

Sub Rosa

Köszöntő könyv

Léna Szilárd

tiszteletére

**Budapest
2005**

Tartalom

Zöldhelyi-Deák Zsuzsanna (<i>Budapest</i>): К 70-летию Лены Силард	11
Adamik Tamás (<i>Budapest</i>): Relation between Latin and Slavonic Versions of the Ascension of Isaiah	14
Alexandrov Victor (<i>Budapest</i>): How Many Slavic Translations of the "Syntagma" of Matthew Blastares Were Made in the Middle Ages?	23
Alexandrova Andrea (<i>Budapest</i>): Сквозь призму Вяч. Иванова: житнетворчество и воздействие на окружающую культурную среду	27
Atanaszova-Szokolova Denise (<i>Budapest</i>): Эпистолярность «Философических писем» П. Я. Чаадаева	33
Аверинцев С. С. (<i>Wien–Москва</i>): Феномен Крылова в компаративистском контексте: попытка подступа к парадоксу	48
Bagi Iboyla (<i>Szeged</i>): Метаморфозы и превращения: На материале романов Пильняка «Голой год» и «Машины и волки»	60
Benčić, Živa (<i>Zagreb</i>): „Биогеография“: Жизнь Марины Цветаевой в интерпретации Ирены Врклян: Марина или о биографии	67
Бройтман С. Н. (<i>Москва</i>): Принцип синкретического наложения в прототексте "Сестры моей — жизни" Б. Пастернака	83
Burini, Silvia (<i>Bergamo</i>): О семиотике нуля в московском концептуализме	92
Búzás Mária (<i>Budapest</i>): Принципы сценического воплощения в пьесе Леонида Андреева «Жизнь Человека»	101
Cattani, Alessandra (<i>Sassari</i>): Эволюция демонологии в «Портрете» Н. В. Гоголя	115
Cymborska-Leboda, Maria (<i>Lublin</i>): О понятии „трансцензуса“ у Вячеслава Иванова: К проблеме «Вяч. Иванов и Блаженный Августин»	123
Dukkon Ágnes (<i>Budapest</i>): Revolt and Suffering in the Lermontov's World and its Reflection by Dostoevsky	133
Эпштейн, Михаил (<i>Atlanta</i>): Жуткое и странное: О теоретической встрече З. Фрейда и В. Шкловского	139
Faryno, Jerzy (<i>Warszawa</i>): Окны мелом забелены. Хозяйки нет: Из археопозтики «Доктора Живаго»	147
Филиппов Сергей (<i>Budapest</i>): „Эпистолярный поединок“: Пушкин и Чаадаев о церкви, государстве и европейской цивилизации	161
Flaker, Alexander (<i>Zagreb</i>): Выполнение „социального заказа“ или exercices stylistiques? О романе «Кик» Мариэтты Шагинян	174
Fried István (<i>Szeged</i>): Comparatistica e interdisciplinarità	184
Garam Ágnes (<i>Budapest</i>): Художественная интерпретация „памяти и забвения“ в рассказе «Река Потудань» Андрея Платонова	188
Garzonio, Stefano (<i>Pisa</i>): Знаменитый романс-монолог В. А. Мазуркевича «Письмо»	197
Gazda, Grzegorz (<i>Łódź</i>): O nouveau roman po pięćdziesięciu latach: szkic komparatystyczny	204

