



Мария ЦИМБОРСКА-ЛЕБОДА

О понятии «трансцензуса» у Вячеслава Иванова: к проблеме «Вячеслав Иванов и Блаженный Августин»

Проблема «Вячеслав Иванов и Блаженный Августин», рассматриваемая в связи с категорией трансцензуса, не была до сих пор предметом пристального внимания и отдельного обсуждения¹. Между тем как особенно важная она заслуживает специального исследования. По словам Лены Силард, «тезис о трансцензусе» — это центральный тезис эстетической и религиознофилософской концепции Вяч. Иванова (Силард 1996: 211). Этот тезис, отсылающий к завету Августина, а также само имя автора «Исповеди» в высказываниях русского поэта появляется многократно и в различных контекстах, и может восприниматься как знак Ивановского отношения к культурному завещанию прошлого. Существенно поэтому, выдвигая названную исследовательскую проблему, поставить ряд нижеследующих вопросов. Откуда возник особый интерес Иванова к богословской мысли Августина? Какие факторы предопределили то обстоятельство, что Блаженный Августин в творчестве русского поэта приобретает (наряду с Платоном) статус «друга-философа», заветы которого попадают в поле его внимания? В каких конкретных текстах Иванова и дискурсивных ситуациях появляется имя христианского мыслителя, и каковы функции Августинова дискурса в творчестве поэта? Ответу на эти и другие вопросы посвящено, в частности, настоящее сообщение, в котором наше внимание будет сосредоточено на критико-философском наследии поэта.

Знаменательно, что имя Августина, появляясь уже в статьях Иванова символистского периода, присутствует в его работах и высказываниях 30-х годов, например, в «Письме к Александру Пеллегрини о “Docta Pietas”», где оно, как и прежде, ставится рядом с Платоном и упоминается в связи с выражением “*transcende te ipsum*” («презойти самого себя»; Иванов III: 439). Небезынтересно, что отсылки к Августину-платонику находим и в текстах о Достоевском (Иванов IV:

502). Учитывая это и трактуя критико-философскую мысль поэта как некоторое системное целое, сосредоточим наше внимание на ранних символистских статьях, в которых, если парафразировать слова Сергея Аверинцева, — «уже все есть». Их анализ, думается, позволит решить вопрос, почему Августин попадает в орбиту интересов русского символиста около 1905 г., т. е. в работах «Копье Афины» (1904), «Символика эстетических начал» (1905), а затем в «Двух стихиях в современном символизме» (1908).

Особое значение имеет в связи с этим то обстоятельство, что интерес к богословской мысли Августина в начале XX в. наблюдается и у других европейских символистов. Так, имя Августина эксплицитно появляется в знаменитом сборнике Поля Верлена «Poésies religieuses», вышедшем в Париже в 1904 г. со вступительной статьей Гюисманса². Сборник, в котором собраны стихи 80–90 годов (последнее стихотворение датируется 1893 г. и написано в больнице Broussais), проникнут атмосферой «Исповеди» Августина и являет собой плод духовного преображения французского поэта. С поэзией Верлена и названным сборником Иванов был, конечно, знаком. Появление этого сборника стало культурным событием в то время, когда автор «Кормчих звезд» в Париже читал лекции о Дионисе. О пристальном внимании к книге Верлена свидетельствует экскурс к статье «Две стихии...» под заглавием «О Верлене и Гейсмансе». В этой книге Верлена, особенно в цикле «Sagesse», Иванов находит « пленительные и потрясающие стихотворения », проникнутые « всей христианской символикой », в том числе и Августиновой. Существенно, что Верлена (равно как и Гюисманса) Иванов называет « конквистадором “Нового Света” современной души » (Иванов 1909: 292–294).

