

СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И КУЛЬТУРЫ  
В МЫСЛИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

*Анджей Дудек*

Вопрос соотношения религии и культуры затрагивал внимание разных философских школ и отдельных мыслителей. Закрепленные в текстах установки можно разделить, как предлагает современный философ культуры, на два типа убеждений. Один составляют мнения сторонников материализма, позитивизма и сциентизма, отличающиеся противопоставлением религии и культуры. Второй тип образуют концепции идеалистического толка, указывающие на дополняющий друг друга, неантагонистический тип соотношения, учитывающий возможность обратной связи религии и культуры.<sup>1</sup>

В XX веке вопрос соотношения религии и культуры даже среди мыслителей, убежденных в том, что обе сферы тесно связаны друг с другом, вызывал дискуссии относительно характера их соотношения и проявлений взаимовлияния. В современной философии культуры выделяются два варианта взглядов на упомянутую проблему:

а) установка сторонников мнения о христианстве, воплотившемся в конкретные культуры (Арнольд Тойнби – *An Historian's Approach to Religion*, Кристофер Доусон – *Religion and Culture*);

б) мнения философов, убежденных в том, что религия это сверхкультурное явление, трансцендирующее отдельные культуры. В связи с этим, нельзя отождествлять христианство с конкретными культурами (в составе сторонников этого взгляда указываются Эммануэль Мунье – *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Жак Маритэн – *Religion et culture*, Жан Даньелю – *Vérités et equivoques de la civilisation chrétienne*, Филип Багби – *Culture and History*).<sup>2</sup>

Разные аспекты религии и культуры, а в том числе и вопрос форм и последствий их взаимосвязи сосредоточивают внимание Вячеслава Иванова на протяжении всего творчества поэта-мыслителя. Проблема куль-

---

<sup>1</sup> См.: *Kowalczyk Ks. S. Filozofia kultury*. Lublin, Redakcja Wyd. KUL, 1996. С. 171.

<sup>2</sup> Там же. С. 174-179.

туры затрагивается автором *Кормчих звезд* в дискурсах разного типа. Писатель стремится определить сущность культуры в целом, охарактеризовать разные ее аспекты, анализировать способы существования, а также провести типологию и интерпретацию исторических проявлений культуры.

Состав форм высказывания и способов аргументации как в случае культурологических, так и религиозных размышлений Иванова очень широк: в его творческом наследии упомянутые проблемы затрагиваются как в научных текстах (цикл лекций *Эллинская религия страдающего бога*,<sup>3</sup> диссертация *Дионис и прадионисийство*),<sup>4</sup> так и в философских эссе (сборники: *По звездам*, 1909; *Борозды и межи*, 1916; *Родное и вселенское*, 1918), часто приобретающих оттенок *profession de foi*, в переписке с видными представителями русской и европейской культуры (Александром Блоком, Андреем Белым, Дмитрием Мережковским, Михаилом Гершензоном, Аллесандро Пеллегрини, Шарлем Дю Босом, Эрнстом Р. Курциусом, Жаком Маритэном), в книге о Достоевском, изданной впервые на немецком языке (*Dostojewskij: Tragödie-Mythos-Mystik*, Tübingen 1932), а также в поэтических произведениях (сборники: *Кормчие звезды*, 1903; *Cor Ardens*, 1911-1912; мелопея *Человек*, 1939; *Римский дневник 1944 года*), в *Повести о Светомире царевиче* (начатой в 1928 году и дописанной Ольгой Шор-Дешарт после смерти писателя), в которых, допускаемая степень личного, субъективного мнения, искренне высказанного взгляда становится желаемой, предусматриваемой поэтикой жанра установкой. Чтение упомянутых текстов убеждает, что для русского мыслителя религия в ее разных проявлениях является основополагающим условием правильно функционирующей культуры. Современный исследователь заметил, что, хотя Иванов не является богословом, но художественные воплощения его идей обладают потенциалом вдохновлять богословскую мысль.<sup>5</sup>

Образ культуры, имманентно присущий творчеству Вячеслава Иванова, в нескольких текстах конкретизируется в форме дискурсивных

<sup>3</sup> Лекции читались в 1903 году в Париже, в Русской высшей школе общественных наук. В 1904 году тексты были опубликованы в журнале "Новый путь", а затем, после закрытия журнала, две статьи под заглавием *Религия Диониса* появились в журнале "Вопросы жизни". См.: Дэвидсон П. Библиография прижизненных публикаций произведений Вячеслава Иванова: 1898-1949. СПб., Каламос, 2012. С. 27, 31, 32.

<sup>4</sup> См.: Иванов В. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. Упомянутая диссертация на соискание степени доктора классической филологии защитилась Ивановым в 1921 году в Бакинском университете.

<sup>5</sup> Bird R. Vyacheslav Ivanov and Theology // Russian Literature. XLIV (1998). P. 371.

определений. Автор *Кормчих звезд* в полемике с Михаилом Гершензоном, в знаменитой *Переписке из двух углов* (1921) представляет идею культуры как тезауруса религиозно обоснованных ценностей, “живой сокровищницы даров” (*Переписка из двух углов*, III, 386), для которой память является способом существования любой культуры и источником ее идентичности. Продолжительность культуры, по мнению Иванова, это результат почитания традиции и преемственности форм и ценностей, передаваемых прежними поколениями. В этом ракурсе, суть культуры объясняется формулами, заимствованными из религиозноведческого дискурса: “культура – культ предков” (*Переписка из двух углов*, III, 412). Фундаментальным условием существования культуры, по мнению Иванова, является живая память.<sup>6</sup> Автор *Кормчих звезд* развивает в своих текстах мысль о двух основополагающих для культуры формах памяти: анамнезиса и мнемозины.

Анамнезис в Ивановской интерпретации – предвечная память души. Тексты, конкретизирующие эту идею прямо или косвенно, отсылают к положениям Платона, орфиков и Блаженного Августина (*Две стихии в современном символизме*, II, 553; *Психея*, I, 700; *Повесть о Светомире царевиче*, I, 405; *Человек*, III, 236; *Письмо к Александру Пеллегрини о “Docta pietas”*, III, 445). Анамнезис – онтологический тип памяти, в которой записан образ абсолютного бытия, являющийся залогом существования. Для человека – это вписанный в душу образ Бога, для культуры же – это признание сверхнатурального, трансцендентного ее источника. Поскольку христианство, как считает Иванов, является религией универсальной, способной заменять по принципу палингенезиса онтологическую память прежних форм античности, целью гуманистической культуры является “вселенский Анамнезис во Христе” (*Письмо к Александру Пеллегрини о “Docta pietas”*, III, 445). Осуществляя эту цель, культура уподобляется органически соединенному целому, напоминающему великую соборную личность.

Мифологическая Мнемозина – мать Муз, для Иванова становится понятием, определяющим вечную память культуры. Мнемозина в восприятии автора *Кормчих звезд* считается условием творческой установки культуры, связи живых и мертвых (*Память*, II, 273; *Сон Мелампа*, II, 298; *Певец в Лабиринте*, III, 497; *Древний ужас*, III, 96; *Переписка из двух углов*, III, 396). Это функциональный тип памяти. Культура, пони-

---

<sup>6</sup> Анализ форм и функций двух типов памяти в творчестве Вяч. Иванова см. в книге: Dudek A. *Wizja kultury w twórczości Waczesława Iwanowa*. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. С. 77-144.

маемая как сокровищница ценностей, своими формами (в том числе разными видами искусства)<sup>7</sup> поддерживает связь поколений, напоминает им о трансцендентном источнике соборной идентичности и, таким образом, предотвращает распад цельного организма культуры, возможного вследствие уничтожающей силы времени: “Вечная Память – коренная сила и живая кровь всякого общественного в духе зиждительства” (*Древний ужас*, III, 93).

