

## II. КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л.А. КАЛИННИКОВ

### Гносеология реалистического символизма Вячеслава Иванова: взаимодополнительность аристотелизма и кантианства

*Глядится Бог в свой мир, и мир  
— прозрачность.  
(I, 784).*

*Изучается влияние Канта на гносеологическую концепцию Вяч. Иванова, обнаруживается взаимодействие аристотелизма с кантианством в ряде концептуальных схем.*

Искусство по мере своего развития становится все более и более философичным. Оно берется своими средствами разрешать великие вечные философские проблемы. Совсем не фантазия Я.Э. Голосовкера тот факт, что Ф.М. Достоевский своим романом «Братья Карамазовы» намерен был разрешить знаменитые антиномии космологической идеи чистого разума из «Критики чистого разума» Канта. Мир философских идей и миры великих художников сплетены в причудливую сеть, распутать которую нелегко, но делать это необходимо, если мы хотим лучше понимать обе эти сферы миров. Поэзия Вячеслава Иванова столь философична, что не было бы преувеличением сказать: это философия в облике поэтического искусства, при-

чем философия, которая содержит и такой эзотерический раздел, как гносеология. Рассмотрению некоторых проблем этой эзотерической области и посвящена настоящая статья.

В связи с символической системой Вяч. Иванова М.М. Бахтин обращает внимание на вторую книгу стихов «Прозрачность»: «Основной символ здесь – маска, скрывающая сущность явлений. Но маска – не покрывало Майи: она просвечивает»<sup>1</sup>. Сокровенные сущности мира, будучи явлениями, по отношению друг к другу оказываются зеркалами и кристаллами, мир же в целом – *spectum speculatum*, зеркало зеркал; в нем все взаимно отражено, пронизано обнажающим суть явлений светом. Явления, имеющие символический смысл, или явления-символы, адресованные поэтом непосредственно чувствам – в основном зрению, – прозрачны для умеющего понять их символический смысл.

### *Чувственность – Рассудок – Разум*

... не только поэт-символист, но и его читатель должны обладать чуткой душой и вообще тонко развитой организацией. В символическое произведение надо вчитаться: воображение должно воссоздать только намеченную мысль автора.

*(В. Брюсов. Русские символисты)*

Это движение сознания к смыслу бытия с чувств и начинается. В понимании роли чувственности Вяч. Иванов следует не за Платоном, а за Аристотелем и Кантом. Если Аристотель в споре с Платоном возвращает чувственности ее значимость, то Кант, показывая ничем незаменимую роль чувственности в процессе познания, рассматривает сложное ее строение, наличие в ней способностей, роднящих ее не только с рассудком, но и с разумом, обеспечивающих ее с ними взаимодействие, без которого не может быть знания, – априорных форм пространства и времени.

Роли чувственности Вяч. Иванов посвятил несколько сонетов. Особенно хорош из них сонет, получивший итальянское название «Gli spiriti del viso», что означает: «Духи глаз».

*Есть духи глаз. С куста не каждый цвет  
Они вплетут в венки своих избраний;  
И сорванный с их памятью ранней  
Сплетается. И суд их: Да иль: Нет.*

*Хоть преломлен в их зрящих чашах свет,  
Но чист кристалл эфиросных граней.  
Они – глядят: молчанье – их завет.  
Но в глубях дали грезят даль пространней.*

*Они – как горный вокруг души туман.  
В их снах правдив явления обман.  
И мне вестят их арфы у порога,*

*Что радостен в росах и солнце луг;  
Что звездный свод – созвучье всех разлук;  
Что мир – обличье страждущего Бога<sup>2</sup>.*

На эту тему есть пространные рассуждения в статьях, где поэт теоретизирует по поводу гносеологических проблем реалистического символизма. Но в художественной форме проблема решена много более выразительно. Остается только поражаться степени интеллектуальной глубины, которой достигло искусство поэзии Серебряного века. «Основной особенностью поэзии Вяч. Иванова является большая затрудненность, – говорил в своих лекциях М.М. Бахтин. – Это объясняется тем, что его образы-символы взяты не из жизни, а из контекста отошедших культур, преимущественно из античного мира, Средних веков и эпохи Возрождения. Но глубокая связь основных символов и единый высокий стиль побеждают разрозненность и позволяют наличие слов из различных культурных контекстов, лексически разрозненные миры объединить в единство»<sup>3</sup>. Здесь речь идет об истории искусства, об истории религии, но я обращаю внимание на тот факт, что предметом

художественного постижения оказываются абстрактные философские идеи и теории, требующие от читателя недюжинной философской образованности. «Затрудненность» такой поэзии в том еще, что она требует от читателя интеллектуального универсализма, умения наслаждаться абстракциями, *погружаться в целое и всеобщее* мировой культуры как таковой.

Вяч. Иванов своим сонетом стремится реабилитировать чувственность, в рационалистической философии Нового времени рассматривавшейся чуть ли не как помеха познанию. Однако решающую роль, видимо, играет здесь то обстоятельство, что проблема оказалась злободневной для конца XIX – начала XX века, когда в философии столкнулись позитивизм и неокантианство. А это свидетельствует, что Вячеслава Иванова занимала не только античность. Позитивизм как эмпирическая философия признавал определяющую роль чувственности, но отрывал ее от рационального уровня сознания. А это никак не могло устраивать Вяч. Иванова, следующего в решении гносеологических проблем по стопам теории *всеединства* и *цельного* знания Вл. Соловьева. В свою очередь поэта не удовлетворяло и неокантианство, отдающее приоритет рациональным формам сознания – рассудку и разуму – и принижающее роль чувств. Трансцендентальная эстетика Иммануила Канта в решении этого вопроса вполне могла рассматриваться как развивающая по-современному аристотелизм, показывающая, как форма присутствует в чувственности. Конечно, вслед за Вл. Соловьевым поэт пространство и время отказывался понимать в качестве только субъективных априорных форм и признавал за ними и объективно-онтологическую основу. Непосредственная импрессионистическая живость переживаний, чуждая символизму вообще, вдвойне чужда Вяч. Иванову. Символ в искусстве, по его словам, «бесконечно менее живая жизнь, чем Природа, ибо она перед Богом жизнь сама по себе. Символ же есть жизнь посредствующая и опосредованная, не форма, которая содержит, но форма, через которую течет реальность, то вспыхивая в ней, то угасая, – ме-

диум стремящихся через нее богоявлений. И освобождение материи, достигаемое искусством, есть только символическое освобождение. <...> Тайнодействие символа не есть тайнодействие жизни» (II-793). Поэтому и не признавал он *идеалистического*, или *субъективного*, символизма, противопоставляя ему свой *реалистический* символизм. Не случайно критика отмечает *метафизичность* его пейзажа, философичность и *надынтимность* чувств, казалось бы, имеющих личный характер. Конечно, существует традиционно философская лирика. Ее специфика состоит в интимно-личном переживании той метафизической ситуации или идеи, которая взволновала художника; и хотя он часто в таком случае говорит от имени «расширенного лица» – мы; агентом выступает именно он, а все остальные призваны разделить с ним и по его примеру лирическое чувство.

