



Анджей ДУДЕК

Идеи блаженного Августина в поэтическом восприятии Вячеслава Иванова

В русской культуре конца XIX — начала XX веков повышается интерес к произведениям блаженного Августина. Публикации переводов произведений мыслителя из Тагасты, научная диссертация князя Евгения Трубецкого «Философия христианской теократии в V веке», отклики на нее в тогдашней прессе, философские инспирации идеей Града Божьего в творчестве Владимира Соловьева, Сергея Булгакова, Николая Бердяева, размышления Павла Флоренского, ищущего следы троичности (*vestigia Trinitatis*), дискуссии «взыскующих Града» мыслителей религиозного ренессанса — 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, сопутствовал всем этапам творчества русского поэта. Важнейшие события личной жизни, воспринимались автором «Кормчих звезд» в контексте жития бл. Августина. По свидетельству Ольги Шор, Вячеслав Иванов говорил, что «он чувствует благотворное влияние этого святого на свою судьбу». В научных, «профессорских» публикациях 20-х годов Иванов ссылается на авторитет Августина. 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.

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*). В этих текстах, фундаментальных с точки зрения самосознания христианской Европы, русский поэт отыскал 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? 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. Фома Аквинский заметил, что Августин, пропитанный доктринами платоников, если находил в их учении что-то соответствующее вере, принимал это, а то, что ему казалось противоречащим вере — это он исправлял (*Summa Theologiae*, I, 84, 5). Такая стратегия, по-моему, свойственна и подходу Вячеслава Иванова ко всем интересующим его эпохам и культурам.

Текучесть и непостоянство воспринимаются как автором «Исповеди», так и Ивановым, в качестве признака небытия. Таким образом, оппозиция между существованием и становлением считается главным онтологическим принципом, провозглашаемым русским поэтом: «Чистое становление» — это небытие скажет Иванов в эссе «Кризис индивидуализма». 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). 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.

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 хри-

стианском 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. Евгений Трубецкой 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) 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. 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». Смерть и любовь считаются Ивановым орудиями онтологической проверки ценностей.

Теория иерархии реального отражается и в демонологических суждениях Иванова, в которых слышатся отголоски концепции зла как недостатка добра. Блаженный Августин исходит из положения, что продолжительность, полнота, целостность и интегральность это основные признаки бытия. Виктор Бычков, исследуя «Исповедь», подчеркивает убеждение христианского апологета в превосходстве целостности над ее частями. 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 некрасиво» (*Эхо. Из письма Карлу Муту*, III, 649). Таким образом, в очень продуктивную для русских символистов идею всеединства 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. Самотрансцендирование это:

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 Иванова, не только способ узнать духовную жизнь другого, но, проникая в нее, самоопределить себя, так как личность другого онтологически необходима для меня.

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

В восприятии Иванова лозунг «превзойди себя» становится ответом на нашумевшую концепцию сверхчеловека. Мнение Ницше о человеке, которого следует победить, 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 беспомысленность. Знаменитое стихотворение “*Fio, ergo non sum*” (I, 741) можно считать формой полемики с лозунгом Декарта *cogito ergo sum*. 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 неправдива по отношению к современному человеку. Выбирая разум в качестве главного источника познания, высокомерный человек считал, что выбирает путь индивидуации. Результатом выбора, однако, было отчуждение лишнего человека. Концепции импрессионизма, идеалистического символизма, выдвиг-

гаемые психологией идеи потока сознания, обнаружили затерянность расколотой личности (*Ты еси*, III, 263). Возможность множества — пространственно-временной фундамент Шопенгауровой концепции *principium individuationis* — 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), 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 проявления 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, 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.

Etienne Gilson подчеркивает, что память в текстах мыслителя из Тагасты считается онтологической категорией — она избавляет впечатления от времени и множества, то есть от главных признаков становления. 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). Христианский анамнесис 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 камня с вписанным Именем Божьим (*Повесть о Светомире царевиче*, I, 405) или рефлексия о смысле фразы «Аз Есмь» в поэме «Человек» это аспекты ивановской идеи «онтологической памяти». Онтологическая интерпретация памяти получает также широкий культурологический смысл в письме о “*Docta pietas*”, где выдвигается постулат новой культуры, в форме «вселенского анамнесиса во Христе» (*Письмо к Александру 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», определяя ее идейный горизонт. Текст мелопеи, это своеобразная, поэтическая интерпретация историсофской идеи мыслителя из Тагасты. Строительство града земного изображается как история эгоистического богоотступничества человека 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 европейской культуры — стало источником надежды и вдохновения. 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 туловище 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» .

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 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. Политическая культурность установки Вячеслава Иванова проявляется в стремлении выразить 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 и утилитаризм атеизма 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, нерасколотовой 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 защитника христианской культуры.