В многочисленных текстах русского поэта-мыслителя лейтмотивом возвращается идея о том, что идеальным, желаемым образцом культуры должен быть организм, как модель целого, в котором части естественным путем связаны друг с другом, служат как целому, так и взаимно друг другу, приобретая в целом новые, добавочные качества и ценности, свойственные лишь целому, так как оно отнюдь не представляет собой лишь суммы составных (*Легион и соборность*, III, 254; *Анима*, III, 289; *О русской идее*, III, 327-330; *Революция и народное самоопределение*, III, 364; *Письмо к Дю Босу*, III, 431; *Гете на рубеже двух столетий*, IV, 111, 119, 122, 144). Память о прошлом – это залог существования органически образованного целого и сохранения его идентичности. Идеальная – “великая культура” – как считает Иванов, отличается от цивилизации, в которой принцип органичности заменяется методом организации, вследствие чего замирает память принудительно организованных сборищ, которые, погружаясь в струю явлений, свойственных временным формам становления,<sup>8</sup> забыли о вечности и затратили присущее вечности желание существования:

Беспочвенная цивилизация, именно посредством воспоминаний, этих стимулирующих паллиативов, способных придавать ей на некоторое время известный блеск, инстинктивно защищается от забвения, которое означает ее смерть. А беспомощность со своей стороны пытается сорганизоваться на основании полного отрицания всякой духовности, пытается создать свою цивилизацию, но на самом

<sup>7</sup> Юрий Лотман, характеризуя механизмы культурной памяти, обращает внимание, что память искусства как разновидности творческой памяти культуры “имеет панхронный, континуально-пространственный характер”. См.: *Лотман Ю. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, “Александр”, 1992. С. 201.*

<sup>8</sup> Оппозиция бытия и становления – это одна из основных характеристик ивановской концепции времени. Подробнее об этом см.: *Троицкий В. П. Об одной модели времени у Вяч. Иванова // Символ 2008. № 53–54. С. 815–825; Dudek A. 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. 30–44.*

деле лишь материалистически пародирует подлинную культуру, которая всегда есть организация духовной памяти.<sup>9</sup>

Указанные Ивановым беспочвенность, искусственная, неодолюваемая организованность, забвение и мертвота как признаки цивилизации, предстающей в форме своеобразной пародии культуры, напоминают аналогичную оценку цивилизации в трактате Освальда Шпенглера *Закат Европы (Der Untergang des Abendlandes, 1918-1922)*: “Культура и цивилизация – это живое тело души и ее мумия. <...> Культура и цивилизация – это рожденный почвой организм и образовавшийся из первого при его застывании механизм”.<sup>10</sup> Русский мыслитель, однако, обращает внимание, что организация, в определенных условиях (например в состоянии войны) оказывается положительной, функциональной ценностью. Если же начало организации абсолютизируется, оно становится источником зла: “ибо зверем будет максимально организованное общество” (*Легион и соборность*, III, 259).

В ивановских размышлениях выделяется также ряд категорий,<sup>11</sup> с помощью которых поэт-мыслитель конструирует свою концепцию культуры. В этом составе появляются такие понятия как “душа культуры” (энергетический зародыш, определяющий основной принцип функционирования культуры в целом и в отдельных ее отраслях - своеобразная регулятивная идея культуры (*Идея неприятия мира*, III, 81, 84”)<sup>12</sup> “мо-

<sup>9</sup> Письмо к Дю Босу, III, 431-432.

<sup>10</sup> См.: Шпенглер О. Закат Европы. Перевод Н. Ф. Гарелина, вступит. статья А.П. Дубнова, авт. коммент. Ю. П. Бубенкова и А. П. Дубнова. Новосибирск, Сибирская издательская фирма ВО “Наука”, 1993. С. 431-432.

<sup>11</sup> Шире обсуждение выделенных Ивановым категорий см.: Dudek A. Wizja kultury w twórczości Waczesława Iwanowa. С. 38-76.

<sup>12</sup> Термин “душа культуры”, появившийся в тексте *Идея неприятия мира* (1906 год) это очередной пример совпадения аналитических категорий, применяемых Ивановым и Шпенглером. Как у Иванова, так и у автора трактата *Der Untergang des Abendlandes* идея “души культуры” наделяется аналогичной смысловой нагрузкой. Немецкий философ представляет характеристики трех душ: аполлинической, фаустической и магической, которые являются источниками восьми великих, достигших зрелости культур (египетская, индийская, вавилонская, китайская, арабо-византийская, греко-римская, западноевропейская, майи). См.: Kolakowski A. Spengler. Warszawa, Wiedza Powszechna, 1981. С. 100-103; Тавризян Г.М. Шпенглер // Новая философская энциклопедия (URL: <http://iphras.ru/elib/3455.html>). Несмотря на сходства и концептуальные аналогии, отношение Иванова к Шпенглеру, как замечает Е.А. Тахо-Годи, было ироническим. См.: Тахо-Годи Е.А. Немецкий фон “Римских сонетов” Вяч. Иванова (О мотивах плавания – странствия, слепоты и заката и об их связи с ивановской концепцией культуры и исто-

мент культуры” / “сократический момент культуры” (время появления самосознания культуры, которая задается вопросами о природе человечности и роли религии в культуре (*Лев Толстой и культура*, IV, 600), “культурный тип” (разновидность вписанного в культуру образа человека (*Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего*, II, 86)). Среди используемых писателем инструментов анализа важную роль играет также подразделение минувших культур на два типа: “органический” и “критический”<sup>13</sup> (*О русской идее*, III, 329). Органический тип проявился в двух разновидностях сложившихся культур: романтической (отрицавшей историю, назначенной *odium fati* и убеждением в том, что ‘золотой век’ уже наступил в отдаленном прошлом) и пророческой (одобрявшей ход истории, с преобладающей в сознании установкой, выражавшейся в стремлении утверждать судьбу (*amor fati*) и ожидать наступления “золотого века” в будущем). Признаком же критических культур является, главным образом, недостаток цельного образа мира, отражающийся во внутренней разобщенности частей и отраслей, когда-то цельной культуры (*О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности*, III, 369-378).<sup>14</sup> Поэт-мыслитель пользуется также противопоставлением ‘больших’ и ‘исторических’ культур. Если первое понятие обозначает для Иванова тип идеальной, одухотворенной культуры, являющейся эманацией памяти и проявлением религиозной идеи, составляющей ее зародыш (*Письмо к Дю Босу*, III, 431), то второй тип обозначает антропоцентричную, рационалистическую культуру человека, который своим высокомерием открыл доступ в пространство культуры люциферическим силам (*Прологомены о демонах*, III, 250; *Легион и соборность*, III, 249). Забвение, ослабление памяти о религиозной идее приводит к разрушению

---

рии) // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура: Материалы международной научной конференции, 9-11 сентября 2002 года. Томск-Москва, Водолей Publishers, 2003. С. 109-111. О соотношении идей Шпенглера и Вяч. Иванова см. также: *Исупов К.Г.* О. Шпенглер и Вяч. Иванов (К постановке проблемы) // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. С. 123-133.

<sup>13</sup> См.: *Langner G.* Kunst-Wissenschaft-Utopie: Die Überwindung der Kulturkrise bei V. Ivanov, A. Blok, A. Belyj und V. Chlebnikov. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1990. S. 74-147.

<sup>14</sup> Образ таких культур и диагноз причин их кризиса в текстах Иванова носит отпечаток влияния мысли Владимира Соловьева, указывавшего на принцип органичности, определяющий условия развития. См.: *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // *Соловьев В.С.* Собр. соч. СПб., 1901. Т. 1. С. 229-305.

органических связей составных культуры и деформации ее морфологических признаков.

С другой стороны – разные аспекты религии и их влияние на культуру – это одна из существеннейших проблем культурологической рефлексии Иванова, стремящегося показать необходимость религиозной идеи и религиозного опыта для функционирования любого общества.

