исследовательского центра Вячеслава Иванова в Риме

исследователем жизни и творчества Иванова, но и прямым наследником его христианского гуманизма. Классическим стало аверинцевское определение Повести как «видения умопостигаемой Святой Руси», отличного от эмпирической русской истории [Аверинцев, 2001, 118]. Получила распространение и его трактовка Лазаря-Владаря как «воплощения земной Руси», связываемой с «энергией власти», а его сына Серафима-Светомира как «воплощения Святой Руси, отстраняющей от себя соблазн власти» [Аверинцев, 2001, 115]. По мысли именитого филолога, Владарь выступает в Повести как «маска и обличье самого автора», «олицетворение государственности как субститут поэта», т. к. Иванов «видит бытие поэта не как праведно-безвластное, но как царственно-властное; не как противоположность, но как аналог и эквивалент сверхчеловечески-нечеловеческому кипению государственных, державных стихий. Никак не поэт, владеющий особым рода мощью, да еще магической, и расплачивающийся за нее тяжелыми духовными опасностями, а только святой, безвластно-невинное юродивое дитя, может преодолеть, очистить и оправдать бремя вины, которое тяготеет и над судьбами истории, и над путями творчества» [Аверинцев, 2001, 117].

По свидетельству сына Д. В. Иванова, Вяч. Иванов рассматривал Повесть как свое завещание, более религиозно-мистическое и художественное, чем философское (Иванов, 1999, 199). В ней поэт стремился воплотить собственные думы и мечты о «преображенной, спасенной России», «освободившейся от своих демонов», а также выразить ведущие мотивы личного творчества, в частности такой, как «судьба человечества в перспективе его конечного соединения и возврата к Отцу» (Иванов, 1999, 200).

С. К. Маковский отмечал, что в Повести «русская вековая действительность» выступает как «смутный художественно-вдохновительный фон», в котором присутствуют «намекы на русскую, очень русскую канву». Смысл Повести, по мнению Маковского, общечеловеческий и эсхатологический: «Его символика охватывает будущность всего человечества на апокалиптической „новой земле“». Итог сложной

духовной эволюции Иванова Маковский описал как приход «к социальной мистике Иоанновых пророчеств»: «Небо низошло на землю, и воскресший из мертвых Светомир, сказочный Царь-Девица, — завершение сложного универсального мифа» (Маковский, 2000, 189).

Однако значительное положение Повести в наследии Вяч. Иванова как своего рода «духовного завещания», *magnum opus*¹ не гарантировало ей безоблачную судьбу. Путь книги к читателю оказался полон препятствий. На «внешнем» уровне они возникли из-за того, что поэт не успел воплотить свой замысел до конца, так что шестую-девятую книги Повести дописала по его просьбе Ольга Александровна Шор (Дешарт), многолетний друг и биограф семьи Ивановых, «пестунья и собеседница римских лет» (по выражению С. С. Аверинцева)². Как отмечает Е. А. Тахо-Годи, именно приехавшая к Вяч. Иванову в Рим О. А. Шор стала его последней душевной привязанностью, вдохновившей поэта на создание «неоконченного шедевра» [Тахо-Годи, 2017, 68]. В 1971 г. под редакцией О. А. Шор в Брюсселе вышел первый том собрания сочинений Иванова, в котором оба текста Повести были слиты воедино (Иванов, 1971–1987, т. 1, 255–512). Но первые части сильно отличались от «продолжения» и стилем, и художественным уровнем, что еще в 1970-е гг. заметил А. Климов, познакомившийся с произведением в рукописи. Восхитившись «звучным, певучим, архаизованным языком первых пяти книг» [Климов, 1972, 163], он многозначительно умолчал о творчестве О. А. Шор. Неслиянность двух текстов была очевидна и С. С. Аверинцеву, под редакцией которого в 1995 г. в серии «История эстетики в памятниках и документах» вышли теоретические труды Иванова. В эту подборку составитель включил и Повесть, но только первые книги, принадлежащие перу поэта (Иванов, 1995, 459–589), на чем принципиально заострялось внимание во вступительной статье [Аверинцев, 1995, 24].

Еще одна трудность заключалась в том, что О. А. Шор подготовила Повесть к публикации не на должном уровне. В издании 1995 г. ее перепечатали по брюссельскому собранию сочинений. При этом устранены были лишь неточности, допущенные при переводе текста с дореволюционной орфографии на современную. Возникли они из-за того, что после «фиты» букву «е» в ряде случаев по ошибке заменили на «и», так что из «кеёера» получается «кеoir» [Аверинцев, 2002, 16]. Но это была только видимая часть айсберга: во всей глубине проблема обозначилась, когда сделанную О. А. Шор машинописную копию пятой книги Повести сверили с черновиками Иванова. Выявленные тогда О. Л. Фетисенко многочисленные расхождения были учтены при републикации этого фрагмента в журнале «Символ» в 2008 г. (Иванов, 2008, 284–308). При этом изменилось даже название книги: в брюссельском издании использовался черновой вариант — «Послание Иоанна Пресвитера Владарю царю тайное» (Иванов, 1971–1987, т. 1, 352), а в белой редакции последние три слова были опущены.

Помимо «внешних» препятствий между Повестью и читателем обозначились еще и «внутренние» барьеры, в число которых входит архаический, избыточный церковнославянизмами язык произведения. Но особо стоит сказать о давнем пристрастии Иванова к семантически многослойным текстам, допускающим одновременно несколько трактовок. Так, еще в трагедии «Прометей» поэт столкнул между собой две версии гибели титанов, растерзавших Диониса и поглотивших его плоть. Читателю предстояло самостоятельно определиться, то ли мятежных детей Геи спалил молниями

¹ *Magnum opus* (лат. великая работа): в науке или искусстве — лучшее, наиболее выдающееся произведение автора.

² «Только О. Дешарт может написать о мне настоящем и как никто знает мою жизнь и все мои писания», — признавался Иванов (Маковский, 2000, 183). О. А. Шор родилась в семье, где исповедовали иудейскую веру, но сознательно приняла Крещение в Православной Церкви. Написанное ею двухстраничное Введение к брюссельскому изданию собрания сочинений поэта можно назвать и первой научной биографией, и апологией жизни и творчества мэтра русского символизма.

небесный орел, то ли они обратились в пепел, не выдержав соприкосновения с огненным естеством «страдающего бога». В предисловии к «Прометею» автор нарочито подчеркнул подобные различия (Иванов, 1971–1987, т. 2, 687), существенно усложнившие восприятие дионисийского мифа [Кибальниченко, 2017, 67–68].

С таким же авторским приемом читатель сталкивается уже в первых строках Повести, в которых рассказывается о далеких предках Владаря. Свою родословную будущий самодержец вел от Егория Храброго и его шести лесных сестер, обращенных братом в христианскую веру. Последнее обстоятельство не помешало их ближайшим потомкам, предавшимся «бесоугодию и чарованию», учинить братоубийственную распрю. В междоусобице уцелел только «внучатый племянник Егорьев Горыня-богатырь с двумя сынами, от них же и Горыньские князья пошли». «Простецы» стали называть их «Змиевым Семем» (I.2.2–4)³, измыслив разные тому объяснения. Дескать, произошли князья Горыньские от крови «дракона лютого», пронзенного стрелой Егория.

Их предком называли и Змея Горыныча. Иные же «невегласы» утверждали, что сестры Егория, когда в дубравах жили, рожали от змей, чем и объясняется появление прозвища.

