

Д.И. Улбутов*

АНТИГУМАНИЗМ ВЯЧ.И. ИВАНОВА
КАК СПОСОБ ИСТОРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯdoi:10.31518/2618-9100-2026-3-3
УДК 930

Выходные данные для цитирования:
Улбутов Д.И. Антигуманизм Вяч.И. Иванова как способ исторического мышления // Исторический курьер. 2026. № 3 (47). С. 42–51.
URL: <http://istkurier.ru/data/2026/ISTKURIER-2026-3-03.pdf>

D.I. Ulbutov*

IVANOV'S ANTI-HUMANISM
AS A WAY OF HISTORICAL THINKING

doi:10.31518/2618-9100-2026-3-3

How to cite:
Ulbutov D.I. Ivanov's Anti-Humanism as a Way of Historical Thinking // Historical Courier, 2026, No. 3 (47), pp. 42–51.
[Available online: <http://istkurier.ru/data/2026/ISTKURIER-2026-3-03.pdf>]

Abstract. The article actualizes one of the key problems of historical knowledge – the way of historical thinking, generalizing the basic principles of history, philosophy, psychology, art history and other humanities. The analysis is based on the Vyacheslav Ivanov's works, who addressed the issues of the philosophy of history, forming his own special approach to these problem. In an attempt to define this approach as a working model, the concept of anti-humanism is proposed, describing the theoretical and methodological basis for Vyacheslav Ivanov's understanding of the essence of historical thinking. The main leitmotif of Vyacheslav Ivanov's reasoning in this direction was the simultaneous process of the humanism crisis, the way out of which is thought to be the main task of his work in this period. Among the main source materials, his journalistic and prosaic works published in 1912–1920 are used. They contain the main ideas that allow constructing a system of ideas, the structure and content of historical thinking, which in Vyacheslav Ivanov's work is explicated in the form of an artistic worldview. At the same time, artistic worldview is understood not as a specific view of the world through the analysis of art works, but as a general methodological principle of rethinking the humanistic paradigm in light of the transformation of humanity. Hence, the intersection of the article's subject with another topical issue is revealed transhumanism as a cross-cutting problem linking the most diverse ideas and practices in the history of the human nature study. The multifaceted work of Vyacheslav Ivanov allows us to pose the question of the historical knowledge boundaries in a new way by means of an individualized thinking, consistent with the generally accepted philosophical ideas not only of that era, but also of the present. This is the relevance of the study of Vyacheslav Ivanov's historiography, which reveals a method of understanding history as an instrument of reflection of consciousness. The answer to the question of what is the main content of the artistic method of historical thinking, called "anti-humanism" – is the purpose of this article.

Keywords: humanism, anti-humanism, transhumanism, Vyacheslav Ivanov, historical thinking, artistic worldview, methodology of history.

The article has been received by the editor on 22.09.2025. Full text of the article in Russian and references in English are available below.

* **Дмитрий Иванович Улбутов**, кандидат исторических наук, Институт развития образования Республики Татарстан, Казань, Россия, e-mail: ulbutdima@rambler.ru
Dmitriy Ivanovich Ulbutov, Candidate of Historical Sciences, Institute of Education Development of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia, e-mail: ulbutdima@rambler.ru

Аннотация. В статье актуализируется одна из ключевых проблем методологии исторической науки – способы исторического мышления, обобщающие основные принципы истории, философии, психологии, искусствоведения и других гуманитарных наук. В основе анализа лежит творчество Вяч.И. Иванова, который в своих публицистических работах обращался к философии истории, формируя специфический подход к проблемам исторического мышления. В попытке определить данный подход в качестве рабочей модели предлагается концепт антигуманизма, описывающий теоретико-методологическую основу понимания Вяч. Ивановым сущности исторического мышления. Основным лейтмотивом его рассуждений в этом направлении стал симультанный кризис гуманизма, выход из которого мыслится в качестве главной задачи его творчества в период кризиса русского символизма. Источниковую базу исследования составили прозаические и эпистолярные произведения Вяч. Иванова, опубликованные в 1912–1920 гг. В них содержатся основные идеи, позволяющие реконструировать структуру и содержание исторического мышления, которое в творчестве Вяч. Иванова эксплицируется в форме артистического мировидения. Однако артистическое мировидение – это не только система восприятия, осмысления и деятельностного преобразования действительности, присущая творческому человеку, но и методологический принцип переосмысления гуманистической парадигмы в контексте трансформации человечества. Таким образом, предмет исследования настоящей статьи пересекается с еще одной важной тематикой – трансгуманизмом как сквозной проблемой, связывающей разнообразные идеи и практики в истории исследования человеческой природы. Многогранное творчество Вяч. Иванова позволяет по-новому поставить вопрос о границах исторического познания посредством индивидуализированного способа мышления, согласующегося с историко-философскими представлениями не только той эпохи, но и современности. В этом заключается актуальность исследования историософии Вячеслава Иванова, в которой обнаруживается метод понимания истории как инструмент рефлексии сознания. Ответ на вопрос, в чем заключается основное содержание артистического способа исторического мышления, условно названного «антигуманизмом», есть цель настоящей статьи.