В предпринимаемых Ивановым попытках анализа состояния как исторической, так и современной культур, многократно подчеркивается их духовный характер, проявляющийся, в частности, в их тесной связи с религией.

Русский поэт-мыслитель большинство своих рассуждений обосновывает анализами обратной связи христианства и культуры, а также – древнегреческих прафеноменов культа Диониса и их влияния на жизнь тогдашнего общества и Дионисовой религии как предвестия христианства. С научной установкой и ссылками на труды антропологов, историков религии, археологов, знатоков Древней Греции, автор *Кормчих звезд* полемически развивал мысль Фридриха Ницше, выраженную в трактате *Рождение трагедии из духа музыки*.<sup>15</sup> Два важных труда: тексты цикла лекций *Эллинская религия страдающего бога* и диссертация *Дионис и прадионисийство*, обращаясь к исследованию первобытных, архаических культов, подчеркивают как универсальное измерение жертвенной смерти Бога, так и признают, что дионисийский культ был предвосхищением и предчувствием христианских идей.<sup>16</sup> В своей диссертации Вяч. Иванов высказывает мнение о “метафизическом утешении”, которое дионисийская религия давала своим верным, открывая им потусторонний мир и убеждая в том, что реальная общественная

---

<sup>15</sup> По словам Иванова, Ницше “возвратил миру Диониса”, но “почти не разглядел бога, претерпевающего страдание” (*Ницше и Дионис*, I, 716, 720). Кроме того, как считает Иванов, немецкий философ воспринимал дионисийство прежде всего как начало эстетическое, недооценивая начала религиозного, которое и является сущностью этого явления (*Ницше и Дионис*, I, 716, 720). В мысли Ницше, как подчеркивает Иванов, заметно несовпадение концепции дионисийства с образом сверхчеловека. Высказанные в книге *Так говорил Заратустра* обвинения христианства в том, что оно обосновало мораль рабов, противоречат энтузиазму открытия неизвестного Диониса в трактате *Рождение трагедии из духа музыки*: “Дионисова религия была в греческом мире религией демократической по преимуществу: именно на демократическую стихию христианства направляет Ницше всю силу своего нападения” (*Ницше и Дионис*, I, 723).

<sup>16</sup> См.: *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. Комм. и послесл. Г. Гусейнова // *Символ*. 2015, № 65. С. 9. Далее цитируется в тексте как ДиП.

действительность не является автаркической.<sup>17</sup> Русский поэт объясняет, что его мышление о религии вдохновлено работой Лактанция.<sup>18</sup> “Христианский Цицерон” в трактате *Divinae institutiones*, этимологически объясняя существо религии, указывал, что это понятие происходит от латынского *religare* – соединить, связать заново.<sup>19</sup> В эссе *Две стихии в современном символизме* Иванов выдвигает идею религии как чувствования “связи всего сущего и смысла всяческой жизни” (*Две стихии в современном символизме*, II, 538). Кроме того, в статье *Символика эстетических начал* (1905 г.) формулируется минимальное, но фундаментальное условие религии, в которой жертва страдающего Бога – “расплата одного, собою одним за вселенскую поруку” (I, 824) – становится залогом победы над смертью (“семя не прорастет, если не умрет...” (I, 824), вечного спасения и обоснования благочестия верующих. Таким образом, страдающий Бог, по мнению русского мыслителя, своей жертвой объединяет верующих связью “вселенской поруки” и эпифанией существа и смысла культа. В упомянутом тексте религия, понимаемая как связь исповедников, уверенных в том, что Страдающий Искупитель придал новый смысл жизни, получает универсальное измерение. В цикле лекций *Эллинская религия страдающего бога* (1903) Иванов обратит внимание, что в древних мифах многократно появляются мотивы страдающих божеств и демонов (ЭРСБ, с. 7), однако, древнегреческий культ страдающего Диониса победил и объединил в религиозном сознании греков другие культы, стал последним проявлением греческой культуры, приобрел неясное, но вселенское значение, оказываясь по своим формам предвосхищением универсальной религии Христа: ““Пассии” Диониса – вместе исходная и отличительная черта его культа, жизненный нерв его религии, – в той же степени, как “пассии” христианского Бога – душа христианства” (ЭРСБ, с. 12).

<sup>17</sup> Иванов В. Эллинская религия страдающего бога // Символ. 2014, № 64. С. 196. Далее цитируется в тексте как ЭРСБ.

<sup>18</sup> Шире ивановская концепция религии анализируется в работе: Dudek A. Koncepcja religii w twórczości Władysława Iwanowa // Słowianie Wschodni. Duchowość. Kultura. Język, pod red. A. Bolek, D. Piwowarskiej, A. Rażny. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1998. С. 53-58.

<sup>19</sup> “Мы соединены и связаны [religati sumus] этими узми благочестия с Богом, отчего и сама религия получила свое имя а не от слова перечитывая [relegendo], как объяснял Цицерон (...)”. См.: *Лактанций*. Божественные установления. Книги I-VII, перевод с латинского, вст. статья, комментарий В. М. Тюленева. СПб., Издательство Олега Абышко, 2007. С. 296. Об этимологии слова “religio” см. также: *Першин Ю.Ю.* Археология религии: “religio” в дохристианской парадигме // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7, Философия. 2012, № 1 (16). С. 11-18.

Исследования прадионисийских культов проводятся Ивановым с учетом идей и положений, характерных для научного дискурса рубежа XIX-XX веков. Русский автор ссылается на многочисленные труды историков, антропологов, религиоведов, филологов-классиков, археологов,<sup>20</sup> пользуясь их открытиями и выдвигаемыми в их трудах идеями, но также подвергая их критике. На фоне обсуждаемых в упомянутое время концепций религии, ивановская установка, заметная как в его научных работах, так и в философских эссе, отличается положительным отношением к религиозным феноменам и убеждением в “супранатуральном содержании” религии.<sup>21</sup>

Русский поэт обращает внимание на этапы зарождения и формирования древнейших форм религии. По мнению Иванова, первобытным проявлением религиозного сознания был культ, правимый в рамках одного рода<sup>22</sup> и сначала не укладывавшийся в формы обряда (ДиП, с. 352, 364), но уже, по отношению к единице, воспринимающей мир, выполнявший роль источника познания и смыслообразующего инструмента. Культ стал орудием герменевтической познания, освещающего “мрак мира”: “Древнейшие религии, с их каннибализмом и иступлением, были плодотворным лоном религиозной идеи, осветившей мрак мира” (ЭРСБ, с. 92).

Дионисийские культы снабдили душу человека двумя универсальными инструментами религиозной герменевтики – идеями чуда и тайны (ЭРСБ, с. 78). С их помощью развивается религиозная идея, осмысляя формы ритуала и обряда, которые, вследствие повторяемости верований и деяний становятся способом противостоять уничтожающему влиянию времени, одновременно являясь источником идентичности правящих их культовых общин (ДиП, с. 362-363).

---

<sup>20</sup> См.: *Вестбрук Ф.* Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве. Amsterdam, 2007. С. 3-4 (URL: [http://www.vivanov.it/wpcontent/uploads/2010/11/westbroek\\_dionysus\\_und\\_die\\_dionysische\\_tragoedie\\_diss\\_2007.pdf](http://www.vivanov.it/wpcontent/uploads/2010/11/westbroek_dionysus_und_die_dionysische_tragoedie_diss_2007.pdf)).

<sup>21</sup> См.: *Ф. Вестбрук*, Дионис и дионисийская трагедия. С. 27. Филип Вестбрук в своей диссертации указывает на три типа подходов к исследованию религии на рубеже XIX-XX веков: генеалогический, функциональный и реартикуляционный. В этой классификации, по мнению автора, Ивановские исследования представляют третий из выделенных типов (знаменующий восприятие религии “как полноценного выражения человеком своего переживания Священного”, убеждение в супранатуральном содержании религии, стремление к защите “религиозного феномена”). Там же. С. 27.