Горелик Л. Л. (Смоленск): Балашовский медник	210
Goretity József (Debrecen): Образ Владимира Соловьева в книге Дмитрия Галковского «Бесконечный тупик»	219
Грачева А. М. (Санкт-Петербург): Женская литература начала XX века и эзотерические доктрины: Е. А. Наградская	227
Грякалов А. А. (Санкт-Петербург): „Числа меня не обманут“: Символическая антропология числа в творчестве С. Кржижановского	233
Грякалова Н. Ю. (Санкт-Петербург): „Тайная свобода“ последнего символиста: Георгий Чулков в 1930-е годы	241
Gyöngyösi Mária (Budapest): К стихотворению А. А. Блока «Грусть и плача и смеясь»	252
Нап Anna (Budapest): Перспективы видения и ступени самоопределения в повести Бориса Пастернака «Детство Люверс»	258
Havasi Ágnes (Budapest): Образ Христа человеколюбца у Достоевского	279
Hetényi Zsuzsa (Budapest): Лед, Лета, лужа: „мост через реку“. Масонский и дантовский код в романе В. Набокова «Защита Лужина»	286
Hidász Ferenc (Budapest): Европейский контекст русских духовных стихов	299
Ичин Корнелия, Йованович Миливое (Beograd): Заметки о литературных источниках «Господина из Сан-Франциско» И. Бунина	304
Иванов Вяч. Вс. (Москва– Los Angeles): Стихотворение О. Мандельштама «Рояль»	320
Józsa György Zoltán (Budapest): Страницы Распутинады: Вл. Набоков и Дж. Н. Дуглас	334
Kalafatics Zsuzsa (Budapest): Звезда Блока: К вопросу о ремизовской интерпретации личности и творческого пути Блока	345
Kisfalvi Gabriella (Budapest): Рыцарское служение Вечной Женственности в ранней лирике А. Блока	353
Klausz Pldikó (Budapest): Возвращение Демона: Опыт интерпретации стихотворения Бориса Пастернака «Памяти Демона»	361
Kšicová, Danuše (Brno): Ф. И. Тютчев: от романтизма к модернизму	372
Lachmann, Renate (Konstanz): Фантастическая амбивалентность. К истории одного понятия у Цветана Тодорова	383
Лавров А. В. (Санкт-Петербург): «Петербург» Андрея Белого глазами банковского служащего	394
Lebovics Viktória (Budapest): Все имена говорят... На материале повести Панаса Мирного «Лихі люди»	401
Лепяхин Валерий (Szeged): Эонотопос Страстной седмицы: Анализ стихотворения Бориса Пастернака «На Страстной»	412
Лощилов И. Е. (Новосибирск): О стихотворении Николая Заболоцкого «Disciplina clericalis»	423
Lönnquist, Barbara (Åbo/Turku): Сказ Замятина и антиэнтропийная функция текста	433
Магомедова Д. М. (Москва): О жанровом принципе циклизации „книги стихов“ на рубеже XIX–XX вв.	441