С одной стороны, слова «простецы» и «невегласы», носящие оценочный характер, могут быть восприняты как указание на сомнительность приведенных версий. Но с другой, в мифопоэтическом, да и собственно христиански ориентированном сознании «простота» и «невегласие», «глупость» (юродство) могут иметь (как и в русской сказке) значение не ущерба, а, напротив, первичной целостности. Другими глазами заставляет взглянуть на описываемые события и предпосланный Повести подзаголовок «Сказание старца-инока». Изменить угол зрения вынуждает также начало третьей книги, стилизованное под беспристрастный взгляд «дееспателя». Становится понятным, что слова «простецы» и «невегласы» принадлежат рассказчику, от лица которого ведется повествование. А выражает ли его голос позицию автора? Поиски ответа на поставленный вопрос осложняются тем, что «баснословия» о «Змиевом Семени», казалось бы, поставленные под сомнение в первых же строках, получают в Повести многочисленные отклики. Разве случайно Горислава назвала Лазаря «змеенышем», а себя — «змеей Горыньской» (I.9.11–12)? Другим характерным моментом является беседа двух родичей — Владаря и Радивоя. Последнему из них автор вложил в уста такие слова: «Долго в нас мятется и колдует сила ночная и змеиная, поколе внезапно не пронзится лучом Христовым; и тогда голубицею обернется змея» (IV.4.7). Приведенные примеры вынуждают отнестись к мифу о Змиевом Семени с большим вниманием.

³ Цитаты из Повести даются по рецензируемому изданию (Иванов, 2015). Первая, римская, цифра обозначает книгу, вторая, арабская, — главу, третья и последующие арабские — номер стиха.



*Святий Егорій
Вискозъ державы покровителі*

Иллюстрация из издания Повести 2015 г.

Возможность разных трактовок характерна практически для всего текста Повести. Автор параллельно задает несколько точек зрения на описываемые события, каждая из которых имеет свои «за» и «против». Они одновременно и отрицают, и дополняют друг друга. Это как бы разные грани истины, позволяющие увидеть ее объемно, во всей глубине. Такой прием превращает произведение Иванова в сплошную головоломку.

Показательна в этом плане также беседа Владаря с волхвом Симоном Хорсом, в ходе которой звездочет произнес загадочную фразу: «Низведен свет Девы Пресветлой долу и по земле рассеялся, и тьма объяла его» (Ш.10.8). Последние три слова, несомненно, имеют своим источником Евангелие от Иоанна (Ин 1:5). Однако Хорс, опустив частицу «не», намеренно придал библейской фразе противоположный смысл. Неудивительно, что Владарь категорически не приемлет мудрования волхва. «Какому богу поклоняется ересиарх сей?» (Ш.10.23) — поинтересовался он у Епифания. После такого вопроса читателю предстоит сделать, казалось бы, несложный выбор между ортодоксальными взглядами будущего самодержца и оккультными воззрениями прибывшего из Царь-града волхва. Но характеристика, которую дал Епифаний звездочету, сильно усложнила картину: «Не ересь учение его, но тайное знание, Церковь сокровенное от внесостоящих, яко да не соблазняются» (Ш.10.24). Не стоит забывать, что процитированные слова Иванов вложил в уста будущему патриарху. Однако Владарь ни на йоту не отступил от своего мнения: «Полно, так ли? Ладаном сладким капище свое закурил, а дух Христов из молельни выкурил» (Ш.10.25). В его речи слово «капище» становится своеобразным маркером, подчеркивающим языческий характер мистики Хорса.

Возможно, автору Повести близка позиция Епифания? Иванов ведь воспевал в своих стихах «Иакха сев для вечери Христа» (Иванов, 1971–1987, т. 2, 417), полагая, что эллинское язычество явилось подобием Ветхого Завета. Стоит принять во внимание и ту роль, которая отведена Хорсу в Повести. Волхву предстояло сопроводить Светомира в Белую Индию, оберегая его в путешествии и наставляя в науках. Но точку в рассуждениях ставить пока рано, поскольку и мнение Владаря, увидевшего в Хорсе «ересиарха», находит в Повести косвенное подтверждение. В пятой ее книге Иванов вернулся к евангельскому тексту, искаженному волхвом. Только теперь смысл передан верно: «И умиляются людие за службою подземельною, поминающе Иоанново слово о Боге Слове, яко Свет есть, во тьме светящся, и тьма Его не обьят» (V.7.9). Таким образом, перед читателем встает новая загадка: почему один и тот же библейский стих сначала искажается, а затем цитируется верно? Ясно, что отсылки к Прологу Евангелия от Иоанна «определяют основной символический конфликт Повести, который разыгрывается между светом и тьмой, светом и миром» [Топорков, 2012, 162]. Однако ответы на остальные вопросы еще предстоит найти исследователям.

Подобные головоломки заставляют вспомнить слова А. Ф. Лосева о том, что поэзия Вяч. Иванова требует от читателя «постоянной работы мысли» (Лосев, 1989, 466). По отношению к Повести, которая по сложности превосходит стихотворные тексты, сказанное вдвойне справедливо. Но стратегия, ориентированная на вдумчивое чтение, содержит в себе изрядную долю риска, что контакт с текстом может и не состояться. И тогда авторский замысел останется «вещью в себе», не понятой ни современниками, ни потомками. Вот почему сегодня так важно устранить многочисленные препятствия между читателем и итоговым произведением Иванова.

* * *

Решить эту непростую задачу во многом удалось первому научному комментированному изданию «Повести о Светомире царевиче», подготовленному совместными усилиями д.ф.н., члена-корр. РАН А. Л. Топоркова (Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН), д.ф.н. О. Л. Фетисенко (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН) и проф. А. Б. Шишкина (Исследовательский центр Вячеслава Иванова в Риме).

Нельзя не отметить большую подготовительную работу, предшествовавшую выходу издания в свет. Еще в 2008 г. О. Л. Фетисенко, как было сказано выше, опубликовала беловой вариант «Послания Иоанна Пресвитера». Продолжая начатый труд, она выправила уже весь текст Повести и подготовила дополнения, составившие отдельный раздел в книге. В него вошли черновые наброски, планы, предварительные материалы и варианты стихотворений, включенных поэтом в художественную ткань произведения. В убедительной прамбуле с текстологической точки зрения показаны все этапы работы Иванова над Повестью, описаны все его автографы. Таким образом, текст оказался не просто перепроверен, но и во многом объяснен.



Обложка издания

Лишь «продолжению», написанному О. А. Шор, не нашлось места в книге. Такое решение едва ли оправданно, тем более что без этого имени невозможно представить историю создания Повести. Не оказись рядом с ее автором преданного друга, недовольщенный сюжет, скорее всего, канул бы в Лету после смерти Иванова. Другими были бы и мемуары поэта Сергея Маковского, на которые обычно ссылаются исследователи [Топорков, 2015b, 204–209], когда реконструируют ненаписанные книги Повести. Но его воспоминания основывались исключительно на беседе с О. А. Шор, которая «рассказала вкратце со слов самого автора то, что должно было следовать, но чего он написать не успел» (Маковский, 2000, 187). К «продолжению», таким образом, нельзя относиться как к инородному телу, что косвенно подтверждают и многочисленные ссылки на него в примечаниях к Повести, помещенных в разделе «Приложения».