Укажем еще, что имя Августина и отсылки к его творчеству появляются также у другого французского символиста-«реалиста», а именно у Поля Клоделя, поэта, впоследствии Иванову очень близкого (Вяч. Иванов, как известно, отделяет его от «символистов-иллюзионистов»): с параболой Клоделя об Animus и Anima³, содержащей реминисценции Августинова учения о душе, русский поэт знакомится в 20-е годы, благодаря книге Анри Бремона⁴. Этих сведений пока достаточно для того, чтобы убедиться в важности философской мысли Августина для некоторых, но весьма эминентных символистов. При этом следует учесть и тот факт, что сама личность и биография Августина в контексте антропологии символизма могла вызывать интерес и прочитываться в качестве образца и символа духовной метаморфозы человека, а также — свидетельства осознания необходимости такой метаморфозы. Во всяком случае, именно этот мотив мыслительного наследия автора «Исповеди» — кроме иных⁵, которыми мы здесь не занимаемся, — поначалу привлекает внима-

ние Вяч. Иванова. Подтверждением этого могут служить названные статьи поэта.

Так, в статье 1905 г. «Символика эстетических начал», представляющей собой сложное композиционное и семантическое целое и построенной по принципу втягивания чужих текстов и присущих им смысловых позиций в семантическое поле собственного ивановского дискурса, имя Августина упоминается рядом с Гете, Языковым, Тютчевым, Теогнисом и др. в связи с заветом *transcende te ipsum* («перейди самого себя»), впоследствии Ивановым повторяемым многократно. Отметим, что речь идет о словах, буквально звучащих у Августина так: «*transcende et te ipsum*», которые мы находим в 39 разделе трактата «Об истинной религии» («*De vere religione*»), содержащем размышления о человеческой душе и ее призвании к познанию истины; она же «живет во внутреннем человеке» (Августин I: 440). Концепт трансцендирования (в ивановской формуле — трансцензуса или трансценса) имеет существенное значение и в «Исповеди», в IX книге трактата (глава X) — в сцене небезызвестного остийского экстаза («Это было в Остии...») или описания восхождения любовников по ступеням познания и нисхождения в глубину личного я.

Et adhuc ascendebamus interiorius cogitando et loquendo et mirando opera tua et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis <...>

(Augustin 1994: 228).

И, войдя в себя, думая и говоря о творениях Твоих и удивляясь им, пришли мы к душе нашей и вышли из нее, чтобы достичь страны неиссякаемой полноты <...>

(Августин 1998: 122).

В русском переводе, который мы приводим ради сравнения, смысл описанного духовного акта передан не совсем точно, в силу чего ослабляется семантическая многозначность понятия восхождения, сцепленного со значением интериоризации («нисхождение вовнутрь» души в данном случае есть одновременно поднятие), а также выхода как преодоления и экстаза. Существенно, что этот смысл, присутствующий у Августина и важный для понимания категории трансцензуса, сохранен во французском и польском переводах⁶. Понятно поэтому, что он закреплен и наличествует в текстах Иванова. Так, в стихотворении «*Transcende te ipsum*» из цикла «Прозрачность» семантическая связь «трансцендирования» и «углубления в себя» выражена словами библейской героини Рахиль: «Себя прежди — в себя сойди» (Иванов I: 763). Сознательная отсылка к завету Августина и установка на вы-

явление смысла его высказывания здесь очевидно, особенно если вспомнить, что в стихотворении эти слова приобретают характер путеводаителя души («К распутому душа твоя пришла: / Вождь сей тропы — Рахиль; и одной — Лия»; Иванов I: 762).

Добавим, что понятие трансцендирования, соотносимое в «Исповеди» и в других работах мыслителя с мотивом восхождения души и экстаза / иллюминации, должно рассматриваться в связи с иерархизмом Августина и пронизывающей его наследие идеей очищения души («дело очищения», «омытия от скверны»), ее освобождения от нечистоты, исцеления и обновления (Августин I: 255). Эта идея — очищения и освобождения⁷ — приобретает существенное значение и в размышлениях Иванова о человеке, а в связи с этим — и в его концепции реалистического символизма. По словам поэта, истинный символизм «алчет дела», но это «не смертное и человеческое, но бессмертное и божественное дело» (Иванов 1916: 220). Цель символизма — согласно заключительным словам из статьи «Мысли о символизме» (1912), определяется как «освобождение души (кафарстц), как событие внутреннего опыта» (Иванов 1912: 10). Уже на лексическом уровне приведенные цитаты выявляют переключки с мыслью Августина. Еще более выразительно это проявляется в статье «Две стихии...», в которой интересующая нас формула *transcende te ipsum* включается Ивановым в сущностное определение символизма (об этом далее). В статье же «Символика эстетических начал», которую мы интерпретируем как эротический дискурс о призвании человека к творчеству любви (первоначальное название статьи «О нисхождении»), завещание Августина воспринимается Ивановым как часть культурного тезауруса, обеспечивающая преемственность общения в духе.