Ключевые слова: гуманизм, антигуманизм, трансгуманизм, Вяч. Иванов, историческое мышление, артистическое мировидение, методология истории.

Статья поступила в редакцию 22.09.2026 г.

«Для “людей порога” прежняя мера человечности становится тесной... Вот почему то, что ныне мы называем гуманизмом, предопределяя им меру человеческого, должно умереть... И гуманизм умирает»¹.

Эта мысль Вяч. Иванова будто бы сразу же раскрывает смысл темы, основное понятие которой – антигуманизм – предстоит определить. Но начинать придется с гуманизма, т.е. с того, что под этим понимает сам Вяч. Иванов. «Под гуманизмом я разумею этико-эстетическую норму, определяющую отношение человека ко всему, что отмечено или служит внутренним признаком естественной принадлежности к человеческому роду... Признакам человечности приписывается положительная ценность и мерилom приближения к совершенству человеческой личности признается гармоническое развитие и равновесие этих, в положительном смысле определяющих природу человеческую, свойств и способностей»². Причем в контексте своего философского творчества Вяч. Иванов возводит перво-

¹ Иванов В.И. Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 372.

² Там же. С. 373.

основу современного ему умирающего гуманизма к античности, точнее к «ионийскому племени эллинов», с его открытостью всему, «что в человеке человечно». В дальнейшем в рамках античной культуры идея гуманизма обрела различные влияния со стороны развивающихся философских и религиозных систем – от александрийского космополитизма через римский универсализм к христианскому всечеловечеству – и стала той самой эмблемой классической древности, которой пытались увенчивать свои идеи «гуманно мыслящие» гуманисты различных эпох вплоть до недавнего времени.

Историческая действительность древнего мира, фундированная перманентными войнами, классическим рабством и гекатомбами жертв ради номинального блага, отнюдь не отвечала представлениям о гуманности. Более того, отцы-основатели античного гуманизма, в которые скорее по привычке, нежели по достоинству, мы записываем Платона с Аристотелем, гуманистами не являлись. Все это давно стало общим местом историографии. Идеи, лежащие в основе гуманизма, на протяжении столетий оставались чуждыми духу своего времени, но тем не менее оказывались востребованными и в практическом, и в теоретическом срезе интеллектуального пространства. В конечном итоге любая идеология, взыскующая к проблеме человеческого самоопределения, вырождается в нечто отрицающее все то, над чем была проведена огромная работа мысли.

Если обратить взор на традиционные трактовки гуманизма (т.е. через призму идеи прав и свобод личности, антропоморфизма мировосприятия, «венценосности» человека как конечного продукта эволюции и т.п.), то можно обнаружить в целом прогрессивную направленность исторического развития человека, подлежащую осмыслению. У Вяч. Иванова же гуманизм превращается в «ярмо», отягощающее свободу человека как таковую (взятое обязательство быть гуманным, поступать гуманно налагает ограничения в естественных предикатах человеческой деятельности), и потому сублимируется в понятии антигуманизм, которое можно выделить из его рассуждений о причинах кризиса современного ему гуманизма.

Говоря об эпохе, когда гуманизм в рафинированном, очищенном от религиозно-мистических примесей виде был положен в основу нового мировоззрения (точнее, мировоззрения Нового времени на Западе), уже тогда одновременно был зачат его антипод. До поры до времени на него не обращали внимания – всем новый идеал казался совершенным и единственно возможным результатом развития культуры. Но не культурным тактом, а «красным культуртрегерством» антигуманизм вырос среди ничего не подозревающих маргиналов и интеллигентов. «Не на гуманистической закваске поднялось это тесто, и не напечешь из него опресноков, потребных для обоготворения “гордого человека”, а для ереси “человекобожия”, соблазн коей усмотрели в нем некоторые религиозно-мнительные наши современники. Ибо есть в нем живая закваска, и имя этой закваске – воля Адама, – не благая и не злая сама по себе, скорее – благая и злая вместе, – к реализации своего единства, – тот же, стало быть, древний импульс, что сказывался еще в Платоновых прозрениях антигуманистического Града»³.

Категория гуманизма уже давно обросла аксиологическим содержанием, таковым, что приставка «анти» формирует однозначно негативное восприятие контрарного понятия. Возможно, данное соображение также стало объектом размышлений Иванова, ибо его взгляд «по ту сторону гуманизма» приводит к появлению эвфемизма для этого слова. Если каждая мысль, претендующая на значение научной идеи, «должна креститься в прозрачном Иордане идей – эллинском слове», то для этого Вяч. Иванов вводит понятие монантропизм. Но какое же тождество обнаруживает данное понятие по отношению к антигуманизму? Ответ кроется в методе. Μόνος ὁ ἄνθρωπος – один человек, или одинокий человек, в смысле самодостаточный, стоящий в начале, первый, начинающий действие и т.д. Все эти и другие возможные лингвистические контексты перевода данного понятия реанимируют панадамическую идею: «все мы – единый Адам»⁴. При этом Вяч. Иванов отдает себе отчет в том, что какой бы миро-

³ Иванов В.И. Собрание сочинений... Т. 3. С. 376.

