https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-110-122
https://elibrary.ru/ATAMJP
УДК 82.0
Научная статья / Research Article

This is an open access article
Distributed under the Creative
Commons
Attribution-NoDerivatives 4.0
(CC BY-ND)

# ТРАГИЧЕСКИЙ АНТИНОМИЗМ ДОСТОЕВСКОГО У ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

© 2026 г. Д.А. Жерноклеев

**Аннотация**: Статья посвящена пониманию романной формы Достоевского в работе Вячеслава Иванова «Достоевский и роман-трагедия» (1911). Иванов выводит трагизм за пределы психологического и идеологического содержания романа и связывает его с антиномическим напряжением, пронизывающим форму на всех ее уровнях. Структуру этого напряжения Иванов раскрывает через три антиномии: страдания, красоты и веры. Они не образуют последовательных стадий, однако порядок их рассмотрения задает движение от гегелевского этического понимания страдания к августиновской антропологии «проникновения» (transensus). Анализ трагического оказывается частью более широкого теологического замысла Иванова, направленного на возвращение искусства к его религиозным основаниям.

**Ключевые слова:** Достоевский, Вяч. Иванов, Бл. Августин, роман-трагедия, трагическая антиномия, поэтика, страдание

**Информация об авторе:** Денис Александрович Жерноклеев — PhD, старший преподаватель, Вандербильтский университет, Вандербильт Плейс, д. 2301, 37240 г. Нэшвилл, штат Теннесси, США.

ORCID ID: https://orcid.org/0009-0006-6704-0842

E-mail: denis.zhernokleyev@vanderbilt.edu

**Для цитирования:** *Жерноклеев Д.А.* Трагический антиномизм Достоевского у Вячеслава Иванова // Антиномичность поэтики русского модернизма и современная гуманитарная мысль: коллективная монография / отв. ред. и сост. С.В. Федотова. М.: ИМЛИ РАН, 2026. С. 110–122. 1 электрон. опт. диск (CD-R). Текст: электронный.

https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-110-122

# DOSTOEVSKY'S TRAGIC ANTINOMISM IN VYACHESLAV IVANOV'S INTERPRETATION

© 2026. Denis A. Zhernokleyev

**Abstract:** This article examines Vyacheslav Ivanov's account of form in Fyodor Dostoevsky's novels, focusing on his essay "Dostoevsky and the Novel-Tragedy" (1911). For Ivanov, the tragic is an antinomic tension that permeates every level of novelistic form and resists reduction to psychological or ideological terms. His analysis turns on three antinomies: suffering, beauty, and faith. These antinomies do not constitute successive stages, yet their order gives direction to Ivanov's argument, leading from a Hegelian ethical understanding of suffering to an Augustinian anthropology of *transensus*. This movement reveals the theological purpose of Ivanov's reading of Dostoevsky, which belongs to a larger project of returning art to its religious foundations.

**Keywords:** Dostoevsky, Vyacheslav Ivanov, Augustine, novel-tragedy, tragic antinomy, poetics, suffering

**Information about the author:** Denis A. Zhernokleyev, PhD, Senior Lecturer, Vanderbilt University, Vanderbilt Place, 2301, TN 37240 Nashville, USA.

ORCID ID: https://orcid.org/0009-0006-6704-0842

E-mail: denis.zhernokleyev@vanderbilt.edu

**For citation:** Zhernokleyev, D.A. "Dostoevsky's Tragic Antinomism in Vyacheslav Ivanov's Interpretation." *Antinomichnost' poetiki russkogo modernizma i sovremennaia gumanitarnaia mysl'* [*The Antinomic Nature of Russian Modernism Poetics and Modern Humanities Thought*], ex. ed. Svetlana V. Fedotova. Moscow, IWL RAS Publ., 2026, pp. 110–122. (In Russian) 1 Electronic Optical Disc. Text: Electronic.

https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0875-2-110-122

Статью Вячеслава Иванова «Достоевский и роман-трагедия» (1911) принято считать одной из исходных точек формального подхода к творчеству Ф.М. Достоевского [1; 8]. В ней автор выводит трагизм за пределы идеологической и психологической интерпретации и связывает его с организацией романной формы. В ее основании Иванов выделяет антиномизм как поэтический принцип, который удерживает противоречия в состоянии неразрешимого напряжения. В этом отношении Иванов отличает трагизм Достоевского от аристотелевского понимания трагического. У Аристотеля катарсис преодолевает антиномичность посредством терапевтического снятия напряжения. У Достоевского напряжение устремляет роман к катастрофе, заставляя читателя до конца пройти через мистический ужас.