<sup>22</sup> Иванов определяет род как “искусственное соединение фиктивных родичей, <...> религиозный союз в сакрально-юридических формах рода”. См. ДиП, 75, 368.

Чудо для исповедника и правителя культа является знаком эпифании почитаемого Бога и способом его познания.<sup>23</sup> В работах по богословской теории чуда указывается также на его коммуникационный аспект: чудо – это форма диалога Бога и человека.<sup>24</sup> Для первобытного человека ощущение присутствия высшей силы является первым шагом на пути к самосознанию (ДиП, с. 264). Вяч. Иванов как в текстах, посвященных античным культам, так и в произведениях, рассматривающих христианское измерение антропологии, будет указывать на диалог человека с Богом и человека с другим человеком как единственно оправданное средство для подтверждения своего существования.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> В интерпретации Сергея Булгакова чудо открывает также возможность познания божественного порядка мира: „Чудо есть явление божественной целесообразности в мире”. См.: *Булгаков С., Прот.* О чудесах евангельских. Paris, YMCA Press, 1932. С. 21. Я пользуюсь электронным вариантом текста (URL: [http://www.odinblago.ru/pisanie/bulgakov\\_o\\_chudesah\\_evang/2/](http://www.odinblago.ru/pisanie/bulgakov_o_chudesah_evang/2/)).

<sup>24</sup> “Чудесный знак становится божественным ‘Ты’ по отношению к человеческому ‘я’ и предоставляет человеку непосредственный доступ к ‘Ты’ Бога”. См.: *Rusecki Ks.M.* Traktat o cudzie. Lublin, Komitet Nauk Teologicznych PAN, Wydawnictwo KUL, 2006. С. 309. Автор цитированного мнения ссылается также на рассуждения Романо Гуардини о чуде как источнике познания Бога. См.: *Guardini R.* Wunder und Zeichen. Würzburg, 1959. S. 40.

<sup>25</sup> См.: “Быть может, поколения еще испытают то священное безумие, в котором человек учится созавать себя как не-я и созавать мир как я, живым обретает себя впервые в живой природе, божественным в единстве божественном, страдающим в Боге страдающем, блаженным благодатью Утешителя. Эти состояния отчуждения от своего прежнего я испытывались служителями бога с первого момента экстаза – с таинственного зова, их поднимавшего и стремившего туда, где чудилась божественная близость” (ЭРСБ, с. 75). Идея диалогического обоснования личности рассматривается Ивановым в таких текстах как: *Кризис индивидуализма*, I, 837; *Лицо*, II, 265; *Ты еси*, III, 264; *Сполады*, III, 108; *Человек*, III, 213. Этот вопрос шире обсуждался в нескольких работах: *West J.* “Ty esi” // *Cultura e memoria: Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*, a c. di F. Malcovati, Firenze, La Nuova Italia, 1988, vol. 1. P. 231-238; *Calebich Creaza G.* Aspetti della trascendenza nel pensiero ontologico di Vjačeslav Ivanov // *Ibid.* P. 51-61; *Ghidini M. C.* Литературная критика и герменевтика в работах Вячеслава Иванова о Достоевском // *Vjačeslav Ivanov: Ruischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums*, ed. by. W. Potthoff, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter. 1993. S. 190-203; *Silard L.* Проблемы герменевтики в славянском литературоведении XX в. // *Studia Slavica*. 1993, № 1-2. С. 173-183; *Symborska-Leboda. M.* Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви. Lublin, Wydawnictwo UMCS, 2002. С. 43-58; *Исупов К.* Герменевтика Вячеслава Иванова // *Исупов К.* Символизм и герменевтика, ред. Mnich R. i Bobryk R. *Opuscula Slavica Sedlensis*. T. I, Siedlce, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, 2012. С. 47-98.

Необходимая в религии идея тайны, в свою очередь, снабжает исповедника убеждением в том, что приобретенное в эпифаническом диалоге знание о Боге не выявляет полной правды, что суть святого и божественного, исполняя человека нуминотическим страхом, непознаваема.<sup>26</sup>

Очередным этапом развития и укрепления религии стало возникновение мифа, который выражает и воспроизводит первобытные события (ЭРСБ, с. 109), концептуально отражает культовые переживания и действия (ЭРСБ, с. 161; ДиП, с. 366), в повествовательной форме объясняет реалии, смысл и цель обряда (ДиП, с. 366), приобретает форму поучительного повествования, выполнявшего также функции носителя памяти общины, воспоминания о первых событиях, воспроизводимых в культовых действиях (ЭРСБ, с. 162). Указывая на значение мифа в формировании первобытных культов, Иванов подчеркивает принцип одобрения общиной (*consensus omnium*), правило своеобразной цензуры, благодаря которой образуется канон повествования и ритуальная форма обряда.<sup>27</sup> Объединяющая социум функция религии начинает проявляться в момент распространения культа, который, принимая формы обряда, правится разными группами, выходя за пределы одного племени или клана:

Природа этой религии такова, что, как только она перестает быть темным и обособленным культом оргиастических кланов и определяется как религия в собственном смысле, т. е. как почитание божества, не ограниченного в своих проявлениях кругом своего племени, но живого и действенного повсюду, — она порождает соединения людей, связанных между собой общением обрядовых тайнодействий (*бруа каі телеаі, мвстїриа*) (ДиП, с. 195).

---

<sup>26</sup> См.: Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Я пользуюсь польским изданием: Otto R. Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych, przeł. B. Kupis. Wrocław, Thesaurus Press, 1993. С. 32-33.

<sup>27</sup> Иванов замечает важную, санкционирующую роль культической общины, одобрение которой становится залогом как форм ритуала, возникавшего из культа, так и инспирированных культом и служащих ему форм первобытного искусства. Тезис о канонобразующей функции общественной цензуры станет в XX веке одним из положений семиотики фольклора. П. Богатырев и Р. Якобсон обращают внимание “предварительную цензуру коллектива”, санкционирующего фольклорное произведение. См.: Богатырев П. Г., Якобсон Р. О. Фольклор как особая форма творчества // Богатырев П. Вопросы народного творчества. М., Искусство, 1971. С. 369-383. Я пользуюсь электронным вариантом текста: <http://www.ruthenia.ru/folklore/jacobson1.htm> (дата доступа: 12.12. 2016). См. также: Sulima R. Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej. Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1985. С. 11-21.

Таким образом, обряд и последующие ему формы ритуала и мифа, понимаемые в качестве общих способов почитания божества, становятся орудиями межплеменной, а затем межкультурной и международной коммуникации, новым языком общения людей и основанием для формирования признаваемой исповедниками иерархии ценностей. По мнению автора диссертации о Дионисе, все упомянутые общественно-культурные функции религии, а особенно способность единить людей, заметны в анализируемых писателем феноменах религии Диониса и прадионисийских культов (ДиП, с. 356). Новым этапом связи исповедников религии Диониса, как считает Иванов, станет провозглашение дионисийских мистерий государственной религией в Афинах, к чему особенно стремились орфические общины в VI в. до н. э. (ДиП, с. 192, 228, 229-230). В этом ракурсе, религия, вследствие принятых жителями Аттики решений, приобретает политическое значение: она уже не только имманентно, духовно объединяет исповедников: способность объединять общество с помощью общей религии и обоснованной ею системы ценностей замечает и использует также государственная власть (ДиП, с. 193, 204, 228), которая, с одной стороны, становится сторожем ритуала, вписывая праздник в систему календаря, с другой же, использует ритуал для подкрепления своей позиции. Исповедник государственной религии, таким образом, включается в область политического.<sup>28</sup> Обсуждая сформулированные Достоевским диагнозы духовного состояния России, Иванов, однако, обратит внимание на опасность политизации религии. Подчинение религии государственной системе угрожает ограничением совести и кощунственным обожествлением власти: “Русь ‘мертвых душ’, нетерпимого только, но и боготворимого самовластия, надругательства над святынею человеческого лика и человеческой совести, подчинения и небесных святынь державству сего мира” (*Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского*, IV, 454).<sup>29</sup>

<sup>28</sup> См.: Гусейнов Г. Примечания, // Иванов В. Дионис и прадионисийство // Символ № 65. С. 422.

