

ИДЕИ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА
В ПОЭТИЧЕСКОМ ВОСПРИЯТИИ ВЯЧ. ИВАНОВА

Анджей Дудек

В русской культуре конца XIX - начала XX веков повышается интерес к произведениям блаженного Августина. Публикации переводов произведений мыслителя из Тагасты,¹ научная диссертация князя Евгения Трубецкого "Философия христианской теократии в V веке",² отклики на нее в тогдашней прессе,³ философские инспирации идеей Града Божьего в творчестве Владимира Соловьева,⁴ Сергея Булгакова,⁵ Николая Бердяева,⁶ размышления Павла Флоренского, ищущего следы троичности (ve-

¹ Творения Бл. Августина Епископа Иппонийского. Ч. 1-8. Киев 1901-1915.

² Кн. Е. Н. Трубецкой. Философия христианской теократии в V веке. Учение о граде божием бл. Августина // "Вопросы философии и психологии" 1891, кн. 9, с. 25-68; кн. 10, с. 109-150; 1892, кн. 13, с. 87-108; кн. 14, с. 1-36. Это публикация магистерской диссертации Трубецкого, защищенной в Московском университете в 1892 г. и изданной в форме книги в 1893.

³ Н. А. Зверев, Л. М. Лопатин. К вопросу о миросозерцании бл. Августина // "Вопросы философии и психологии" 1893, кн. 18, с. 26-40.

⁴ К. Мочульский. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. // Гоголь. Соловьев. Достоевский. М. 1995, с. 127-128, 156.

⁵ С. Булгаков. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Т. 1-2. М. 1911.

⁶ Н. Бердяев. Миросозерцание Достоевского // Философия творчества, культуры и искусства. М. 1994. Т. 2, с. 104.

stigia Trinitatis),⁷ дискуссии “взыскующих Града” мыслителей религиозного ренессанса⁸ – это лишь некоторые примеры творческого восприятия мысли гиппонского епископа.

Имя Аврелия Августина несколько раз упоминается в произведениях Вячеслава Иванова. Поэзия и эссе свидетельствуют о том, что интерес к идеям мыслителя из Тагасты сопровождал все этапы творчества русского поэта. Важнейшие события личной жизни воспринимались автором “Кормчих звезд” в контексте жития бл. Августина.⁹ По свидетельству Ольги Шор, Вячеслав Иванов говорил, что “он чувствует благотворное влияние этого святого на свою судьбу”.¹⁰ В научных, “профессорских” публикациях 20 годов Иванов ссылается на авторитет Августина.¹¹ Фактором, поощряющим ивановский интерес к мысли Доктора Церкви, могла быть также посвященная Августину энциклика “*Ad salutem humani generis*”, провозглашенная папой Пием XI в 1930 году.¹²

⁷ Cf. T. Špidlik, *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*. Я пользуюсь польским переводом: T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Przeł. J. Dembska, Warszawa, Wyd. Księży Marianów 2000, p. 67.

⁸ См.: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. Сост., подг. текста и комментарии В. И. Кейдана, М. 1997. См. также: И. Зернов. Русское религиозное возрождение XX века. Paris 1974, с. 120.

⁹ См.: Переписка В. И. Иванова и О. А. Шор. Пред. А. А. Кондюриной, publ. А. А. Кондюриной, Л. Н. Ивановой, Д. Рицци, А. Б. Шишкина // *Archivio Russo-Italiano III, Vjačeslav Ivanov. Testi Inediti, a cura di D. Rizzi e A. Shishkin*, Salerno 2001, p. 195. В примечаниях к письму В. Иванова от 27. VII. 1925 замечается: “То, что важные события его внешней жизни связывались тем или иным образом с фигурой глубоко почитаемого святого, для Иванова было в высшей степени значимо: добрым предзнаменованием он считал выезд из советской России 28. VIII. 1924 – в день бл. Августина, затем переселение в Павию, где покоятся мощи святого; выход парижского издания “Человека” – тоже в день св. Августина в 1939 г.”.

¹⁰ См: О. Дешарт. Введение – I, 175.