Masing-Delic, Irene (<i>Columbus, Ohio</i>): Comedy or Commedia?	
Commedia dell'Arte, Circus and Balagan in Chekhov's "The Cherry Orchard"	451
Medarić, Magdalena (<i>Zagreb</i>): Николай Константинович Рерих и Загреб:	
Архивные исследования	458
Milosevits Péter (<i>Budapest</i>): Srpska svetska književnost	466
Nyakas Tünde (<i>Budapest</i>): Скелет пейзажа:	
Стихотворные и акварельные пейзажи Максимилиана Волошина	471
✓ Oraić-Tolić, Dubravka (<i>Zagreb</i>): В начале был Ницше	481
Péter Ágnes (<i>Budapest</i>): ...die höhere Aufklärung, die uns größtenteils abgeht...	
The religious perception in Hölderlin and Shelley	488
Péter Mihály (<i>Budapest</i>): Стихи о бессоннице:	
Опыт сравнения стихотворений Тютчева и Пушкина	503
Пойзнер Б. Н. (<i>Томск</i>): Опыт синергетического истолкования	
герменевтики Вячеслава Иванова	511
✓ Ronen, Omry (<i>Michigan</i>): Ходасевич в оценке Тынянова	
и „крестьянская поэзия“ в оценке Ходасевича	520
Solivetti, Carla (<i>Roma</i>): Сверх-повесть «Зангези» как гипертекст:	
Опыт нового прочтения	527
Szigethi András (<i>Pécs</i>): „Утробность“ и „духовность“ мироощущения.	
Опыт духовной антропологии в позднем творчестве Бунина	538
Szőke György (<i>Miskolc</i>): Заклятие словом	542
Szőke Katalin (<i>Szeged</i>): Монотонность, мономания, монолог:	
К вопросу о повествовательной манере романа Ф. Сологуба «Мелкий бес»	549
Спивак, Моника (<i>Москва</i>): Иван Иванович Коробкин на путях посвящения:	
антропософский код в рассказе Андрея Белого «Йог»	555
Тамарченко Н. Д. (<i>Москва</i>): О понятии художественного завершения	
в бахтинской философии искусства	571
Tomelleri, Vittorio S. (<i>Sassari</i>): Псалтирь Геннадиевской Библии 1499 г.:	
К изучению рукописной традиции в Новгороде	578
Užarević, Josip (<i>Zagreb</i>): Николай Заболоцкий и его вселенная:	
«Когда вдали угаснет свет дневной» — опыт интерпретации	585
Wachtel, Michael (<i>Princeton</i>): Joseph Brodsky читает Иосифа Бродского:	
«Часть речи» и поэтика перевода	594
Weststeijn, Willem G. (<i>Amsterdam</i>): A. A. Potebnja:	
A Precursor of Cognitive Literary Criticism	604
Злыднева Н. В. (<i>Москва</i>): Архаические мотивы	
„свет“ и „глаз“ у Андрея Платонова	612
Zoltán András (<i>Budapest</i>): Эпизод из ранней истории венгерско-русских	
литературных связей: Легенда о св. Урсуле	
в русской переводной литературе XVII века	625
Зубова Л. В. (<i>Санкт-Петербург</i>): Приговор в прямом смысле	631
Избранная библиография работ проф. Л. Силард	
(сост. Hollós Attila , <i>Budapest</i>)	641
A kőtet szerzői (Авторы статей)	647

Сквозь призму Вячеслава Иванова

Жизнетворчество и воздействие на окружающую культурную среду¹

ALEXANDROVA ANDREA

Budapest

Понятие и практика житнетворчества — одна из самых популярных и исследуемых тем в литературе, посвященной Вячеславу Иванову в последние два десятилетия². На основании философско-эстетических эссе, написанных поэтом в 1900–1910-х годах, можно выделить несколько областей, в которых, по мысли Иванова, осуществляется житнетворчество: во-первых, это творение жизни посредством теургического искусства; во-вторых, творение собственной жизни; и, в-третьих, творческое воздействие на жизнь окружающих людей. Разумеется, все эти три сферы житнетворчества, тесно связаны между собой и их разделение, в большой степени, условно. В ивановской системе поэтическое творчество немислимо без творения собственной жизни и, конечно, теургическое искусство по определению мыслится как нечто влияющее на душу и дух другого человека.

¹ Данная статья — фрагмент моей не полностью опубликованной кандидатской диссертации «Философско-эстетическая мысль Вячеслава Иванова (на материале эссеистики 1900–1910-х гг.)», Будапешт, Университет им. Лоранда Этвеша, 2001. Диссертация была написана под научным руководством проф. Лены Силард.

² Упомяну только некоторые, наиболее важные работы: *Н. Богомолов*, На грани быта и бытия. // «Театр» 1993, № 5: 159–162; *он же*: Петербургские гафизиты: Серебряный век в России. М., 1993: 167–210; *он же*: Русская литература начала XX века и оккультизм. Исследования и материалы. М., 1999; *Е. В. Ермилова*, Теория и образный мир символизма, М., 1989; *Г. Обатнин*, Вячеслав Иванов и смерть Л. Д. Зиновьевой-Аннибал. Концепция „реализма“. // *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia*, № 5 (1996): 145–158; *Л. К. Чурсина*, К проблеме «житнетворчества» в литературно-эстетических исканиях начала XX века (Белый и Пришвин). // «Русская литература», 1988, № 4, 186–199; *А. Эткнд*, Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998: 219–231; *M. Carlson*, Ivanov–Belyj–Minclouva: the Mystical Triangle. // *Cultura e memoria I*, Firenze, 1988: 63–80; *M. Carlson*, “No Religion Higher than Truth”: A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875–1922, Princeton 1993; *P. Davidson*, The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov: A Russian Symbolist's Perception of Dante, Cambridge 1989; *O. Matich*, The Symbolist Meaning of Love: Theory and Practice. // *I. Paperno – J. D. Grossman*, eds., *Creating Life: The Aesthetic Utopia of Russian Modernism*, Stanford 1994: 24–50; *B. G. Rosenthal*, Political Implications of the Early Twentieth-Century Occult Revival. // *B. G. Rosenthal*, ed., *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca and London 1997: 379–418; *M. Wachtel*, Vyacheslav Ivanov: From Aesthetic Theory to Biographical Practice. // *Paperno–Grossman*: 151–166; *M. Wachtel*, *Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis and the Poetics of Vyacheslav Ivanov*. Madison 1994 (глава *Zhiznetvorchestvo: The Conflation of Art and Life*).