<sup>29</sup> В эссе *Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского* Иванов не только интерпретирует высказанные Достоевским характеристики духовного облика русского общества, но также полемизирует со сформулированной Д. Мережковским критикой “исторического христианства” и концепцией религии “Третьего Завета”. По мнению Иванова, ошибка автора *Царства Антихриста*, ожидавшего пришествия новой эпохи Святого Духа, в которой святыми станут земля и плоть, недооцененные в “историческом христианстве”, заключается “в постепенной замене понятия «религиозная общественность» (т.-е. общественность, основанная на религиозной идее) иным понятием, – понятием общности мирской, социологической, без Бога устрояемой, однако столь справедливой и совершенной в своих формах, что она не только не спо-

Последним этапом развития религии, прослеживаемым русским мыслителем на материале истории прадионисийства и дионисийских культов, является возникновение богословской мысли, осмыслявшей обряд и ритуал, излагавшей в словесной форме идею, имманентно присутствующую до сих пор религиозному опыту участников обрядов. По мнению Иванова, богословие дионисийской религии возникает тогда, когда исследуемые культы приобретают мистический характер, указывая на связь человека и божества, ощущение которой становится доступным во внутреннем опыте очищения. По отношению к первым проявлениям культа это новый этап в истории религии Диониса, знаменующий возникновение важных положений о человеке и его самосознании, а также способствующий новым формам воздействия религии на культуру. Богословским опытом выражения религиозной идеи дионисизм обязан орфикам. Орфическое богословие как надстроенная над обрядной практикой теория, в свою очередь, воздействовало на исповедников, становясь формой наставления. Это убеждение выдвигается, однако, с оговоркой: в парижских лекциях Иванов несколько раз подчеркивает, что греческая религия не знала догматики (ЭРСБ, с. 98, 198, 199). По аналогии с историей христианства, Иванов называет религию Диониса “новым заветом” эллинов.<sup>30</sup>

Новым заветом в эллинизме можно ее назвать, потому что она впервые устанавливает между человеком и божеством единящую обоим связь, переживаемую во внутреннем религиозном опыте энтузиастических очищений. Неудивительно, что религия мистическая дает импульс раннему развитию „еологии” и что последняя, в формах орфизма, оставаясь только надстройкой над обрядовой жизнью, тем не менее сохраняет живое общение с религией всенародной, имеет силу преобразовательного на нее воздействия и признаваемый широкими кругами авторитет учительства (ДиП, с. 393).

---

рит с божественною правдой, но даже кажется ее осуществлением на земле; почему и строение ее без Бога должно быть признано за имманентно-религиозное строительство, которое притом не может не быть впоследствии осознано самими строителями как таковое и, после этого, осознание станет уже всецело и явно религиозным действием, так что устроившееся общество само определит себя как свободную теократию” (*Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского*, IV, 461).

<sup>30</sup> Уже в лекциях об *Эллинской религии страдающего бога* Иванов подчеркивал подготовительную для приходящего христианства роль религии Диониса, в которой появились предчувствия, своеобразные предначертания правд и форм религиозного опыта, которые во всей полноте раскроет только религия Христа: “Религия Диониса была тою нивой, ждавшей оплодотворения христианством; она нуждалась в нем, как в крайнем своем выводе, как в последнем своем, еще недоговоренном слове” (ЭРСБ, с. 196).

Исследование дионисийских культов приводит поэта-мыслителя к убеждению, что религия это первичная форма постижения человеческой идентичности: именно благодаря религиозным ощущениям человек осознает свое отличие от природного мира. Таким образом, первым проявлением антропологического сознания была идея человека как существа религиозного (*animal religiosum*), предшествовавшая анализируемой Аристотелем концепции гражданского сознания, свойственного политическому существу (*πολιτικὸν ζῷον*). Поскольку изначальной формой религиозного опыта было, по мнению Иванова, ощущение отделения души и тела, наблюдаемое в состояниях экстаза, энтузиазма, исступления, эпилепсии, “первое всего человек – *animal ecstaticum*” (ЭРСБ, с. 191). Благодаря религиозной установке человек получал возможность расширить свое самосознание путем выхода за пределы своего ‘я’ и ощущения единства со Вселенной. Экстатический опыт поклонников Диониса был способом постижения универсальной правды о ничтожестве индивидуализма и перспективности единения сознания с тем, что составляет суть ‘не-я’: с Богом, со Вселенной, с другим человеком. Преломление искушения индивидуализма, по мнению русского мыслителя, становится универсальным указанием правильного, т.е. диалогического пути расширения, углубления и подтверждения своего существования. Таким является и антропологический аспект индийской религии, выраженный в одной из ее фундаментальных мудростей, изреченных во фразе “tat twam asi”.<sup>31</sup> В воздействии на человеческое сознание религия подобна музыке: обе указывают внеэмпирическую перспективу человеческого ‘я’, способствуют познанию его божественной реальности (ЭРСБ, с. 197). Автор парижских лекций комментирует: “корень религии, как в культе предка, так в сорадовании и сострадании умирающей и воскресающей природе” (ЭРСБ, с. 197-198). В контексте христианской религии, убеждение Иванова в “призрачности индивидуализма” и необходимости отрицания эгоизма выразится, в частности, в ссылках на идею Блаженного Августина, выраженную в формуле “transcende te ipsum” (*Transcende Te Ipsum*, I, 782; *Anima*, III, 283; *Достоевский. Трагедия – Миф - Мистика*, IV, 502).<sup>32</sup>

<sup>31</sup> “Tat twam asi”: “Ты еси это” (“это ты сам”) – поучение, высказанное учителем, который в Упанишаде объясняет своему сыну принцип единства Атмана и Брамана, тождества настоящего ‘я’ и общего Бытия. См.: *Eliade M. Histoire des croyances et des idées religieuses*. T. 1. De l’âge de la pierre aux mystères d’Eleusis. Я пользуюсь польским изданием: *Eliade M. Historia wierzeń i idei religijnych*. T. 1. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich. Przeł. S. Tokarski. Warszawa, PAX, 1988. С. 171-172.

<sup>32</sup> О восприятии идей Блаженного Августина и концепции “трансцензуса” в творче-

В заключении парижских лекций Иванов подчеркивал, что мораль не считалась греками существом религии. Связь морали и религии появилась позже, но и тогда религиозный опыт был первичным фактором, оправдывающим идею добра – мораль явилась отзвуком религиозного опыта. По ходу дальнейшего развития культуры, как подчеркивает Иванов, мораль обособилась, отделилась от религии (ЭРСБ, с. 200). Существенным является замечание русского поэта о форме соотношения религии и жизни в древних религиях Греции и в раннем христианстве. Влияние религии на жизнь в это время исключало возможность прямого навязывания институтам культуры решений и форм, которые осуществляли бы положения религиозной идеи. Религиозный характер жизни был тогда последствием влияния духа религиозного опыта, а не буквы религиозного догмата. Религия была в это время для общественной жизни “не узким руслом ее, но ее широким небом”, а для личности являлась “музыкальным хабитусом души” (ЭРСБ, с. 200). В указанных интерпретациях заметно восхищение писателя обстоятельствами, способствующими личной и общественной свободе правления обрядов, отсутствия формализованного уклада жизни. Эти мотивы, как кажется, были предвосхищением провозглашаемой Ивановым в 1905-1907 годах идеи мистического анархизма, которая свое наиболее полное отражение получила в эссе *Идея неприятия мира* (1906).<sup>33</sup>

В архаические эпохи, по мнению Иванова, не только образ жизни возникал из духа религии. Таков был и механизм возникновения первых художественных форм, которые являлись элементами дионисийского обряда, представляя способ выражения религиозного переживания участников Дионисова благочестия. Источником искусства является обряд, в котором, участники подражают страстям страдающего Диониса: “Подражания страстям образуют вид дифирамба; из дифирамба рождается трагедия”<sup>34</sup> (ДиП, с. 296). Трагедия, выражая религиозную идею

---

стве Вяч. Иванова см.: *Цимборска-Лебода М.* О понятии “трансцензуса” у Вячеслава Иванова. К проблеме “Вяч. Иванов и Блаженный Августин” // *Sub rosa: in honorem Lenae Szilard.* Budapest, 2005. С. 123-132; *Силард Л.* “Орфей растерзанный” и наследие орфизма // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования, ред. Л.А. Гогтишвили и А.Т. Казарян. Москва, “Русские словари”, 1999, с. 213; *Dudek A.* Идеи блаженного Августина в поэтическом восприятии Вяч. Иванова // *Europa Orientalis.* 2002, № 1. С. 353-365.