⁴ Там же. С. 380.

спасительной ни была идея внутреннего откровения через осознание единосущности каждого из людей, на практике эти люди с легкостью прерывают земное существование друг друга. Ни одна мораль, заповедь, категорический императив не смогли обуздать ту адамическую (т.е. изначально присущую человеку) страсть к познанию, познанию как присоединение не своей сущности к своей сути, которую испытывает любой человек в определенный момент жизни. И в этом заключен процесс импроприации одной единицы другой, который в человеческих смысловыражениях означает самоуничтожение. В этом значении монантропизм так же противоположен гуманизму, как и сам антигуманизм.

В рассуждениях Иванова на тему гуманизма первичным материалом служит культура, причем в самом широком значении данного слова. Как гласит одно из определений культуры в этом контексте, культура есть все то, что создано умом и руками человека. Следовательно, культура изначально гуманистична. Однако главной проблемой является дискуссия о том, кто есть создатель. Примерно в этом ключе можно интерпретировать знаменитую «Переписку из двух углов» между Вяч. Ивановым и Михаилом Гершензоном.

Начинается дискуссия с констатации того факта, что кантианский переворот в теории познания⁵ спустя сто лет исчерпал свой потенциал, и философы, а вслед за ними художники своим творчеством вновь сумели «объективировать» существование мира, подтверждаемого реальным субъективным опытом. Оппонируя Гершензону, Вяч. Иванов возражает: «Вы не мыслите пребывания в культуре без существенного с нею слияния. Мне же думается, что сознание может быть всецело имманентным культуре, но может быть и частью лишь имманентным ей, частью же трансцендентным»⁶. Примером трансценденции сознания является религиозная вера, или иначе – вера в абсолютное, которая уже не есть культура, ибо для верующего его религия вне культуры, над культурой. Иванов твердо убежден в необходимости веры как внеположной по отношению к культуре духовной сути, не приемлет руссоизма, который в некотором смысле индульгирует бездуховное естество человека, противопоставляя «*errare humanum est*» сакральному «*esse homo*», «отрицая присутствие исконного греха “индивидуации”, которым отравлена вся историческая жизнь человечества – вся культура»⁷.

Гершензон всецело убежден, что истина давно обретена человечеством, но со временем превратилась в каменные скрижали с непонятными ценностями. Это «тиранические ценности», утверждает Гершензон, ибо они довлеют над каждым человеком, заставляя безропотно исполнять то, что даже еще непонято – вот что такое вера! Гуманизм освобождает человека от пут заблуждений и недопонимания, тем самым делает факт деятельности человека объективной ценностью. «Всё объективное зарождается в личности и первоначально принадлежит только ей», – пишет Гершензон⁸. Какова бы ни была ценность, ее онтогенез неизменно составляют одни и те же три фазы: сначала ценность ничто для мира, затем она вочеловечивается, т.е. появляется её пассионарный носитель, который становится исторической личностью, например, и затем она деперсонифицируется, приобретает статус категорического императива, духовно-нравственного аттитюда, приспособленного для универсального использования. На самом деле истинна только та ценность, которая обнаружена на самой первой стадии своего роста. Потом мир вовлекает цветущую истинную ценность в свои жизненные циклы. В мире ценность сама по себе индифферентна, но включается только как основание, к которому можно апеллировать в случае жизненной необходимости. Мир распознал в ценности некую хтоническую силу, заложенную в ней, и хочет использовать эту силу для извлечения жизненных кондиций. Отношения мира и ценности выводятся на новый уровень: ценность определяет равновесное состояние мира, а тот, в свою

⁵ «Нет ничего существенного; все, что кажется сущим – только планомерно создаваемые образы (воображение). Истина, обнаруженная Кантом, в том, что формальные категории нашего познания, категории времени, пространства и причинности, – не реальны, а идеальны, присущи не миру, а сознанию и им накладываются на опыт, как линейная сеть на ландшафт». См.: *Иванов В.И. Собрание сочинений...* Т. 3. С. 389.

⁶ Там же. С. 391.

⁷ Там же. Т. 3. С. 410.

⁸ Там же. С. 398.

очередь, формулирует конкретные аксиологические предикаты. Поэтому в универсальном использовании ценность всегда дифференцируется, распадается на частные смыслы, в которых отсутствует ее сущность, так как лишь в своей полноте она может быть полезной. «Как дуб нужен людям не в природном своем состоянии, но распиленный на части, так ценность мила им только в дроблении ее существа, как многообразная полезность. Наконец полезность становится общепризнанной ценностью, и ее венчают на царство. Венценосная ценность холодна и жестока, а с годами и вовсе каменеет, превращается в фетиш»⁹. А если под ивановским «миром» подразумевать человечество вообще, то аксиологический поворот в его рассуждениях ожидаемо приводит к кризису гуманизма и поиску выхода из него.