¹¹ В рецензии на книгу К. Керени, написанной в 1928 году, Иванов ссылается на “Исповедь” Августина. См.: V. Ivanov (rec.), K. Kerényi, *Griechisch-orientalische Romanliteratur*, Tübingen 1927 // “*Athenaeum. Studii Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità*” 1928, vol. VI, SS. 8-9. Я очень признателен проф. М. Вахтелю, который обратил мое внимание на этот текст.

¹² См.: L' Enciclica del S. P. Pio XI per il XV centenario dalla morte di S. Agostino, a cura del Bolletino Storico Agostiniano. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1930.

Августинские мотивы в структуре произведений Вячеслава Иванова можно подразделить на две группы. Первую составляют непосредственные заимствования в форме имен, цитат, эпиграфов и идейных конструкций, легко атрибутированных трудам Августина. Вторую образуют типологические сходства, отголоски, созвучия, для которых трудно установить доказательства непосредственного влияния. Они, скорее, результат общей ивановской стратегии поисков вдохновения в похожих в своем идеалистическом корне, религиозных, философских и мистических источниках. Три произведения Аврелия Августина особенно заинтересовали автора “Кормчих звезд”: “Исповедь” (*Confessiones*), “Об истинной религии” (*De vera religione*) и трактат “О Граде Божием” (*De Civitate Dei*).¹³ В этих текстах, фундаментальных с точки зрения самосознания христианской Европы,¹⁴ русский поэт отыскивал мотивы-стимулы, существенные для собственных размышлений об идеалах Церкви, культуры, общества и личности.

Много внимания в произведениях Вячеслава Иванова уделяется проблемам онтологии. Поэт-мыслитель несколько раз ставит вопрос: что значит существовать? каковы атрибуты бытия?¹⁵ Попытки ответов даются в ракурсе антропологии, эстетики и культурологии. В каждой разработке вопроса слышится отзвук мнения, высказанного Августином в “Исповеди” (*Confessiones*, VII, II): истинно существует лишь то, что продолжается неизменно. Выдвинутая еще Платоном в диалоге “Тимей” (28 А) оппозиция между бытием и становлением окажется существенной идеей христианского платонизма.¹⁶ Фома Аквинский заметил, что Августин, пропитанный доктринами платоников, если находил в их учении что-

¹³ Ссылки на произведения святого Августина даются в тексте статьи в круглых скобках, с учетом общепринятых обозначений глав и параграфов.

¹⁴ Cf. Giovanni Paolo II, *Augustinum Hipponensem*. Lettera apostolica di Giovanni Paolo II nel XVI centenario della conversione di Sant’Agostino vescovo dottore della Chiesa. Milano, Figlie di S. Paolo, 1986, p. 3. См. также: Е. Трубецкой, *Философия христианской теократии в V веке* // “Вопросы философии и психологии”, 1891, кн. 9, с. 36: “Собирая обломки древней культуры он [Августин – А. Д.] вместе с тем закладывает основы средневекового, частью же и новейшего европейского мирозерцания”.

¹⁵ Это один из главных вопросов мелопеи “Человек”, драмы “Тантал”, эссе: “Ты еси”, “О кризисе гуманизма” и многочисленных стихотворений.

¹⁶ Cf. J. F. Callahan, *Augustine and Greek Philosophy*. Villanova, Villanova University Press, 1967, pp. 38-43. Я пользуюсь текстом, опубликованным на сайте: <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html>

то соответствующее вере, принимал это, а то, что ему казалось противоречащим вере – это он исправлял (*Summa Theologiae*, I, 84, 5).¹⁷ Такая стратегия, по-моему, свойственна и подходу Вячеслава Иванова ко всем интересующим его эпохам и культурам.

Текущность и непостоянство воспринимаются как автором “Исповеди”, так и Ивановым, в качестве признака небытия. Таким образом, оппозиция между существованием и становлением считается главнейшим онтологическим принципом, провозглашаемым русским поэтом: “Чистое становление” – это небытие, – скажет Иванов в эссе “Кризис индивидуализма”.¹⁸ Переходные стадии вещей, по мнению Августина, опосредствованы каким-то этапом бесформенности. Вещи, созревающие к полному бытию, спешат к пределу, к концу существования (*Confessiones*, XII, 6).¹⁹ Для автора “Исповеди” переходность форм тварного мира – доказательство иерархичности бытия: по-настоящему существует лишь Бог как первая причина, а все остальное не вполне наделено признаками существования.²⁰