*И мы плывем, пылающею бездной  
Со всех сторон окружены.*  
(Ф.И. Тютчев. «Снь»)

Философская поэзия Вяч. Иванова обладает той особенностью, что речь в ней идет от субъекта трансцендентального, над-личностного, где автор не выделяет себя, даже говоря от собственного лица, где он принципиально против уединенной замкнутости личного Я, чему способствует философский реализм поэта. К его стихам термин *лирика* должен применяться с оговорками, ибо они рождают особое удовольствие, специфическое чувственное удовлетворение от игры интеллектуальных сил. Кант, как известно, называл такое удовольствие априорным трансцендентальным чувством. Тут-то мы и встречаемся с проблемой интеллектуализации чувственности, которой поэт-философ уделил много внимания. Им предложена концепция аспектности вещи и *аспектов* чувственного восприятия вещей. Эти аспекты и есть «дúхи глаз», и сонет, посвященный узревающим духам, тесно связан с сонетом, так и получившим название

### Аспекты

*Не Ding-an-sich и не Явление, вы,  
О царство третье, легкие Аспекты,  
Вы, лилии моей невинной секты,  
Не догматы учительной Совы,*

*Но лишь зениц воззревших интеллекты,  
Вы, духи глаз (сказал бы Дант), – увы,  
Не теоремы темной головы,  
Vlaque или блажь, аффекты иль дефекты*

*Мышления, и «примысл» или миф,  
О спектры душ! – все ж, сверстник мой старинный,  
Вас не отверг познанья критик чинный*

*В те дни, когда плясал в Париже Скиф  
И прорицал, мятежным Ваххом болен,  
Что нет межей, что хаос прав и волен.*

Из сопоставления двух этих гносеологических сонетов видно, что интеллектуальная составляющая зрительного восприятия имеет отношение к априорным формам пространства и времени, хотя и не ясно, рассматриваются эти формы по-кантовски, то есть как формы чувственности, или по-неокантиански, то есть как формы рассудочно-логические. Скорее все же имеет место первое, и «духи глаз» содержат априорные трансцендентальные формы чувственности, хотя ими не исчерпываются. Об этом мы можем судить по двум обстоятельствам.

Первое такое обстоятельство заключается в ясном обращении к «познанья критику чинному» Канту с важнейшими его онто-гносеологическими категориями «Ding-an-sich» и «явление». Именно Кант впервые поставил вопрос о наличии структурирующих форм, присущих самой нашей чувственности а priori, – пространства и времени. Что речь идет далеко не только об априорных формах чувственности, Вяч. Иванов предупреждает, говоря, что *аспекты (духи глаз)* не должны

пониматься как «догматы учительной Совы», хотя ею и не отвергаются. Конечно, *учительной Совой* поэт называет того же Канта, критика познания, который воспринимается воплощением мудрости, как сова Минервы, в смутной, с трудом создающейся и осмысливаемой ситуации в философии начала прошлого столетия, по праву ассоциируемой с сумерками.

Развивая свое учение об *аспектах* восприятия, Вяч. Иванов более терпимо и гибко, чем другие русские религиозные философы – В.Ф. Эрн, например, с которым поэт дружил, – относился к идее априорных форм чувственности, исходя из необходимости как различения объективных пространства и времени сотворенного природного мира и их же как форм культуры, так и усмотрения их тождества, поскольку непосредственность человеческого бытия как становления антиномична.

Второе обстоятельство заключается в той решающей роли, которую играют духи глаз в решении вопроса о реальности воспринимаемого: «суд их: *Да* иль: *Нет*», поскольку эти *духи* – «не теоремы темной головы, *blague* или блажь, аффекты иль дефекты мышления». Вяч. Иванов явно занимает сторону Канта, требующего в «Критике чистого разума» строго различать мышление и познание, поскольку мыслить можно как угодно. Но даже если мыслить логически строго, это еще не гарантия того, что твоя мысль не «дефектна», не есть «примысл», вызванный аффектами, – это еще не гарантирует познания реально существующего. Логичность мышления необходима для познания истины, но не достаточна. Чтобы быть познанием, мышление должно получить воплощение в опыте, то есть получить свое «Да!» от чувственности.

Правда, «да» и «нет» *духов глаз* имеет и второй не менее важный смысл, каким является ценностное наполнение чувственности. Важнейшим структурным элементом *аспектности* восприятия служит ценность, ценностное содержание его, обеспечивающее направленность и избирательность восприятия. Воспринимается лишь то, что хочется или, напротив, не хочется воспринимать, причем «да» – положительное отношение к реальности – значимее «нет». Отрицание детерминиру-



ется утверждением, а не наоборот. Ценностно нейтральное содержание восприятия так или иначе зависит и фиксируется в сознании лишь по отношению к приятному, полезному, прекрасному..., то есть любой отбор воспринимаемых признаков, в конечном счете, обеспечивается ценностной установкой, проявляющей себя в интеллектуализованной чувственности – «зениц воззревших интеллектах». Признаки воспринимаемой вещи, привлекающие особо наше внимание, выходят на первый план и затемняют все остальные ее свойства.