В ходе дискуссии Вяч. Иванов и Гершензон затронули самые разнообразные философские проблемы, в том числе вопросы способа или метода исторического мышления. Как ни парадоксальны порой казались некоторые высказанные ими идеи, они полностью укладываются в систему творческого (в узком смысле) восприятия окружающей действительности. Да, они субъективны, конечны, взыскуют к однозначному пониманию их сути, но они позволяют нам расширить круг разрабатываемых проблем, связанных с интерпретацией антигуманизма и осмыслением историософии. Стоит отметить стремление Иванова-лирика найти доказательства строгого (научного) метода объяснения подобных философских категорий. Причем метод этот именно исторический (не историко-генетический), т.е. исходящий из особенностей исторического формата мышления. Такой подтип научного мышления не столько операционализирует исторические факты в качестве исходного материала для конструирования объяснительных моделей, сколько принципиально ставит результат исторического мышления – историческое сознание – в зависимость от процесса. Мышление определяет сознание, но не наоборот! В контексте рассуждений о ценностях Иванов вдруг неожиданно заявляет: «Впрочем, речь идет не о содержании, а о методе отношения к ценностям – метод исторический по преимуществу и социальный, даже государственный, а не утопический и анархический, т.е. индивидуальный, метод»¹⁰.

Когда речь заходит о методах научного познания, первое, на что ориентируется наше мышление, – это выделение базовой установки, или ведущего методологического принципа. В творчестве Вяч. Иванова априори считается филолого-герменевтический метод установления логической последовательности объяснения. В ряде писем, адресованных западным писателям, философам, деятелям искусств, Иванов постулирует наличие некоторого синкретического метода познания через синтез науки и искусства. Он последовательно отвергает наиболее продуктивные теории того времени: позитивизм, материализм, «интегральный марксизм», психоанализ. Его не устраивает даже пережитый им самим иррациональный опыт непосредственного прямого проникновения в сокровенные тайны психики, когда обостренное восприятие доходило иногда до объективации в символах сна и даже до галлюцинаций¹¹. Но Вяч. Иванов сам же затрудняется определить то, что он чувствует и как воспринимает реальность: «Не умею я определить природу того произвольного, интимного проникновения, которое, по правде сказать, весьма мало походило на действительную ясность ума... Пусть то была недостаточная ясность моего зрения, но все же: сколько

⁹ Иванов В.И. Собрание сочинений... Т. 3. С. 399.

¹⁰ Там же. С. 405.

¹¹ На фоне смерти жены (Лидии Зиновьевой-Аннибал) Иванов испытал компульсивно-обсессивное расстройство, преодолев которое, он впоследствии попытался рационально описать, если не объяснить, пережитое. «С первых шагов моих долгих странствий проявилась существенная черта моей внутренней жизни: среду, меня окружающую, даже самую обычную, я способен был видеть реально, т.е. в связи с реальностью Идеи, не иначе как извне и на некотором расстоянии от круга непосредственных впечатлений, которые своей насильственно вторгающейся суестью оттесняют, приводя ее в состояние инерции, ту отрешенную прозрачную сферу, где в нас образуются синтетические узрения, интегральные понимания, которые (они одни) показывают нам подлинную сущность вещей, ранее нами наблюдаемых лишь в их аспекте случайном и преходящем: впрочем, многим умозрительно мыслящим знаком такой опыт, и только смерть в свой час озабочится удостоверить его истинную ценность. И вот: переход от относительной слепоты эмпирического состояния к относительному ясновиденью трансцендентного созерцания ощущался мною особенно остро, потрясал меня до самых глубин именно тогда, когда телесно разлученный с моею родиной, я пытался издали всматриваться в ее загадочный облик». См.: Иванов В.И. Собрание сочинений... Т. 3. С. 421.

я ни пытался вникать в историческую память моего народа, сколько ни занимался рассмотрением его многообразных творческих проявлений, мои наблюдения, мои умозрения даже и не затрагивали самого основания волнительной проблемы, которая противилась всем попыткам ее рационально познать»¹².

Что ж, попробуем мы сделать то, к чему стремился Вяч. Иванов, памятуя, что это будет не продолжением его работы, а новое дело вместо него. Важной зацепкой здесь стали его слова «зрение» и «историческая память народа». Практически в одном предложении оказался сформулирован принцип мировоззрения – мировидение через призму истории. Другими словами, что более релевантно для многогранного творчества Вяч. Иванова, «философия искусства переходила тем самым в философию истории»¹³. Какой по своим существенным признакам стала эта философия истории, будет сказано ниже. Здесь же важно не упустить связь между способом решения поставленной задачи и формирующейся специфической методологией Вяч. Иванова.