Весьма важный аспект третьей из названных сфер ивановского жизне-творчества — стремление поэта формировать фон читательского восприятия. Эта проблема возвращает нас к постоянному возникающему в ивановедении вопросу об оценке литературоведческих и культурологических трудов Вячеслава Иванова. Говоря о них, некоторые исследователи поднимают проблему достоверности, научной состоятельности работ поэта. Другие же пытаются оценить мысль Иванова не с точки зрения современной им самой науки, а в рамках самой ивановской системы. Быть может, это различие подходов отчетливее всего наблюдается в исследованиях, посвященных работам Иванова о Достоевском.

Так Р. Уэллек в статье, в центре которой стоит Иванов-критик, приходит к следующему выводу:

Приходится заключить, что Иванов излагает книгу, которую, как ему хотелось бы, Достоевский должен был написать, а не книгу, которую тот написал в действительности. <...> Случай Иванова демонстрирует справедливость старой мудрости, что есть разница между правильным и неправильным чтением, как бы ни было трудно иногда определить ее³.

В. А. Келдыш цитирует статью Уэллека как одну из тех работ, для которых характерно „стремление подвести творчество писателя к выводам в духе собственной теории“, но при этом, отмечает автор, американский ученый „явно недооценил <...> позитивное значение“ работ Иванова⁴. Келдыш рассматривает восприятие Достоевского Ивановым не как явление литературоведческой науки, а как самоценный культурный факт и обращает внимание на то, что ивановские суждения „прочно вписаны в контекст религиозно-философской критики конца XIX — начала XX столетия“⁵. Келдыш пишет о том, что „в творчестве Достоевского находил он [Иванов] предвестие будущих художественных путей“⁶ и что идеи Достоевского создают для Иванова некую призму, сквозь которую он воспринимает древнюю традицию⁷.

Третий уровень восприятия литературной критики Иванова представлен в статье Марии Кандиды Гидини, где рассматривается тот „мощный фундамент“, на котором „базируются особенности ивановского прочтения Достоевского“⁸. Автор подчеркивает, что, по Иванову, „восприятие-интерпретация произведения искусства — это, в известной мере, продолжение творческого акта. <...> Так отвергается научность, претендующая на объективность и беспристрадность“⁹. Герменевтика, говорит Гидини, „стано-

³ R. Wellek, *The Literary Criticism of Vyacheslav Ivanov*. // Vyacheslav Ivanov poet, critic and philosopher. New Haven 1986: 233.

⁴ В. А. Келдыш, Вячеслав Иванов и Достоевский: // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования, М., 1996: 251.

⁵ Там же, 248.

⁶ Там же, 253.

⁷ Там же, 254–257.

⁸ М. К. Гидини, Литературная критика и герменевтика в работах Вячеслава Иванова о Достоевском: некоторые общие замечания: // Vjačeslav Ivanov. Russischer Dichter — europäischer Kulturphilosoph. Heidelberg, 1993: 191.

⁹ Там же, 199.