Именно поэтому, чтобы организовать правильное понимание воспринимаемой ситуации, важен механизм, по своей сути близкий Кантовой трансцендентальной рефлексии, – механизм апперцепции, возбуждающий и направляющий ассоциативные цепи символических значений, но не просто сама апперцепция, а сознание ее включенности в процесс восприятия, т.е. рефлексия акта восприятия. Хорошим примером такого рода мог бы быть поэтический цикл Вяч. Иванова «Rosarium», по поводу которого В.Н. Торопов писал: «...Роза связывает воедино бесконечное число символов, сопровождая человека от колыбели через брак к смертному ложу, и является как бы универсальным символом мира и человеческой жизни»<sup>4</sup>. Поскольку «Rosarium» – это пятая книга сборника «Cor Ardens», роза символизирует пламенеющее сердце и Солнце как сердце мира. Прихотливая цепь символических ассоциаций включается с актом апперцепции – пусть это будет при восхищенном наблюдении восхода или заката: ориентация по сторонам света, или «крест пространств», который усложняется в «розу ветров», связывается в сознании с зарей, та с огнем, кровью, девой, дева с любовью, красотой, красота как сущность бытия с богородицей и, наконец, с Христом в Преображении. Финал этой цепи символов для поэта естественен, ибо сущность апперцептивных ассоциаций его была точно выражена в рецензии В. Брюсова: «Христианская мистика проникает все восприятия Вяч. Иванова, и, нигде не выставляя ее напоказ, он действительно создает религиозную поэзию, в лучшем смысле этого слова»<sup>5</sup>.



Итак, если подвести итог этой значимейшей для символизма задачи – задачи восприятия символов с их особой семантической нагруженностью, которой Вячеслав Иванов уделил столько внимания, – то должно отметить как минимум три условия, при которых задача оказывается разрешимой: 1) предзаданность пространственно-временной структуры восприятия; 2) предзаданность ценностно-оценочного отношения к воспринимаемому и 3) пропитанность восприятия ассоциативной апперцептивной, для реалистического символизма оказывающейся традиционной образностью христианской мистики.

Особенное внимание привлекает утверждение, что «Аспекты» предстают пред нами *третьим царством*, наряду с вещами в себе и явлениями. Вяч. Иванов вносит новшество в философию по сравнению с традиционным пониманием, расценивающим систему Канта как дуалистическую. Он и сам смотрит на нее точно так же, понимая под Ding-an-sich Бога, а под явлениями – не столько человеком, сколько Богом детерминируемую Природу. Однако *аспекты* как *легкие*, как спектры душ противопоставляются явлениям как вещам весомым, материализованным. Поэтому третьим царством может быть только царство субъективного сознания, где *аспекты* – это строительный материал для разума. Построение Природы, мира *Явлений*, не обходится без человека, для которого *духи глаз* служат начальными элементарными формами, сознающим разумом используемые для конструирования формы явлений. Сторонник идеи Богочеловечества, адепт соловьевского всеединства и Софии, Вячеслав Иванов считает, что человек принимает участие в сотворении природного мира по наущению Божию. Триада царств выстраивается естественно в философии, имеющей антропологическую направленность и сущность, а именно христианским антропологизмом, исходящим из антропологизма Аристотеля, была философия Вяч. Иванова. Триада и философское построение Иммануила Канта, поскольку его философская система может быть определена как трансцендентальная антропология. Онтологию этой системы я определяю как *монотриадизм*<sup>6</sup>. Однако триады Канта и

## II. Кант и русская философская культура

Вяч. Иванова различаются отсутствием Бога в онтологии мира у первого и его наличием у последнего.

	Вячеслав Иванов	Иммануил Кант
Три царства бытия	1. Ding an sich = Бог, дающий материю для явлений и направляющий построение форм явлений	Ding an sich как собственно объект, аффицирующий чувственность, как мир, существующий до и абсолютно не зависимо от человека и человечества
	2. Явления, или Природа	Явления, или Природа – опосредованная деятельностью человека часть мира
	3. Человек (человечество) как посредник между Богом и Природой с его сознанием, несущим <i>иерархию форм</i> , начинающуюся <i>аспектами</i> , и обеспечивающим <i>усмотрение символа символов</i>	Человечество как субъект, самостоятельно разгадывающий возможности объекта и находящий способы их реализации в Природе

Сонет «Аспекты» посвящен Владимиру Николаевичу Ивановскому, с которым Вячеслав Иванов сдружился в бытность того и другого студентами филологического факультета Московского университета, и дружба эта продолжалась до самого отъезда Вяч. Иванова за границу в 1924 году. В.Н. Ивановский посвятил себя истории философии, особенно много он занимался Д. Юмом и английским позитивизмом. У Юма его прежде всего интересовало учение об ассоциации идей и ассоцианизм, из него вырастающий. Оба друга занимались поэзией, с той лишь разницей, что для В.Н. Ивановского главной была все же философия, а для Вяч. Иванова – поэзия. Философские беседы между «беспечным учеником скептического Юма», как назвал Ивановского поэт в другом посвященном ему сонете «La faillite de la science» («Несостоятельность науки») – всего же таких стихотворений три, и учеником Аристотеля и Вл. Соловьева всегда были остры и взаимно полезны. Особенно часто дискутировалась ситуация кризиса классической науки на рубеже

XIX – XX веков, что и нашло отражение в стихах Вяч. Иванова. Сонет «Несостоятельность науки» построен на шутке по поводу стихотворных опытов В.Н. Ивановского: раз в «Ноевом ковчеге всех факультетов» открылась течь, придется с корабля науки бежать. Пример бегства и показал «агностик» Ивановский, занявшийся сочинением сонетов, от чего поэт пришел в ужас: ведь его примеру последуют и другие ученые, они у поэтов отобьют их хлеб. Оценивая их споры, Вяч. Иванов говорит другу: «Питали злобой Гоббс и подозреньем Кант твой непоседный ум». Как известно, Т. Гоббс считал сущностную природу человека животной и развивал тезис о том, что в так называемом естественном (т.е. в данном случае до-государственном) состоянии человек человеку волк. Скептицизм Ивановского распространяется и на сферу морали, с чем Вяч. Иванов согласиться никак не мог. Остро критически В.Н. Ивановский относился и к трансцендентальному идеализму Канта. Идея синтетического априорного знания им отвергалась решительно, а теория синтетического а priori в значительной мере основывалась на структуре трансцендентальной апперцепции. Этим объясняется то, что Ивановский полностью отрицал идею апперцепции. И хотя большинство философов того времени, как и сам Вячеслав Иванов, считали Канта агностиком, Ивановский, что делает ему как философу и историку честь, высказывал по этому поводу сомнения и приводил аргументы. «Подозрения» находили оправдание и тем решительнее критиковались.

Поэтому понятны становятся слова из первого терцета «Аспектов», где, обращаясь к другу, поэт заявляет: «... Все ж, сверстник мой старинный, Вас не отверг познания критик чинный...». Оба философа – и Кант, и Ивановский – строили знание на опыте, а то, что *опыт* понимался обоими по-разному, для сонета несущественно.

