

К вопросу о религиозно-философском контексте софиологической символики в поэзии Вяч. Иванова: иудаистические параллели

В статье предпринимается попытка сопоставления софиологической символики в поэзии Вячеслава Иванова с концепцией Шехины (Божественного присутствия), играющей важную роль в иудейской мистике. В центре внимания – параллели между мифом о Шехине и образностью Вечной женственности, а также связанными с ними мотивами «славы» и «прозрачности» у Вячеслава Иванова.

Ключевые слова: софиологическая символика; символическое подобие; Вечная женственность; София; мариология; иудейская мистика; Шехина.

Известно, что иудейская мистика не входила в ряд первостепенно значимых для Вяч. Иванова интеллектуальных традиций. Однако нельзя сказать, что она оставалась в стороне от его интересов: некоторые стихотворения (в частности, входящие в состав мелопеи «Человек»), а также неоконченная «Повесть о Светомире царевиче» включают в себя отчетливо звучащие иудаистические мотивы, почерпнутые, вероятнее всего, не из аутентичных источников, а из так называемой европейской каббалы. В. Паперный в работе, посвященной отношению поэта к «еврейскому вопросу», отмечает: «Иванов высоко ценил не только иудейскую мистику языка (которая, напомним, находит отражение в стихотворении “Встретив брата, возгласи...” из второй части “Человека”. – Н. Б.), но также и в целом еврейскую мистическую традицию, хотя знал ее довольно поверхностно, фрагментарно, как бы “из вторых рук”. Он использовал в своих мифопоэтических построениях целый ряд мотивов, восходящих к иудейской мистике, и считал, что “тайны”, открываемые ею, составляют существенную часть универсального тайного знания (гнозиса) о Боге, мире и человеке» [38, р. 98–99].

В предлагаемой статье будут рассмотрены некоторые иудаистические параллели к символике Софии в поэзии Вяч. Иванова или, точнее, приметы сходства между этой символикой и чрезвычайно важной для иудаизма концепцией Шехины – Божественного Присутствия. Следует сразу же отметить, что речь пойдет не столько о прямых аллюзиях или цитатах, сколько о таких аналогиях, которые, оставаясь для самого Вяч. Иванова либо неочевидными, либо не очень значимыми, в сознании читателя могут быть актуализированы как элементы некоего «объективного» (т. е. существующего в известном смысле помимо воли автора) контекста ивановской «поэтической софиологии».

В интерпретации софийной символики (и, прежде всего, самой Софии как философско-поэтического символа) Вяч. Иванов исходит из принципа, сформулированного им в статье «Две стихии в современном символизме»: «Подобно солнечному лучу, символ прорезывает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение. <...> В каждой точке пересечения символа, как луча нисходящего, со сферой сознания он является знаменем, смысл которого образно и полно раскрывается в

* **Никита Львович Быстров**, канд. филос. наук, доцент кафедры этики, эстетики, теории и истории культуры Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург).

E-mail: nikita-bystrov@yandex.ru

соответствующем мифе» [12, II, с. 537]¹. Символ, воплощенный в каком-либо образе, должен быть строго соотнесен с тем или иным предметом (другими словами, он всегда есть символ чего-то определенного – змеи, Солнца, розы и т. п.). Но сам по себе он – чистая стихия «ознаменования» и потому не имеет ни ограниченного числа значений, ни единственного, раз и навсегда данного, имени (объективирующей понятийно-образной формы). Значения и имена он обретает в движении сквозь разные слои и аспекты культуры («сферы сознания»), в чередовании сменяющих друг друга мифов, каждый из которых представляет собой его частное (но не частичное) осуществление.

Именно так существует в истории культуры и символ Софии: Вяч. Иванов узнает ее «под разными именами, символами, космогоническими обозначениями: Хохма каббалистов, Ахамот гностиков, Дева Света мандеев, мистическая Роза суфийской поэзии и европейских средневековых легенд» (IV, 382). За этими именами-символизациями угадывается уже не просто имя, равноправное с другими, а скорее исконная причина всякого именованья – Премудрость Божия (по словам О. Дешарт, «В. И. узнал в ней нетварную Премудрость» (I, 108)). Показательно в этом смысле, что Вяч. Иванов не ставит собственные софиологические интуиции в прямую зависимость от каких бы то ни было известных ему учений и мифов о Софии, в частности от софиологии Соловьева (хотя «обручением с Единой», как сказано в адресованном Блоку стихотворении из сборника «Нежная тайна», он обязан именно автору «Трех свиданий»).

Из тех философских определений Софии, которые встречаются в процитированной выше статье о Лермонтове и в некоторых более ранних текстах (например, в «Заветах символизма»), можно привести следующие: София – «форма зиждущая, forma formans, вселенной в Разуме Бога» (IV, 379) и «...она есть совершившееся единение твари со словом Божиим» (IV, 382–383). Вариантом второго определения является дефиниция, сообщенная, очевидно, в устной форме и приведенная О. Дешарт в примечаниях к статье «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания»: «Там, где Логос касается материи – там и София» (III, 762). Иначе говоря, София есть грань, связующая Логос и материю, момент единства между вечным и временным, «ноуменальным» и «феноменальным». Она – совершенная гармония онтологически различного, и она же – закон такой гармонии; в ней – не только со-бытие всего со всем, но и неизменный прообраз любого со-бытия.

Впрочем, как бы ни были важны эти определения, софиология Вяч. Иванова в его теоретических работах находит лишь самое общее и к тому же весьма фрагментарное обоснование. Так что если иметь в виду под софиологией систематически разработанную и изложенную в строгих понятиях философскую концепцию, то как раз такой софиологии у него нет. Есть ряд положений, в совокупности составляющих по-своему цельный «каркас» текстуально неоформленной теории, но воплощаемых и развиваемых (вернее, обретающих более или менее внятный отзвук) вне пределов логико-понятийного дискурса – в поэзии: недаром в одном из стихотворений «Римского дневника 1944 года» сказано, что у Софии с поэтом «больше лада», чем с «мудрецами», чье внимание отдано абстракциям «закона и строя».

Поэтический миф о Софии, создаваемый Вяч. Ивановым, в своем движении сквозь многогранную и многосмысленную символику его стихов, во взаимодействии с другими «авторскими мифами» развертывается в целостную систему софийной поэтики, или, лучше сказать, поэтики софийности. Думается, это понятие –

¹ Далее ссылки на это издание даются в тексте статьи в круглых скобках, с указанием только тома римской цифрой и страницы – арабской. Курсив везде, кроме особо оговоренных случаев, наш.