вится переходом в чужую духовную жизнь“, путем „проникновения“, которое „есть некий ‘transcensus’ субъекта“¹⁰. Интерпретация — единственно возможный для субъекта способ приблизиться к истине. Проблема, таким образом, переводится „из гносеологического плана в план метафизических и этических исканий“¹¹. Ивановское представление о Достоевском, отмечает Гидини, выступает как частное проявление „целостной структуры миропонимания“ поэта, и сам Достоевский для Иванова „оказывается не столько предметом исследования, сколько личностью, с которой хочется встретиться“¹².

В моей работе, посвященной философско-эстетической мысли Иванова, я пришла к выводу, что Иванов рассматривает творчество и поэтический облик Достоевского сквозь призму собственного дионисийского мировоззрения, развитого им в эссе предыдущих лет. Идейная система дионисийства служит для Иванова не только ценностным ориентиром, отправляясь от которого он „судит писателей“, но и фоном восприятия¹³.

Сильная зависимость литературной критики Иванова от его мировоззренческих установок неоднократно отмечалась и другими исследователями. В своей известной статье о дантовом коде русского символизма Лена Силард подробно рассматривает „символизацию образа Данте“, заключая, что в поэме Данте для Иванова представлена, в первую очередь, тамплиерско-розенкрейцерская „модель пути“¹⁴. В другой статье, посвященной восприятию Ивановым Новалиса, Силард констатирует:

Вячеслав Иванов сосредотачивается на тех положениях мысли Новалиса, которые — видимо — служили ориентиром на пути его собственных поисков <...> Строя образ Новалиса, Вяч. Иванов выстраивал идеальный образ поэта–мыслителя–философа как своего Над–я, т. е. образ Новалиса, созданный работами Вяч. Иванова, символизирован и концептуализирован, и потому свидетельствует об установках мысли Вяч. Иванова не меньше, чем о самом Новалисе¹⁵.

Далее, подводя итоги своего анализа, Силард приходит к следующему выводу: „Новалис становится для Вячеслава Иванова символом пути Розы и Креста, противопоставляемым пути экзотерического масонства“¹⁶.

Число подобных примеров можно умножить, рассмотрев, например, каким образом в качестве „призмы“ при интерпретации произведений Достоевского выступает демонология Рудольфа Штейнера. В работе «Пролегомена

¹⁰ Там же, 196.

¹¹ Там же, 197.

¹² Там же, 191.

¹³ А. Александрова, Философско-эстетическая мысль Вячеслава Иванова: Собственно о мировоззрении Иванова как оно представлено в его эссеистике 1900–1910-х годов. // А. Александрова, Дионисийский комплекс идей раннего Вячеслава Иванова. // *Studia Slavica Hung.* 46 (2001): 361–394.

¹⁴ Л. Силард–П. Барта, Дантов код русского символизма. // *Studia Slavica Hung.* 35. 1–2 (1989): 65.

¹⁵ Л. Силард, Новалис и русская мысль XX века (фрагмент). // *Dolce Filologia: Irodalomtörténeti, kultúratörténeti és nyelvészeti tanulmányok Zöldhelyi Zsuzsa c. egyetem tanár, az MTA doktora 70. születésnapja tiszteletére, Budapest 1998: 233.*

¹⁶ Там же, 243.

о демонах»¹⁷ Иванов выдвигает теорию двух разнородных принципов зла: Люцифера и Аримана. В дальнейшем анализе Иванов использует эту схему в качестве ключа к романам Достоевского и, в частности, к осмыслению отдельных героев¹⁸. Для нас же интереснее всего в данном случае то, что идея Люцифера–Аримана принадлежит Штейнеру, в том смысле, что это именно он свел в единое построение каббалистические представления о принципе зла (Люцифер) с зороастрийскими (Ариман)¹⁹. Иванов не сослался на источник своей концепции, что может быть объяснено двояко. Во-первых, как это пронизательно заметил С. С. Аверинцев, Иванов в своих текстах придерживается своеобразных принципов упоминания–умолчания источников своих идей: ссылка для него есть „волевой акт культурной дипломатии“ и как таковой „подчинен соображениям благоразумия и правилам этикета“²⁰. Во-вторых, хотя это маловероятно, Иванов мог просто не знать, кому именно принадлежит концепция Люцифера–Аримана, поскольку в процессе его многотомной переписки с Минцловой, начавшейся еще до смерти Лидии Дмитриевны и продолжавшейся до 1910 г., Минцлова нередко давала сжатый пересказ лекций Штейнера без указания источника²¹.