«Завет Августина “перейди самого себя” («*transcende te ipsum*») адресован к ограниченному я в нас» (Иванов 1908: 22), — читаем в статье. Указание на потребность вслушивания в слово христианского мыслителя имеет здесь особую функцию. Текст Августина выявляет свой глубокий смысл, когда он прочитывается в связи с ивановским проектом символистской коммуникации (Cymborska-Leboda 2002: 23–26), в которой приобретает статус антецедента и посредника. Обращаясь к реципиенту-слушателю, он, в сущности, говорит: «Ты должен преобразить себя!» В перспективе припоминаемого высказывания слушатель должен приобрести новое самопознание, обновленное я есмь, и тем самым, в определенном смысле, стать «учеником текста» (Ricoeur 1986: 60), адресованного к нему. В целом, данная мысль Августина, предстающая как свернутый знак-отсылка к его учению о душе, привлекается Ивановым ради выражения принципов символистской антропологии и собственной концепции человека.

Если же учесть и более поздние критико-философские работы поэта, становится очевидным, что именно у Августина (и у апостола Павла, на которого ссылается Августин) Иванов заимствует основные категории (внутреннего и внешнего человека) в своем метафизическом учении о личности⁸, а также сам концепт человека как помнящей души (ср. у Августина: «Я помнящий себя, я душа», «но ведь память и есть душа»; Августин 1998: 134). При этом речь идет о душе, которая у Августина обладает триединой способностью: памятью (*memoria*), пониманием (*intelligentia*) и волей-любовью (*voluntas / amor*).

Подтверждением этого может служить уже сама частотность слова «душа» в текстах Иванова, применяемого в качестве синонима к лексеме «человек». Следовательно, «*transcende te ipsum*» и понятие трансцензуса⁹ в творчестве Иванова должны быть соотнесены с целостной Августиновой теологико-философской мыслью. Фундаментальное значение имеет в ней концепт любви и тот новый элемент, который Августин привносит в Платоновое учение об Эросе, соединяя понятия *Amor* и *Caritas*. В итоге, отталкиваясь от платонизма, он создает оригинальную концепцию любви, в которой оба понятия {*Amor* и *Caritas*} входят в сложное смысловое соотношение, связывая в одно целое элементы, существовавшие отдельно в рамках противоположных концептов *eros* и *agape*, а именно: любовь к Богу, любовь Бога к творению (человеку) и любовь человека к себе подобному (ближнему). Само слово *Amor*, соответствующее Платонову понятию Эрос, означает у Августина желание, *appetitus*, движущие человека к приобретению истинного блага (Arendt 1961: 14). Можно поэтому выдвинуть точку зрения, что завет «*transcende te ipsum*» и категория любви (*Amor — Caritas*) у Августина соотнесены друг с другом. Подобное соотнесение мы наблюдаем и у Иванова. Оно существенно и в статье «Символика эстетических начал», и в работе «Две стихии в современном символизме», что подтверждается нижеследующим ее фрагментом:

Пафос реалистического символизма: чрез Августиново “*transcende te ipsum*”, к лозунгу: *a realibus ad realiora*. <.. > Это пафос мистического устремления к *Ens realissimum*, эрос божественного (Иванов 1909: 277).

Включение цитаты из Августина в определение символизма есть свидетельство того, что символизм в понимании Иванова приобретает — наряду с эстетическим — также и антропологическое значение и рассматривается в органической неразделенности «художественного совершенствования и духовного возрастания» (Иванов IV: 35). Духовное возрастание человека, его Психеи-души, в концепции

Иванова, связано с Эросом и предполагает необходимость трансцензуса (в одном из значений этого многомерного понятия), т. е. по словам поэта, «окрыленное преодоление земной косности» или ограниченного я (Иванов 1909: 27). Силой, окрыляющей человека, является у Августина и у Иванова Эрос / Amor, любовь, которая словно огненный пламень (метафора Августина) возгорает сердце человека и наделяет его энтузиазмом, восхищением (*furor divinus*).