Идея иерархии бытия лежит в основе ивановской формулы *a realibus ad realiora* (Две стихии в современном символизме, II, 561), образующей фундамент реалистического символизма, который “ищет в вещах знак их онтологической ценности и связи” (Символизм, II, 665). Провозглашаемый реалистическими символистами знаковый характер вещей – суждение, напоминающее мнение Августина, выраженное в трактатах “О Троице” (*De Trinitate*, VI, 10, 12), “О христианском учении” (*De doctrina christiana* I, 2, 2) о том, что вещи могут нас научить многому об их Создателе, так как они своеобразные знаки, символы Бога.²¹ Евгений Трубец-

¹⁷ Cf. É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Я пользуюсь польским изданием: É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966, p. 72.

¹⁸ “Наше “я” превратилось в чистое становление, т. е. небытие” – I, 837.

¹⁹ Cf. L. Chmaj, “Wyznania” św. Augustyna, ich rozbiór i znaczenie, Kraków 1912, p. 47. См.: M. Straszewski, *Filozofia św. Augustyna na tle epoki*, Lwów 1922, p. 158.

²⁰ Cf. Ks. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987, p. 56.

²¹ См.: J. Chydenius, *The Theory of Medieval Symbolism* // “*Societas Commentationes Humanarum Litterarum*” 1960, XXVI 1.2, p. 9. Автор замечает: “All created things teach us something about the Creator: they are vestigia Trinitatis. (...) A thing which imparts knowledge about something else is, according to St. Augustine’s terminology in the *De doctrina christiana*, a sign. In their capacity as vestigia Trinitatis all created things are therefore signs, or symbols, of the Creator”.

кой обращает внимание на связь августиновой идеи феноменальности вещей с идеей смерти, коренящейся в самом принципе временного бытия.

В этом контексте *taedium phaenomeni* (*Taedium phaenomeni*, II, 305) Иванова и *taedium vivendi et moriendi metus* (*Confessiones*, IV, 6)²² гиппонского епископа – два близких друг другу проявления тоски по постоянному и непреходящему бытию. Идея феноменальности вещей – один из следов влияния мироощущения Августина на систему аксиологических взглядов русского мыслителя.²³ Ценности, по мнению Иванова, свойственны только сфере бытия (Письмо к Александру Пеллегрини о “*Docta pietas*”, III, 441). Особая роль мотива смерти в идейной структуре текстов Иванова была результатом убеждения в том, что смерть – залог существования в вечности, залог настоящей жизни. Поэтому так часты в лирике автора “*Cor Ardens*” попытки отождествления рождения и смерти, колыбели и гроба (“Нежная тайна”, “Человек”, “Пещера”). Михаил Бахтин подчеркивает, что в этой поэзии “любовь накликает смерть”.²⁴ Смерть и любовь считаются Ивановым орудиями онтологической проверки ценностей.

Теория иерархии реального отражается и в демонологических суждениях Иванова,²⁵ в которых слышатся отголоски концепции зла как недостатка добра:²⁶ Серафим, в “Повести о Светомире царевиче” утверждает, что бес побеждает там, “где нет истинного бытия” (Повесть о Светомире царевиче, I, 507; это часть, дописанная О. Шор). Блаженный Августин исходит из положения, что продолжительность, полнота, целостность и интегральность это основные признаки бытия. Виктор Бычков,

²² См.: Е. Трубецкой. Философия христианской теократии в V веке // “Вопросы философии и психологии” 1891. Кн. 9, с. 55. Автор подчеркивает, что Августин высказал эти слова “скорбя о смерти друга”, когда “не находил утешения в манихейском вероучении”. Эта формула, по мнению Трубецкого, характеризует также “все тогдашнее общественное настроение”.

²³ Шире на эту тему см.: A. Dudek, *Wizja kultury w twórczości Władysława Iwanowa*, Kraków, Wydawnictwo UJ, 2000, особенно глава *Aksjologia kultury*, p. 145-168.

²⁴ См.: М. Бахтин. Приложение. Из лекций по истории русской литературы. Вячеслав Иванов // *Эстетика словесного творчества*, М. 1986, с. 402.