Общая черта вышеприведенных примеров есть попытка Иванова описать одно явление в зеркале второго путем выстраивания ассоциативной связи между объектом своего исследования и иным, порой от него независимым культурным явлением. Такие интерпретативные пары образуют лирика Новалиса и розенкрейцерство, поэма Данте и тамплиерская модель пути, романы Достоевского и дионисизм самого Иванова, а также романы Достоевского и демонология Штейнера.

Весьма интересно стремление Иванова выстроить подобную ассоциативную связь между своими идеями дионисийства и некоторыми направлениями сектантства начала века. Эткинд, исследовавший сектантский элемент в русской культуре начала века, пишет:

... Со ссылкой на Пришвина Иванов указывал на свежий пример национального духа, источник гордости и надежды: „только у нас могла возникнуть секта, на знамени которой написано: «Ты более чем я»“ [«О русской идее»]. Из статей и записей Пришвина следует с точностью, что эта формула принадлежала лидеру секты хлыстов–„чемреков“ Алексею Щетинину и подкрепляла практику, которую другие современники считали изуверской. <...> Недостаточно информированный Иванов приветствовал в формуле чемреков проявление „русской идеи“, серьезное и искреннее выражение народной души²².

Эткинд называет „тяжкой ошибкой“ Иванова желание приветствовать в формуле чемреков проявление „русской идеи“²³. Дело, однако, не только

¹⁷ Начало статьи «Лик и личины России», которое дважды опубликовано в издании Вячеслав Иванов, Собрание сочинений, т. III: 243–252 и т. IV: 445–453.

¹⁸ См., например, там же, т. IV: 453–457, 472, 480.

¹⁹ Подробно о демонологии Штейнера см. Carlson, No Religion Higher than Truth: 133–135.

²⁰ С. С. Аверинцев, Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // С. С. Аверинцев, Поэты. М., 1996: 168–169.

²¹ Об этом см. Wachtel, Viacheslav Ivanov: 159.

²² Эткинд, Хлыст: 228.

²³ Там же.

в том, „правильно“ ли Иванов обнаруживает у чемреков элемент „русской идеи“, поскольку сама „русская идея“ у Иванова уже изначально подана сквозь призму его собственного дионисизма. Еще важнее понять слова Иванова именно в качестве сознательной попытки связать свою теорию с явлением из области народного сектанства. Подобное стремление прослеживается во втором, вполне внятном культурном жесте Иванова, о котором вспоминает Е. Герцык:

В 1910-х годах Иванов водил на свои лекции „хлыстовскую богородицу“, которую мемуарист описывает как молодую красивую крестьянку; на вопрос о том, понятна ли ей лекция, та отвечала: „Что ж, понятно, имена разные, и слова разные, а правда одна“²⁴

Жест, выражающий общую основу двух культурных явлений, был продуктивен и оказал немедленное влияние на восприятие современников. Примером того может служить высказывание Василия Розанова, который, сравнивая дионисийские таинства с хлыстовскими радениями, восклицал: это „как грибы белые и боровики — одна порода“²⁵. Другой пример подобного восприятия мы находим в дневниковой записи Пришвина, где автор ставит имя Иванова между именами хлыстовских вождей:

Мелькнула такая мысль: как близко хлыстовство к тому, что проповедуют сейчас декаденты: все „царства“ Легкобытова, Иванова, Рябова. И процесс одинаков: Я — Бог. И потом образование царства. Ты больше Я²⁶.