софийность (интуитивно постигаемая причастность мира к Софии)² – довольно точно характеризует ту первоосновную бытийную гармонию (в терминах Вяч. Иванова – «реальнейшее», *realiora in rebus*), на которую прямо или косвенно указывают многие сюжеты и мотивы его поэзии:

...Исконное – и чуждое, не наше –
то бытие, подобное по край
Наполненной, покоящейся чаше (III, 534).

Софийная реальность складывается из символических проявлений одного и того же события – «касания» материи Логосом. Поэтому софийным можно называть все то, в чем обнаруживает себя это «касание» или, говоря определенной, то, чем означена граница между пребывающим и становящимся, – граница, которая в поэтическом мире Вяч. Иванова не разделяет, а, скорее, соединяет все мнимо разобщенные элементы сущего, наглядно утверждая их неизменное, ничем не нарушаемое согласие. Эта «пограничная» реальность для Вяч. Иванова настолько неиллюзорна, что оказывается едва ли не в большей степени предметом чувственного восприятия, нежели интеллектуального созерцания: «Она (София. – Н. Б.) не покидает этот мир и *чистому глазу видна непосредственно*» (IV, 383)³. Видимая гармония бытия (как бы проблеск того «нового мира с искупленной Красотой», которое «сердце увидеть хочет»⁴), при отчетливом акцентировании ее видимости, непосредственной зримости, – устойчивый и, что существенно, порой соотносимый с символикой Вечно-женственного, мотив ивановской лирики:

Какой прозрачный блеск! Печаль и тишина...
Как будто над землей незримая жена,
Весы хрустальные склоняя с поднебесья,
Лелеет хрупкое мгновенье равновесья... (III, 515).

Твоя ль голубая завеса,
Жена, чье дыханье – Отрада.
Вершины зеленого леса,
Яблони сада

Застлала пред взором, омытым
В эфире молитв светорунном,
И полдень явила повитым
Ладаном лунным?
<...>

² Это понятие особенно широко использовалось С. Н. Булгаковым. Ср., например, его суждение о софийности творчества: «Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе как продукту имеющей значение *natura naturans*» [4, с. 158].

³ На первичность непосредственного зрения-узрения (сближающегося с «прозрением», как в стихотворении «Красота»: «Кто мой лик узрел, / Тот навек прозрел, / Дольный мир навек пред ним иной») у Вяч. Иванова указывает Н. В. Котрелев: «*Рассуждение*, работа *мысли* могут углубить, уточняя, смысл постигнутого, но только в силу того, что общее, целое уже схвачено в первичном акте *узрения*» (выделено автором. – Н. Б.) [14, с. 9].

⁴ См. стихотворение «Звездное небо» из книги «Кормчие звезды» (I, 526). Стоит отметить, что, по словам Памелы Дэвидсон, его последние строки, «...Новый мир увидеть хочет / С искупленной Красотой», представляют собой некую «софиологическую сентенцию», поскольку «Иванов, следуя Соловьеву, ассоциирует Красоту с Софией, как это видно, например, из стихотворения “Красота”» [32, р. 155].

Еще окрылиться робело
Души несказанное слово, –
А юным очам голубела
Радость Покрова.

*И долго незримого храма
Дымилось явленное чудо...* (II, 279–280).

В стихотворениях, так или иначе затрагивающих софийную тематику, Вяч. Иванов, как правило, избегает слишком явного олицетворения и вообще какой-либо «психологизации» Вечной женственности. Нередко он ограничивается простым указанием на ее *присутствие*:

*И она, улыбаясь, проходит мимо нас
Через тишину. Тишина таит богов...* (I, 740).

*Ты с нами, незримая, тут;
А мы унываем, не зная
Той нити, что силы прядут.
Томит нас неволя земная.
А ты, несмутимая, тут...* (III, 539).

Это – присутствие, непосредственно воспринимаемое (хотя и почти лишенное признаков персонифицированности), непреложное, всегда уже данное, – именно присутствие, но не ожидание «Ее шагов», не призывание, не томительное всматривание в ту даль, откуда «Она» должна явиться (как, например, в «Стихах о Прекрасной Даме» Блока). Такое впечатление, что именно это присутствие и является основным предметом «поэтической софиологии» Вяч. Иванова и что внимание поэта сосредоточено не столько на образе той, *кто* присутствует, сколько на самом факте ее интуитивно очевидного пребывания («она... проходит мимо нас», «ты с нами», «ты... тут»), на ее имманентности миру (притом что ее образ может быть недвусмысленно соотнесен и с самой Софией-Премудростью, и с Девой Марией, и с Мировой Душой, и с другими воплощениями Вечно-женственного).

Здесь и возникает пусть не обязательная, но все же, как представляется, вполне уместная аналогия между ивановской Софией (со всей ее «многоименностью») и мифопоэтическим символом Шехины. По определению, данному в «Энциклопедии иудаики», Шехина – это «сверхъестественное Присутствие Бога в мире», или «Бог, видимый в пространственно-временных условиях “здешнего” бытия – как присутствие, которым Он освящает какое-либо место, объект, индивидуального человека или людей в целом, как откровение святости посреди профанного мира» [33, р. 440]. В каббалистической теософии Шехина «является последней из сфирот (т. е. отождествляется со сфирой Мальхут. – *Н. Б.*), посредствующей между небесами и землей, и служит как бы оком или дверью, через которые мистик может достичь созерцания Бога» [Ibid., р. 443].