²⁵ См.: A. Dudek, *Demonologia Władysława Iwanowa* // *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej*, pod red. L. Suchanka, Kraków 1998, p. 87-106.

²⁶ См.: É. Gilson, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*. Я пользуюсь польским переводом: É. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, przeł. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, p. 190.

исследуя “Исповедь”, подчеркивает убеждение христианского апологета в превосходстве целостности над ее частями.²⁷ В эстетическом плане эта мысль обозначает, что Красота и Истина выявляются в полноте и целостности. В письме Карлу Муту Иванов однозначно подтверждает это убеждение Августина, подчеркивая, что “становление само по себе не-красиво” (Эхо. Из письма Карлу Муту, III, 649). Таким образом, в очень продуктивную для русских символистов идею всеединства²⁸ вписывается и августинский контекст размышлений Вячеслава Иванова.

Размышляя о проблемах антропологического порядка, русский поэт особенно часто обращается к идеям гиппонского епископа. Поиск ответа на вопрос, как существует человек, кто он с точки зрения теории бытия, где залог человеческой тождественности, каковы пути самопознания, направлял мысль Иванова к трактату “Об истинной религии”.

Заимствованные у апостола Павла (Рим 7, 22) понятия “внутреннего” и “внешнего” человека позволили блаженному Августину развивать мнение о Боге, узнаваемом в человеке, который превзошел самого себя. Знаменитая фраза “transcende te ipsum” (De vera religione, XXXIX-72), повторяется Ивановым несколько раз как в поэзии, так и в эссе (Transcende Te Ipsum, I, 782; Anima III, 283; Достоевский. Трагедия – Миф – Мистика, IV, 502). Формула трансценсуса получает в текстах поэта-мыслителя тройное значение.²⁹ Самоотрансцендирование – это:

²⁷ В. Бычков. Эстетика отцов Церкви. М. 1995, с. 410.

²⁸ Фундаментальные для русского символизма, разработанные В. Соловьевым, принципы метафизики всеединства исходили из идеи сущего, которое “выше множественности и раздельности”. См.: В. Н. Акулинин. Философия всеединства. От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск 1990, с. 74.

²⁹ В ивановедческой литературе понятие трансцензуса получало два значения. По мнению М. Цымборской-Лебоды Вячеслав Иванов придает двойное значение понятию трансцензуса: “условием обретения я как сущего (в его подлинном esse) является двойной “трансцензус” (термин взят Ивановым у Августина, ср. “Anima”), т. е. трансцендирование текучести времени (Августиново “transcende tempus”) как постулат ухода из vita mortalis) и текучести эмпирического я человека (ср. Августиново понятие dispersio и понятие “мира” и становления у Иванова). См. : М. Cymborska-Leboda, Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. Этика и онтология любви // Культура русской диаспоры: саморефлексия и самоидентификация. Tartu, Tartu University Press, 1997, с. 63. Лена Силард, рассматривая трансцензус в контексте орфического учения, считает, что в текстах Иванова это понятие “используется в аспекте опрозрачивания граней (ср. ключевое понятие, прозрачность), ведущего к выходу из целлюлярности в двояком направлении – по горизонтали и по вертикали, к сверхличному и к надличному.”

а) поиск правды о себе. Св. Августин указывал, что правда живет во внутреннем человеке (*De vera religione*, XXXIX-72). Таким образом, самопознание – путь узнавания Бога в себе (*Eritis sicut Dei*, I, 574). Призыв “познай себя” – для Иванова общекультурная интуиция, подтверждающая состоятельность христианского учения.

б) диалогический способ восприятия другого в герменевтической форме проникновения в его личность. Герменевтика поэта – не только способ узнать духовную жизнь другого, но, проникая в нее, самоопределить себя, так как личность другого онтологически необходима для меня.³⁰

в) выход за пределы своего “я” – это условие и проявление акта любви. В “Трактате на Евангелие от Иоанна” (*Tractatus in Ioannis evangelium*, 96, 4) гиппонский епископ утверждает, что любовь – глубочайший источник познания.³¹ Анализируя взгляды Новалиса (*О Новалисе*, IV, 273),³² автор “Кормчих Звезд” говорит что “познание сущности мира есть акт любви”.