Главной «метафизической антиномией», структурирующей поэтику Достоевского, Иванов, следуя традиции, восходящей к Вл. Соловьеву, называет антиномию «личной воли». В романах Достоевский, по мнению Иванова, проявляет «тайну антиномического сочетания обреченности и вольного выбора в судьбах человека» [19, с. 413]. Человек при этом рассматривается как радикально свободный в акте последнего решения, и вместе с тем как уже вовлеченный в трагическую необходимость бытия, которая не снимается никаким этическим или психологическим объяснением. Свобода здесь не противопоставляется судьбе и не отменяет ее. Она реализуется внутри судьбы через разрыв замкнутости эмпирического «я» и утрату всякой иллюзии самодостаточности. Личность у Достоевского: «одновременно и отделена от других личностей, и со всеми ими непостижимо слита; ее границы неопределимы и таинственны» [19, с. 520].

Таинственная природа личности у Достоевского не позволяет свести ее антиномичность к контрапункту свободы и несвободы. Здесь неприменим схематизм «простых линий», рассматривающий катастрофичность лишь как прогрессию от действия к последствию. М.М. Бахтин, по нашему мнению, ошибочно обвинял Иванова в приписывании Достоевскому аристотелевской, сюжетной катастрофичности [17, с. 187]. Иванов подчеркивает, что у Достоевского мы имеем дело с «трагедией потенцированной», т. е. с катастрофичностью, разлитой по всему телу романа и проникшей в каждую клеточку его структуры. Трагедия проявляется «в молекулярном строении» романа, в «отпечатлении и повторении того же антиномического принципа, какому подчинен весь организм» [19, с. 492]. Из этой нелинейной, разлитой по всему телу романа антиномичности следует особый, органически выстроенный «закон эпического ритма», который непрерывно наращивает драматическую тяжесть событий и превращает роман «в систему напряженных мышц и натянутых нервов» [19, с. 411].

В сложной, «потенцированной» антиномичности Достоевского Иванов выделяет три взаимосвязанные антиномии: страдание, красоту и веру, в каждой из которых, по его убеждению, писатель достигает степени, прежде не достигнутой христианской культурой. До Достоевского «мы не знали, что проблема *страдания* может быть поставлена сама по себе, независимо от внешних условий, вызывающих страдание, ни даже от различения между добром и злом, что *красота* имеет Содомскую бездну, что *вера и неверие* не два различных объяснения мира, или два различных руководительства в жизни, но два разноприродных бытия» [19, с. 403] (выделено нами. — *Д.Ж.*).

В этой сжатой формуле Иванов задает целостное определение трагического мироощущения Достоевского. Страдание здесь выводится за пределы морально-психологической интерпретации. Оно не объяснимо внешними причинами, такими как наказание, травма, болезнь или чья-либо жестокость, и потому не сводимо к этическим категориям добра и зла. Иванов понимает страдание у Достоевского как самодовлеющее бытие.

Красота у Достоевского амбивалентна. Она одновременно способна быть источником божественной гармонии и началом демонического разложения, что делает ее проблематичным моральным ориентиром.

Третья антиномия связана с верой. Обычно вера и неверие трактуются как две позиции в рамках общего смыслового поля, как два возможных мировоззренческих ответа. У Достоевского это различие имеет онтологическую природу, поскольку вера и неверие определяют само бытие человека.

Три антиномии Достоевского у Иванова следует понимать динамически, однако эта динамика не линейна и не предполагает последовательных стадий. Здесь уместна лишь отдаленная аналогия с кьеркегоровским различением эстетической, этической и религиозной сфер. Если у Кьеркегора данный ряд начинается с эстетического измерения, то Иванов выстраивает свою систему антиномий исходя из этического. В отличие от Кьеркегора, для которого указанные сферы являются качественно различными и предполагают решающий экзистенциальный переход, в представлении Иванова все три антиномических измерения у Достоевского существуют одновременно и образуют устойчивую конфигурацию взаимного пересечения и напряжения. При этом разрыв с нормативной этичностью для Иванова принципиально значим, что последовательно подчеркивается им на протяжении всей статьи. Именно через онтологизацию страдания Достоевский, в прочтении Иванова, осуществляет переход от сентиментальной метафизики Просвещения к древнегреческому трагическому мироощущению, к «чистой трагедии» [19, с. 409].