Наконец, следует упомянуть и об еще одном аспекте осознанного творческого воздействия Иванова на современную ему культурную среду — о его роли как теоретика театра. В эссеистике Иванова театральному действу присваивается важнейшая культурно-формирующая роль, и мысли поэта о возможностях преображения духовного состояния зрителя посредством коллективных переживаний прижились (часто в опосредованном виде) в театральной теории. Поскольку эта тема подробно разработана в литературоведении²⁷, я приведу лишь замечания Б. Розенталя о непосредственном влиянии ивановских идей на складывание основ, в частности, молодого советского театрального искусства:

²⁴ Е. Герцык, Воспоминания. Париж 1973: 53. Цит. по: Эткинд, Хлыст: 229.

²⁵ Эткинд, Хлыст: 226.

²⁶ Там же, 228.

²⁷ Н. В. Брагинская, Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова: Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках, М., 1988; С. В. Стахорский, Вячеслав Иванов и русская театральная культура начала XX века, М., 1991; М. Цимборска-Лебода, Миф и ритуал в трагедиях Вячеслава Иванова. // *Litteraria humanitas II, Genologické studie*. Brno, 1993: 227–135; М. Цимборска-Лебода, *Dramat pod znakiem Dionizosa. Myśl estetyczna a poetyka gatunków symbolistów rosyjskich*, Lublin 1992; F. Malcovati, *La teoria del teatro simbolista in Vjačeslav Ivanov*: Мир искусства. La cultura figurativa, letteraria e musicale del Simbolismo Russo. Roma, 1984; *idem*, *The Myth of the Suffering God and the Birth of Greek Tragedy in Ivanov's Dramatic Theory: Vyacheslav Ivanov poet, critic and philosopher*, 290–296; P. Müller-Vollmer, *Dionysus reborn. Vjačeslav Ivanov's theory of symbolism*, PhD Thesis, Stanford 1985; T. Venclova, *On Russian Mythological Tragedy. Vjačeslav Ivanov and Marina Cvetaeva: Myth in Literature*. Columbus, Ohio 1985, 89–109.

Секуляризованный вариант мифотворческого и теургического театра стал частью большевистской политической культуры. Политическими активистами были усвоены также идеи символизма о подсознательном общении, к которым символисты пришли скорее через искусство и оккультные доктрины, чем через психологию²⁸.

Будучи главой Наркомпроса, Луначарский приглашал творческую интеллигенцию сотрудничать с Советским правительством... Иванов работал в ТЕО, театральной секции комиссариата, где его идеи имели огромное влияние. Демистифицированные и политизированные, они послужили одним из источников массовых празднеств и политического театра революционного периода. Хор заметно увеличился в числе, и многие представления ставились под открытым небом, но замысел остался тем же — мифотворчество и психологическая трансформация²⁹.

Реальные жизнотворческие акты были осуществлением собственных теоретических построений Иванова. Идеи и действия, теория и практика жизнотворчества выступают у него в единстве и согласованы друг с другом. Иванов энергично пытался изменить окружающую духовную реальность, выступая в качестве организатора культурной жизни. Свою цель „овладения душами людей“ (как сформулировал это Бердяев)³⁰ он осуществлял по-разному в отдельные периоды своей петербургской жизни: поначалу, в 1905–1907 годах, в качестве хозяина „платоновского пира“ на знаменитых ивановских „средах“; затем, в 1908–1912, в качестве вождя символизма и учителя молодых поэтов на собраниях «Религиозно-философского общества», «Поэтической академии» и «Общества ревнителей художественного слова». Реальный успех данных стремлений Иванова оценить нелегко, и современниками они воспринимались неоднозначно. Интерпретация культурных явлений (в том числе и литературная критика) была одним из важных элементов ивановского влияния на духовную жизнь эпохи. Его „призма“, модифицирующая представления современников о самых разнообразных явлениях культуры, дает о себе знать и донныне.

²⁸ *Rosenthal*, *Political Implications*: 388.

²⁹ *Ibid.*, 400.

³⁰ Н. Бердяев, *Самопознание*. М., 1990: 145.