Правда, терцет содержит двусмысленность, нарочито, по моему, подчеркивающуюся Вяч. Ивановым. Ведь его можно (и даже должно) прочитать так:

*О спектры душ! – все ж...*  
*Вас не отверг познания критик чинный,*

опустив обращение. Как уже говорилось, идея *спектров души* (*духов глаз*) не могла быть отвергнута Кантом. Что первое прочтение столь же необходимо, говорит заключительный терцет сонета, который без этого был бы непонятен.

В.Н. Ивановскому в сборнике «Прозрачность» посвящено, как я уже отмечал, третье стихотворение под названием «Обновление» (I-774). Поэт много размышлял о вечной преходящести бытия, изменчивости всего и вся, страстно устремляясь к поиску опоры, покоя, устойчивости и порядка, противостоящих хаосу «быстротекущей жизни». Перефразируя Декартово *cogito...*, Вяч. Иванов создал формулу «*Fio, ergo non sum*» – «Становлюсь, следовательно не есть». Но в противоречии с самим собой он приходил к выводу, что вечность имеет единственно приемлемую форму – вечное обновление. Наблюдая различия в строе жизни России и Европы, российский хаос, *безмежье, своеволие* первой и стены права, всесущие грани второй, поэт явно не мог согласить ум и сердце. Сердце говорило ему о правоте и вольности хаоса<sup>7</sup>, а ум опасался «хронической анархии»<sup>8</sup> и искал гармонии свободы и права:

*И с тем пребыть, что было,  
И жить, как встарь, – нельзя<sup>9</sup>.*

Выход поэт находил единственный – в грядущем Богочеловечестве. Андрей Белый, такой же, как и Вячеслав Иванов, поэт-философ, в критическом очерке, посвященном Вяч. Иванову, который можно характеризовать как опыт философской поэтики критики, писал, что «вся “Прозрачность” – нежнейшая лирика мысли; и – диссертация в образах, истощившая точность и движимая в обобщениях стихией; перемещение природы фантазии в мысль (и обратно) – трагедия лиро-научных поэм»<sup>10</sup>. Умея создавать поэмы такого рода из стихов предыдущих сборников, объединенных единым символом – темой, Андрей Белый увидел эти потенции в творчестве друга. Стихи, обязанные своим появлением В.Н. Ивановскому, вполне могли быть превращены в поэму; как обратил в поэму «Искуситель» стихи, обязанные Б.А. Фогту, сам Андрей Белый<sup>11</sup>.

*Аристотель, Кант и философско-художественный  
«реалистический» символизм*

*Ведь копию – я так и знал –  
Не превратишь в оригинал!*  
(И.В. Гете. Апофеоз художника)

*«Понятие символизма в искусстве  
было внушено Кантом».*

(Вяч. Иванов.  
Гете на рубеже двух столетий)

В гносеологии Нового времени не кто иной, как Кант обратился к анализу особенностей символического употребления понятий. Поскольку в гносеологию Кант ввел понятие вещей в себе и идей разума, то возник вопрос о наличии в нашем сознании понятий о вещах в себе и идеях – ноуменах, особых умопостигаемых понятиях, а в связи с этим и вопрос о том, как эти понятия возможны для нашего сознания. Не будь умопостигаемых понятий, мы никогда бы не могли расширять пределы нашего знания за границы действительного опыта. Поскольку поиск новых и более общих закономерностей всегда связан с целью и телеологической методологией, проблемы эти Кант решает в «Критике способности суждения», где прежде всего обсуждаются проблемы методологии функционирования эстетического и художественного сознания; поэтому случилось так, что философские проблемы символического употребления понятий, опираясь на Канта, первыми начали разрабатывать не *чистые* философы, ограниченные специальной гносеологической проблематикой, а философы-поэты, заинтересованные в понимании природы эстетического сознания и особенностей искусства, отличающих его от науки. Этими философами-поэтами, или поэтами-философами, оказались Андрей Белый и Вячеслав Иванов.

Иммануил Кант развивал учение о символическом употреблении понятий вообще, а не только в сфере религиозного

сознания, хотя, разумеется, фиксировал ту ситуацию, что «все наше познание о боге только символическое» (5, 357), коль речь идет о боге монотеистической религии. Несимволическим оно просто не может быть: ведь надлежит нечто абсолютно сверхчувственное и непостижимое выразить чувственно-постижимым образом. Тут-то и приходит на помощь *символ*, поскольку референт слова-символа и та вторичная (третьичная и т.д.) референция, которую этот символ призван выразить, не имеют никакого подобия, помимо произвольно устанавливаемой связи. Сам по себе механизм символического использования понятий универсален и способен выполнять любые функции, встающие в таких ситуациях перед сознанием; но ранее всего он нашел применение именно в религиозном сознании. Божественный сверхъестественный мир как породивший мир природы, естественный мир, должен был иметь соответствия и соотношения в последнем. Становление религиозной христианской культуры в средние века и представляло собою процесс поиска такой символизации, приведший в конце концов к тому, что любое обыденное явление повседневной земной жизни имело свое соответствие в структуре сложно иерархизированного божественно-сверхъестественного мира. Я уже приводил пример такого рода из «Rosarium'a» Вяч. Иванова, не менее выразителен пример Й. Хейзинги: «Так, грецкий орех обозначает Христа; сладкая сердцевина – божественную природу, наружная плотная кожура – человеческую, промежуточная же древесистая скорлупа – крест. Все вещи предлагают опору и поддержку мышлению в его восхождении к вечности... Символическое мышление осуществляет постоянное переливание этого ощущения божественного величия и ощущения вечности – во все чувственно воспринимаемое или мыслимое; оно поддерживает постоянное горение мистического ощущения жизни»<sup>12</sup>. Именно такое *постоянное горение мистического ощущения жизни* Вяч. Иванов принес в XX столетие, художественно-религиозная и философско-религиозная стихия жизни поглощала все его сознание; только сквозь эту призму он видел окружающий его мир, почему



огонь, пламя, жар, зарева стихия переливаются, брызжут и плавятся во всех мыслимых формах в его произведениях.

Однако вся европейская культура на рубеже XIX и XX веков развивалась так, что становилась по необходимости все более символической. Кризис классической культуры, науки в том числе, обозначил относительную исчерпанность непосредственно данной, феноменальной стороны мира. Возникла необходимость обратиться к его ноуменальной сути, потенциально безграничной. Как всегда, искусство новую ситуацию осознано ранее всех других сфер деятельности общества, за исключением философии.