Поскольку формы Божественного присутствия многообразны, Шехина предстает в разных обликах. «Авторы раввинистических трактатов, – пишет Джошуа Абельсон, – выражают свои представления об имманентности Бога (Immanence of God) в образе материального света. Шехина есть вселенский свет» [31, р. 31]. Этот свет, в свою очередь, ассоциируется со Славой Божией; ср., например, в трактате «Авот де-рабби Натан»: «“И вот слава Бога Израиля шла от востока, и глас Его – как шум вод многих, и земля осветилась от славы Его” (Иез. 43:2) –

слова ... «осветилась от славы Его» *указывают на лик Шхины*» [24, с. 80]⁵. Кроме того, Шехина нередко представляется в образе облака [31, р. 92–93] (также соотносимого с Божественной славой), в облике некоей одушевленной сущности, обладающей крыльями (в числе устойчивых выражений: «крылья Шехины», «быть под крылом Шехины» [Ibid., р. 89–90]), в виде поля, расцветающего розами среди пустыни [Ibid., р. 97], и т. д. Наконец, под влиянием идей, изложенных в книге «Зогар» (в/п XIII в.), утверждается понимание Шехины как Женственного начала в Боге, которое, будучи тождественным последней, «низшей» из десяти сфирот, соответствует «границе» между Богом и творением и обеспечивает Его присутствие в мире (функция, типологически сближающая Шехину с Софией христианской традиции)⁶. В этом качестве она – «не только Царица, Дочь и Невеста Бога, но и праматерь каждого индивидуума во Израиле» [29, с. 289]⁷. Гершом Шолем называет ее «символом “вечной женственности”» [Там же], а в «Энциклопедии иудаики» говорится о том, что «ее популярность в каббале формируется, возможно, не без влияния культа Девы Марии» [33, р. 443]⁸.

Согласно каббалистическим представлениям, отразившимся также в народных верованиях, актом грехопадения Адама и Евы Шехина «изгоняется» из мира, в силу чего утрачивается возможность ее непосредственного постижения. Йосеф Джикатила, философ XIII в., объясняет это так: «В начале творения сердцевина Шхины находилась в низших сферах. И так как Шхина была внизу, небо и земля составляли единство и пребывали в совершенной гармонии. Родники и каналы, через которые все из верхних сфер стекает в нижние, еще действовали полностью и беспрепятственно, и, таким образом, Бог заполнял все сверху донизу. Но когда явился Адам и совершил грех, порядок вещей превратился в беспорядок, и небесные каналы разрушились» (цит. по: [29, с. 290])⁹. В мире, пораженном грехом

⁵ «Шхина» (с ударением на втором слоге) – форма допустимая и даже более адекватная оригинальному произношению, чем «Шехина». Возможна и другая, тоже грамматически оправданная форма – «Шекина».

⁶ Еще в трактате «Сефер а-Бахир» (приписывается Нехунии бен а-Кану, I в. н. э., но создан, видимо, в XII в.) различаются Шехина «внизу» (именно на «границе» между Богом и миром) и Шехина «вверху» (в мире Божественном): «Шехина внизу – так же, как и Шехина вверху, и что (есть) эта Шехина? Это возвышенный (לְעֵלָה) свет из света первичного, который есть Премудрость, и он так же наполняет все, ибо сказано: “Наполнена вся земля славой Его” (Исайя, 6:3)» [41].

⁷ Шолем отмечает, что философы и талмудисты долгое время отказывались принимать такую интерпретацию, но, тем не менее, «она стала неотъемлемым элементом верований, широко распространенных в еврейских общинах Европы и Востока» [29, с. 288].

⁸ У Артура Грина – как бы более уверенная позиция: «Недвусмысленная феминизация Шехины в каббале XIII в. была иудейским ответом на возрожденное почитание Марии в христианской церкви XII в.» [34, р. 1].

⁹ Ср. интерпретацию этого события В. С. Соловьевым: «...грехопадение Адама состояло из отсечения Мальхута (последней сфиры, Шехины. – Н. Б.) от дерева остальных Сефиротов. Что это значит? <...> Грех состоит в том, что человек реальное обладание жизнью ставит для себя как цель саму по себе, независимо от тех умственных и нравственных качеств, которые в ней должны реализоваться. Адам захотел воспользоваться плодом божественной жизни [вместо], поставил его себе целью [вместо того, чтобы] помимо умственных и нравственных условий этой жизни; он захотел усвоить себе плоды дерева, не усвоив его корней. Но так как плоды, сорванные Адамом, были плодами именно этого дерева, то упразднение плодов ведет за собою упразднение и самого дерева. Приняв средство за цель, человек погубил и значение цели» [23, с. 464]. Думается, можно провести некоторую аналогию между идеей «изгнания Шехины» и гностической концепцией «грехопадения Софии» (послужившей, кстати сказать, исходной моделью учения Соловьева о Мировой Душе). На ее принципиальную допустимость указывает Джордж Макрей: «Идея падения небесных (божественных) созданий, хорошо известная в иудейской апокалиптической литературе, появляется в результате интерпретации Быт. IV 1–4; данное событие воспринимается здесь как причина возникновения зла на земле... Важнейший источник идеи падения (Софии в гностицизме. – Н. Б.) – то, что книга Бытия рассказывает о падении Евы» [36, р. 99]. Следует заметить, что в случае Шехины аналогия с «падением небесного существа» может быть не прямой, а лишь типологически значимой (хотя от этого не менее существенной), потому что Шехина, строго говоря, не

первых людей, Шехина становится недоступной обычному («профанному») восприятию и открывается лишь праведникам или искренне молящимся¹⁰ (здесь можно было бы употребить приведенное выше выражение Вяч. Иванова: «...чистому глазу видна непосредственно»). Праведность и молитва – те новые (только уже не «небесные», а земные) «каналы», через которые восстанавливается ее утраченное единство с человеком и Богом. Как утверждает Артур Грин, «святое супружеское соединение Бога и Шхины (на самом деле воссоединение, поскольку изначально они представляли одно целое) определено как цель всей религиозной жизни» [9, с. 57]¹¹ (ср. распространенное в литературе представление о Софии как Невесте Небесного Жениха).

В русской религиозно-философской традиции сопоставления Софии и Шехины встречаются, хотя и нечасто. В. С. Соловьев упоминает ее в статье о каббале, написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона, но образ Софии обычно соотносит с библейской Хохма (собственно Премудростью). Впрочем, в раннем трактате «София» он обозначает Вечно-женственное (взятое в аспекте «предвечной материи») именем «Beth-Col» [22, с. 99]¹² (правильная форма «Бат-Коль», на иврите – «Дочь Голоса»), которое в каббалистической литературе употребляется как одно из имен Шехины. В этом, согласно К. Бурмистрову, можно усмотреть «наиболее ранний пример отождествления Соловьевым “Вечной женственности”, “Девы Божественной Премудрости”, Софии – с “женским принципом” Каббалы, “Дочь Божественного Голоса”, тождественной в данном случае Шхине или Малхут» [6, с. 33–34].

«падает», а «изгоняется» (человеком), «уходит», скрывается из глаз. Так же иногда воспринимается и христианская (не гностическая) София: ср., например, размышления В. Ф. Эрн о том, что «творческие интуиции и первоначальные акты познания... есть не что иное, как обнаружение в сознании тех умопостигаемых усилий и тех глубинных передвижений, которые делает душа человеческая в поисках своей утерянной софийности» [30, с. 842].