Рассмотрение историко-философских аспектов кажется наиболее подходящим материалом для этого, поскольку именно историософия оказывается средоточием многих топосов в творчестве Вяч. Иванова¹⁴. В традиционной философии истории объектом, над которым преломлялись лучи познания, была сама жизнь (реальность). Возведя жизнь в культ, мыслители начала XX в. попытались отыскать в прошлом новые основания для строительства новой жизни. «Впрочем, этот наш культ жизни, хоть он представляется независимым от теоретических построений, все же сам по себе является красноречивым примером естественного, органического, почти бессознательного перехода идей, выработанных на вершинах отрешенного созерцания, в реальные двигатели социальной психики: ведь этот культ жизни предвлялся в сфере умозрения движением, пытавшимся оспаривать и уменьшать доверие к абстрактному мышлению – в решениях, касающихся конкретного, в сущности иррационального факта самой жизни»¹⁵. В этой диалектически снятой контрастности последовательных тактов мышления конечным продуктом становится категория исторической предопределенности. В процессе складывания современного типа мышления, подтипом которого, как мы определили выше, является мышление историческое, рассудок постепенно аннулирует (т.е. вытесняет) приоритетность так называемого «безумия начальных узрений»¹⁶, что делает воспринимаемую картину мира монохромной, механистичной, плоской. Исследователь как бы опускается ниже абстрагированного мышления; он пытается посредством рассудочной оптики охватить природу исторического явления, думая, что уже достаточно далеко вышел за ее пределы. Но историческая реальность все так же недоступна эмпирическому созерцанию, без чего даже простое историко-стохастическое объяснение – «так исторически сложилось» – неспособно валидно сформировать целостную картину мира. И как результат исследователь наблюдает и может зафиксировать лишь поверхностную, механически отчужденную от реальности картину. При этом остается четкое понимание того, что под этой поверхностью имеется бездна, проникнуть в которую можно, но пока неизвестно как. «Человек подменил изначальное ясновиденье вещей божественных остротою зрения в тумане мрачного мира, куда спустился и где остался. И не знает он, что слепота духовная есть только испытание, что он должен вопреки всему выполнять свою высшую задачу, не подозревая даже, что его погружение в материализм провиденциально, не предвидя своего будущего примирения с Природою, против которой он борется ныне и которую угнетает, но которая уже готова предложить ему в какой-то далекий день совсем иное сотрудничество»¹⁷. Посему получается, что единственный путь недопущения дегуманизации человечества – это опора на духовные сущности. Наверное, Иванову-лирику это было очевидно, но Иванову-метафизику понадобились логические доказательства.

¹² Иванов В.И. Собрание сочинений... Т. 3. С. 423.

¹³ Степун Ф.А. Встречи. Достоевский, Л. Толстой, Бунин, Зайцев, В. Иванов, Белый, Леонов. Мюнхен, 1962. С. 148.

¹⁴ Бондарь О.П. Историософия Вячеслава Иванова: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2001. С. 3.

¹⁵ Иванов В.И. Собрание сочинений... Т. 3. С. 457.

¹⁶ Там же. С. 467.

¹⁷ Там же. С. 471.

Теперь возможно ответить на вопрос, каким по своим сущностным признакам является мировидение Вяч. Иванова. В парергах к своим рассуждениям на темы культуры, истории, религии, аксиологии Вяч. Иванов как бы невзначай, но в то же время настойчиво разворачивается к проблеме эстетического выражения этих сущностей. «Искусство есть создание красивых вещей, а “разум красоты”, *ratio pulchri*, как говорили схоластики, есть форма. Все искусство направлено на создание форм. Форма – не средство, а цель; и ничего нет столь тайного и несказанного, что не смогло бы обратиться в эпифанию формы посредством искусства»¹⁸. В определенный момент наука, полагаящая в качестве своего предмета эстетику, провозгласила тождественность формы и содержания. Но это не решило проблему. Форма здесь понимается в аристотелевском смысле как имманентный вещам их акт, реализующий потенциальные возможности меонической, т.е. бесформенной материи. Иванов в свою очередь выводит новую логическую экспликацию гегелевского Снятия (*Aufhebung*) по аналогии со спинозовской суппозицией: *forma formans*, *forma formata*. На русский Иванов переводит это как «форма зиждущая и созижденная». Помимо наличия функционально-логической структуры данной формулы, в ней заложен механизм разворачивания образа вещи или ее прототипа (εἶδωλον) в готовые формы. «Единая глыба мрамора, о которой говорит Микель-Анджело в своем знаменитом сонете»¹⁹, есть *forma formata*, которая поверхностью своей передает идею (т.е. зиждительную форму) великого мастера. Чем ближе *forma formata* к идее, ее предварявшей, тем совершеннее произведение искусства. И нет в произведении том никакого другого “содержания”, кроме той идеи, его зиждущей формы (*forma formans*), которая, прежде чем обнаружиться в слове или мраморе, в звуках или красках, уже духовно определяла всю полноту и целостность творящей художественной интуиции»²⁰. Как непосредственное воплощение этого способа мировидения можно рассматривать так называемую специальную теорию творчества Вяч. Иванова, которую он разрабатывает в эссе «О границах искусства». В ее основе лежит поэтапная схема анабатического и катабатического движения художественной интуиции, рождающей произведение искусства. Формально данная схема (для наглядности она представлена графически)²¹ описывает поэтическое творчество на примерах произведений Данте, Петрарки и Гёте. Однако сам автор полагает, что если искусство в целом служит познанию и «что род познания, представляемый искусством, в известном смысле превосходит познания научного»²², то мы вправе использовать ее в расширительном контексте, в том числе решая проблемы исторического познания. В целом схема последовательного либо встречного движения противоположных сущностей широко представлена в философии истории и призвана объяснить генезис и функционирование мира. Так, в ярко выраженном виде философа становления сущности из противоположностей представлена у Гераклита, из формул которого – «панта рей» и «пантон патер» – вытекает идея перманентного столкновения противотоков, некоего постоянного «опрокидывания» (διαβάλλω) всех сущностей в свою противоположность. Принцип слияния потоков и противотоков, т.е. «энантиодромии»²³, содержится в фрагменте 88 Гераклита: «Одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти»²⁴. Более конкретно о становлении мира из противоположных начал пишет Николай Кузанский, который сформулировал представление о Вселенной как о сопряженности развертывания (*explicatio*) и противоположного ему свертывания (*complicatio*) космогониче-