Кант в своем XVIII веке предвидел эту ситуацию теоретически умозрительно, сформулировав принцип возрастания уровня абстрактности мышления и, соответственно, уровня символичности языка как формы мысли по мере своего развития. Об этой идее он размышлял все более, поскольку с нею связывал свои надежды на безграничность прогресса культуры человечества. Так, в одно из последних и не законченное при жизни сочинение «Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?» Кант ввел специальный параграф «О способе придавать объективную реальность чистым понятиям рассудка и разума», где писал: «Символ какой-нибудь идеи (или какого-нибудь понятия разума) есть представление о предмете, составленное по аналогии, т.е. по одинаковому отношению к некоторым следствиям, как то, что приписывается предмету в качестве его следствий, хотя сами символизирующий и символизируемый предметы совершенно различного рода...» (VII, 403). Понятия-символы создаются с помощью самого творческого из действий нашего сознания – аналогии, где без фантазирующего воображения художника не обойтись. Требуемая для проникновения в область глубокого скрытого от чувств непознанного гипотеза принимает вид «символический, когда под понятие, которое может мыслиться только разумом и которому не может соответствовать никакое чувственное созерцание, подводится такое созерцание, при котором образ действий способ-



ности суждения согласуется с тем образом действий, какой она наблюдает при схематизации, только по аналогии, т.е. согласуется с ним только по правилам этого образа действий, а не по самому созерцанию, стало быть, только по *форме* (курсив мой. – Л.К.) рефлексии, а не по содержанию» (5, 373). Это означает, что символизирующая аналогия – это аналогия особого вида, и познание, согласно такой аналогии, «не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно не схожими вещами» (4 (1), 181).

Таким образом, религиозное использование механизма символизации, выросшее в традицию и закрепленное религиозно ориентированным искусством, было принято и представлено Кантом как частный случай универсального для совершенствования развивающейся культуры способа мышления. Этот универсальный способ и стал началом нового, свободного и универсального символизма, с которым поневоле столкнулся традиционный художественно-религиозный символизм.

Все это означает, что философия за время своего существования разработала две модели, объясняющие особенности символических понятий: одну – базирующуюся на традиционной томистской гносеологии, вторую – опирающуюся на гносеологию трансцендентального идеализма.

Консерватизм умонастроений Вяч. Иванова и нашел выражение в этом конфликте с новорожденным и не по годам, а по месяцам и дням растущим явлением. Это отношение символизма старого и нового было рассмотрено им в ряде посвященных философии и эстетике символизма статей, но особенно в «Двух стихиях в современном символизме». Здесь Вяч. Иванов сопоставляет и противопоставляет свой реалистический символизм символизму идеалистическому, хотя «оба эти потока влились в жилы современного символизма и сделали это явление гибридным, двуликим...»<sup>13</sup> По этому поводу он писал, как всегда черпая образы из истории античной культуры: «В колыбели современного символизма лежали два младенца: так некогда в колыбели, подброшенной в тростники

разлившегося Тибра, спали два близнеца, будущие основатели города: своевольный Рем, перепрыгнувший впоследствии через священную борозду, проведенную братом вокруг Палатина – *moenia Romae* (стены Рима), и призванный к дальнейшему и глубочайшему историческому действию самого своего добродетельного самоограничения и отречения от его ради *ges* (то есть от личных интересов ради общего дела. – Л.К.) – Ромул»<sup>14</sup>. Сравнение в Ромулом и Ремом выбрано на основе глубокого подтекста и призвано сообщить читателю, что, подобно убитому братом за свой кощунственный поступок Рему, должен погибнуть, не будучи оправдан историей, *идеалистический* символизм, забывающий о *священном* базисе жизни и искусства. И вся история искусства Нового времени была разделена им на этом основании на две части. Отличие двух форм символизма начинается с онтологии. Если для Канта в бытии как таковом нет какой-то абсолютной непреходимой грани и из мира возможного опыта, а это ноуменальный мир, всегда есть путь в мир опыта действительного, равно как и наоборот, то для аристотеле-томистской позиции характерна догматическая формула – антиномия о *нераздельности, но и неслиянности* миров трансцендентного и природного. Поэтому принципиально различны функции символического начала сознания в двух формах. В кантианстве это способ перехода из интеллигибельного в эмпирический мир с целью расширения последнего, для чего нужна творчески-созидательная работа сознания личности, всегда субъективная, но далеко не всегда результативная. Кант по этому поводу писал, что «все созерцания, которые подводятся под априорные понятия (это надо понимать так, что априорные понятия, подобно любимым понятиям, основываются на чувственно-образной подкладке. – Л.К.), – либо схемы, либо символы; первые из них содержат прямые, вторые опосредованные изображения понятий. Первые совершают это посредством демонстрации, вторые посредством аналогии (в ней пользуются эмпирическими созерцаниями), в ходе которой способность суждения выполняет два дела: во-первых, применяет понятие к предмету чувствен-

ного созерцания; во-вторых, применяет правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый только символ» (V, 194). Работа схематизма репродуктивна, работа же символизации – продуктивна. Для основывающегося на вековечной философии Вячеслава Иванова символизм – универсальное свойство сознания, поскольку на началах символизма строится бытие. «Вызвать непосредственное постижение сокровенной жизни сущего снимающим все пелены изображением явного таинства этой жизни – такую задачу ставит себе только реалистический символист, видящий глубочайшую истинную реальность вещей, *realia in rebus*, и не отказывающий в относительной реальности и феноменальному постольку, поскольку оно вмещает реальнейшую действительность, в нем сокрытую и им же озаменованную», – пишет он; то есть божественно-трансцендентным началом пронизан мир сверху донизу.