<sup>33</sup> См.: Rosenthal B. G. The Transmutation of the Symbolist Ethos: Mystical Anarchism and the Revolution of 1905 // *Slavic Review.* 1977. Vol. 36, № 4. P. 613-617.

<sup>34</sup> В. Иванов обсуждает также гипотез Альбрехта Дитериха (*Dieterich A.* Die Entstehung der Tragödie // *Archiv für Religionswissenschaft.* 1908) о происхождении трагедии из

религии Диониса, была проявлением духа эллинской культуры: “Конец трагедии был концом эллинства и началом эллинизма” (ДиП, с. 395).

В текстах Вячеслава Иванова религия предстает как своеобразный стержень культуры, ее ось и аксиологический горизонт. Религия, по мнению поэта, открывает культуре перспективу неминуемых образцов, вечных правд и универсальных идей. Их учитывание в культурной деятельности, следование путеводным знакам в странствиях человеческого духа обеспечивает надежду на вечное существование. Указанные в заглавии первого тома поэзии *Кормчие звезды* до некоторой степени напоминают категорию паттернов культуры, ее образцов и моделей, проанализированных в книге Рут Бенедикт *Patterns of Culture* (1934).<sup>35</sup>

Как и в концепции американского антрополога, Вячеслав Иванов на 30 лет раньше разворачивает идею культуры, воспринимаемой в качестве своеобразной великой личности, которую можно охарактеризовать с помощью свойственных ей форм мышления и действия. В отличие от эмпирической установки автора *Patterns of Culture*, ивановские “кормчие звезды”, ставшие заглавием первого тома стихотворений поэта, представляют собой набор вечных и универсальных ценностей, соблюдение которых необходимо как для сохранения органического характера идеальной культуры, так и для ощущения полноты существования человека – ее носителя.<sup>36</sup>

---

драмы мистерий, однако приходит к выводу, что мистерийная драма имеет также традиционные корни (ДиП, с. 334-337). См.: Гусейнов Г. Примечания... С. 418.

<sup>35</sup> Американская антрополог, обсуждая возможности целостной характеристики культур и поиски внутренних, интегрирующих факторов, на материале наблюдения культур индейских племен зуни и кваквютлов, в своей интерпретации обратилась к ницшеанским образцам дионисийского и аполлонического типов поведения. В книге *Patterns of Culture* интегрирующими общество факторами признаются паттерны культуры: “цельные образцы мышления и действия”, “эмоциональные и интеллектуальные пружины данного общества”. См.: *Benedict R. Patterns of Culture*. Я пользуюсь польским изданием: *Benedict R. Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk. Warszawa, Muza SA, 2002. С. 127, 128.

<sup>36</sup> Владимир Соловьев, во время последней встречи с Вячеславом Ивановым в 1900 году одобрил выбор заглавия первого тома лирики. В изложении Ольги Дешарт, Соловьев указал на Номоканон как смыслообразующий контекст фразы “кормчие звезды”: “Тогда спросил В.И.: ‘Владимир Сергеевич, я думаю назвать эту книгу лирики ‘Кормчие Звезды’. Как Вы относитесь к такому заглавию, одобряете его?’ – ‘Номоканон, – последовал немедленный ответ, – скажут, что автор филолог, но это ничего. Очень хорошо, очень хорошо’. Номоканон, византийское собрание непреложных соборных постановлений, было в славянском переводе названо ‘Кормчей Книгою’. Соловьев сразу понял: ‘Кормчие Звезды’, неподвижные светила; это – непреложные истины, вечные

Поскольку среди упоминаемых русским мыслителем путеводных вех культуры преобладают идеи, выраженные с помощью символов и метафор религиозного, а точнее – христианского характера, Ивановский набор таких кормчих, путеводных знаков, паттернов культуры является своеобразным исповеданием веры автора *Cor ardens*.

Одним из таких напутствующих образцов поведения является аллегория лестницы Иакова: “Вефиль и лестница Иакова, – в каждом месте любого горизонта” (*Переписка из двух углов*, III, 412). Каждый элемент культуры и каждый вид творчества должен стать звеном, соединяющим небо с землей и мерой, способствующей уподоблению земли – небу, т.е., мерой, способствующей построению идеальной культуры. Десять лет после первой публикации *Переписки из двух углов* Сергей Булгаков, в богословском трактате *Лестница Иакова. Об ангелах* скажет, что “земля в себе отражает небо и все сущее на земле идеальным образом существует в небе”.<sup>37</sup> В текстах Иванова, возникших во время послеоктябрьской эмиграции обращает внимание христоцентричная установка мышления. Писатель подчеркивает, что цель любой культуры это максимальное уподобление Небесному Иерусалиму путем преобразования земли и освобождения культуры от знаменующих несовершенство признаков власти времени. В письме Шарлю Дю Босу убеждение в необходимости христоцентричной перспективы в мышлении о культуре найдет свое выражение в идее культуры как “места воплощения и откровения Слова в истории” (III, 431). Образ лестницы Иакова в текстах автора *Кормчих звезд* становится одним символических намеков на то, что не один человек является творцом культуры, так как она в своих лучших, т. е. неподвластных времени проявлениях, всегда результат содействия Бога и человека. Замечаемые в истории попытки создавать антропоцентричную культуру, интерпретируются Ивановым как проявле-

---

идеи, по которым человеческий дух направляет свой путь”. См.: *О. Дешарт*. I, 41. Правдоподобным кажется еще один контекст конкретизации символических значений фразы “кормчие звезды”, который мог стать вдохновением для Вяч. Иванова при поиске заглавия для первого тома лирики: в Софокловой трагедии *Эдип-Царь* – ослепленный Эдип, покидая Фивы, говорит: “Пророчество узнав, я из Коринфа / Бежал, по звездам направляя путь, / Чтоб не могло предсказанное богом / Постыдное свершиться надомной”. (Перевод Д. Мережковского, курсив мой - АД). “По звездам” – это также заглавие первого сборника эссе Вяч. Иванова: *По звездам. Статьи и афоризмы*. СПб. “Оры”, 1909.

<sup>37</sup> *Булгаков С., Прот.* Лестница Иакова. Об ангелах. Paris, Imp. de Navarre, 1929. P. 198.

ние гюбрис (*hybris*) человека.<sup>38</sup> Вследствие человеческого высокомерия результаты творчества вырождаются в богопротивную и антигуманистическую цивилизацию. Для Иванова же культура это способ нисхождения Бога на землю.