В восприятии Иванова лозунг “превзойди себя” становится ответом на нашедшую концепцию сверхчеловека.³³ Мнение Ницше о человеке,

См.: Л. Силард. “Орфей растерзанный” и наследие орфизма // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М. 1999, с. 213.

³⁰ Анализ герменевтических положений Иванова см.: Л. Силард. Несколько заметок к учению В. Иванова о катарсисе // Культура и память. Третий Международный симпозиум, посвященный Вячеславу Иванову. Доклады на русском языке, под ред. Фаусто Мальковати, Firenze 1988, pp. 143-154; К. Гиддини, Литературная критика и герменевтика в работах Иванова о Достоевском. Некоторые общие замечания // Vjačeslav Ivanov: Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums, Heidelberg 4-10, September 1989, hrsg. W. Potthoff, Heidelberg 1993, SS. 190-203.

³¹ См.: Ks. A. Tymczak, Nauka św. Augustyna o wierze. Studium patrystyczno-dogmatyczne, Przemyśl 1933, p. 178.

³² О восприятии творчества Новалиса Ивановым см.: M. Wachtel, Russian Symbolism and Literary Tradition. Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1995, pp. 111-209.

³³ О восприятии Ницше в России см.: E. Clowes, The Revolution of Moral Consciousness. Nietzsche in Russia 1890-1914. Illinois, Northern Illinois Univ. Press, 1988; Nietzsche in Russia. Ed. by B. G. Rosenthal. Princeton Univ. Press 1986; H. Stammler. Vyacheslav Ivanov and Nietzsche // Vyacheslav Ivanov. Poet. Critic and Philosopher. Ed. by R. L. Jackson and L. Nelson, jr. New Haven, Yale Center for International and Area Studies, 1986, pp. 297-312.

которого следует победить,³⁴ интерпретируется не в ракурсе отказа от альтруистической христианской морали слабых, не как залог сверхчеловечества, но как условие настоящего бытия. Для Иванова высказанная Заратустрой формула правдива, если означает отмирание внешнего человека, чтобы мог существовать освобожденный от времени и феноменов становления внутренний человек (О кризисе гуманизма, III, 375).

Следует отметить, что антропологический аспект становления воспринимается поэтом в перспективе распада личности. “Я” предстает лишь в форме вереницы не связанных друг с другом двойников и масок, погруженных в беспамятности. Знаменитое стихотворение “*Fio, ergo non sum*” (I, 741)³⁵ можно считать формой полемики с лозунгом Декарта *cogito ergo sum*.³⁶ Человек, являющийся в форме струи несвязанных и текучих феноменов, характерных для потока сознания, не может о себе сказать *cogito ergo sum*, так как ни одна часть этой формулы не правдива по отношению к современному человеку. Выбирая разум в качестве главного источника познания, высокомерный человек считал, что выбирает путь индивидуации. Результатом выбора, однако, было отчуждение

³⁴ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Я пользуюсь польским переводом: F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań, Zysk i S-ka 1995, p. 9.

³⁵ Лозунг “*Fio, ergo non sum*” модифицируется в 1908-1909 годах, принимая форму: “Становиться то, что есть” [О русской идее, III, 325] и “*Quod non est debet esse, quod est debet fieri; quod fit erit*” (“Чего нет, то должно быть; и то, что есть, должно становиться; и становящееся будет”) [Эхо. Из письма Карлу Муту – III, 647]. Эти новые формы служат выражению убеждения в необходимости воли существования, с помощью которой “внутренний человек” освобождается из цепи внешних феноменов. Р. Берд анализирует формулу “становиться то, что есть” в плане соотношения русского и универсального (римского). См.: Р. Берд, Вячеслав Иванов за рубежом // Культура русской диаспоры: саморефлексия и самоидентификация, Tartu 1997, с. 74.

³⁶ Августиновы рассуждения о сомнении как доказательстве существования стали исходной точкой размышлений Декарта, ведущих к известной формуле *cogito*. Во время дискуссии на конференции “Vjačeslav Ivanov: Poesia e Sacra Scrittura” обратил внимание на этот факт проф. Сергей Аверинцев. О влиянии Августина на мысль Декарта см.: Ks. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna...*, pp. 45-47. Автор подчеркивает две основные разницы в понимании *cogito* Августином и Картезием: а) Отец Церкви, в отличие от Картезия, не принял концепции врожденных понятий, гарантирующих правдивость человеческого познания; б) мышление для Картезия – исходная точка доказательства существования человека, для Августина же *cogito* – один из трех факторов, определяющих онтологию человека: существования, жизни и мышления.