¹⁸ Иванов В.И. Собрание сочинений... Т. 3. С. 675.

¹⁹ «И высочайший гений не прибавит / Единой мысли к тем, что мрамор сам / Таит в избытке, – и лишь это нам / Рука, послушная рассудку, явит». См.: Поэзия Микеланджело в переводе А.М. Эфроса. М., 1992.

²⁰ Иванов В.И. Собрание сочинений... Т. 3. С. 679.

²¹ Иванов В.И. Собрание сочинений. Брюссель, 1974. Т. 2. С. 631.

²² Там же. С. 641.

²³ Ханзен-Леве Аге А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика. СПб., 2003. С. 72, 79.

²⁴ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 213.

ских сил. Графически оно выражено в виде двух встречно направленных и взаимопроникающих треугольников, один из которых символизирует «пирамиду света» (или единства), входящего во «тьму», а второй – «пирамиду тьмы» (или инакости), поглощающей «свет»²⁵. И даже в современных (для Вяч. Иванова) представлениях об эквивалентности строения макро- и микрокосмоса принцип «энантиодромии» не утрачивает объяснительный потенциал, в частности в учении о психологических типах К.Г. Юнга, который, отталкиваясь от идей Гераклита, разработал практический метод уравнивания сознательных и бессознательных движений психики²⁶.

Историософия Вяч. Иванова формировалась в когерентной среде модерна, а затем и постмодерна. Проблема метода познания прошлого, использующего в качестве первичного материала образы и идеи, зашифрованные в произведениях искусства, становится одной из ведущих, о чем свидетельствует целый ряд исследователей-искусствоведов, внесших значительный вклад в разработку этой методологии²⁷. Вяч. Иванов, как и все они, пытался проникнуть в понимание сущности творческой деятельности человека. Возможно, он превосходит своего рода артистический метод исторического мышления, который был описан выше под рабочим наименованием «антигуманизм». В этой связи необходимо отметить, что так называемое «артистическое видение» предполагает не конкретно-специфический взгляд на мир через анализ произведений искусства, а общеметодологический принцип переосмысления гуманистической парадигмы в свете современной трансформации человечества. Интересен факт, что Вяч. Иванов, пожалуй, первым употребил понятие трансгуманизм в современном значении (в статье «О кризисе гуманизма» 1919 г.), т.е. задолго до Дж. Хаксли и других «авторитетов». Хотя в этой статье он пишет про «музыкальный трансгуманизм» Скрябина²⁸, но контекст высказывания позволяет сделать вывод о том, что на тот момент понятие трансгуманизма уже было им сформулировано и появилась возможность употреблять его для решения конкретных задач. Справедливым будет привести слова самого Вяч. Иванова, сказанные им о Гёте, но уже в его собственный адрес: «В самом деле, обозревая всю огромную деятельность этой сверхчеловечески вместительной жизни, мы видим, что, питая и преобразуя современность, он вместе с тем ставил вопросы, самый смысл которых современность ещё не вполне понимала, и отчасти уже давал ответы на ещё не поставленные временем вопросы»²⁹.

Закljučая рассмотрение вопроса о потенциальном способе артистического мировидения как одного из проявлений процессуальности исторического мышления, нужно сказать, что Вяч. Иванов своей философией истории создал почву для сближения исторической науки и искусства, преодолевая социологичность первой и индивидуальность второго. История как повествование о реальном оказывается подвидом искусства как повествования

²⁵ Николай Кузанский. О предположениях: в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 207.

²⁶ Юнг К.Г. Психологические типы. 2-е изд., с изм. Минск, 2017. Характерно, что труд Юнга вышел в 1921 г., т.е. Иванов фактически на 7 лет раньше по-своему предвосхитил применение модели артистического мировидения в описании психических феноменов.