Реалистический символизм призван выявлять бытийствующую, но скрытую так или иначе сущностную форму явлений как подлинную их основу – действительную и действительную *res intima rerum* – внутреннюю реальность вещей. Эта форма по ступеням своей иерархии восходит к форме форм (как *forma formans*), пусть приблизительно, но все же уловляемой душой художественного гения, поскольку она так или иначе причастна объективной трансценденции духа, всегда выявляющей в конечном счете свой всечеловеческий смысл. «Для реалистического символизма, – пишет теоретик, – символ есть цель художественного раскрытия: всякая вещь, поскольку она реальность сокровенная, есть уже символ, тем более глубокий, тем менее исследимый в своем последнем содержании, чем прямее и ближе причастие этой вещи реальности абсолютной»<sup>15</sup>. Идеалистический символизм не выявляет наличное, а изобретает нечто новое, преобразуя субъективно произвольно явления мира, как правило, насилуя их суть и предвещая только индивидуально безысходный тупик. Идеалистический символизм – символизм кажимостей, поскольку пытается выразить иллюзорную реальность, кажущуюся дос-

тойной бытия, утверждающую субъективно ощущаемую свободу произвольно самоопределяющегося индивида, исходящего из философского убеждения в нормативном призвании автономного (термин Канта. – Л.К.) разума»<sup>16</sup>. Что может быть результатом такого поворота культуры? Идеалистический символизм, по убеждению Вяч. Иванова, – только начальный «этап пути к великому всемирному идеализму, о котором пророчествует Достоевский в эпилоге к «Преступлению и наказанию», говоря, что будет время, когда люди перестанут понимать друг друга вследствие отрицания общеобязательных реальных норм единомыслия и одиночества и потому необычайно развившейся внутренней жизни каждой личности, идущей путями обособившегося, уединенного идеализма»<sup>17</sup>. Стремление идеалистического символизма создавать символы, призванные поэтически заражать людей единым субъективным переживанием, самопротиворечиво, поскольку опирается на произвольное аналогичное стремление каждого. Символы эти с необходимостью произвольны и бессистемны, каждый из них случаен, а потому лишен убеждающей и объединяющей силы. Только полная системность реалистического символизма, величайший пример которой дал своим творчеством Вячеслав Иванов, в состоянии обеспечить соборное единогласие. Виновность Канта в столь плачевном будущем, – а к его реализации идет дело, и его надо будет исправлять, – для Вячеслава Иванова совершенно ясна, как ясна она оказалась для Н.Ф. Федорова, В.Ф. Эрн и других философов религиозной ориентации.

На основании двух видов символизма и вся история искусства Нового времени была разделена Вяч. Ивановым на две части. Например, в том, что Ф. Шиллер оказался представителем идеалистического символизма, решающую роль сыграл Кант, поскольку Шиллер увлекся, согласно Вячеславу Иванову, идеями трансцендентального идеализма, особенно же эстетической теорией Канта; и хоть и пытался Шиллер сделать кантианцем своего великого друга И.В. Гете, но это ему не удалось – Гете имел силы к духовному самообретению, чтобы

## *II. Кант и русская философская культура*

---

ступить на «путь творчества про запас, во имя вечности и на пользу грядущих времен...»<sup>18</sup>. «Для Шиллера идея не имманентна вещам, как думал Гете в согласии с Аристотелем, а им трансцендентна, как учил Платон», и я добавил бы к этому, что если Платон учил о трансценденции идей по одним основаниям, то о том же учил Кант по другим основаниям, что для Шиллера были много важнее. Однако явное расхождение с Платоном должно отметить.

Будущее – для Иванова в этом нет никакого сомнения – за символизмом реалистическим, пафос которого ведет нас к грядущему Богочеловечеству через Августиново «*transcende te ipsum*» (превзойти себя!) к лозунгу «*A realibus ad realiora*» и далее к «*Ens realissimum*» – Реальнейшему Сущему<sup>19</sup>. В то время как символизм идеалистический, основанный на гордом самомнении якобы способного к самостоятельному творчеству индивида, в качестве перспективы имеет Человекобожие, обусловленную злыми коварными силами подмену Бога человеком.

### *Какой конец ждет «критическую эпоху»?*

*Будет искание – будет и обретение.*

(Вяч. Иванов. Религиозное дело  
Владимира Соловьева)

*Как я, ты – бог; как ты, я – человек...*

(Вяч. Иванов. Прометей)

Расцвет творчества Вяч. Иванова выпадает на два первых десятилетия XX века, оказавшихся и в жизни России, и в жизни мира кризисными. Это был кризис экономических отношений, кризис политический, кризис общекультурный. Мир готов был к поиску новых форм человеческого существования и с трудом, мучительно расставался с укоренившимися традиционными формами, как болезненно оставляет старую кожу змея, страдая и прячась до тех пор, пока не отрастет новая. Поэт считал причиной кризиса утвердившийся в жизни обще-

ства индивидуализм, достигший своего предела в идеях ницшеанского сверхчеловека; индивидуализм же – это результат духовных процессов Просвещения, утверждения решающей роли науки и веры в могущество самодостаточного человеческого разума, стремления людей если не обойтись вовсе без религии, а значит – и Бога, то основательно ее ограничить. Истоки всех этих просвещенческих процессов поэт-философ находил в творчестве Канта, провозгласившего свой призыв «*Sapere aude!*» – «Умей пользоваться собственным разумом!»; объявившего, что человек сам для себя – своя последняя цель, что выше и достойнее человека нет иных существ ни на земле, ни на небе; а все существа ангельского чина во главе с Богом, как равно и дьявольского во главе с Сатаной, – плод человеческого разума, результат неверного использования своего сознания, способного творить не только идеалы, но и идолов, демонов. Всю эпоху, пережитую человечеством с XVIII века, Вячеслав Иванов называет «критической» эпохой, эпохой господства «критического разума», начатой тремя «Критиками» Канта. «Критическая эпоха – эпоха люцеферического мятежа индивидуумов, пожелавших стать “как боги”»<sup>20</sup>, вызванная становлением «критической культуры», которую поэт характеризовал так: «Критическая культура – та, где группа и личность, верование и творчество обособляются и утверждают в своей отдельности от общественного целого, и не столько проявляют сообщительности и как бы завоевательности по отношению к целому, сколько тяготения к сосредоточению и усовершенствованию в своих пределах (Я бы с этим «столько – сколько» не согласился, отметив интеллигентское прекраснотушие Вяч. Иванова, так как он следует здесь за Кантом достаточно точно, отличаясь тем не менее от последнего тем, что Кант стремление к «усовершенствованию индивидуумов в своих пределах» относил к весьма длительному историческому периоду, когда процесс этот приведет к массовому перерождению и перевоспитанию в себе личностей, не определяя этот период хронологически; Вячеслав же Иванов имел дело с конкретной исторической эпохой, все процессы и свойства