Ради определения сущности эротического трансцензуса (согласно Иванову, это акт объективный, онтологически-гносеологический), мы считаем уместным прибегнуть к размышлениям об Эросе Вальтера Беньямина, современника Иванова. Это размышления из записей 1922 г. немецкого мыслителя. По Беньямину, Эрос есть посредник и действует между двумя

сферами: близкого и далекого. Эрос — это желание дальнего и мост к дальнему в широком и глубоком (религиозном) значении этого слова. Категория дальнего (далекого) в качестве эпистемологической метафоры в данной концепции очень существенна: именно дальнее (далекое) определяет судьбу человека. Человеком же определяется лишь сфера близкого (Benjamin 2001: 93–94). В свете приведенного можно заключить, что завет “*transcende te ipsum*”, означает у Иванова призыв к преодолению близкого, обыденного, ограниченного в человеке и вокруг человека, — к отлетанию того, что ветхое и внешнее. Это преодоление (и очищение) совершается посредством Эроса, который, как взор¹⁰ и поводырь, направляет человека, человеческую Психею, к дальнему. (Не случайно в размышлениях Беньямина Эрос соотносится с метафорой полета, движения вверх).

Такое понимание трансцензуса, наблюдаемое в текстах Иванова, имеет продолжение и подтверждение у Вышеславцева: «Во всяком искании, во всяком творчестве, во всяком стремлении человек трансцендирует себя (выходит за пределы самого себя). Эрос Абсолютного, стремление в глубину и в высоту есть трансцензус» (Вышеславцев 1994: 283).

Понятие трансцензуса («трансценса») непосредственным образом связывается с Эросом и с «логикой Эроса» в статье Иванова «О границах искусства» (1913), оно определяется как «желание перейти за грань» (Иванов 1916: 192). Концепт эротического трансцензуса обогащается и проясняется в тексте 1934 г., содержащем отсылку к Августину в связи с размышлениями о подлинном гуманизме, основанном на вере в Бога, а тем самым и на вере в человека; она же «призывает нас словами блаженного Августина: “*transcende te ipsum*” (“превзойди самого себя”». И далее: «“Душа истины” подлинного гуманизма есть Эрос Платона: а Эрос Платона не есть ли это любовь, переживаемая как непрестанный “трансцензус” себя» (Иванов III:

439). Совершенно очевидно, что такой Эрос (любовь, желание) осуществляется под знаком *Excelsior*, определяет иерархию духовной жизни человека и соотносится с категорией дальнего (далекого).

Любопытно подкрепить эту интерпретацию сравнением мышления о любви к ближнему у Иванова и Августина. Обратим внимание на соотношение понятий «низкого»¹⁴ (близкого) и «высокого» (шире: нисхождения и восхождения) в статье «Символика эстетических начал», с которой мы начали свое сообщение. Поясняя смысл категории нисхождения и рассматривая его в терминах религиозной мысли как действие любви (Иванов 1909: 28, 329), Иванов употребляет понятия «доброе чувство», «прекрасная доброта» (Иванов 1909: 28). Понятие «доброе чувство» имеет в статье духовное (анагогическое) значение и указывает на перспективу приобщения к высшему объекту любви («сильнейшее и высшее»). «Доброе чувство» приобретает тем самым каритативный характер и оборачивается «добрым делом» (*opus caritatis*). Но в то же время «доброе чувство» в концепции поэта предопределяет возвышение человека как личности в сферу излучения «божественно-творческого Эроса». Без этого возвышения, а значит, очищения и просветления личности, ее правое нисхождение, то есть акт любви-доброты, невозможны. Говоря словами Иванова, этот акт (нисхождение) «предполагает предварительным условием возвышение слабейшего в сферу, высочайшую могущества» (Иванов 1909: 28). На своем экземпляре статьи «О границах искусства» в конце второй главы Иванов карандашом записывает следующую мысль: «Во всяком случае, чтобы нисходить, нужно быть на высоте» (Иванов II: 820).