¹⁰ Ср. приводимые Моше Иделем описания видений Шехины, которая являет себя молящемуся во время ритуального «мистического плача»; таково, например, видение литовского хасида р. Ицхака Сафрина: «И плакал я много всем сердцем перед Господом Вседержителем из-за страданий Шехины. Мои переживания и рыдания привели к тому, что я потерял сознание и на некоторое время уснул, и явилось мне в сиянии ослепительного света видение фигуры девушки, украшенной и сияющей ярким светом, и не удостоился я увидеть лица ее... И она сказала: “Будь сильным, сын мой”» (цит. по: [13, с. 159]). Интересно это совмещение черт «девушки» и матери: Шехина одновременно может восприниматься как мать, сестра и даже возлюбленная, – вероятно, потому, что, как сказано в «Зогаре», «все женщины мира существуют в тайне Шехины» (цит. по: [29, с. 289]).

¹¹ Напомним в этой связи о том, что у символа и порождаемого им мифа – своя собственная логика. Как указывает Моше Идель, «в “Зогаре” Моисей всегда воспринимается как “*муж Шехины*”» (здесь именно «husband of Shekhinah») [35, р. 26]. Это убеждение в среде каббалистов соседствует с восприятием Шехины как символической «супруги» каждого праведно живущего человека. Так, например, в трактате «Томер Двора» Моше Кордоверо (в/п XVI в.) сказано: «Тот, кто хочет соединиться с Дочерью Царя (Шехиной. – Н. Б.) так, чтобы она его никогда не покидала, должен сперва украсить себя всеми возможными украшениями и приятными одеждами, и они – исправления всех свойств (души. – Н. Б.). И когда он усовершенствует себя этими исправлениями, он захочет получить ее (Шехину. – Н. Б.), ибо он занимается Торой и несет бремя заповедей в сокровенной устремленности к единству (תורה כבוד כבוד). И сейчас же она выйдет за него замуж и не расстанется с ним. Это – при условии, что он будет чистым и освятит себя» [40]. Таким образом, Шехина – «жена» Моисея и одновременно каждого «исправившего» себя праведного иудея. Но «брак» человека с Шехиной приобретет черты всеобщности и постоянства только в том случае, если совершится брачное воссоединение Шехины с Богом.

¹² Следует отметить, что в одном ряду с этим именем стоит у Соловьева и имя «mater Verbi», «мать Слова», которое принадлежит Деве Марии (Матери Бога-Слова). Помимо отчетливого, хотя и не оговариваемого специально, сближения символов «матери Слова» и «дочери Голоса», т. е. Богородицы и Шехины, здесь интересно совпадение в одном образе (собственно, в Софии) качеств «матери» и «дочери», – совпадение, которое характерно именно для каббалистической и фольклорной мифопоэтики Шехины.

У С. Н. Булгакова София прямо отождествляется с Шехиной, – правда, лишь в том случае, когда она (София) рассматривается как проявление Божественной Славы (в других аспектах – «любовь Любви», вечная Красота, имманентная материя Логоса и т. д. – сравнение с Шехиной оказывается, видимо, недостаточно релевантным): «Бог открывается в Софии и через Софию, которая, женственно приемля это откровение, есть “слава Божия” (*шехина* Каббалы) (выделено автором. – Н. Б.)» [5, с. 258]. Что касается П. А. Флоренского, то в своих философских текстах он, кажется, совсем не упоминает о Шехине (хотя в примечаниях к книге «Столп и утверждение Истины» много пишет о различных иудаистических трактовках Софии), но вот среди его поэтических опытов есть юношеское стихотворение «В лесу», где, в частности, сказано:

Все гармонию скрывает,
всюду свет идей играет, –
и значенье естества –
лишь Шехина Божества [17, с. 49].

Это вполне сравнимо с теми определениями, которые Флоренский дает Софии: «Премудрость... является, по преимуществу, метафизическою природою тварного естества» [26, с. 346]; она – субстанциальная «основа», «разум» и «духовность» твари [Там же, с. 349] и т. п. (конечно, не следует забывать, что в конечном счете все смысловые «векторы» софийности сводятся у автора «Столпа...» к образу Богородицы [Там же, с. 351–369]).

Интересны в этой связи суждения более позднего мыслителя – не «софиолога», но тонкого истолкователя мифа о Софии, С. С. Аверинцева. Поскольку София «не является ни Трансцендентностью как таковой, ни имманентностью как таковой, но точкой встречи их обеих» [1, с. 9], то именно в ней и через нее Бог «пробывает с нами». И в этом смысле она не просто подобна Шехине, но по одному из существенных признаков – способности «вмещать» Бога и быть гранью, соединяющей Его с творением, – близка к ней почти до тождества. Близость эта устанавливается посредством ряда символических уподоблений (принципиально исключающих «отождествление в однозначном смысле алгебраической формулы»): по слову ап. Павла, «Христос распятый» есть Премудрость Божия (1 Кор. 1:24), и здесь, говорит Аверинцев, – «предельная точка нисхождения Бога в кенотическое отчуждение от себя» [2, с. 599]. Но именно поэтому «понятно сближение Премудрости с образом непорочного и рождающего Материнства Девы» [2, с. 599]. Ее имена «напоминают о философском парадоксе Присутствия Вездесущего», и «Ее подобия – Скиния, Храм, Ковчег Завета (икос 12), т. е. образы *Шекины*» [Там же, с. 600]. Если Дева Мария уподоблена Софии и Шехине, значит, София и Шехина тоже связаны взаимным подобием: все три образа как бы отражаются в символических «зеркала» друг друга. Примечательно также, что, с точки зрения Аверинцева, слово «Шехина», которое обычно воспринимают как термин, характерный исключительно для гностицизма и каббалы, «само по себе ничего специфически “каббалистического” или гностического не имело и совершенно непосредственно и органично рождалось из переводческо-интерпретаторской работы над Словом Божьим» [Там же, с. 596].

Вяч. Иванов, конечно, был знаком с концепцией Шехины¹³, хотя – повторим сказанное ранее – прямые аллюзии на нее в его поэзии не встречаются. Возмож-

¹³ Это подтверждается некоторыми фрагментами «Повести о Светомире царевиче» (линия Хорса с его учением о «Кефир-Малхут», уже чисто терминологически ориентирующем на концепцию Шехины), символикой более ранних стихотворений (прежде всего, мелопеи «Человек»), а также переводами из Хаима Нахмана Бялика.