Поскольку современная культура, как считает Иванов, страдает от кризиса, симптомом которого является распад цельного сознания и единого образа мира, искусство, всегда игравшее роль своеобразного барометра состояния культуры, на рубеже 19 и 20 веков стало аналитическим, аморфным, разлагавшим цельный образ явлений, сосредоточенным на обездушенных формах (*Кручи. О кризисе гуманизма*, III, 371). Иначе, чем в органические эпохи великой культуры, нет уже искусства, а есть отдельные виды творчества:

под сферами же культуры привыкли мы разуместь то, что в общей бессвязности обезбоженного мира удалось связать, образуя, на месте одной утраченной великой связи – *religio*, – множество частных quasi-религий, духовнейшие из коих именуются искусствами и науками (*Чурлянис и проблема синтеза искусств*, III, 162).

Перед искусством предстоит задача стать формой религии. Искусство может выполнить это задание, синтезируя разные, разрозненные до сих пор формы творчества. Желаемое возвращение утраченного единства – уже является началом религии. Образцом, подражание которому хранит искусство перед искушением самости, становится смирение Богоматери. В эссе *Чурлянис и проблема синтеза искусств* (1914), Иванов скажет, что любой вид творчества, каждая Муза должна усвоить в качестве своего напутствия изречение Пресвятой Девы Марии: “Се раба Господня” (III, 167). Осуществленным образцом единения искусств, является литургия. Богослужение определяет иерархию ценностей, служению которым подчиняются все виды искусства, не теряя своих форм выражения и выработанных способов трактовки творческого материала. По словам русского мыслителя, в литургии все искусства, вращаются вокруг одной оси и одновременно “каждое вращается на

---

<sup>38</sup> В. Иванов, развивая критику антропоцентричной культуры несколько раз, как с помощью поэтических и мифологических мотивов, так и дискурсивно-философских высказываний обращает внимание на проявления богопротивного высокомерия, демонической гордыни и забвения об установленном Творцом миропорядке (*Кризис индивидуализма*, I, 837; *Тантал*, II, 28; *Прометей*, II, 112; *О действии и действе*, II, 160; *Прологомены о демонах*, III, 249; *Ты еси*, III, 266; *Человек*, III, 204; *Достоевский и роман трагедия*, IV, 419. См. также: *Зубец О.П. О гордости* / Электронная библиотека Института Философии РАН: [http://iphras.ru/elib/EM7\\_8.html](http://iphras.ru/elib/EM7_8.html)).

своей естественной оси и описывает свою естественную орбиту” (*Чурлянис и проблема синтеза искусств*, III, 167).<sup>39</sup>

Искусство в роли фактора, интегрирующего сознание должно использовать архаические формы выражения, в которых снимаются пределы между художником и обществом. Особую роль в этом плане, как убеждал Иванов в начале XX века, может сыграть мистериальная драма (*Новые маски*, II, 77; *Вагнер и Дионисово действо*, II, 84; *Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего*, II, 95, 100),<sup>40</sup> в которой поэт становится предводителем хора, поучающим представляемое им сообщество о принципах искусства памяти. Идеальная культура сможет выполнить роль места Воплощения, если постулируемое искусство станет формой религии, как это было уже в Средневековье, а художник станет воспитателем религиозного человека, возбудителем религиозной впечатлительности общества, теургом (*Взгляд Скрябина на искусство*, III, 177-178, 180, 187; *Старая или новая вера?* III, 313) – посредником между землей и небом.

---

<sup>39</sup> Близка Ивановской идее литургии как образца возможного синтеза искусств статья *Храмовое действо как синтез искусств* (1918 г.) о Павла Флоренского – друга Вячеслава Иванова. Флоренский, как раньше Иванов, подчеркивает необходимость органической связи искусства и жизненного контекста его восприятия. В статье критикуются замыслы превратить Троице-Сергееву Лавру в музей. Флоренский, считает, что музей обозначает умерщвление культурных ценностей. Сохранение статуса Лавры как живого религиозного центра, по мнению Флоренского, является единственной гарантией живого, цельного контекста восприятия произведений искусства, образующих пространство святости. Как Иванов, так и Флоренский, указывая на интегральность искусств, объединенных идеей службы религиозным ценностям, обращают внимание на вопрос культуры, немислимой без живых ценностей. Противопоставление живых и мертвых ценностей культуры появилось уже в книге Ф. Ницше *Рождение трагедии из духа музыки* (1872). Немецкий философ, характеризуя александрийский тип культуры замечал, что мертвые ценности, которые становятся лишь экспонатами на полках, исследуются, но отнюдь не переживаются. См.: *Флоренский П. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П. Соч. в четырех томах. Т. 2. М., “Мысль”, 1996. С. 370-382; Синеокая Ю. Три образа Ницше в русской культуре. М., Институт философии РАН, 2008. С. 133; Шишкин А. Б. Реализм Вячеслава Иванова и о Павла Флоренского // П. А. Флоренский и культура его времени. Р. А. Florenskij e la cultura della sua epoca, ed. M. Hagemeister, N. Kauchtschischvili. Marburg, Lahn, 1995. С. 111-112.*

<sup>40</sup> О концепции мистерийной “трагедии жертвы” в творчестве В. Иванова см.: *Сутборска-Leboda M. Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1992. С. 147-156. О значениях и смыслах термина “мистерия” в творчестве В. Иванова см.: *Lechowska M. Teatr misteryjny w kulturze rosyjskiej. Kraków, Księgarnia Akademicka, 2016. С. 160-161.**

Помощником художника в ивановском проекте идеальной культуры становится святой. Святые это очередные, путеводные знаки культуры. В эссе *Лик и личины России К исследованию идеологии Достоевского* (IV, 476) Иванов подчеркивает, что святые обладают даром распознавания голоса Бога в формах впечатлительности, доступных человеку данной эпохи. Святые оказываются первыми, кто открывает, в какой форме Логос воплотился в конкретную историческую культуру. В этом ракурсе, святые – это властители дум, наставники художников, опережающие в доступных им формах проповеди появление соответствующих форм искусства. По мнению Иванова, без святого Франциска Ассизского не было бы Данте, а без святого Серафима Саровского – не появился бы в своей культурной роли Достоевский. Как считает русский мыслитель, культура может быть великой и органической только тогда, когда она является агиократией, когда возможна в ней власть святых (*Лик и личины России. К исследованию идеологии Достоевского*, IV, 481). Агиократия, в свою очередь, это подготовка к свободной, духовной<sup>41</sup> теократии.

Как и во вдохновлявшем Иванова тексте Владимира Соловьева *История и будущее теократии*, где называются объективные и субъективные условия установления свободной теократической системы (объективные: смирение по отношению к власти Господа, признание его авторитета, содействие с Богом (“совет с Богом”), субъективные: свобода выбора, разум, ищущий правду, эмоциональное одобрение пути самосовершенствования (“сердечное стремление”)<sup>42</sup> Иванов подчеркивает необходимость личной свободы человека и непринужденного самоопределения трех областей жизни: религии, политики и искусства, интегрированность которых является условием успеха проекта свободной теократии. Проект *Civitas Dei* обречен на неудачу, если человек посягнет определять одну из упомянутых сфер с помощью форм, свойственных для другой, например когда политик пожелает быть пророком и, в связи с этим, начнет ограничивать свободу художника.<sup>43</sup> Огосудар-

<sup>41</sup> В письме Сергею Гессену, который приглашал Иванова войти в состав редколлегии журнала “Логос”, автор *Кормчих звезд*, отвечая, подчеркнул в частности: “Для меня культура – становление духовной Теократии, для Логоса – гуманизм в лучшем случае, либо *civitas Rationis*”. См.: Иванов В. Письмо С. Гессену от 6 апреля / 24 марта 1913 г. Вступ. статья, подг. текста и прим. А. И. Резниченко // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. II. Отв. ред.: Н.Ю. Грякалова, А.Б. Шишкин. СПб., РХГА, 2016. С. 395.

<sup>42</sup> Соловьев В. История и будущее теократии // Соловьев В. Собрание сочинений. Т. 4. СПб., 1903. С. 302-303.