лишнего человека. Концепции импрессионизма, идеалистического символизма, выдвигаемые психологией идеи потока сознания, обнаружили затерянность расколотой личности (Ты еси, III, 263). Возможность множества – пространственно-временной фундамент Шопенгауэровой концепции *principium individuationis*³⁷ – оказалась онтологическим заблуждением.

Вопрос: “Что есть время” (“Quid sit tempus?”), которым задался Августин в “Исповеди” (Confessiones, XI, 14) был последствием принятой им оппозиции между бытием и становлением. Для мыслителя из Тагасты время – это форма выражения изменчивости мира. Ответ, данный Отцом Церкви: “В тебе, душа моя, измеряю я время” (Confessiones, XI, 27),³⁸ подчеркивает субъективный характер этой формы и ее вторичность по отношению к Творцу.

Выдвинутая Августином идея времени как формы выражения изменчивости мира становится существеннейшим контекстом Ивановского мироощущения. Метафизическое восприятие времени, ивановский “ужас настоящего”, этой текучей и неуловимой границы между двумя сферами небытия: прошедшим и будущим, является аспектом основной оппозиции между бытием и становлением. В текстах Иванова соответствует ей противопоставление: время – вечность. Русский поэт считает, что ощущение хода времени – это продукт индивидуалистического сознания. В эссе “Спорады” время и пространство считаются формами эгоизма – своеобразными средствами “противопоставления себя иному – что человек назовет не-я” [Спорады, III, 131]. Грех себялюбия, измена Богу, – это проявление фальшивого представления о богоподобности человека. Однако время, воспринятое, как способ индивидуации, оказалось ловушкой. Человек, запустив часы, потерял все достоинства бытия и приобрел все недостатки становления:

Не из наших ли измен
Мы себе сковали плен, (...)
Тот, что Временем зовет
Смертный род?”(Время, III, 544).

Пропитанному временем человеку кажется, что он постоянно обогащает свое “я”. Самообман индивидуализма – это эффект забвения о том,

³⁷ Шопенгауэр в трактате “Мир как воля и представление” подчеркивал, что множественность немыслима без времени и пространства. См.: A. Schopenhauer, Świat jako wola i przedstawienie, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, p. 214.

³⁸ Бл. Августин, Исповедь, перевод М. Е. Сергеев // “Богословские труды”. Т. 15. Москва 1976. Цит. по: В. Бычков, Эстетика отцов Церкви..., с. 312.

что полноту сознания человек получил в момент, когда создал его Господь. Поэтому, как считает Иванов, шестой день Творения все еще продолжается – вследствие самозабвения “не создан человек досель” (Седьмой день, I, 770). Вечность, в свою очередь, в высказываниях лирического героя считается совершеннейшей формой единства, знаменуемого целостностью, продолжительностью и слиянием противоречий.³⁹

Étienne Gilson подчеркивает, что память в текстах мыслителя из Тагасты считается онтологической категорией – она избавляет от впечатления от времени и множества, то есть от главных признаков становления.⁴⁰ Августинский контекст антропологии Иванова замечается также при обсуждении вопроса памяти, а особенно одного из ее типов: памяти души, в которой, по мнению Отца Церкви, живет Бог (Confessiones, X, 24-26).⁴¹ Христианский анамнесис⁴² в системе взглядов русского мыслителя становится способом распознавания записанной в душе связи Бога и человека. Это распознавание – условие существования. Предвечная память – залог человечности, указание пути возврата к утраченному союзу человека и Бога. Появляющийся в “Повести о Светомире царевиче” мотив белого камня⁴³ с вписанным Именем Божиим (Повесть о Светомире царевиче, I, 405) или рефлексия о смысле фразы “Аз Есмь” в поэме “Человек” – это аспекты ивановской идеи “онтологической памяти”. Онтологическая интерпретация памяти⁴⁴ получает также широкий культурологический смысл в письме о “Dosta pietas”, где выдвигается постулат новой культуры, в форме “вселенского анамнесиса во Христе” (Письмо к Алек-

³⁹ См: A. Dudek, Viacheslav Ivanov's Concept of Time // Neo-Formalist Papers. Contributions to the Silver Jubilee Conference to Mark 25 Years of the Neo-Formalist Circle. Ed. by J. Andrew and R. Reid, Studies in Slavic Literatures and Poetics. Vol. 32, Amsterdam–Atlanta, Rodopi 1998, p. 37.