Подготовил эти примечания А. Л. Топорков, в чей круг интересов итоговое произведение Иванова входит уже давно. На эту тему ученым написаны монография «Источники „Повести о Светомири царевиче“ Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор» [Топорков, 2012] и несколько статей. Они и легли в основу комментария, обеспечив ему научную основательность. Автор учел все филологически значимые работы, посвященные творчеству поэта-символиста, отражена была даже статья Е. А. Тахо-Годи [Тахо-Годи, 2015], опубликованная в один год с Повестью.

Чтобы оценить глубину комментария, достаточно произвольно взять любой фрагмент ивановского текста. Например — беседу Владаря с Хорсом, о которой шла речь выше. Помогая читателю вникнуть в смысл происходящего между героями диалога, комментатор не ограничился тем, что разъяснил значение архаизмов и дал ссылки на литературные источники, на которые опирался Иванов. Интерпретация получила и центральный символ Повести — «Дева светозарная на престоле выспреннем» (Ш.9.7), чье изображение украшало свод в храме волхва. А. Л. Топорков сослался на прочтение С. Д. Титаренко, увидевшей в этом фрагменте словесное изображение иконописного образа Софии, Премудрости Божией [Титаренко, 2010, 360]. Образ Софии, по мнению С. Д. Титаренко, выступает в Повести как символ Вселенской соборной Церкви, Града Божия, а ее олицетворением является царство Иоанна Пресвитера [Титаренко, 2010, 362].

Не отвергая такую трактовку, автор комментария в то же время отметил и различия. У «Девы светозарной», изображенной в Повести, «нет крыльев и ее не окружают персонажи, которых мы видим на иконе (Богоматерь, Иоанн Креститель и др.)» [Топорков, 2015с, 601]. Комментатор не упустил из вида и «продолжение», где перед Светомиром предстало то же изображение, которое ранее увидел Владарь. Но царевич решительно отверг предложенный ему Хорсом «венец Девы», обладатель которого воцарится над миром «яко бог». Последние два слова заставляют вспомнить льстивые речи древнего змия, убедившего Еву отведать плодов запретного дерева (Быт 3:5). Светомир сразу же понял, чей ему предлагается принять дар, прямо назвав сатану. В ответ Хорс, как и положено искусителю, совершает едва заметную подмену. «Дева светозарная» превращается у него в «Деву Пресветлую». Однако царевич изобличает лукавство Хорса: «Дева Пресветлая, сиречь Матерь Божия, на небе живет завсегда, а по земле ходить изволит. Куда ступит, там и Рай» (Иванов, 1971–1987, т. 1, 406). Если следовать логике О. А. Шор, то Хорс превратился едва ли не в искусителя, под личиной которого скрывается Симон Маг, чей образ позаимствован из апокрифической литературы. Неслучайно далее в продолжении описывается встреча Светомира с могущественным волхвом, произошедшая в загробном мире (Иванов, 1971–1987, т. 1, 459–463).

Комментарий, таким образом, оказался созвучен диалогической структуре ивановской мысли. В нем наглядно показано, что образ «Девы светозарной» допускает несколько прочтений. Это и София, и отпавшая от Божественного всеединства мировая душа, которую Светомир назвал в «продолжении» «унылой царицей» (Иванов, 1971–1987, т. 1, 463). Учтен и сложный культурно-исторический контекст, который не сводится только к двум приведенным интерпретациям⁴.

Значительный интерес представляет также размещенная в «Приложениях» и подготовленная А. Б. Шишкиным хроника «Основные даты жизни и творчества Вячеслава Иванова. 1866–1949». Она отражает главные этапы творческой деятельности поэта, предшествовавшие написанию Повести, а особый акцент в ней сделан на знаковых для интерпретации личности Вяч. Иванова и его последнего произведения событиях [Шишкин, 2015, 700]. В хронике даны редкие и малоизвестные фрагменты переписки Иванова. Приведем здесь два его высказывания, на наш взгляд, важные для понимания Повести и всего его позднего творчества. В письме к английскому филологу-классику С.-М. Боура Иванов сообщал: «Ваши исследования представляют для меня особый интерес, т. к. я спешу закончить длинную повесть в средневековом стиле, похожую, может быть, по замыслу, на „Артуриаду“ Мильтона — житие мощного царя и его святого сына, рассказанное благочестивым монахом на языке древних русских хроник и легенд» [Шишкин, 2015, 775]. Второй фрагмент — из отзыва на «Вчерашних предков» А. В. Амфитеатрова от 25 апреля 1930 г.: «<...> всей России у Вас все-таки не видишь; да и было же в ней, однако, что-нибудь живое, какое-то невидимое семя горчичное, — иначе уже нет, в наши-то дни, абсолютно никакой надежды на ее восстание из мертвых. А есть ли в Вас еще эта надежда? Вот это наш самый последний и больной вопрос...» [Шишкин, 2015, 759].

Отдельно хочется отметить многостороннюю деятельность А. Б. Шишкина как директора Римского архива Вяч. Иванова, на основе которого им был создан уникальный интернет-проект «Исследовательский центр Вячеслава Иванова в Риме» (www.v-ivanov.it). Сайт регулярно обновляется и в настоящее время включает не только биографические и библиографические материалы, каталог библиотеки Иванова, многочисленные издания его сочинений и научную литературу о нем, в том числе материалы конференций, семинаров и диссертации, но и крупнейший электронный архив рукописного наследия, что особенно ценно для исследователей. Хочется надеяться,

⁴ Отмечается, например, связь образа Иоаннова царства с легендой о невидимом граде Китеже в творчестве С. Н. Дурылина («Церковь невидимого града», 1914). Указан также еще один литературный источник образа «Девы светозарной» — мистическая поэзия Владимира Соловьева, в частности его поэма «Три свидания» [Топорков, 2015с, 601].

что предпринятые усилия приведут в итоге к созданию масштабной летописи жизни и творчества одного из крупнейших русских поэтов и философов XX в.⁵

* * *

В «Приложения» включены три научные статьи разных авторов с хорошо продуманной тематикой. Каждая из них, раскрывая определенный аспект творчества Иванова, служит прекрасным дополнением к комментарию. Так, А. Л. Топорков подробно воссоздал историю написания Повести начиная от зарождения первого замысла в 1894 г. Параллельно им рассмотрены и стилизации духовных стихов, создававшихся Ивановым с начала 1900-х гг., которые интересны тем, что тематически тесно связаны с замыслом произведения о Владаре и Светомире. Впоследствии О. А. Шор, вероятно, не без ведома поэта, включила часть этих стихотворений в «продолжение». Рассматривая ивановские стилизации, А. Л. Топорков проследил, как у писателя постепенно складывался замысел Повести. Кроме того, в статье высказывается версия, каким мог бы быть финал произведения, а также поясняются причины отказа от публикации в книге «продолжения» О. А. Шор [Топорков, 2015b, 212–213]. Свою работу исследователь завершил выводом о «профетическом характере» Повести, предположив, что Иванов «сознательно предпринял попытку создать своеобразную „русскую Библию“» [Топорков, 2015b, 213].