<sup>43</sup> Иванов В. Из области современных настроений. Апокалиптики и общественность. // Весы. 1905. № 6. С. 36-37.

ствление религии, сакрализация светской власти, замечаемые Ивановым в России – это также существенная преграда на пути к теократической организации общества. *Повесть о Светомире* (особенно *Послание Иоанна Пресвитера*), а также *Стих о Святой горе* раскрывают образы-аллегории желаемой модели теократического общества, в которой осуществляется Августинова идея Божьего Града – невидимой Церкви на земле в форме связи настоящих и будущих поколений, где постоянно подчеркивается необходимость единения и указывается на превосходство ценности целого над ценностями его отдельных частей, а также – на фундаментальное значение внутренней свободы:

“О завете отцев, во внуцах живе, ревную, не о костех погребенных; свободу же не умалити поставлен есмь, но урядити.

Свободь бо есть всяк, во Христа крестивыйся, и на Христов лик взирая, свободныма ногама, камо-же хошет, шествует, якоже и речено есть о Христу вернем: ‘и внидет и изыдет, и пажить обрящет’”.<sup>44</sup>

“<...> И строючи ту церковь нагорную,

Те ли угодники Божии, подвижники,

Что сами творят, не видят, не ведают,

Незримое жидут благолепие” (*Стих о Святой горе*, I, 557).

Средь других вечных образцов культуры поэт-мыслитель указывает также на Церковь и икону. В статье *Лев Толстой и культура* подчеркивается, что культура это “творимая икона софийного мира извечных прообразов” (IV, 602). Икона как модель культуры напоминает о первоисточниках. Икона не имеет самостоятельного значения,<sup>45</sup> “она при-

<sup>44</sup> Иванов В. *Повесть о Светомире царевиче. Сказание старца-инока*. (Литературные памятники). М. 2015. С. 127. Андрей Топорков обращает внимание на *Исповедь* Блаженного Августина как один из существенных источников *Повести о Светомире царевиче*. См.: Топорков А. Источники “Повести о Светомире царевиче” Вяч. Иванова. Древняя и средневековая книжность и фольклор. М., “Индрик”, 2012. С. 429, 432. Развернутая в *Стихе о Святой горе* картина невидимой Церкви и сообщества Божьих угодников кажется поэтическим перевоплощением Августинова концепта *Civitas Dei*. См.: Титаренко С. Фауст нашего века. Мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб., 2012. С. 603.

<sup>45</sup> Ирина Языкова замечает: “Только включенная в систему описанных нами образов-зеркал, отражающих Первообраз, икона перестает быть просто доской с написанными на ней сюжетами. Вне этой лестницы икона не существует, даже если она написана с соблюдением канонов. Вне этого контекста возникают все искажения в иконопочитании: одни уклоняются в магию, грубое идолопоклонство, другие впадают в искусствовопочитание, изощренный эстетизм, третьи и вовсе отрицают пользу икон. Цель иконы – направить наше внимание к Первообразу – через единственный Образ Воплощенного Сына Божия, – к Богу Невидимому”. См.: Языкова И. Богословие иконы. М., Общедоступный Православный Ун-т, 1995 (<http://wco.ru/biblio/books/jazyk1/Main.htm>).

обретает все свое значение от причастия ‘совсем иному’<sup>46</sup>. В этом ракурсе, как икона, так и культура это лишь знаки реального (реальнейшего) бытия, локусом которого является вечность. Культура наподобие иконы должна выполнять функцию носителя памяти и символических кодов реальнейшего. Замечаемые в Европе с времен Просвещения попытки обустроить самодовлеющую культуру, видятся Ивановым проявлениями упадка: “Вся человеческая культура создается при могущественном и всепроницающем соучастии и содействии Люцифера” (*Пролегомены о демонах*, III, 245).

Идея Церкви как модели культуры в анализированных текстах подчеркивает роль фактора коммуникации и интеграции верующих. Природа религиозного опыта рассматриваемая как в личном, так и церковном аспектах, по мнению Иванова, отличается диалогическим характером. Религиозный опыт – это форма единения верующих. Путь к сообществу исповедников требует преодолеть искушение эгоизмом и в *Другом* отыскать герменевтическое подтверждение абсолютной правды:

Свершается Церковь, когда  
Друг другу в глаза мы глядим (*Человек*, III, 215).

Этический принцип обоснования церковной общины для автора *Кормчих звезд* является моделью механизма культурного синтеза разрозненных областей общественной жизни. Поэтому, резкую критику Иванова вызывают мнения сторонников секуляризации общества, утверждавших, что религия это лишь дело частной жизни человека: “Все обособившиеся группы и партии готовы повторять ‘Религия есть частное, домашнее дело каждого’. <...> Религия именно нечто в глубочайшем значении слова личное – и, в то же время, во всеобъемлющем смысле общее” (*Революция и народное самоопределение*, III, 360). В эссе *Размышления об установках современного духа* (III, 475) Иванов, анализируя симптомы духовного кризиса Европы, указывает на аксиологический релятивизм и ослабление религиозного чувства. Европа начала 30 годов – это пространство, в котором ироническое отношение к религии стало “верным признаком высшей культуры и хорошего воспитания”.

Рассматривая вопрос об взаимных связях религии и культуры, автор *Кормчих звезд* постоянно подчеркивал, что в идеальном варианте наде-

---

<sup>46</sup> См.: П. Евдокимов, *Православие*. Пер. с фр. (Серия “Современное богословие”). М., Издательство ББИ, 2012. Цитирую по электронному варианту ([https://azbyka.ru/otechnik/Pavel\\_Evdokimov/pravoslavie-evdokimov/5\\_2\\_6](https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Evdokimov/pravoslavie-evdokimov/5_2_6)).

ленная всеми признаками полноты реального бытия культура должна стать формой религии. В тексте *Старая и новая вера* Иванов скажет даже, что культура – это “система благоговений” (III, 316). С другой стороны, по мнению поэта, религия отнюдь не может сводиться лишь к измерениям культуры. Уже в начале XX века Иванов строго протестовал против мнения, трактующего религию как форму культуры. В письме Эмилию Метнеру и Андрею Белому от 3 февраля 1912 года о проекте издания журнала “Мусагет”, Иванов сообщает о своем несогласии участвовать в журнале, так как редакция в передовой статье намеревается провозгласить оспариваемый тезис. Реагируя, Иванов сообщает: “религия, не как внутренний свет только, но как таинство, – внекультурна. Соподчинять таинства явлениям культуры значит отрицать религию”.<sup>47</sup>

Подводя итог сказанному, обратим внимание на следующие показатели ивановской рефлексии о связи религии и культуры:

1. Религия – это один из главных источников культурологической концепции Иванова, а религиозная идея считается мыслителем исходной точкой в определении ценностной системы культуры.

2. Религия, особенно христианская, имеет универсальный характер, является формой единения людей и языком межкультурной коммуникации.

3. Религия не является частью культуры, но она необходимый источник живых культур.

4. В культурологическом мышлении Иванова замечаются инспирации славянофильскими идеями соборности и соловьевской идеи вольной, духовной теократии, идей Достоевского о демонических последствиях абсолютизации разума.

5. Ивановские концепции одухотворенной, диалогической культуры созвучны голосам европейской критики секулярного гуманизма.

6. Некоторые культурологические и религиоведческие положения Иванова высказанные в работах, затрагивающих вопрос соотношения религии и культуры (категории “души культуры”, общественной цензуры, образцов культуры, критика антропоцентричного гуманизма) оказались меткими интуициями, опережавшими идеи и категории, существенные для гуманитарного дискурса XX века.

---

<sup>47</sup> Письмо В. Иванова Э. Метнеру и А. Белому от 3 февраля 1912 // В. Иванов и Э. Метнер. Переписка из двух миров, вст. статья, коммент. и публ. В. Сапова // Вопросы литературы. 1994, № 3. С. 328.