⁴⁰ É. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich..., p. 77.

⁴¹ F. Yates, The Art of Memory. Я пользуюсь польским изданием: F. Yates, Sztuka pamięci. Przeł. W. Radwański. Warszawa 1977, pp. 59-61.

⁴² См.: Д. В. Иванов, Вячеслав Иванов о вселенском анамнесисе во Христе как основе славянского гуманизма // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования., с. 178-180.

⁴³ См: М. Cymborska-Leboda, “Biały kamień” z Apokalipsy św. Jana w misterium Wacławska Iwanowa “Человек”. Intertekstualność i dialogika // Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich. Pod. red. R. Łuźnego i D. Piwowskiej, Kraków Universitas 1998, pp. 293 - 304.

⁴⁴ O. Deschartes, Être et Mémoire selon Vyatcheslav Ivanov, “Oxford Slavonic Papers” 1957, vol. VII, pp. 83-98.

сандру Пеллегрини о “Docta pietas”, III, 445). По мнению русского мыслителя, правдивая культура должна помнить, что она – результат содействия Бога и человека.

Несколько раз цитируется в произведениях Вячеслава Иванова отрывок из трактата “De Civitate Dei”: “Создали две любви два града: град земной – любовь к себе до презрения к Богу; град же небесный, любовь к Богу до презрения к себе” (De Civitate Dei XIV, 28). Этот фрагмент стал одним из важнейших стимулов культурологических размышлений русского поэта. Августинова формула послужила эпиграфом к поэме “Человек”,⁴⁵ определяя ее идейный горизонт. Текст мелопеи – это своеобразная, поэтическая интерпретация историософской идеи мыслителя из Тагасты. Строительство града земного изображается как история эгоистического богоотступничества человека⁴⁶ и создаваемой им культуры. Августинский контекст мелопеи “Человек” очевиден особенно в третьей части, написанной в форме венка сонетов, озаглавленного “Два града”. Упомянутый фрагмент трактата “De Civitate Dei” приводится еще несколько раз, то в форме отдельных фраз и намеков, то полностью, в книге “Достоевский. Трагедия. Миф. Мистика” [IV, 570] и в эссе “Легион и соборность” [III, 258].

Для Иванова чтение “Божьего града” в тяжелые двадцатые годы, во время уединения, жизненных трудностей, замечаемых признаков кризиса

⁴⁵ В парижском издании 1939 года эпиграф имеет форму посвящения: “Памяти Льва Шестова, который, услышав начальные стихи “Человека”, определил орбиту лирического цикла произнесенными на память словами св. Августина (De Civ. Dei XIV, 28): “Fecerunt igitur civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui” (“Создали две любви два града: град земной любовь к себе до презрения к Богу; град же небесный любовь к Богу до презрения к себе”) [Человек – III, 195]. Об истории посвящения текста Льву Шестову см.: О. Дешарт, Примечания, – III, 737-738. См. также: А. Шишкин, К истории поэмы “Человек” // Известия Российской Академии Наук. Серия литературы и языка 1992, № 2, с. 47-59.

⁴⁶ Cf. Giovanna Calebich Creazza, Aspetti della transcendenza nel pensiero ontologico di Vjačeslav Ivanov // Cultura e Memoria. Atti del Terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov, a cura di F. Malcovati, Firenze, La Nuova Italia, 1988, vol. I, pp. 53-61. См. также: S. M. Baker Olson, The View of Man in the Poetry of Vjačeslav Ivanov, PhD Thesis, University of Illinois at Urbana Champaign, Ann Arbor, Xerox Univeristy Microfilms 1976, с. 232-254; H. A. Stammeler, Vjačeslav Ivanov's Image of Man // “Wiener Slavistisches Jahrbuch” 1967/68, Band 14, pp. 128-142.