Вторая статья, работа Ю. Б. Орлицкого, посвящена особенностям метрической организации Повести, написанной «версейной» прозой [Орлицкий, 2015, 215]. При этом автором сделана оговорка, что «понятие „версе“ принадлежит к числу достаточно новых в отечественной науке» [Орлицкий, 2015, 221], из-за чего оно не имеет четких смысловых контуров. Восполняя образовавшийся пробел, Ю. Б. Орлицкий предложил свое определение версе «как формы строфически организованной прозы, для которой характерен, во-первых, малый объем всех или подавляющего большинства строф, во-вторых, их относительная упорядоченность по объему и, в-третьих, тенденция большинства строф к синтаксической завершенности, формально — к совпадению с одним предложением» [Орлицкий, 2015, 222–223]. Далее в статье рассматриваются тексты, на метрическую организацию которых мог ориентироваться Иванов. В их числе названы «произведения авторов, профетическая претензия которых очевидна: Ф. Ницше и У. Уитмена» [Орлицкий, 2015, 224].

Автор третьей работы Д. М. Магомедова высветила «вагнеровский» слой в Повести. Проводя параллели с творчеством Р. Вагнера, исследовательница показала значимость для произведения драматургии немецкого композитора, которого Иванов воспринимал как одного из творцов синтетического искусства мистериального типа. Оба художника предприняли попытку создания профетического мифа: у Вагнера — о судьбах западноевропейской культуры, а у Иванова — русско-славянской [Магомедова, 2015, 235]. Речь, правда, идет не столько о следовании поэта художественному опыту композитора, сколько о скрытом полемическом диалоге с ним. Истоки этой полемики видятся автору статьи в событиях, связанных с Первой мировой войной. Пытаясь осмыслить произошедшую катастрофу, Иванов противопоставлял славянскую и германскую культуры. Первая, по его мысли, стремится к соборности, основанной на любви и духовном общении свободных личностей, тогда как вторая является порождением культа «безличного народного „я“» (Иванов, 1971–1987, т. 4, 661). Д. М. Магомедова сделала вывод, что «историософская концепция Повести выглядит... прямым антиподом „Кольцу нибелунга“, в котором мир, основанный на индивидуалистическом самоутверждении, описывается как обреченный на гибель. Представленный же в Повести мир, «преображенный и просветленный христианством, этикой жертвенности,

⁵ К сожалению, с момента выхода в брюссельском собрании сочинений Иванова биографического очерка О. А. Шор в 1971 г. не появилось даже его жизнеописание в популярной серии «ЖЗЛ», не говоря уже о полной научной биографии.

самоотречения, побеждает смерть». По замыслу Вяч. Иванова, Светомиру предстояло восстать из гроба и спасти от гибели всю вселенную [Магомедова, 2015, 244].

Однако исследовательница указывает, что Иванов ведет с немецким композитором не только полемику, но и «диалог-согласие», имея в виду его последнее произведение «Парсифаль». Финал этой оперы предстает уже не в виде вселенской катастрофы и «гибели богов», но как спасение и искупление через подвиг христианской жертвенности. Победа над злом, искупление и преображение мира происходят благодаря аскетическому подвигу Парсифаля, «чистого сердцем простеца» [Магомедова, 2015, 252], о котором у Вагнера предсказано: «Любовью мудрый, простец святой: жди его — он избран Мной». Также и в Светомире, по замечанию исследовательницы, с детства проявляются черты юродства [Магомедова, 2015, 250]. Таким образом, выявляется несомненное сходство двух названных героев.

При этом Светомир и Парсифаль полемически противопоставлены вагнеровскому Зигфриду, самоутверждающему индивидуальную волю до предела, находящего завершение в трагическом исходе. Размышления Д. М. Магомедовой хорошо подкреплены выдержкой из дневника М. М. Замятниной (1902), согласно которой ранние замыслы Повести у Вяч. Иванова были связаны с философией искусства Р. Вагнера, с идеей о том, что «трагический герой должен освободиться от эгоизма и приобщиться к общему через необходимо вытекающую смерть» [Магомедова, 2015, 251]. Также и в статьях, написанных в годы Первой мировой войны («Легион и соборность», 1916; «Польский мессионизм как живая сила», 1916), продумывая архетип русской и славянской истории, Иванов, по замечанию исследовательницы, отвергал «самочинность индивидуализма», противопоставляя ей православную соборность как основанный на любви союз и духовное общение [Магомедова, 2015, 252].

Безусловно, предположение Д. М. Магомедовой о «Светомире» как русском варианте «Парсифаля», позволяющем славянскому культурному типу Европы вести диалог с историософской мыслью Запада, выглядит достаточно интересным и нуждается в дальнейшем изучении [Магомедова, 2015, 254].

* * *

Тема «Вячеслав Иванов и Рихард Вагнер» еще не получила соответствующего ее значимости герменевтического прочтения и религиозно-философского истолкования, поэтому остановимся на ней несколько подробнее.

В заметке 1905 г. «Вагнер и дионисово действо» Вяч. Иванов назвал немецкого композитора зачинателем нового дионисийского творчества и первым предтечей вселенского мифотворчества, воскрешающим античную трагедию (Иванов, 1971–1987, т. 2, 83).

В немецком романтизме, с которым тесно связаны оба автора, искусство превращается в своеобразный язык философии, преодолевающей рационализм, погружаясь в область субъективного опыта. Вагнер, наряду с другими художниками профетического склада (Достоевский, Ницше), вошел в плоть и кровь русского символизма, предопределив его философскую проблематику и художественное своеобразие. Символисты увидели в нем синтетического гения, сочетающего в себе таланты композитора, дирижера, поэта, драматурга, философа и т. д. Еще Ницше обнаружил в музыке Вагнера принципы совершенно нового типа искусства и культуры: обращенность к мифу, разработка музыкальной драмы, выступающей аналогом древнегреческой трагедии, где искусство раскрывает себя в форме общего универсального синтетического начала. Единство философии искусства Вагнера с философией искусства немецкого романтизма обнаруживается в антибуржуазном характере принципа «романтического историзма». К его основным особенностям относятся: идеализация прошлого как модели возможного будущего; главенствующая роль музыки в системе искусств, в культуре и в бытии; теория синтеза искусств; культ свободы, чувства и природы; увлеченность мифом. Свообразие романтизма Вагнера в сравнении с немецкой романтикой начала XIX в. проявляется в идее искупления, в более глубоком интересе

к человеческой душе и в новом мифологическом восприятии природы. Все эти черты отличают творчество Р. Вагнера от «классического» романтизма и связывают его со следующим историческим этапом — эпохой символизма [Девятова, 2001].

Вяч. Иванову, несомненно, была близка следующая мысль Вагнера о поэте как истолкователе мифа: «Необычайность мифа заключается в том, что в каждую эпоху он правдив, а его содержание, предельно краткое, остается неисчерпаемым навеки. Обязанностью поэта является просто истолковать его» (Wagner, 175).

Размышляя о существовании философии немецкого композитора, младший современник Иванова, сочувствовавший его взглядам, А. Ф. Лосев, дал важное определение: «Философия Вагнера не есть какая-нибудь система понятий, но прежде всего и после всего существенный мистический символизм» (Лосев, 1995, 672).