ность типологического сопоставления (никоим образом не отождествления) его софиологической символики с символикой Шехины обусловлена, прежде всего, особой акцентированностью *присутствия* (или постоянного, неустранимого, хотя и видимого лишь «чистому глазу», пребывания) Софии в его поэтическом мире. Шехина же, как было показано выше, не только обнаруживает черты сходства с Софией, но и определяется именно через понятия присутствия и имманентности. Кроме того, можно уверенно говорить о том, что образность поэзии Вяч. Иванова, в силу своей «полисемантической»¹⁴ и включенности в сложную систему символических опосредований (благодаря которым она как бы одновременно присутствует в самых разных культурных пространствах), в принципе *допускает* более или менее внятные созвучия с мифом о Шехине, а через него – со сторонними (но, быть может, существенными) религиозно-философскими и художественными контекстами ивановской софийной поэтики.

Приведем в пример стихотворение 1915 г. «Внутреннее небо» из книги «Свет вечерний»:

За сферу горящей Серафима
 (О, Человек, когда б в себя ты вник
 И целостным узрел свой вечный лик!) –
 Есть скиния с ковчегом Элоима.

Что в мареве сквозит земного дыма,
 Что Женственным в явлении привык
 Именоватъ младенческий язык, –
 В раю души – лазурь и ночь Солима.

Когда бы ты почил в голубизне
 Того шатра, увидел бы во сне
 Сидящего средь Града на престоле.

Слепительный не ослепил бы день
 Твоих очей, и не смутила боле
 Мысль: «Он – я сам!» Ты был бы – ночь и сень (III, 563).

Здесь, прежде всего, интересен контекст слова «скиния». Как обозначение «Святая святых» и, кроме того, как один из символов Богородицы, оно вполне привычно для Вяч. Иванова. Так, например, один из героев «Повести о Светомире царевиче», Лазарь, говорит своей будущей невесте, Отраде: «...Отрадою ты мне *из голубой той скинии*, слезным покрывалом занавешенной, послана», а несколько ранее именуется эту «скинию» «Богородичным раем» (I, 285). Когда же в стихотворении «Внутреннее небо» говорится о «скинии с ковчегом Элоима» и мы видим, что с этим «ковчегом» соседствуют «Женственное» и «голубизна шатра», то сквозь символику Девы Марии и Софии (голубой цвет шатра, «Женственное» как вариант «Вечно-женственного», «скиния» как символ Богородицы) начинает просвечивать иной образный ряд. Вероятно, определяющую роль при этом играет слово «Элоим» (др.-евр. «Бог», «Господь»), которое самой своей принадлежностью к оригиналу ветхозаветного текста направляет восприятие «скинии» в сторону ее исконной языковой формы – слова קֶמֶר (*а-мишкан*), означающего «шатер», а в Книге Исхода – место Божественного присутствия: «И освящу Скинию, и буду обитать среди сынов Израилевых» (Исх. 29:44–45). Выражение «буду обитать» (וְשָׁכַנְתִּי , *вешаканти*) одного корня с *а-мишкан*, а само «обитание», «присут-

¹⁴ Термин, используемый Д. Н. Мицкевичем при исследовании поэтической символики Вяч. Иванова; см., например: [16].

ствие» – שֵׁחִינָה, *Шехина*. При таком ракурсе именно она, Шехина, выдвигается на первый план в сложной семантике «Женственного»: она наполняет «скинию», и в ней «Человек» может «почтить» и «увидеть во сне» (в запредельном «дневном» опыту переживании Божественного присутствия) «Сидящего среди Града на престоле». Этот «Град», конечно, есть «Град Небесный», но, опять же, благодаря его контекстуальному соседству с «Элоимом» в первой строфе и особенно с «лазурью и ночью Солима» (скорее всего, имеется в виду «Салим», «Шалем» – библейский топоним, возможно, первоначальное название Иерусалима¹⁵) во второй, он приобретает дополнительную «семантическую окраску», точнее, некую смутно ощущаемую связь с одним из своих изначальных земных образов, с изначальностью Присутствия вообще: «Было в Салиме жилище Его и пребывание Его на Сионе» (Пс. 75:3).

Эти зыбкие коннотации, возможно, в некоем общем виде предполагавшиеся самим Вяч. Ивановым (вряд ли упоминание имени «Элоим» имело для него только «декоративный» смысл), способствуют сближению двух контекстов софийной символики – христианского, связанного, прежде всего, с образом Богородицы, и иудаистического, развернутого вокруг символа Шехины. Основной мотив стихотворения, вероятнее всего, перекликается с мотивом «Богородичного рая» из «Повести о Светомире». «Скиния» – вместилище «Женственного», отмеченное голубым¹⁶ «софийным» ореолом (ср.: «ты мне из голубой той скинии... послана»). «Почивший» в ее «голубизне» мог бы увидеть «Сидящего... на престоле», и его «не смутила» бы «мысль: “Он – я сам!”». Очевидно, эта «мысль» указывает на причастность «рая души» (как бы перенесенной в нее «лазури и ночи Солима») не только Богу-Отцу, но и Богу-Сыну, при посредстве которого (у Вяч. Иванова – никак иначе) раскрывается тождество между «я» и Отцом. В данном случае и «скиния», и «ковчег Элоима», и «Женственное» должны быть соотнесены именно с Богородицею, тем более что христианская традиция видит в них Ее символические подобию¹⁷. Главное же в том, что если эти символы не имеют отношения к образу Богородицы, или имеют, но только косвенное, не «первостепенное», – то совершенно невозможно объяснить, как возникает в конце ивановского сонета формула «Он – я сам». Когда «скиния» – Дева Мария, такая формула не только уместна, но и необходима: «целостным узреть свой вечный лик» и без «смущения» осознать равенство с Богом («Элоимом») человек может лишь при том условии, что этот «лик» есть лик Христа¹⁸, и, значит, «в мареве сквозит земного дыма», скорее всего, Она, «Агнца и Пастыря Мати» (икос 4), а финальная «мысль»

¹⁵ Ср. в сонете VI Третьей части «Человека» (венок сонетов «Два града»): «Солима белый царь, Мелхиседек! / Без родичей земных, но человек! / Каких первин полны твои кошницы?» (III, 226).