Для Иванова Достоевский не столько совершает онтологический сдвиг в христианской культуре, сколько становится его проводником. В отличие от Н.А. Бердяева, для которого Достоевский едва ли не впервые открывает миру христианство, Иванов не усматривает в нем радикально нового мыслителя. Прорыв, который действительно осуществляет Достоевский, направлен не к новому как таковому, а к предельному выражению той динамики, которую христианская, прежде всего западная, культура переживает на протяжении столе-

тий. Достоевский доводит эту динамику до ее крайней, трагической формы. Как пишет Иванов, «Достоевский как бы переместил планетную систему: он принес нам, еще не пережившим того откровения личности, какое изживал Запад уже в течение столетий, одно из последних и окончательных откровений о ней, дотоле неведомое миру» [19, с. 402].

К такому, на первый взгляд пафосному, определению роли Достоевского как переместителя планетарной системы следует отнестись всерьез. Трагическую антиномичность личности у Достоевского Иванов понимает глобально, как динамику напряжения космических координат. Важным в этом контексте становится сравнение Достоевского с Данте, лейтмотивом проходящее не только через рассматриваемую статью, но и через все наследие Иванова [9]. Подобно Данте, который из глубины пещеры, на ночлеге в Чистилище, продолжает видеть звезды, Достоевский зажигает «на краю горизонта самые отдаленные маяки», которые как «звезды небесные» образуют для души, спускающейся в ад собственного подполья, космические ориентиры [19, с. 402–403].

При всей уникальной религиозно-поэтической близости Достоевского и Данте сравнение между ними для Иванова не может быть прямым:

> «Учение Данте эпически совершенно и статично, как сама догма, непоколебимо, как строй ада, и при всей мощной напряженности внутренней жизни покоится в самом себе как небесная роза, дышащая в излучениях бесчисленных душ; апологетика Достоевского в сущности своей динамична и трагична» [19, с. 554].

Данте статичен, так как его космос основан на аристотелевско-птолемеевской модели, переосмысленной в свете схоластического богословия Фомы Аквинского. Здесь существует напряжение, но, как и в поэтике Аристотеля, оно не антиномично и телеологически устремлено к иерархии и гармонии. Внутри такого космоса чистилище и даже ад пронизаны спокойствием, позволяющим Данте и его вожатому Вергилию благополучно пройти свой путь.

Ад Достоевского принципиально иной, не просто обжигающий, а разрушающий. У Достоевского нет вожатого, кроме лика Христова, и Беатриче триумфально не посылает ему знамений с небес [19, с. 555]. Божественная красота у Достоевского не райски умиротворенная красота Беатриче, а «нисшедшая для спасения мира» инфернальная красота Настасьи Филлиповны, «попавшая в плен материи

и осквернённая Красота» [19, с. 545]. Согласно этой трагической траектории нисхождения божественной красоты, Достоевский, по Иванову, и перемещает планетарную систему. Динамика райски ориентированного дантовского восхождения устремляется у Достоевского в адскую бездну внутреннего человека[1].

Антиномичность в принципе нельзя рассматривать в малом приближении как набор механических противоречий внутри субъекта. В таком прочтении она рискует быть сведенной к психологизму и утратить свое онтологическое измерение. Трагический антиномизм Достоевского интересует Иванова именно потому, что он открывает доступ к тому напряжению, которое организует и удерживает целостность мироощущения. Антиномия способна охватить вселенную как целое. Схожим образом антиномичность функционирует у родоначальника антиномического дискурса Канта, который вводит понятие антиномии в контексте рациональной космологии. Для Канта антиномия обнаруживает свой подлинный смысл в предельном горизонте разума, в попытке мыслить мир как целое. Однако если у Канта антиномия возникает как следствие превышения разумом собственных границ и снимается через ограничение познавательных притязаний, то у Достоевского антиномичность, напротив, направлена на постижение вселенной в ее онтологической реальности.