Следовательно, поднятие / возвышение человеческого я (полет к дальнему) у Иванова должно прочитываться многопланово, в контексте целостной Августиновой концепции любви и, в частности, любви к ближнему. По Августину, любовь к ближнему, говоря упрощенно, обусловлена тем метафизическим фактом, что ближний есть творение Бога. Согласно мыслителю из Гиппоны, «Бога мы любим для Него самого, а ближнего из-за Бога» (Augustyn 1996: 280). У Иванова эта любовь предопределена тем, что «Бог плачет над человеком и любит его» (Иванов 1909: 28). Однако в обоих случаях аксиологической предпосылкой любви к ближнему становится его предварительное возвышение, как «слабейшего в сферу высочайшую». Отсюда понятно, почему в концепции Иванова человек как ближний делается предметом любви-нисхождения (*caritas*) не безусловно, а при условии его ценностного возвеличения и преодоления самого себя, «душевного в себе»¹¹¹². Августиново «перейди самого себя», приобретающая особую важность в мышлении поэта, открывает перспективу становления «духовным человеком» (Иванов 1916: 192). Эротический

оттенок — Эрос правды — устремления к качеству, к высшей ценности, накладывающийся на любовь каритативную, здесь несомненен.

Сказанное можно подтвердить и другой статьей Иванова того времени, «Копье Афины» (1904). Проблема любви к ближнему рассматривается в ней в контексте рассуждений об Эросе Целого и Всеобщего и о необходимости преодоления эмпирического существования как мэона (не-сущего). Само же это преодоление (*transcensus*) мыслится как существенное для приобретения бытийственного статуса личности в ее самоискании. Отсюда библейская заповедь любви к ближнему соотносится с ницшеанским понятием любви к дальнему и с категорией Эроса («пылающего воления»):

Дальний есть сущий в нас и в близких, и сущее во всем. Относиться к сущему в других, как к сущему в себе — вот заповедь. Любить ближнего, как себя, и ненавидеть его, как себя, — одно и то же, при условии различения между сущим, как предметом любви, и мэоном, как предметом преодоления (Иванов 1909: 53).

Приведенная формула любви/ненависти показательна: она обнаруживает универсализм мышления Иванова, в котором происходит взаимопроникновение начал религиозного (библейского) и онтологического, а также взаимодействие на первый взгляд несовместимых смысловых позиций. Именно онтологический пафос поэта-мыслителя, близкий Августину, определяет утверждение предельного момента в любви, различение истинного и неистинного (мэонического) объекта любви; в терминах вышеупомянутого Бенямина: близкого и далекого (дальнего), в терминах же Августина: переходящего и вечного блага.

Приведу еще одно поясняющее высказывание Иванова; оно отражает наличие «принципа параллелизма» (Смирнов 1995: 97) в мышлении поэта. Понятие Августинова трансцензуса и любви-Эроса (*Amor*) сочетается здесь прямым образом с ницшеанской категорией любви к дальнему, причем благодаря этому внутритекстовому диалогу сближаемые элементы культурной традиции (точки зрения) проясняют друг друга и выявляют некое свое общее непротиворечивое начало.

Пылающее воление излучается любовью или ненавистью. Не на дальнее ли должен быть устремлен этот Эрос целого и всеобщего? Конечно, да! Но кто — дальний? Он — в близких нам, он — в отдаленнейших потомках наших, он — в нас самих. Только по недоразумению можно противопоставлять евангельскую любовь к ближнему, эту неумолимую и не знающую матери и братьев любовь, ницшеанской любви к тому, кто дальше всего от нас (Иванов 1909: 53).

К тому же соотнесенность двух находящихся в диалоге дискурсов, определяющая логику строения смысла в высказывании Иванова, возможна и оправдана в силу того, что уже в ранней статье, как и позже в «Письме к Александру Пеллегрини...», Ницше воспринимается

поэтом как мыслитель и человек, возжелавший трансцензуса, «несовместимого с его порывом к богоубийству», и интуитивно понявший, что «человека должно преодолеть» (Иванов III: 439). Таким образом, его судьба и творчество (по аналогии, как и творчество Достоевского) осмысляется посредством категории, почерпнутой у Августина и приобретающей для Иванова универсальность. Это сказывается уже в вышеприведенном высказывании 1905 г., в котором для нас важно то, что Эрос здесь прямым образом связывается с категорией дальнего и трансцензуса — преодоления и ненависти к близкому. Подобное осмысление и понятие любви к дальнему мы встречаем у Бердяева: «Всякое творчество и всякая история есть любовь к дальнему, любовь к ценности, а не к благополучию» (Бердяев 1998: 430).