²⁷ К этому ряду следует отнести прежде всего Я. Буркхардта (теория культурологии, см.: Махов А.Е. Якоб Буркхардт – критик истории и историк «духа» // Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М., 2001. С. 475–510), ученика и продолжателя традиции Буркхардта Г. Вельфлина (теория «формального искусства», см.: Рыков А.В. Формализм, авангард, классика. Генрих Вельфлин как теоретик искусства // Труды Исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2015. № 22. С. 155–160), А. Варбурга (иконологический метод искусствоведческого анализа, см.: Торопыгина М.Ю. Иконология. Начало. Проблема символа у Аби Варбурга и в иконологии его круга. М., 2015. 368 с.), П.П. Муратова (метод художественно-критического эссеизма, см.: Медведва М. Традиции и новации: методологическая специфика книги П.П. Муратова «Образы Италии» // «Образы Италии» П.П. Муратова: сб. эссе. М., 2018. 19–41) и др.

²⁸ «Это отщепенство от канона, основанного на идее единства нормативной деятельности человеческого духа, – от канона не эстетического только, но существенно этического, – есть музыкальный трансгуманизм, долженствующий всякому правоверному гуманисту показаться даже не хаосом, “родимым” и “звезду рождающим”, а “безумья криком ужасным, потрясающим душу”, пэаном неистовства и разрушения». См.: Иванов В.И. Собрание сочинений... Т. 3. С. 378.

²⁹ Иванов В.И. Собрание сочинений. Брюссель, 1987. Т. 4. С. 113.

о возможном³⁰. Историк как бы совершает погружение в изучаемый объект, при этом не воссоздает прошлое, а рассказывает о том, что видит. Это есть творческий акт, в котором реализует себя историк в ипостаси теурга, чей замысел воплощается «как теория строгой преемственности не только и не столько произнесенного, сколько прозренного в поэтических интуициях, нераздельно связанных с внутренним опытом»³¹. Как и любой творческий акт, историописание обладает эффектом снятия: творя историю, историк как бы раздвигает время, перманентно довлеющее над существованием человека, преодолевая тот самый «теургический порог». В этом кроется сущность исторического мышления и суть постижения истории по Вяч. Иванову. Его способ мышления ставит на место застоявшегося гуманистического самоутверждения человеческого индивида («homo faber») динамическую проблему духовного возрастания («homo patiens»). Ведь человечность есть самоощущение и самоузнавание личности через обращение к предельным актам резильентности, которое еще Гёте формулировал так: «умри и стань!» («stirb und werde»), имея в виду, что пока человек не сделает этого (преодолеет собственную природу), он всего лишь «хмурый гость на земле суровой»³². Утверждение о том, что человек – нечто в нас, что должно быть превзойдено и преодолено, есть лемма трансгуманизма, а значит и есть реверсивный антигуманизм Вяч. Иванова, который в последующие годы определяет его методологические установки. И в дальнейшем «поздний» Иванов по-прежнему будет отстаивать автономию гуманистической парадигмы от исторической науки, в которой пресловутый «фонарь циника» пока что высвечивает антипода гуманизма.

Литература

Бондарь О.П. Историософия Вячеслава Иванова: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2001. 18 с.

Гёте И.В. Собр. соч. в десяти томах. М.: Художественная литература, 1975. Т. 1: Стихотворения. 528 с.

Иванов В.И. Собрание сочинений / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. Т. 2. 871 с.

Иванов В.И. Собрание сочинений / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. Т. 3. 913 с.

Иванов В.И. Собрание сочинений / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987. Т. 4. 801 с.

Махов А.Е. Якоб Буркхардт – критик истории и историк «духа» // Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М.: Интрада, 2001. С. 475–510.

Медведва М. Традиции и новации: методологическая специфика книги П.П. Муратова «Образы Италии» // «Образы Италии» П.П. Муратова: сб. эссе. М., 2018. С. 19–41.

Николай Кузанский. О предположениях. Соч. в 2 т. / сост. В.В. Биbihина. М., 1979. Т. 1. 488 с.

Поэзия Микеланджело / пер. А.М. Эфрос. М.: Искусство, 1992. 144 с.

Рыков А.В. Формализм, авангард, классика. Генрих Вельфлин как теоретик искусства // Труды Исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2015. № 22. С. 155–160.

Степун Ф.А. Встречи. Достоевский, Л. Толстой, Бунин, Зайцев, В. Иванов, Белый, Леонов. Мюнхен: Товарищество Зарубежных Писателей, 1962. 202 с.

Торопыгина М.Ю. Иконология. Начало. Проблема символа у Аби Варбурга и в иконологии его круга. М.: Прогресс-Традиция, 2015. 368 с.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / подгот. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 577 с.

³⁰ Удивительным образом данная идея Б. Кроче, несмотря на принципиальные разногласия по основным вопросам философии истории, совпадает с мыслями Иванова на этот счет. См.: Шишкин А.Б., Джулиано Дж. Вокруг встречи Бенедетто Кроче и Вяч. Иванова // *Laurea Logae*: сборник памяти Л.Г. Степановой. СПб., 2011. С. 396–408.

³¹ Худушина И.Ф. Вяч. Иванов: метафизика национального самоопределения // *История философии*. Вып. 2. М., 1998. С. 89.

³² Иоганн Вольфганг Гёте. Собр. соч. в десяти томах. Т. 1: Стихотворения. М., 1975. С. 332.