Три антиномии не образуют последовательных стадий, однако порядок их анализа задает определенную логику движения. Можно предположить, что трагическая антиномичность Достоевского, как и проблематика трагедии в целом, интересует Иванова не сама по себе. Исследование трагического у него подчинено более широкой задаче возвращения искусства к его религиозным основаниям. Иванов выступает здесь как последовательно теологический мыслитель. В отличие от многих современников, религиозно-философские построения которых нередко носят реактивный и фрагментарный характер, мысль Иванова обладает отчетливо выраженной теологической проектностью. В ней различима еще не завершенная, но уже заданная траектория, в рамках которой Достоевский выступает скорее спутником, чем конечным горизонтом.

Откуда и куда движется мысль Иванова? В самом кратком виде ее траекторию можно описать как переход от гегелевской перспективы к августинианской. Безусловно, интеллектуальный контекст

[1] Динамика восхождения и нисхождения у Иванова не линейна и во многом созвучна августиновской, где погружение во внутреннюю глубину души одновременно является восхождением [7, с. 451; 15].

размышлений Иванова о трагичности Достоевского чрезвычайно широк: здесь можно обнаружить и Ницше, и Шеллинга с Шопенгауэром, и, конечно, Аристотеля. Однако для выделенного нами перечня антиномий ключевыми ориентирами оказываются именно Гегель и Августин.

Присутствие Августина в рассуждениях Иванова о Достоевском столь очевидно, что порой создается впечатление, будто интерес к Достоевскому возникает у него как производный от первичного интереса к Августину [4]. Здесь, несомненно, сказывается влияние французского символизма и тесное соприкосновение Иванова с католическим возрождением, ориентированным на преодоление гегельянского наследия через возвращение к Августину [7, с. 446–447]. С католическим возрождением Иванов тесно соприкасается в первый период своего пребывания в Европе [16]. К этому времени Достоевский уже становится одним из ключевых авторов для теологических кругов как протестантской, так и католической традиции. Этим соприкосновением с западными интеллектуальными контекстами, по-видимому, объясняется непроизвольный учет западного читателя в статьях Иванова о Достоевском. Иванов отчетливо различает значение Достоевского для русской и западной культур. Если для русской культуры Достоевский, по мысли Иванова, открывает и в известном смысле формирует духовную глубину («сделал сложными нашу душу, нашу веру, наше искусство» [19, с. 402]), то для западной культуры он становится оправданием глубины, уже открытой блаженным Августином в «Исповеди» и впоследствии забытой в результате ее сентиментального упрощения в «Исповеди» Руссо. В этом смысле Достоевский помогает западной мысли вернуться к августиновской антропологии, дискредитированной натуралистическим психологизмом Руссо [12].

Влияние Августина в статье Иванова обнаруживается уже в третьей антиномии — вере как модусе бытия: «вера и неверие не два различных объяснения мира или два различных руководительства в жизни, но два разноприродных бытия» [19, с. 403]. В этом утверждении нетрудно услышать отзвук знаменитого августиновского принципа «верь, чтобы разуметь» (crede, ut intellegas) [6]. Августин подчеркивает онтологический статус веры менее прямо, чем Иванов, однако положение о предшествовании веры знанию определяет у него само условие понимания. Волевая природа веры, у Августина выраженная в форме призыва или даже повеления, не отменяет ее онтологического смысла.

Как и у Августина, у Иванова воля возникает, точнее, со-рождается в «мистической глубине сознания», и потому неотделима от веры [19, с. 419]. В расширенной версии приведенной цитаты у Иванова появляется созвучное августиновской духовной антропологии понятие «воли-веры»:

> «Мы не знали, что в этих сердцах-берлогах довольно места, чтобы служить полем битвы между Богом и дьяволом, или что слияние с народом и оторванность от него суть определения нашей *воли-веры*, а не общественного сознания и исторической участи» [19, с. 403] (выделено нами. — *Д.Ж.*).

В данной цитате мы видим, как от гегелевских идеалистических понятий «общественного сознания» и «исторической участи» Достоевский движется к августиновскому антропологическому понятию «воли-веры», преломленному в свете онтологии народной соборности.

Позже в статье Иванов уже прямо связывает антропологию Августина и Достоевского через идею взаимного «проникновения» душ. Субъективность современного сознания у Достоевского преодолевается согласно августиновской формуле: «выйди за пределы самого себя» (transcende te ipsum), через состояние, «при котором возможным становится воспринимать чужое я не как объект, а как другой субъект» [19, с. 419][2]. Речь идет о радикальном онтологическом преображении личности, а не просто о «периферическом распространении границ индивидуального сознания» [19, с. 419]. Такое состояние не может быть достигнуто ни рациональным образом, ни посредством культивирования морального чувства. При всей важности морали, нормативная этика, по Иванову, не способна разрешить фундаментальную онтологическую проблему познания, а именно неизбежное отношение к другому как к объекту.