Среди других современных Иванову мыслителей, близких ему по духу, наибольшее внимание мифотворчеству Вагнера, а также сравнительному анализу вагнеровской мифологии св. Грааля и русской легенды о невидимом граде Китеже уделил С. Н. Дурылин. В книге 1913 г. «Рихард Вагнер и Россия» он писал: «Вагнеровское искусство пошло от мифа, хотело стать мифом, и к мифу же возвращал Вагнер современное искусство как великий „упроститель“. Здесь более совершенный, потому что более осознавший природу мифа, вагнерианец, чем сам Вагнер, Ницше исчерпывающе указал на эту сторону в труде всей Вагнеровской жизни и подвиге всего его искусства» (Дурылин, 2011, 12). В частности, Дурылин говорил о работе Ницше «Вагнер в Байройте», в которой автор, истовый тогда «вагнерианец», первым указал на мифический характер мысли немецкого гения: «Поэтический элемент Вагнера сказывается в том, что он мыслит видимыми и чувствуемыми событиями, а не понятиями, т. е. что он мыслит мифически, как всегда мыслит народ. В основе мифа лежит не мысль, как это полагают сыны искусственной культуры, но он сам есть мышление, он передает некоторое представление о мире, в смене событий, действий и страданий» (Дурылин, 2011, 10).

Согласно интерпретации Дурылина, «миф оплодотворял творчество Вагнера, и мифо-мышление было все творчество Вагнера» (Дурылин, 2011, 13). Примечательно, что мыслитель стремился подчеркнуть христианский характер вагнеровской мифологии: «От индивидуального интуитивного постижения, от *anticipatio*⁶ мифа в своей душе — к мифологической литературе (дабы найти опору в конкретном и коллективном!), и от литературы, от историко-филологического исследования — к мифу, к святыне, к святому месту — вот путь Вагнера» (Дурылин, 2011, 52).

Осмысление своеобразия восприятия Р. Вагнера русским символизмом, его места в творчестве и мировоззрении Вяч. Иванова, характера влияния идей немецкого гения на последнюю Повесть Иванова является одной из актуальных задач для современных исследователей.

* * *

Представляет интерес и определенная связь ивановских идей с публицистикой В. Ф. Эрн, откликнувшегося на начало Первой мировой войны статьей «От Канта к Крупну» (1914). Размышляя о сути немецкого милитаризма, он назвал военную технику плодом «мощного коллективного произволения» (Эрн, 1991, 314) германского духа. По мысли Эрн, «теоретическое богоубийство как априорный и общеобязательный для всякого „немецкого“ сознания принцип неизбежно приводит к посястороннему царству силы и власти, к великой мечте о земном владычестве» (Эрн, 1991, 311). Германской и в целом западной цивилизации «овеществленного рационализма», рационалистическому самоопределению мысли Эрн противопоставляет антично-христианский Логос как принцип персоналистический, онтологический и объективно-божественный (Эрн, 1991, 87). Эти идеи православного философа-неославянофила получили явственный отзвук в прозе Иванова, тесно общавшегося с ним в московский период своего творчества. Ведущим мотивом, объединившим тогда двух русских мыслителей, стали

⁶ *Anticipatio* (нем.) — предчувствия.

слова Эрна «время славянофильствует». Поэт-символист даже признавался, что Эрн влиял на него «больше гораздо» (Альтман, 1995, 68) Владимира Соловьева, и посвятил ему несколько стихотворений («Владимир Эрн, Франциска сын — аминь! Ты не вотще прошел в моей судьбине...» («Деревья», 1919)).

* * *

В Повести сказалось и влияние учения В. С. Соловьева, которого Иванов в «Автобиографическом письме» 1917 г. назвал покровителем своей музыки и исповедником своего сердца (Иванов, 1971–1987, т. 2, 20). Центральной идеей религиозной философии Соловьева является концепция всеединства как единства человечества в Боге, или Богочеловечества. Путь к осуществлению этого всеединства философ видел в объединении Западной и Восточной Церквей и построении всемирной теократии как царства Христа на земле. По мнению П. П. Гайденко, тем самым Соловьев переносил на религиозную почву хилиастические революционные идеи секулярного европейского Просвещения с его верой в прогресс и возможность создания совершенного и справедливого общества, что показывает его несвободу от утопического просвещенческого духа [Гайденко, 2001, 25]. Исследовательница считает, что, желая преодолеть дух новоевропейского секуляризма, философ решительно отказался вернуться к историческому христианству с его церковной традицией и учением святых отцов, а ставил своей целью «ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т. е. разумную безусловную форму», что «значило оправдать его с помощью теософии» [Гайденко, 2001, 46]. Современную, «историческую», ныне существующую Церковь В. С. Соловьев воспринимал как несоответствующую своему вселенскому идеалу истинного христианства и якобы превращающую Христа в «мертвый образ, которому поклоняются в церквях по праздникам, но которому нет места в жизни». Такое христианство, замыкающееся, по его словам, в стенах храма и превращающееся в обряд и молитвословие, Соловьев оценивал критически и называл «храмовым христианством» (Соловьев, 1988, 183).

Не вызывает сомнения восторженное приятие Вяч. Ивановым в дореволюционный период программных идей своего учителя. В статье 1910 г. «Религиозное дело Владимира Соловьева» Иванов именовал «певца божественной Софии» «истинным преобразователем наших религиозных стремлений... несущим начало зиждательного строя», воспитателем, внедрившим в русское религиозное сознание доктрину Церкви, которая есть «таинство вселенской любви и свободного единения во Христе» (Иванов, 1971–1987, т. 3, 297, 299, 301). Но наиболее значительным в мысли и делах учителя для Иванова было «самоопределение национальной души». Он чтит Соловьева как религиозного мыслителя, якобы очистившего «старое предание» от «национализма как начала отвлеченного, т. е. оторванного от вселенской Правды». По его убеждению, через Соловьева русский народ «осознал свое призвание — до потери личной души своей служить началу Церкви Вселенской» (Иванов, 1971–1987, т. 3, 306). Конечно, влияние учения главного предтечи «нового религиозного сознания» на автора Повести не ограничилось трактатами Соловьева «Россия и Вселенская Церковь» и «Три разговора», поэмой «Три свидания» и рядом стихотворений, как полагает А. Л. Топорков [Топорков, 2015b, 181]. Приведенный список можно расширить, включив в него и «Чтения о Богочеловечестве», и «Критику отвлеченных начал», и «Три речи в память Достоевского». Но особо стоит обратить внимание на статью «Об упадке средневекового мирозозерцания».

Статья эта интересна тем, что в ней Соловьев противопоставил свой идеал христианства миропониманию, сложившемуся в Средние века. Названная эпоха, утверждал философ-идеалист, потерпела историческую неудачу из-за компромисса с язычеством, искажившего евангельские истины. Эти уступки, по его мнению, наиболее ярко обнаружили в публичной жизни: являясь «порождением своего общества» (Соловьев, 1988, 347), государство продолжало оставаться языческим. Отсюда Соловьев сделал следующий вывод: историческую задачу, с которой не справилось

Средневековье, предстоит решить современному обществу, — а именно: превратить «мирское царство в Царство Божие (которое не от мира сего)» (Соловьев, 1988, 339). Что будет, если рассмотренную концепцию спроецировать на Повесть? Получится, что Иванов попытался написать идеальную (какой ее хотел видеть Владимир Соловьев) историю Средневековья, когда государство и общество шаг за шагом изживают в себе языческое (змеиное) начало, превращаясь в Церковь.