европейской культуры – стало источником надежды и вдохновения.⁴⁷ В письме Ольге Шор от 27. VII. 1925 года Вячеслав Иванов так определяет свое душевное состояние той поры:

На другой день после Dies Irae ощущаешь себя “ушибленным копытом демона” (как говорит Эсхил). Не закрепленным более родной почве, существенно расширившимся до сознания сына земли. Пробужденным семью громами. Отрекающимся (ср. “die Entsagenden” Гете). По туловищу погруженным во всемирный и все растущий потоп греха. Уцелевшим на малом острове среди “взрыва всех смыслов”. Скучающим при пении всех культурных сирен. Сбитым со всех средних позиций. Поставленным перед последним выбором”... И ближе всего, кажется, душе – Августин.⁴⁸

Идея “града Божия” определяет идеальное, желаемое состояние культуры, возникшей в результате сотворчества Бога и человека. Образ строящегося Божиего града, чаемого небесного Иерусалима, конкретизируется в поэме “Человек” и в “Стихе о Святой Горе”. В трудах о Достоевском и в сюжетах “Повести о Светомире царевиче” идеальная культура напоминает соборную форму агиократии. К упомянутым текстам примыкают изображения святой Руси и славянского сообщества, обсуждаемые в эссе “Русская идея”, “Славянская мировщина”, “Духовный лик славянства”. Выдвигаемая в них идея теократии получает значение одного из аналогов культуры, формы связи неба и земли, строящейся по принципам органического единства общества и свободы личности.

Формула “Града земного”, в свою очередь, служит поэту орудием диагноза состояния современной культуры, оказавшейся на распутье. Предстоящий перед культурой выбор пути, по сути дела – выбор онтологический: или существование в единении с Богом, или обособление и разложение. В книге “Достоевский. Трагедия. Миф. Мистика”, опубликованной в 1932 году, Иванов, намекая на практику коммунистической системы, подчеркивает, что признаком града земного становится в это время

⁴⁷ Илья Голенищев-Кутузов в эссе о творчестве Иванова писал в 1930 году: “Потряслись основы гуманизма и европейской культуры (вспомним “Переписку из двух углов”), но катастрофы свидетельствуют о полноте времен, о грядущем торжестве Града Божьего. В уединенье избранные возвещают – De Civitate Dei”. См.: И. Голенищев-Кутузов. Лирика Вячеслава Иванова // “Современные записки” 1930. № 43, с. 466.

⁴⁸ Ср.: В. Иванов, Письмо О. Шор от 27. VI. 1925. Цит. по: Переписка В. И. Иванова и О. А. Шор..., с. 192-193. Как замечают авторы примечаний к переписке, приведенный отрывок, кроме последнего предложения, является автоцитатой из письма Иванова Ф. Степуну от 22. III. 1925 (с. 194).

подавление личности искусственно сплочёнными коллективами [Достоевский. Трагедия. Миф. Мистика, IV, 571].

Мысль Аврелия Августина – один из многочисленных источников вдохновения русского поэта, который ищет и у других авторов, в других эпохах подтверждение своих убеждений о религиозном стержне культуры. “Поликультурность” установки Вячеслава Иванова проявляется в стремлении выражать те же основные убеждения с помощью языков разных эпох и разных культурных кругов.

Среди поводов внимания Вячеслава Иванова к идеям святого Августина следует назвать:

1) Платонический контекст мысли гиппонского епископа. Идеи Платона и неоплатоников создавали фундамент символистской реакции на позитивизм, материализм, утилитаризм и атеизм прежнего этапа культуры.

2) Типологически похожи друг на друга культурные моменты выступления Августина и Вячеслава Иванова. Обоим было суждено жить во времена варваров, угрожавших культуре.

3) Для экуменической установки Иванова, существенным мог быть факт, что Августин – мыслитель эпохи единой, нерасколотов Церкви.

4) Обоих мыслителей сближало желание сохранить и включить в тезаурус культуры наследие античности.

5) Не без значения могло быть и сходство личных судеб, которые характеризуют поиски, заблуждения, переосмысления ранних установок – в форме “*Retractationes*” у Августина, или в форме “Палинодии” у Иванова.

6) Роднила обоих мыслителей также позиция защитников христианской культуры.