Проникновение чудесным образом преодолевает проблему объективирующего сознания благодаря антиномической природе личности, которая, по Иванову, одновременно «отделена от других личностей, и со всеми ими непостижимо слита» [19, с. 438]. Психологическое (натуралистическое) объяснение антиномии личности

---

[2] У Августина эта формула звучит буквально как «transcende et te ipsum» и встречается в § 39 трактата «De vera religione», где разворачиваются размышления о человеческой душе и ее призвании к познанию истины, обитающей, по Августину, «во внутреннем человеке» (см.: [7, с. 447]).

невозможно, так как она «неопределима и таинственна». И тем не менее возможно сказать, что через катастрофическое напряжение антиномичной энергии в глубине сознания свершается «некое передвижение в самих определяющих центрах его обычной координации» [19, с. 419]. В условиях экстремального напряжения в глубине души возникает способность к совершенной, не объективирующей любви.

Катастрофичность такого глубинного переживания божественной любви невозможно преувеличить; его ценой становится радикальное «самоотчуждение личности» [19, с. 419]. Проникновение предполагает абсолютное утверждение, «всею волею и всем разумением», чужого бытия, «ты еси»: «При условии этой полноты утверждения чужого бытия, полноты, как бы исчерпывающей все содержание моего собственного бытия, чужое бытие перестает быть для меня чужим, “ты” становится для меня другим обозначением моего субъекта» [19, с. 419]. Апофатическое «как бы» у Иванова исключает здесь любое строго логическое замещение одного субъекта другим. Иванов намеренно погружает свой язык внутрь халкидонской христоцентричной онтологии нераздельного и неслиянного сосуществования двух природ Христа. Это подчеркивается характерным для теологии Иванова грамматическим переходом из актива в пассив: «“Ты еси” значит не “ты познаешься мною, как сущий”, а “твое бытие переживается мною, как мое”, или: “твоим бытием я познаю себя сущим”»[3] [19, с. 419]. Страдательный залог здесь доносит идею Иванова о преодолении активного/эпистемологического режима сознания. При этом личность не теряет способность познавать, но преображается познанием себя через бытие другого: «твоим бытием я познаю себя сущим».

Достоевский движется к августиновской антропологии «проникновения» вследствие глубоко прочувствованного им кризиса этической картины мира. Сходное движение в сторону Августина Иванов усматривает и у Данте, настойчиво подчеркивая в его поэтике августиновскую антропологию, образующую важный противовес антропологии Фомы Аквинского, также присутствующей в поэтике Данте [5; 11]. О значимости августиновского вектора в прочтении Данте Ивановым свидетельствует и характерное снижение им роли морального аспекта при одновременном акценте на онтологическом, исповедальном измерении [9, p. 129–130]. Можно допустить, что, занижая значимость этики у Данте, Иванов не столько игнорирует ее

[3] О значении перехода из действительного (активного) в страдательный (пассивный) залог и обратно в поэтическом языке Иванова см. статью Л.А. Гоготишвили: [3].

роль, сколько подчеркивает переживаемую Данте угрозу утраты христианской культурой мистической природы личности.

Искушение рационализировать внутренний духовный опыт, согласно Иванову, сопровождает западную культуру со времен Сократа. Так, Толстой, настойчиво ища «норму добра», поддается сократическому убеждению в том, что добру можно научить посредством доказательств и что правильное понимание вещей само по себе делает человека нравственно совершенным[4]. Этому упрощающему реальность теоретизму Сократа Достоевский противопоставляет «дух Диониса» и радикально внеэтическое, мистическое понимание всеобщей вины, вины всех перед всеми [19, с. 420]. В данном противопоставлении Сократа и Диониса у Иванова отчетливо слышится влияние Ницше, возлагающего в «Рождении трагедии» на Сократа ответственность за гибель трагического мироощущения. В отличие от Ницше, однако, критика сократической традиции у Иванова не распространяется на платонизм, к которому он продолжает относиться с уважением ввиду его фундаментального значения как для Августина, так и для христианской мистики в целом [2, с. 173].