Описание соловьевского слоя в Повести осложняется тем, что Иванов предпочитал скрывать или существенно трансформировать источники [Петров, 2018, 31], на которые опирался в своем художественном творчестве. Влияние певца гностической Софии, тем не менее, явственно угадывается в образе «Девы светозарной» (Ш.9.7), чье изображение, как сказано выше, украшало свод в горнице Хорса. Комментируя этот фрагмент, А. Л. Топорков соотнес эпитет «светозарная» с поэмой Соловьева «Три свидания» и его стихотворением «У царицы моей есть высокий дворец...», в которых Вечная Женственность видится философу «лучезарной» [Топорков, 2015а, 601].

Однако на поверхности лежит параллель с еще одним соловьевским текстом, на которую обратила внимание Е. В. Глухова [Glukhova, 2017, 93] уже после выхода в свет «Повести о Светомире царевиче». Речь идет о «Трех разговорах» — последней книге Владимира Соловьева, включающей в себя «Краткую повесть об антихристе». В ней рассказ о последних временах завершается соединением трех христианских Церквей, после чего «темнота ночная вдруг озарилась ярким блеском, и явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце, под ногами ее луна, а на главе ее венец из двенадцати звезд» (Соловьев, 1988, 759).

Поэт-символист, несомненно, ориентировался на этот образ, имеющий своим источником Откровение Иоанна Богослова (Откр 12:1). Подтверждением тому служит еще одна смысловая нить, связывающая ивановский текст с «Тремя разговорами». Дело в том, что ключевой фигурой в «Краткой повести об антихристе» является старец Иоанн, разоблачивший антихриста и поверженный за это ударом молнии вместе с папой Петром. Но в финале повести они воскресли и вместе с профессором Паули провозгласили воссоединение Христовых Церквей. Описывая заключительную сцену, Соловьев ориентировался на предание о том, что апостол Иоанн Богослов не умрет (Ин 21:23), но будет пребывать на земле вплоть до второго пришествия Христа. На тот же круг идей ориентировался и Иванов в «Послании Иоанна пресвитера», пятой книге Повести. В ней истинным правителем Белой Индии является «вечно живой» [Glukhova, 2017, 93] Иоанн Богослов.

Можно предположить, что эта параллель с «Тремя разговорами» актуализирует в Повести идею воссоединения христианских Церквей. Ведь Иванов не ограничился тем, что показал в своем произведении идеальное средневековое царство, в котором светская и духовная власть гармонично дополняют друг друга. В «Послании Иоанна Пресвитера» нарисована Белая Индия, в которой Церковь упразднила собой государство. Но автор нарочито показал географическую замкнутость этой страны, описав ее границы. Ведь, согласно утверждению Соловьева, «полнота христианства есть всечеловечество» (Соловьев, 1988, 306). Вероятно, поэтому и национальная ограниченность средневекового царства, и географическая замкнутость Белой Индии в финале Повести должны быть преодолены. Если разделять гипотезу о влиянии на концепцию Повести идей Соловьева, царевич Светомир, приняв смерть и воскреснув к новой жизни, должен совершить свой подвиг, чтобы утвердить на земле вселенскую Церковь.

К сожалению, поэт-символист не успел закончить Повесть, вписав в ее художественную ткань этот историософский сюжет. Читателю остается только самому реконструировать неосуществленный замысел, полагаясь на материалы О. А. Шор и собственное понимание ивановского творчества. Эсхатологические перспективы человечества автор Повести, по всей видимости, мыслил в рамках работы Соловьева «Три речи в память Достоевского». Связующей нитью с ней служит все тот же апокалиптический образ «жены, облеченной в солнце», который в этой статье напрямую ассоциируется с Россией (Соловьев, 1988, 318).

То, что именно с Россией Иванов связывал решение всемирно-исторических задач и торжество вселенской Церкви, роднит его творчество с идеями Достоевского, Соловьева и Эрна.

* * *

Что касается Достоевского, то тема будущей организации общества, основанно-го на евангельских заповедях, глубоко осмысливается в его позднем творчестве, где особенно отчетливо рассматривается идеал соборного единства в Боге. Под влиянием В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова «мессианское народное сознание» Достоевского «становится универсальным, всемирным, обращенным к судьбе всего мира» [Бердяев, 1991, 114]. В первую очередь это касается романа «Братья Карамазовы», в котором устами старца Зосимы автор пророчесствует о преображении христианского общества из «союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую Церковь» (Достоевский, 1976, 61).

Анализу последнего романа писателя Вяч. Иванов посвятил статью «Лик и личины России» с утверждением идеала соборности, определяемой им как агиократия («господство святых»). Конечной же точкой исторического процесса, под влиянием теократической утопии В. С. Соловьева, по Иванову, должна стать «свободная теократия, обетованная будущность воцарившегося в людях Христа» (Иванов, 1971–1987, 4, 481). Именно так поэт воспринял идеи Достоевского в рецепции В. С. Соловьева, получившие прямое продолжение в Повести.

В этой же статье о Достоевском Иванов дал и другое развернутое определение соборности, связывая ее с идеалом Святой Руси: «Соборность есть прежде всего общение с отшедшими, — их больше, чем нас, и они больше нас (κρείττοτες), — не земная о них память, но память вечная, не приверженность к их былому обличению и к их былым делам, но верность их бессмертному, умопостигаемо-единственному лику» (Иванов, 1971–1987, т. 4, 478). Поэт так видел «внутреннее строение Церкви» и народное представление о Святой Руси: «Признание святости за высшую ценность — основа народного мирозерцания и знамя тоски народной по Руси Святой. Православие и есть соборование со святынею и соборность вокруг святых» (Иванов, 1971–1987, т. 4, 479).

* * *

Выше уже упоминалось имя С. Д. Титаренко, чьи работы о главном произведении Вяч. Иванова представляют несомненный интерес и раскрывают ряд существенных его аспектов, которые также хочется отметить. По мнению исследовательницы, для понимания Повести важны и общеизвестные элементы житийного жанра: необычное рождение героев от праведных родителей (Владарь, Светомир), испытание, прозрение, отречение от плоти, уход от мирского и возможные чудеса героя Светомира — спасителя христианского царства. Легендарный сюжет о пути Светомира облекается в мифологическую форму поиска сакрального. Сакральным средством служит копьё-стрела св. Георгия Победоносца. Поэтому сюжет «романа о стреле» обогащается вариативными схемами из христианской литературы и христианской иконописи. Образ героя Светомира — христианского аскета у Вяч. Иванова — уникален. Путь аскезы намечен как путь святости [Иванов и др., 2020].

Также важным представляется вклад С. Д. Титаренко в изучение типологического сходства произведения с рыцарскими романами и христианскими легендами Средневековья. По мысли исследовательницы, в римский период у Иванова возникла потребность противопоставить новой антихристианской мифологии «советского интернационала» христианскую традицию средневекового Запада в сочетании с открытием новых горизонтов славянского мира и для этого раскрыть образ «житийно-сказочного героя — Светомира — как типа общеславянского героя-спасителя христианского царства», основанного на власти святых праведников [Титаренко, 2016, 41].