## II. Кант и русская философская культура

---

которой мы в России переживаем во второй раз, спустя целое столетие, – XX век пропал для нас впустую. А в этой конкретной исторической эпохе массовым является не *столько* «тяготение к сосредоточению и усовершенствованию в своих пределах», *сколько* «завоевательность по отношению к целому», воровство у целого, пустое обыденное стремление сделать целое своим ради того только, чтобы оно было этим «своим» – частная собственность ради самой частной собственности. Он имел дело с дворянско-буржуазной интеллигенцией России Серебряного века, мучившейся *синдромом Толстого*, то есть страданием личности от не по заслугам получаемых и потребляемых благ, переживанием индивидом этой ситуации как тяжелейшей своей вины перед обделенными и, особенно, обделяемыми в данный момент; но до такого *синдрома* надо еще дорасти, надо вырастить в себе культуру Льва Толстого. Однако вернемся к характеристике Иванова), – что влечет за собой дальнейшее расчленение в отделившихся от целого микрокосмах. Последствиями такого состояния оказываются: все большее отчуждение, все меньшее взаимопонимание специализировавшихся групп, с одной стороны, с другой – неустанное искание более достоверной истины и более совершенной формы, искание критическое по существу, ибо обусловленное непрерывным сравнением и переоценкой борющихся ценностей, неизбежное соревнование односторонних правд и относительных ценностей, неизбежная ложь утверждения отвлеченных начал, еще не приведенных в новозаветное согласие совершенного всеединства»<sup>21</sup>. Ученика Вл. Соловьева видно, как говорится, невооруженным глазом, даже и простых очков не нужно.

Критическая эпоха, возвеличившая роль науки, саму науку заставляет специализироваться до бесконечности и вечного пересмотра своих начал, влекущих в этом процессе истину к небытию. Однако гордое выделение науки есть еще не самая большая из бед. Куда большая беда следует из пересмотра природы права, понимаемого в эпоху критическую как человеческое установление, а не божественное, в чем виновен, ра-



зумеется, не один Т. Гоббс – вновь не обошлось без Канта; но самая большая беда, самый незамолимый грех кенигсбергского профессора заключается в отрыве от религии морали, утверждение «отвлеченной», абстрактной морали, основывающейся на самодостаточном и абсолютном моральном законе – категорическом императиве.

Как всегда у Вячеслава Иванова, его глубокие философские размышления находят итоговое выражение в поэзии: грех мифистофельского обольщения морали совершается Кантом, а не чертом, оставляющим мораль Богу, в отличие от Канта, – вот смысл стихотворения «В альбом студента-эстета». Это редкий пример стихотворения-шутки обычно возвышенно-серьезного поэта, а студентом-эстетом, кому стихи адресованы, был, по всей вероятности, Сергей Михайлович Соловьев, приходившийся внуком знаменитому московскому историку С.М. Соловьеву, а Владимиру Сергеевичу Соловьеву – племянником. Будучи другом Андрея Белого, С.М. Соловьев был моложе его и в момент знакомства с Вяч. Ивановым обучался в стенах Московского университета и активно общался с младшими символистами. Стихотворению предпослан эпиграф и завершает его апостроф, образующие вместе внешнюю двучленную параллель, дословно повторяющуюся и отличающуюся всего одним словом. Эпиграф взят Вяч. Ивановым из гетевского «Фауста», а апостроф построен им самим по модели Гете. Несмотря на различие всего в одном слове, параллелизм этот оказывается содержательно антитетическим. Параллелизм, подобно раме в произведении живописи, ограничивает семантическую область содержания. И само стихотворение построено на двучленной параллели, но внутренней, развертывающей содержание внешней антитетической параллели; рождается еще одна – сложная – параллель между внешней и внутренней параллелями. Безупречное и остроумное использование приема фольклорной поэтики в произведении философского содержания и очень специального жанра, приоткрывающее перспективу громадной гуманитарной учености поэта! Итак:

*В альбом студента-эстета*

Eritis sicut dei, scientes  
Bonum et malum.  
(Goethe, Faust, II)

*Чертит студенту черт-Magister  
Рукою Фауста в альбом:  
«Познай (пока не впрямь филистер!)  
Различие меж добром и злом, -*

*И будешь ты, как боги...» Я же –  
Не Фауст и не Сатана;  
А памятка – почти что та же...  
Как изменились времена!*

*Мораль сообразую с веком  
И чужд, ей-ей, бесовских злоб:  
«Добро (по Канту) вспомни, сноб,  
И станешь просто – человеком».*

Eritis sicut homines, scientes  
Bonum et malum.

Поэт не включал это произведение ни в один из своих сборников, поскольку, видимо, считал, что адресовано оно конкретному человеку и иронический смысл его понятен не просто хорошему ученику классической гимназии, но только в том случае, если между автором и адресатом неоднократно предварительно шли беседы и о философских идеях Владимира Соловьева, и об основных постулатах и *винах* Канта. Ведь у Гете Мефистофель пишет в альбом студента от имени Фауста, приняв на себя роль профессора университета, обязанного заинтересовать студента и не подвести Фауста, доверившего ему беседу под своим именем. Мефистофель предельно честно исполняет условия договора с Фаустом; вот почему он пишет студенту посвятельную надпись в согласии и со всеми правилами теологического факультета, а одним из таких важней-

ших правил было полное согласие и соответствие Ветхого и Нового Завета. Формулу библии Мефистофель исправляет в соответствии с данным положением: «Eritis sicut Deus scientes bonum et malum»<sup>22</sup>, вместо языческого политеистического dei употребив согласное с ортодоксальным богословием Deus. Вместе с тем самою этой формулой змей соблазнил Еву, поскольку она чревата человеческой гордыней, первым и величайшим из смертных грехов, почему Мефистофель вслед уходящему удовлетворенным студенту злорадно подытоживает:

*Змеи, моей прабабки, следуй изреченью,  
Подобье божие утратив в заключенье!*<sup>23</sup>

Вячеслав Иванов, как видим, точно воспроизводит библейскую формулу, отступая от данного Гете ее варианта, что не может быть случайностью, потому что в стихах Вяч. Иванова нет ни одного случайного слова. Он следует тексту не «Фауста», а Библии, поскольку богословие его в данном случае не занимает – куда важнее подчеркнуть змеиную греховность этого изречения, а в устах змея она, разумеется не должна быть теологически строгой и, напротив, обязана содержать чуждый христианству политеизм. Вот почему он прямо и заявляет, что он, Вячеслав Иванов, «не Фауст», чтобы заботиться об ортодоксальном богословии, и «не Сатана», чтобы коварно желать гибели тому, кому пишется посвящение. Однако и мораль по Канту, согласно которой ты только человек, только существо, обязанное самому себе и, кроме себя, никому более, взвалившее на себя все бремя ответственности и вины за безнадежно канувшие уже и столь же безвозвратно ныне пропадающие в бездну небытия возможности, – такая мораль Вячеслава Иванова не устраивает. Он ищет гарантии конечного спасения, абсолютной уверенности в пришествии царства Богочеловечества. «Просто человек» – существо еще и телесное, подверженное всем превратностям тела, без Божьей помощи, без чуда абсолютно лишенное возможности одухотворить материю тела, претворить тело в Дух, обожить материю,