Если присутствие Ницше в размышлениях Иванова о трагическом носит очевидный характер, то присутствие Гегеля, которого Иванов в своих трудах упоминает крайне редко, остается менее явным. И тем не менее гегелевская философия образует базовый контекст критики моралистической картины мира как у Иванова, так и у самого Ницше [13]. Как известно, Гегель преодолевает кантовскую антиномичность именно через этику, расширяя ее понимание от совокупности абстрактных норм до объективно существующей общественной и политической реальности (Sittlichkeit). В этой объективной, исторически сложившейся этической среде субъективно переживаемая свобода личности должна примириться с объективным порядком вещей. Такое этико-рациональное общество, в котором, с точки зрения Гегеля, человека можно и убедить в необходимости добра, и научить добру, берет свое начало в сократической дискурсивной традиции. Антисократизм Ницше и Иванова в этом контексте следует рассматривать как реакцию на гегелевскую картину мира [14].

Гегель выступает главным философским оппонентом трагической антиномичности, к восстановлению которой стремится Иванов [10]. В его системе современное искусство ориентировано на достижение

---

[4] Исследованию этого нормативного обольщения и утрате религиозного сознания в контексте русской традиции посвящена отдельная статья Иванова «Лев Толстой и культура» (1911) [19, с. 591–602].

социальной гармонии и удовлетворение притязаний разума. В «Лекциях по эстетике», в разделе «Принцип трагедии, комедии и драмы», Гегель определяет современное искусство как такое, в котором «трагическая твердость воли (tragische Festigkeit) и глубина коллизий настолько *смягчаются* (erweicht) и сглаживаются, что дело в конце концов может дойти до примирения интересов и *гармонического единения* (harmonische Vereinheitlichung) целей и индивидов» [18, т. 3, с. 583] (выделено нами. — *Д.Ж.*). Вследствие такого смягчения противоречий древняя трагедия с ее религиозной апокалиптикой роковой судьбы остается достоянием прошлого; современность же мыслится им как принципиально неапокалиптическая и направленная на созидание «века сего» (секулярная).

Страдание у Гегеля не является трагическим в строгом смысле: подлинной трагической безысходности в его системе нет. Гегель здесь выступает прямым последователем аристотелевского терапевтического понимания страдания. Оно предстает как необходимый, но преходящий момент движения к примирению с действительностью. Вина мыслится как личная, имеющая конкретные основания и поддающаяся этическому осмыслению. Преступление неизбежно имеет этическое измерение и может быть осмыслено социально и юридически.

Литературным жанром, который, по Гегелю, наилучшим образом соответствует этически созидаемой современной действительности, является воспитательный роман (Bildungsroman). Роман, как и современная драма, педагогически проецирует гармонию в социум. Именно такому прагматическому отречению от трагического антиномизма в искусстве Вячеслав Иванов противопоставляет роман Достоевского. Заглавие статьи Иванова «Достоевский и роман-трагедия», в котором роман и трагедия соединяются в одно слово, может рассматриваться как прямой ответ на гегелевскую концепцию романа.

Концепция «романа-трагедии» у Иванова соединяет историческое переосмысление романа как жанра с его феноменологическим пониманием как поэтического пространства, способного нести предельное антиномическое напряжение. Создавая новую трагическую форму, Достоевский не возвращает роман в древность, но переоткрывает вечные законы трагического мироощущения в контексте современности. Важным для осмысления трагического антиномизма Достоевского у Иванова становится антропологический аспект. Через катастрофическое напряжение поэтический антиномизм Достоевского переориентирует современное сознание, возвращая его от этического субъективизма к мистическому соприсутствию с ближним, к онтологии соборности.