Ханзен-Леве Аге А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика. СПб., 2003. 816 с.

Худушина И.Ф. Вяч. Иванов: метафизика национального самоопределения // История философии. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 1998. С. 88–99.

Шишкин А.Б., Джулиано Дж. Вокруг встречи Бенедетто Кроче и Вяч. Иванова // *Laurea Loraе*: сборник памяти Л.Г. Степановой. СПб.: Нестор-История, 2011. 727 с.

Юнг К.Г. Психологические типы. 2-е изд., с изм. Минск: Харвест, 2017. 528 с.

References

Bibikhina, V.V. (Comp.). (1979). *Nikolay Kuzanskiy. O predpolozheniyakh. Tom 1* [Nikolay Kuzanskiy. About assumptions. Vol. 1]. Moscow. 488 p.

Bondar, O.P. (2001). *Istoriya filosofii Vyacheslava Ivanova* [Historiosophy of Vyacheslav Ivanov], Cand. hist. sci. diss. abstract. Tomsk. 18 p.

Efrosa, A.M. (Trans.). (1992). *Poeziya Mikelandzhelo v perevode* [Michelangelo's Poetry]. Moscow, Iskusstvo. 144 p.

Goethe, I.V. (1975). *Sobranie sochineniy v desyati tomakh. Tom 1: Stihotvoreniya* [Collected Works in Ten Volumes. Volume 1: Poems]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura. 528 p.

Ivanov, V.I. (1974). *Sobranie sochineniy. Tom 2* [Collected Works. Vol. 2]. Brussels, Foyer Oriental Chrétien. 871 p.

Ivanov, V.I. (1979). *Sobranie sochineniy. Tom 3* [Collected Works. Vol. 3]. Brussels, Foyer Oriental Chrétien. 913 p.

Ivanov, V.I. (1987). *Sobranie sochineniy. Tom 4* [Collected Works. Vol. 4]. Brussels, Foyer Oriental Chrétien. 801 p.

Jung, K.G. (2017). *Psikhologicheskie tipy* [Psychological Types]. Minsk, Kharvest. 528 p.

Khanzen-Löve Aage, A. (2003). *Russkiy simvolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Mifopoeicheskiy simvolizm nachala veka. Kosmicheskaya simvolika* [Russian Symbolism. The System of Poetic Motifs. Mythopoetic Symbolism of the Early 20th Century. Cosmic Symbolism]. St. Petersburg. 816 p.

Khudushina, I.F. (1998). Vyacheslav Ivanov: metafizika natsional'nogo samoopredeleniya [The Metaphysics of National Self-Determination]. In *Istoriya filosofii*. Iss. 2. Moscow, IF RAN, pp. 88–99.

Lebedev, A.V. (Publ.). (1989). *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast' I. Ot epicheskikh teokosmogoniy do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of Early Greek Philosophers. Part I. From Epic Theocosmogonies to the Emergence of Atomism]. Moscow, Nauka. 577 p.

Makhov, A.E. (2001). Yakob Burkkhardt – kritik istorii i istorik “dukha” [Jacob Burckhardt: A Critic of History and a Historian of the “Spirit”]. In *Burkkhardt Ya. Kul'tura Italii v epokhu Vozrozhdeniya*. Moscow, Intrada, pp. 475–510.

Medvedva, M. (2018). Traditsii i novatsii: metodologicheskaya spetsifika knigi P.P. Muratova “Obrazy Italii” [Traditions and Innovations: The Methodological Specificity of P.P. Muratov's Book “Images of Italy”]. In *“Obrazy Italii” P.P. Muratova*. Moscow, pp. 19–41

Rykov, A.V. (2015). Formalizm, avangard, klassika. Genrikh Vel'flin kak teoretik iskusstva [Formalism, Avant-Garde, and Classics. Heinrich Wölfflin as an Art Theorist]. In *Trudy Istoricheskogo fakul'teta Sankt-Peterburgskogo universiteta*. No. 22, pp. 155–160.

Shishkin, A.B., Giuliano, G. (2011). Vokrug vstrechi Benedetto Kroche i Vyach. Ivanova. [Around Appointment of Benedetto Croce and Vyacheslav Ivanov]. In *Laurea Loraе: sbornik pamyati L.G. Stepanovoy*. St. Petersburg, Nestor-Istoriya. 727 p.

Stepun, F.A. (1962). *Vstrechi. Dostoevsky, Tolstoy, Bunin, Zaitsev, Ivanov, Belyy, Leonov* [Meetings. Dostoevsky, Tolstoy, Bunin, Zaitsev, Ivanov, Belyy, Leonov]. München, Tovari-shchestvo Zarubezhnykh Pisateley. 202 p.

Toropygina, M.Yu. (2015). *Ikonologiya. Nachalo. Problema simvola u Abi Varburga i v ikonologii ego kruga* [Iconology. The Beginning. The Problem of the Symbol in Aby Warburg's Iconology and in the Iconology of His Circle]. Moscow, Progress-Traditsiya. 368 c.