В этом свете неслучайным, глубоко символичным видится совпадение «начала создания „Повести о Светомире...“ 28 сентября 1928 г. с датой чествования на Западе св. Вячеслава Чешского, по имени которого Иванов был назван, которого почитал и считал своим ангелом-хранителем» [Титаренко, 2016, 42]. Интересен и поставленный С. Д. Титаренко вопрос о влиянии на Иванова темы св. Грааля и жития св. Вячеслава (Вацлава) Чешского. По замечанию С. С. Аверинцева, роль символики Грааля в рыцарской культуре западного Средневековья заключалась в том, что «она соединяла дух рыцарско-приключенческий, вольную игру фантазии, использующей осколки полузабытой мифологии, с христианской сакраментальной мистикой» [Аверинцев, 2006, 167]. Странствие героя в поисках священного предмета (стрелы св. Егория), таким образом, рассматривается в качестве сверхсюжета Повести, а образ Владаря соотносится со св. Вячеславом Чешским — князем-освободителем славян и хранителем чаши св. Грааля, таинства «Божественной Крови Христовой» (Иванов, 1971–1987, т. 4, 55) («Стоит над ними, в небе слав, / Заклан, земли славянской владарь, / Мой ангел, юный Вячеслав, / Причастной Чаши виноградарь» («Сентябрь», 1944)).

* * *

Среди источников Повести, упоминаемых в «Примечаниях», но до сих пор, как кажется, не ставших предметом специального исследования, нельзя не назвать и образ Февронии и связанные с ним эпизоды из оперы Н. А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» (1905), имеющие несомненную параллель с героиней Повести Иванова Отрадой [Топорков, 2015с, 481].

Образ Февронии, основанный на древнерусской житийной литературе, был раскрыт в традиционных эпизодах: пустынное уединенное житие, общение с животным миром, исцеление больного, исцеление бесноватого, явление небожителей, мученичество, блаженная кончина. В характере героини композитор и либреттист выделяли такие черты, как кротость, смирение, простота, милосердие, помощь нуждающимся, любовь к природе. Создатель либретто В. И. Бельский писал, что текст оперы он старался выдержать «в стиле того полукнижного-полународного языка, которым выражаются... духовные стихи переходных слепцов, старинные христианские легенды и предания, послужившие источником настоящего произведения» (Бельский, 1907, IV). В Повести Вяч. Иванова Отрада также поет духовные стихи о земном рае («Уж ты, Раю мой, Раю пресветлый...») и Богородице Дебрянской [Топорков, 2015а].

* * *

Православный богослов и исследователь русско-византийской традиции А. В. Маркидонов связывал образ православного царства в Повести Иванова с популярным на Руси литературным памятником — «Сказанием об Индийском царстве», славянской версией Послания царя-священника Иоанна императору Византии Михаилу Комнину. Согласно Маркидонову, в основе образа царства лежит чистая, исконная, целокупная (кафолическая) вера, мыслимая Вяч. Ивановым как нечто отличное от исторического православия, т. е. более универсальное. Иванов здесь, по мнению исследователя, стремился поэтически и богословски оформить интуицию православного царства [Маркидонов, 2015, 97]. Сочетание свободы и порядка составляет «жизненный строй» царства Иоанна Пресвитера: «Свободу не умалити поставлен есмь, но урядити. И разню управляются области царства, по своему княждо нраву и обычаю; но аще и образом жития разнствуют, в единении соборнем и строе согласием волею пребывают» (Иванов, 2015, 574, 575). «Здесь, — отмечает А. В. Маркидонов, — заветная тема русской духовности о „касании мирам иным“ (Достоевский), о „земном (хотя и труднодоступном) рае“, — как видим, — вписана в парадигму царства и решена как сопряжение „силы“ и „правды“, как своего рода — пусть в заповедном, потаенном

локусе исторического пространства, — осуществление „царственного священства“ (1 Пет 2:9)» [Маркидонов, 2015, 98].

* * *

Таким образом, как справедливо заметила в своей содержательной рецензии на издание Повести Е. А. Тахо-Годи, «всемирная отзывчивость и энциклопедизм Вяч. Иванова настолько интенсивны, что процесс поиска новых претекстов, аллюзий и реминисценций принципиально не может быть завершен» [Тахо-Годи, 2017, 66].

А возвращаясь к изданию Повести, предпринятому в авторитетной и ставшей уже легендарной серии «Литературные памятники» и приуроченному к 150-летию со дня рождения поэта и мыслителя, можно не сомневаться, что оно займет место на полках библиофилов и почитателей Вяч. Иванова и станет необходимым источником для всех исследователей его творчества. Опираясь на основательный комментарий, знакомящийся с книгой, несомненно, откроет для себя новые смыслы и глубже сможет понять последнее уникальное произведение Вяч. Иванова, которое по-прежнему остается загадкой, своеобразным посланием, обращенным в будущее и неизменно призывающим читателей к духовному возрождению.

Источники и литература

Источники

1. Альтман (1995) — *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым / Ст. и коммент. К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: ИНАпресс, [1995]. 366, [1] с.
2. Бельский (1906) — *Бельский В. И.* Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии / [Либретто] В. И. Бельского; музыка Н. Римского-Корсакова. СПб.: Изд. М. П. Беляева, 1907. [2], VIII, 81 с.
3. Достоевский (1976) — *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Т. 14: Братья Карамазовы. Кн. 1–10 / Текст подгот. В. Е. Ветловская, Е. И. Кийко. Л.: Наука, 1976. 510 с.
4. Дурьлин (2011) — *Дурьлин С. Н.* Рихард Вагнер и Россия // Сергей Дурьлин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. II: Тексты. Библиография / Сост., ред., предисл. Анны Резниченко. М.: Российский издательский дом «Регнум», 2011. С. 9–63.
5. Иванов (1971–1987) — *Иванов Вяч.* Собрание сочинений: в 4 т. / Под ред. Д. В. Иванова и О. Дешарт; с введ. и примеч. О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987. Т. 1–4.
6. Иванов (1995) — *Иванов Вяч.* Лик и личины России. Эстетика и литературная теория / Сост., предисл., с. 7–24, примеч. С. С. Аверинцева. М.: Искусство, 1995. 668, [1] с.
7. Иванов (1999) — *Иванов Вяч.* Архивные материалы и исследования / Отв. ред. Л. А. Гогтишвили, А. Т. Казарян. М.: Русские словари, 1999. 487, [1] с.
8. Иванов (2008) — *Иванов Вяч.* Послание Иоанна Пресвитера / Подгот. текста и коммент. О. Л. Фетисенко // Символ. Париж; М., 2008. № 53–54. С. 284–308.
9. Иванов (2015) — *Иванов Вяч.* Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. 824 с. (Литературные памятники).
10. Лосев (1989) — *Лосев А. Ф.* Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове // *Эсхил. Трагедии* / В пер. Вячеслава Иванова; изд. подгот. Н. И. Балашов [и др.]. М.: Наука, 1989. С. 464–466.
11. Лосев (1995) — *Лосев А. Ф.* Философский комментарий к драмам Рихарда Вагнера // *Лосев А. Ф.* Форма. Стил. Выражение / Послесл. В. В. Бычкова, М. М. Гамаюнова. М.: Мысль, 1995. С. 667–731.

12. Маковский (2000) — *Маковский С. К.* Портреты современников: Портреты современников. На Парнасе «Серебряного века». Художественная критика. Стихи / Сост. Е. Г. Домогацкий, Ю. Н. Симоненко. М.: Аграф, 2000. 768 с.
13. Соловьев (1988) — *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. / Общ. ред. и сост. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги; примеч. С. Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. Т. 2. 822, [2] с.
14. Эрн (1991) — *Эрн В. Ф.* Сочинения / Сост., подгот. текста Н. В. Котрелева, Е. В. Антоновой; вступ. ст. Ю. Шеррер; примеч. В. И. Кейдана, Е. В. Антоновой; Журн. «Вопросы философии» и др. М.: Правда, 1991. 575, [1] с.
15. Wagner (1869) — *Wagner R.* Oper und Drama. Leipzig: J. J. Weber, 1869. 350 s. URL: <https://www.dissercat.com/content/elementy-drevnegrecheskoi-mifologii-v-tvorchestve-k-p-kavafisa> (дата обращения: 31.05.2020).