Определяющим для Иванова оказывается теологический подход, проявляющийся в систематическом соотнесении поэтики Достоевского с августиновской религиозной антропологией. Разрабатываемое в статье теологическое прочтение Достоевского впоследствии находит свое развернутое выражение в обширной монографии Иванова «Достоевский: трагедия — миф — мистика», вышедшей в Тюбингене на немецком языке в 1932 г. [20]. Теологическому измерению в книге посвящена одна из трех ее частей: “Tragodumena”, “Mythologumena” и “Theologumena”. Благодаря своей трагической антиномичности русское христианство Достоевского в интерпретации Иванова предстает созвучным августиновской традиции западного христианства.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

***Исследования***


1. *Богданова О.А.* Вячеслав Иванов и становление науки о Достоевском на рубеже 1910–1920-х годов (М.М. Бахтин, Б.М. Энгельгардт, В.Л. Комарович) // Литературоведческий журнал. 2016. № 39. С. 143–170.
2. *Вестбрук Ф.* Dionysus und die dionisische Tragödie. Дионис и дионисийская трагедия. Вяч. Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве. München: Verlag Otto Sagner, 2009. 314 с.
3. *Гоготишвили Л.А.* Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова // *Гоготишвили Л.А.* Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 104–138.
4. *Дудек А.* Идеи блаженного Августина в поэтическом восприятии Вячеслава Иванова // Вяч. Иванов: pro et contra, антология: в 2 т. / сост. К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин. СПб.: ЦСО, 2016. Т. 2. С. 437–444.
5. *Ланда К.* Категория «проникновения» у Вяч. Иванова и Данте: опыт духовного восхождения // Соловьевские исследования. 2023. Вып. 1 (77). С. 152–173. https://doi.org/10.17588/2076-9210.2023.1.152-173
6. *Осман Д.* Учение о вере и разуме Августина Аврелия: содержание и становление // Философская мысль. 2019. № 4. С. 44–49. https://doi.org/10.25136/2409-8728.2019.4.29952
7. *Цимборска-Лебода М.* О понятии «трансцендуса» у Вячеслава Иванова: к проблеме «Вячеслав Иванов и Блаженный Августин» // Вяч. Иванов: pro et contra, антология: в 2 т. / сост. К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин. СПб.: ЦСО, 2016. Т. 2. С. 445–455.

8. *Шишкин А.Б.* Вяч. Иванов и новое открытие Достоевского в XX веке // *Иванов Вяч.* Достоевский: Трагедия — Миф — Мистика / отв. ред. А.Б. Шишкин, О.Л. Фетисенко; коммент. Н.М. Сегал-Рудник, С.Д. Титаренко, О.Л. Фетисенко при уч. К.А. Баршта, Л.Л. Ермаковой и К.Г. Исупова. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2021. С. 266–281.
9. *Davidson P.* The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov: A Russian Symbolist's Perception of Dante. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 336 p.
10. *Houlgate S.* Hegel's Theory of Tragedy // Hegel and the Arts / ed. by S. Houlgate. Evanston: Northwestern University Press, 2007. P. 146–178.
11. *Marchesi S.* Dante and Augustine: Linguistics, Poetics, Hermeneutics. Toronto: University of Toronto Press, 2011. 304 p.
12. *Marion J.-L.* Confessio and Reduction // In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine / trans. by Jeffrey L. Kosky. California, 2012. P. 11–55. https://doi.org/10.1515/9780804785624
13. *Stewart J.* Hegel and Nietzsche on the Death of Tragedy and Greek Ethical Life // Nietzscheforschung. 1996. Vol. 3. P. 293–316. https://doi.org/10.1524/nifo.1996.3.jg.293
14. *Stewart J.* Hegel's View of Socrates // Søren Kierkegaard: Subjectivity, Irony, & the Crisis of Modernity. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 22–45. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198747703.003.0003
15. *Terras V.* The Aesthetic Categories of Ascent and Descent in the Poetry of Vyacheslav Ivanov // Russian Poetics: Proceedings of the International Colloquium at UCLA. Sept. 22–26, 1975 / ed. by T. Eekman, D.S. Worth. Columbus: Slavica, 1982. P. 393–408.
16. *Wachtel M.* Viacheslav Ivanov: A Symbolist Life. New York: Columbia University Press, 2025. 740 p.

***Источники***

17. *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. / под ред. С.Г. Бочарова, Л.А. Гоготишвили. М.: Русские словари, Языки славянских культур, 2002. Т. 6. 800 с.
18. *Гегель В.Ф.* Эстетика: в 4 т. / под ред. и с предисл. М. Лифшица. М.: Искусство, 1973. Т. 4. 675 с.
19. *Иванов Вяч.* Собр. соч.: в 4 т. / под ред. Д.В. Иванова, О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987. Т. 4. 800 с.
20. *Ivanov V.* Dostojewskij. Tragödie — Mythos — Mystik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932. 142 S.