¹⁶ После Соловьева голубой цвет и особенно «лазурь» – едва ли не обязательный атрибут Софии в русской модернистской литературе. У Вяч. Иванова ср., например, уже цитированные строки из стихотворения «Покров»: «Твоя ль голубая завеса, / Жена, чье дыханье – отрада...» и в статье «Наш язык» – метафору «софийской голубизны», в которую «возносятся» ветви «словесного древа» (IV, 677). См. также статью Андрея Белого «Священные цвета» и часто упоминаемые исследователями суждения Флоренского о голубом цвете как «цвете Софии» (что показательно, с приведением полного текста ивановского «Покрова»): [27, с. 552–576].

¹⁷ Сошлемся на уже упоминавшийся в цитате из С. С. Аверинцева икос 12-й Акафиста Пресвятой Богородице, где Богородица именуется «Святая Святых большая» и «Ковчеже, позлащенный Духом».

¹⁸ В одной из бесед с М. С. Альтманом Вяч. Иванов говорит: «И Он именно тем и был Спасителем, что явил человеку – человека. Он, Сын Человеческий, был зеркалом человеку. И не части его, не какому-нибудь отдельному виду и индивиду человеческому, а всему человеку» [3, с. 47]. Мотив «Он – я сам» находит вытнанный отзвук в стихотворении «Пою: железным поколеньям...» из мелодеи «Человек»: «Пою, что тает сон сновидца, / Встречает сердце Пришлеца; / Что блудный сын обрел Отца / В себе, невинном, и дивится» (III, 236).

стихотворения – не что иное, как вариант сказанного в Евангелии от Иоанна: «Я и Отец – одно» (Ин. 10:30).

Переводя взгляд с одного аспекта Женственного образа на другой, т. е. с символики Богоматери на как бы мерцающую сквозь нее символику Шехины, можно сказать, что последняя не только не противоречит первой, но и вполне органично ее дополняет. В иудаистической литературе Шехина, как и Дева Мария, объединяется с храмовой «скинией». Например, в трактате «Тания» р. Шнеура-Залмана из Ляды, говорится: «Шхина пребывала в Святая святых» [18, с. 230]¹⁹. О том же – в одном из раввинистических текстов, цитируемых Абельсоном: «Пока стоял Храм, Шехина пребывала в нем; когда же он был разрушен, Шехина покинула его и вознеслась на небо, как сказано: “Господь на небесах поставил Престол свой” (Пс. 102:19)» [31, р. 120]. Интересно, что с приведенными здесь словами псалма перекликается стих из икоса 5-го Акафиста Пресвятой Богородице (собственно, одно из Ее символических «определений»): «Селение преславное Суцаго на серафимех». «Престол» псалма (Шехина) – то же, что и «Селение» Акафиста (Богоматерь), и эта их близость как бы невольно подчеркнута поэтом в начальных строках «Внутреннего неба»: «За сферою горящей Серафима /.../ Есть скиния...»²⁰

¹⁹ Отметим попутно, что понимание Девы Марии как символа церкви, видимо, оказало влияние на каббалистическое представление о Шехине как образе «кнесет Исраэль» (религиозной общины Израйля), сформировавшееся примерно в XII–XIII вв. и в значительной мере дополнившее традиционное восприятие Шехины как Божественного присутствия в Святая Святых Храма или – после его разрушения – на его Западной Стене («Стене плача»). Таково мнение Артура Грина: «...Мария, которая воплощает церковь или символически отождествляется с нею, прямо сопоставима с Шехиной, идентифицируемой с кнесет Исраэль. Отождествление человеческой общины с божественным или квази-божественным женским началом впервые имело место в христианстве, и, вероятно, именно оно послужило источником типологически сходного процесса в каббале» [34, р. 29].

²⁰ Сопоставляя образы Девы Марии и Шехины, нельзя не упомянуть еще и о том сближающем их (хотя в данном контексте, наверное, и не самом важном) свойстве, которое отчасти уже было отмечено – способности совмещать в себе разные состояния «женственного». Так, например, Анн Мэттер, анализируя связь средневековой символики Богоматери с образностью «Песни Песней», замечает: «Пониманием Девы Марии как прекрасной возлюбленной из “Песни Песней” подчеркивается гибкость (в смысле “неоднородности”. – *Н. Б.*) ее природы (*her flexible nature*), подведомая в системе средневекового благочестия: Она Невеста Бога и Она Мать Бога; Она символизирует и Церковь, и каждого христианина» [37, р. 15]. В «Сефер ха-Бахир» есть «машаль» (притча), в котором Шехина представлена в столь же многогранном образе: «Притча о Царе, у которого комнат по счету тридцать две и к каждой комнате – особый путь. Хорошо этому Царю вводить всех в свою комнату по тому пути, который только для нее предназначен? Ты ответишь: “Нет”. А хорошо Ему показывать жемчуг свой и оправы свои, и то, что спрятано Им, и то, что мило для Него? Ответишь: “Нет”. Что же Он сделал? Прикоснулся к своей дочери и заключил все пути в ней и в одежде ее. И порой, кто захочет войти внутрь, тот просто смотрит на нее (т. е. “тому достаточно посмотреть на нее”. – *Н. Б.*) И отдал ее замуж за царя. И называет ее, любя, “сестра моя”, потому что из одного места (пространства, мира. – *Н. Б.*) они, а иногда называет ее “дочь моя”, ибо она – дочь Его. Иногда же именуется “мать моя”» [41]. Таким образом, Шехина – это Женственность во всей полноте ее возможных определений: сестра, дочь, мать и, как уже говорилось, невеста и жена. Надо заметить, что Вечная женственность у Вяч. Иванова также может выступать одновременно в нескольких «статусных позициях» по отношению к Богу, – по крайней мере, она почти всегда и дочь, и невеста. Например, в стихотворении «Ночь» из сборника «Нежная тайна» о Душе мира сказано: «Бездн Господних дочь», но ниже сама «Ночь», которая является здесь, видимо, одним из аспектов Мировой Души, именуется «Невеста вечная Отца»; наконец, в предпоследней строфе эта женственная стихия названа «Матерью» (обычное именование Мировой Души или, что то же, «Земли», у Вяч. Иванова): «И всех рождений ложесна, / Мы спим, как плод, зачатый в ней, – / И лоно Матери со дна / Горит мирьядами огней!..» (III, 13–14). В этой связи может быть интересна отмеченная М. Вайскопфом закономерность, характерная для религиозно-эротических сюжетов «женской» поэзии начала XX в.: «...замещаемая героиней “Богоматерь”, начиная от св. Духа, как бы вступала тем самым в брак и с Богом-Отцом, и с собственным Сыном

Коннотации с образом Шехины придают «скинии» в сонете Вяч. Иванова дополнительное измерение: они в некотором смысле «объективируют» ее, побуждают видеть в ней чистое «пространство» Божественного присутствия. Здесь Дева Мария – Шехина древнего «Солима» и еще более древней «первой» скинии, т. е. того «шатра», воздвижение которого у некоторых иудейских экзегетов понимается как истинное начало мира²¹. Но обе они означены символом «Женственного» и отмечены характерным для него («Женственного») голубым свечением. Иными словами, и та и другая наделены чертами Софии и, более того, по упомянутому выше принципу символического уподобления, Софией являются.