В трактовке Иванова любовь к дальнему — Эрос, или желание дальнего, предполагает внутреннее переустройство личности (мифологема Эроса-садовника)¹³, которое мыслится как целостный взаимосвязанный процесс духовного восхождения и нисхождения — преодоления граней, человеческой ограниченности. «Дух подымается из граней личного, — пишет поэт, — чтобы низойти в сферу того личного, которое лежит уже вне тесного я» (Иванов 1909: 27).

Поднятие духа и нисхождение в глубину подлинно личного, в концепции Иванова, приводит к своего рода обращению, т. е. к «истощению внешнего человека» (Иванов 1909: 369). Это отсылает нас к выше приводимому описанию остийского экстаза / иллюминации (схема: поднятие — *transcensus* — нисхождение), а также к мысли Августина, почерпнутой у апостола Павла, о том, что это Бог обращает нас, совлекая с нас не-сущее и облакая нас сущим (Августин 1998: 315), и наконец к следующему фрагменту «Исповеди», в которой мыслитель развивает идею любви-дара, пламенеющего огня, тяжести-путеводителя в восхождении души:

*Pondus meum amor meus... Dono tuo accendimur etsursum ferimur...
Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum*
(Augustin 1994: 373).

В обоих случаях — и у Августина, и у Иванова — метафоры воспламенения, стремления вверх, поднятия по лестнице ценностей выражают акт, совершающийся в сердце человека, в его сокровенной глубине (*interior intimo teo*), или в его онтологическом центре. Этот акт можно определить как бы- тийственный и гносеологический сдвиг в сознании человека: экстазис или выход из сферы душевного (внешний человек) к духовному (внутренний человек). Он приводит к приобретению человеком высшего сознания, в свете которого, согласно поэту, прежнее начинает казаться «дурным сном» (Иванов III:

304). Выражаясь в терминах Иванова, почерпнутых из его итоговой статьи «Мысли о символизме», трансцензус имеет своей предпосылкой «расширение нашего личного состава и эмпирически ограниченного самосознания» (Иванов 1912: 6–7). В итоге, интересующее нас понятие определяет жест первичного разумения, или «первичный волевой акт подлинного разумения», как его интерпретирует Ольга Дешарт (Иванов III: 771), приводящий к обретению подлинной личности. Она же рождается в отношении к Ты и в любви к Ты (ср.: «Я, затворник немоты, / слову “ты” / Научился — поцелуем»; Иванов III: 212; Symborska-Leboda 2002: 50–51). Вполне очевидно, почему говоря о «Я — Ты отношении» и, истолковывая категорию проникновения у Достоевского, Иванов пишет о «трансцензусе субъекта» как о таком состоянии, которое позволяет подлинно узреть (услышать) Другого (эпифания Лица на языке Левинаса), понять другое Я не как объект, а как субъект (IV: 502). Однако такое состояние, требующее мужества, невозможно без «очищения духа» (Августин) и «существенной помощи духа» (Иванов 1916: 226). «Я — Ты отношение» предполагает участие Третьего (ср.: «“Ты” родилось, — у порога / Третий тихо отвечал / И помчал / Эхом “ты” к престолу Бога»; Иванов III: 212). Волевой акт подлинного разумения открывает дверь к Последнему (разумению) — к последней безусловной Реальности. Об этом — о «последнем трансцензусе»¹⁴ пишет Иванов в «Анима», описывая процесс углубления я в свою первичную самость и обретения богочеловеческого облика внутренним человеком:

Выход за пределы себя самого, переход за крайние границы собственной имманентности означает встречу, в святейшем в человеке, с Богом, как с существом абсолютным и существенно от него отличным, хотя и живущим в нем и в невыразимом слиянии теснейшим образом с ним связанным (Иванов III: 283).