хотя легко такому просто человеку внушить «гордую мечту богоравного бытия»<sup>24</sup>. «Если самонадеянно, – пишет Вяч. Иванов о человеческом бытии как творчестве, – то человек противопоставляется Христу как его соперник, следовательно – антихрист...»<sup>25</sup> Кант и выступает в роли такого антихриста. Ф.М. Достоевский видит Канта в лице черта, являющегося Ивану Карамазову, что Вяч. Иванов отмечает специально. Выходит, что Кант – такой же черт, как Мефистофель, поэтому и «памятка» в новой ее форме «почти что та же», хоть времена изменились, сделав модным Канта и его трансцендентальный идеализм. Для символистов круга Андрея Белого, в который в числе первых входил С.М. Соловьев, это было именно так. Их символизм, окрещенный Вяч. Ивановым в качестве идеалистического, вырос из Кантова учения о символическом употреблении понятий и вообще идеалистически понимаемой гносеологии Канта. Их, прежде всего, имел в виду Иванов, когда предупреждал, что «чистый морализм (т.е. морализм «Критики практического разума». – Л.К.) не может мириться с духом православия»<sup>26</sup>. И поскольку Вл. Соловьев был авторитетом и для московских символистов, объединенных вокруг журнала «Весы» А. Белым и В. Брюсовым, появляются у Вяч. Иванова суждения вроде следующего: «...Категорический императив есть совесть, введенная в отвлеченное начало»<sup>27</sup>.

Вячеслава Иванова не устраивает не только позиция Канта, но даже позиция Н.А. Бердяева, который в этом вопросе исходил из того, что человек творит природный мир сам, но не абсолютно самостоятельно, а с помощью *недейтельного, пассивного* согласия Божества. Бог как бы играет роль средства, но средства, не определяемого целью, но определяющего цель. Энергично он возражает Бердяеву: «... Не человек творит через Бога, но Бог через человека»<sup>28</sup>, Бог немислим в качестве средства, даже столь активного, являясь единственно конечной целью.

Творчество Вячеслава Иванова приходится на первую половину XX века, особенно интенсивное в первые два десятилетия этого теперь уже прошлого столетия; но именно первые

десятилетия века были временем эффективного действия Канта на духовные процессы в российском обществе. Кенигсбергский философ стал модным в образованных кругах, его широко переводили и издавали, как ни в какой другой европейской стране, переводили и издавали самые значимые исследования о нем, труды философов-неокантианцев появлялись в России почти сразу же по выходе в свет в Германии. Сотни студентов ехали изучать Канта в прославленные немецкие университеты, что так хорошо описал, например, Борис Пастернак. Философия Канта сделалась предметом журнальной полемики и фактом художественной жизни, ее излагали, пародировали, прославляли все виднейшие поэты. Можно было бы при желании издавать антологии стихов по поводу отдельных самых известных идей и выражений Канта. Как видим, Вячеслав Иванов был в их числе.

Громадная образованность поэта-символиста, как сказал А. Белый, «крупнейший экстракт культуры», засвидетельствована в том числе и его стихами, где так или иначе звучит имя родоначальника классического немецкого идеализма и витают его идеи. Вступая в сложное взаимодействие с вековечной философией, база которой – Аристотель. Отрадно, что «большая затрудненность», по характеристике М.М. Бахтина, поэзии Вячеслава Иванова все больше и чаще оказывается не препятствием, а стимулом знакомства и наслаждения ею.

<sup>1</sup> Бахтин М.М. Записи лекций по истории русской литературы // М.М. Бахтин. Собр. сочинений. М.: Русские словари, 2000. Т. 2. С. 322.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб., 1995. Кн. 1. С. 192.

<sup>3</sup> Бахтин М.М. Указ. соч. С. 320.

<sup>4</sup> Топоров В.Н. Роза // Мифы народов мира. М.: Сов. Энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 386.

<sup>5</sup> Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Худ. литература, 1975. С. 309.

<sup>6</sup> Калининков Л.А. Является ли трансцендентальный идеализм трансцендентальной антропологией? // Трансцендентальная антропология и логика: Труды международного семинара «Антропология с современной точки зрения» и VII Кантовских чтений. Калининград, 2000. С. 37.

## II. Кант и русская философская культура

---

<sup>7</sup> См. «Скиф пляшет» // *Иванов Вяч.* Стихотворения. Поэмы. Трагедия. СПб., 1995. Кн. 1. С. 134.

<sup>8</sup> *Иванов Вяч.* Революция и народное самоопределение // В.И. Иванов. Родное и Вселенское. М.: Республика, 1994. С. 391.

<sup>9</sup> Там же. С. 395.

<sup>10</sup> *Белый А.* Вячеслав Иванов // Андрей Белый. Поэзия слова. Пг.: Эпоха, 1922. С. 26.

<sup>11</sup> См.: *Калинников Л.А.* Вещь в себе и поэзия (Кант в поэме А. Белого «Искуситель») // Запад России. 1998. №1 (20).

<sup>12</sup> *Хейзинга Й.* Осень средневековья. М.: Наука, 1998. С. 226.

<sup>13</sup> *Иванов В.И.* Родное и Вселенское. М.: Республика, 1994. С. 155.

<sup>14</sup> *Иванов Вяч.* Две стихии в современном символизме // Вяч. Иванов. Родное и вселенское. М.: «Республика», 1994. С. 151.

<sup>15</sup> Там же. С. 155.

<sup>16</sup> Там же. С. 150.

<sup>17</sup> Там же. С. 156 – 157.

<sup>18</sup> Там же. С. 240.

<sup>19</sup> См. там же. С. 156.

<sup>20</sup> Там же. С. 367.

<sup>21</sup> Там же. С. 365 – 366.

<sup>22</sup> *Гёте И.В.* Фауст // И.В. Гёте. Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 2. С. 72. В Библии эта формула дана в виде политеистической, исходящей из того, что мир богов – это множественный мир: именно Deī, а не deus (Бытие. 3 – 5).

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> *Иванов В.И.* Родное и Вселенское. С. 313.

<sup>25</sup> Там же. С. 354

<sup>26</sup> Там же. С. 326.

<sup>27</sup> Там же. С. 333.

<sup>28</sup> Там же. С. 354.