Значение образа Богоматери, с точки зрения, условно говоря, космологической, в одном из стихотворений «Римского дневника 1944 года» (первое в цикле «Май») представлено так:

Помирила небо с долом
Благодатная глаголом:
Ессе Ancilla Domini (III, 609).

Но у Софии – та же роль: она «там, где Логос касается материи», и поэтому она тоже есть «примирение» «неба с долом». По словам Анджея Дудека, Дева Мария в поэзии Вяч. Иванова выступает «ипостасью Софии», и именно в этом качестве является «посредницей между небом и землей» [10, с. 49]. Слово «ипостась» в данном случае, может быть, не самое удачное, так как оно придает отношению Софии и Марии характер иерархической зависимости: первая – изначально, вторая – как олицетворение первой – «производна» от нее. Думается, правильнее было бы говорить об их символическом тождестве – подобном тому, например, какое сам Вяч. Иванов устанавливает между софийной символикой и образом Девы Марии в статье «О Новалисе»: «Если любовь представляла духовному созерцателю покровы Мировой Души как алеющую розу, смерть пронизала землю в мистическом созерцании голубым цветом, и через Саисскую богиню, таинственную девственницу, которую не познал ни один бог и ни один смертный, просквозил облик Божьей Матери» (IV, 275). Три образа Вечной женственности связаны здесь отношением как бы «просвечивания» друг в друге: в «алеющей розе» Мировой Души «сквозит» Саисская богиня (Изида, девственная сущность природы), а в ней – Дева Мария. Глагол «просквозить» – в значении «обнаружиться», «раскрыться» (с оттенком некоей самопроизвольности) – употребляется у Вяч. Иванова именно в тех случаях, когда речь идет о символическом проявлении одной реальности через другую. Например, в стихотворении «Мать» из сборника «Свет вечерний» он так же, как и в размышлениях о поэзии Новалиса, использован в контексте взаимного «просвечивания» символов Смерти, Мировой Души и (в неявном, но косвенно обозначенном пределе) Богоматери:

– т. е. становилась супругой Христовой, – а рождая Иисуса, тем самым рождала и Его Отца (= небесного Отца всего человечества, а значит, и своего собственного)» [8, с. 28].

²¹ «“Берешит рабба”... утверждает, что с первого дня творения Бог желал присутствовать не над миром, но в мире. Однако Он не присутствовал в мире, пока не была воздвигнута Скиния. После того как Шехина поселилась внутри нее, Бог сказал: “Пусть будет записано, что это – день, когда мир был создан”» [31, р. 118]. Интересно, что в православной мариологии и эта скиния, и Святая Святых иерусалимского Храма выступают символами Богородицы – именно потому, что они были призваны «вмещать невместимого Бога»: «Святое святых служило образом Божией Матери, вместившей воплощенное Слово Божие. <...> Во внутреннем отделении скинии и храма – “Святое Святых”, стоял ковчег Завета – ящик, покрытый золотом снаружи и внутри вмещающий в себе священные предметы. Этот кивот уподобляется Божией Матери, вместившей не скривали Закона, а Самого Законодателя» (цит. по: [20, с. 27–29]).

И дольняя как бы ни застила пыль
 Очам одряхлелым священную былль,
 Во мне не найдешь иноверца:
*Зане нам обоим чрез милую Смерть
 В земле просквозила нетварная Твердь
 И тайна глубинного Сердца* (Ш, 524).

Один символ, «родственный» другому, не является его «ипостасью», а именно «сквозит» в нем – как то, что в нем всегда уже было, как *тот же самый* символ, но только раскрывшийся в особом, специально выбранном, ракурсе. В этом смысле любой символ ивановской поэзии можно уподобить кристаллической призме, в которой с какой-то одной точки зрения видится всего одна грань, однако в этой грани отражаются («сквозят») одновременно и все остальные. Именно так в образе Богоматери «просвечивает» образ Софии, а в Софии обнаруживают себя черты Богоматери, и в каждой из них, при определенном повороте «призмы» символа, открываются другие его аспекты – Мировая Душа, Земля, Память-Мнемозина и т. д., вплоть до тех, которые остаются актуально непроявленными. К этим аспектам, несомненно, относится и Шехина (даже если она представлена на уровне коннотаций или сколько-нибудь очевидных аналогий), поскольку она не просто является олицетворением Вечно-женственного, но, как следует из сказанного выше, обладает признаками, отчетливо соотносимыми и с символикой Богоматери («скиния», где присутствует Бог), и с собственно софийной образностью (граница между «небом» и «долем», а также, по определению, напоминающему некоторые софиологические формулы, הכלה הכלולה הכול, «Невеста, заключающая в себе все» (см.: [34, р. 30])²²).

Уже говорилось о том, что в иудейской религиозно-философской традиции Шехина, кроме прочего, символизирует Божественную Славу (ивр. תְּכָוָה, *кавод*). Так, Саадия Гаон, философ IX–X вв., в своей написанной по-арабски «Книге верований и мнений» утверждает: «Эта форма [преисполнена] большим почетом, нежели ангелы, великолепа по своему сотворению, блистает светом, и она именуется Славой Божией. <...> И она является тем, что мудрецы называют Шхиной» (цит. по: [11])²³. Божественная Слава незрима для глаз «обычного» человека, но ее видели пророки и могут видеть люди, наделенные мистическим зрением. Она открывается как бы в глубинном слое воздуха – как «второй воздух», состоящий из тонкой световой материи. «Величественна она в облике своем, – пишет Саадия, – [исполненном] яркости, сияния и блеска, и лучезарна. <...> И потому она зовется Славой Господней и Его Шхиною» (цит. по: [Там же]). Этот «второй» воздух находится между материальным миром и Божественной реальностью, разделяя их и одновременно объединяя. Он создан из огня разной плотности и разного цвета – синего, красного и черного. Но за счет взаимной нейтрализации этих цветов, а также «удаления влажности» он, подобно самому свету, бесцветен и *прозрачен* (см.: [19, с. 61–61]).