Литература

16. Аверинцев (1995) — *Аверинцев С. С.* Разноречия и связность мысли Вячеслава Иванова // *Иванов Вяч.* Лик и личины России. Эстетика и литературная теория. М.: Искусство, 1995. С. 7–24.
17. Аверинцев (2001) — *Аверинцев С. С.* «Скворещниц вольных граждан...» Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя, 2001. 167 с.
18. Аверинцев (2002) — *Аверинцев С. С.* Стратегия цитаты в поэзии Вячеслава Иванова // *Europa Orientalis.* 2002. Т. 21. № 1. С. 11–26.
19. Аверинцев (2006) — *Аверинцев С. С.* София Логос: словарь / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев: Дух і літера, 2006. 902 с.
20. Бердяев (1991) — *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского // Н. А. Бердяев о русской философии: в 2 ч. / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. Ч. 1. С. 26–148.
21. Венцлова (2012) — *Венцлова Т.* О мифотворчестве Вячеслава Иванова: «Повесть о Светомире царевиче» // *Собеседники на пиру: Литературоведческие работы.* М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 87–105. URL: <https://lit.wikireading.ru/46071> (дата обращения: 31.05.2020).
22. Гайденко (2001) — *Гайденко П. П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 468 с.
23. Девятова (2001) — *Девятова Н. Н.* Рихард Вагнер в контексте культурфилософской мысли Германии и России XIX — начала XX в.: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / Мордовский гос. ун-т им. Н. П. Огарева. Саранск, 2001. 16 с. URL: <http://cheloveknauka.com/rihard-vagner-v-kontekste-kulturfilosofskoy-mysli-germanii-i-rossii-xix-nachala-xx-v> (дата обращения: 31.05.2020).
24. Иванов и др. (2020) — *Иванов И., свящ., Гаврилов И. Б., Титаренко С. Д., Титаренко Е. М., Сокурова О. Б., Маркидонов А. В.* Вячеслав Иванов: поэт, философ, христианин. К 70-летию со дня кончины. Материалы круглого стола научного проекта Издательства СПбДА «Византийский кабинет» // *Русско-Византийский вестник.* 2020. № 1 (3). (В печати).
25. Каприо (2016) — *Каприо С.* Повесть о Светомире царевиче: миф и богословская мысль. URL: http://www.v-ivanov.it/files/4/4_CaprioSvetomir_RU.pdf (дата обращения: 31.05.2020).
26. Кибальниченко (2017) — *Кибальниченко С. А.* Языческая книга бытия. Трагедия Вячеслава Иванова «Прометей» как мифотворческий эксперимент: монография. Липецк: ФГБОУ ВО «Липецкий государственный педагогический университет имени П. П. Семенова-Тянь-Шанского», 2017. 195, [3] с.
27. Климов (1972) — *Климов А.* Вячеслав Иванов в Италии (1924–1949) // *Русская литература в эмиграции* / Под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург: Отд. славянских языков и литератур Питтсбургского ун-та, 1972. С. 151–165.
28. Магомедова (2015) — *Магомедова Д. М.* Вагнеровский слой в «Повести о Светомире царевиче» // *Иванов Вяч.* Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. С. 233–254. (Литературные памятники).

29. Маркидонов (2015) — *Маркидонов А. В.* «Сила» и «Правда»: экзистенциал власти в восточно-христианской традиции // Христианское чтение. 2015. № 4. С. 59–104.
30. Научная жизнь (2019) — Научная жизнь СПбДА и Издательство СПбДА в осеннем семестре 2019–2020 учебного года // Христианское чтение. 2019. № 6. С. 272–280.
31. Орлицкий (2015) — *Орлицкий Ю. Б.* Особенности ритмической организации «Повести о Светомире царевиче» // *Иванов Вяч.* Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. С. 215–232. (Литературные памятники).
32. Петров (2018) — *Петров В. В.* Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах Андрея Белого, Вяч. Иванова и М. Волошина // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / Сост. С. В. Федотова, А. Б. Шишкин. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 13–65.
33. Тахо-Годи (2015) — *Тахо-Годи Е. А.* Образ царевича Светомира и его мифологические, агиографические, фольклорные и поэтические претексты // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2015. Т. 74. № 4. С. 35–46.
34. Тахо-Годи (2017) — *Тахо-Годи Е. А.* [Рецензия на:] Вяч. Иванов. Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015 // Известия РАН. Серия литературы и языка. 2017. Т. 76. № 5. С. 63–69.
35. Титаренко (2010) — *Титаренко С. Д.* Иконология «Повести о Светомире царевиче» (О связи мифологии и христианской религии в творчестве Вячеслава Иванова) // Христианство и русская литература: Взаимодействие этнокультурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и литературе. Сб. 6. СПб.: Наука, 2010. С. 343–382.
36. Титаренко (2012) — *Титаренко С. Д.* «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова: монография. СПб.: Петрополис, 2012. 652, [1] с.
37. Титаренко (2016) — *Титаренко С. Д.* Метажанровая природа «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова и проблема контаминации традиций // Культура и текст. 2016. № 4 (27). С. 35–58.
38. Топорков (2015а) — *Топорков А. Л.* Духовные стихи в русской литературе первой трети XX века // Русская литература. 2015. № 1. С. 5–29.
39. Топорков (2012) — *Топорков А. Л.* Источники «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор. М.: Индрик, 2012. 496 с.
40. Топорков (2015b) — *Топорков А. Л.* «Повесть о Светомире царевиче» Вячеслава Иванова: от замысла до его воплощения // *Иванов Вяч.* Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. С. 175–214.
41. Топорков (2015с) — *Топорков А. Л.* [Примечания] // *Иванов Вяч.* Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. С. 475–692. (Литературные памятники).
42. Федотова (2012) — *Федотова С. В.* Поэтология Вячеслава Иванова: [монография]. Тамбов: Изд-во Ин-та повышения квалификации работников образования, 2012. 293 с.
43. Флоровский (1991) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия / С предисл. прот. И. Мейендорфа и указ. имен. Киев: Христианская благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. 599, [1] с.
44. Шишкин (2015) — *Шишкин А. Б.* Основные даты жизни и творчества Вячеслава Иванова. 1866–1949 // *Иванов Вяч.* Повесть о Светомире царевиче / Изд. подгот. А. Л. Топорков, О. Л. Фетисенко, А. Б. Шишкин. М.: Ладомир, Наука, 2015. С. 700–778. (Литературные памятники).
45. Bird (2006) — *Bird R.* The Russian Prospero: The Creative Universe of Viacheslav Ivanov. Madison: University of Wisconsin Press, 2006. XI, 310 pp.
46. Glukhova (2017) — *Glukhova E.* Vladimir Soloviev and gnostic symbolism in The Tale of Tsarevich Svetomir // Историческое и надвременное у Вяч. Иванова: к 150-летию Вяч. Иванова. Десятая международная конференция / Под ред. М. Плюхановой и А. Шишкина. Салерно, 2017. С. 89–101.