Для Вяч. Иванова «слава», по его собственным словам, есть «нечто зримое, некий ореол (*aureola*), некий нимб лучей вокруг головы, некий свет» [3, с. 52–53]. Он говорит, что «все вещи видит в славе» и что, например, поэты державинской эпохи «были ложноклассиками именно потому, что они не понимали истинной славы, т. е. *онтологической сущности вещей*» [Там же, с. 53]. В самом деле, Вяч. Иванов, может быть, единственный из русских поэтов, который был способен

²² Ср. с определением В. С. Соловьева: «София есть единство, не противопоставляющее себя множественности, не исключаяющее ее, но... *все в себе заключающее*» [21, с. 444].

²³ По мнению Гершома Шолема, идея Шехины как Славы Божией каббалистами «заимствована у Саадии, чье учение о Божественной славе должно было служить объяснением антропоморфизмов Библии и явления Бога в видении пророков» [29, с. 153].

представить «славу» как зримое явление идеального мира. Наиболее показательным в этом смысле стихотворение «Sogno Angelico» из книги «Кормчие звезды». Приведем сначала его первую строфу:

Скрылся день – и полосую
Дали тонкие златит.
Выси млеют бирюзою;
Тучка в зареве летит.
Полнебес замкнув в оправу,
Светл смарагд, и рдеет лал:
Вечер пламенную славу
Ополчил и разостлал...

Этот воздушный пейзаж дан в режиме вполне «обычного» видения: в нем – только предзакатный свет и его цветовые «сгущения» – «златящиеся» дали, «бирюза», драгоценные камни, с которым сравнивается цвет неба, наконец, «просторечная», по выражению Н. В. Котрелева, «тучка» (см.: [14, с. 10]). «Пламенная слава» – тоже как будто не более чем сияние лучей вечернего солнца. Однако после того, как взгляд сосредоточился на этом сиянии, в нем открывается совсем другой, внеположный «земному» опыту, но все же непосредственно зримый «пейзаж»:

И пред оком умиленным
Оживляется закат,
И по тучам отдаленным –
Легионом окрыленным –
Лики с пальмами стоят.
Блеск венцов, и блеск виссонный.
Но Христовой луч красы
Им довлеет – отраженный
В злате дольней полосы.
Там, в близи недостижимой, –
Ученик Христа любимый:
Как горят его волосы!.. (I, 535).

«Слава» в общей картине этого стихотворения оказывается как бы границей между вещественным и трансцендентным, причем и то и другое воспринимается одним и тем же зрением: оно – «двойное», в том смысле, что всматривание в какой-либо предмет внутренне побуждает его к переходу из одного бытийного пространства в другое (ср. в стихотворении «Gli spiriti del viso»: «духи глаз» «...глядят: молчанье – их завет. / Но в глубях далее грезят даль пространней» (I, 785)), однако – целостное и, что важно, непосредственное, и «слава», как световое излучение «онтологической сущности вещей», – та необходимая для него «среда», в которой оно свою «двойственность» реализует.

Комментируя «Sogno Angelico», Н. В. Котрелев отмечает, что «у Иванова слово “Слава” сохраняет предметную определенность, почти вечность иногда, как в Священном Писании... Самое важное в том, что Господь открывается человеку всегда в Своей Славе, будь то великий пророк или апостол, и сияние Славы может даже ослепить, как это случилось с ап. Павлом» [14, с. 16–17]. Если иметь в виду те речения Священного Писания о Славе Божией, которые встречаются в Ветхом Завете, то можно вновь привести слова из Книги пророка Иезекииля: «И вот слава Бога Израиля шла от востока, и глас Его – как шум вод многих, и земля осветилась от славы Его» (Иез. 43:2). Еще во времена составления Талмуда эту «славу» отождествляли с Шехиной. Например, в трактате «Пиркей авот» (так же, впрочем,

как и в цитированном выше «Авот де-раби Натан») говорится: «Слова “осветилась от славы Его” указывают на лик Шхины» [24, с. 80]. В том же ключе интерпретируется стих из Иер. 17:12 «Престол Славы, возвышенный от начала» [Там же, с. 86]. Согласно Абельсону, в некоторых раввинистических толкованиях на Книгу Исхода Шехина, как другое имя Божественной Славы, изображается в виде светящегося облака, и сама Слава именуется «облаком Шехины» [31, р. 381]. В этих текстах Шехина – свет, исходящий от Бога и обнаруживающий Его присутствие. Позднее, у Саадии Гаона, она – тот же свет, но только представленный в качестве воздушного пространства («второго воздуха»), лежащего между мирами Творца и творения и, в принципе, доступного созерцанию.

Как и «слава» в поэзии Вяч. Иванова, этот «воздух» не только не ослепляет, но, напротив, дает возможность видеть то, что невидимо «профанному» (не настроенному на «двойное» видение²⁴) зрению. Подобно этой «славе», он обладает солнечной, «огненной» природой²⁵ и, оставаясь трансцендентным (и даже неся на себе печать отчужденности, «изгнанности»), пронизывает все вещи, в подлинном смысле являясь их «онтологической сущностью» («второй воздух» – внутри «первого» и всего того, что в нем: Божественное присутствие как сущность вещей). Думается, такому пониманию Шехины была бы вполне созвучна дневниковая запись, сделанная Вяч. Ивановым 14 апреля 1910 г.: «При каждом взгляде на окружающее, при каждом прикосновении к вещам должно сознавать, что ты общаешься с Богом, что Бог предстоит тебе и Себя тебе открывает, окружая тебя Собою; ты лицезришь Его тайну и читаешь Его мысли» (II, 806).

Продолжая эту параллель, следует отметить, что софийный мир Вяч. Иванова, с его открытостью «чистому глазу», обладает тем же свойством прозрачности, что и световая реальность Шехины (особенно – у Саадии Гаона).

Какой прозрачный блеск! Печаль и тишина.
 Как будто над землей незримая жена,
 Весы хрустальные склоняя с поднебесья,
 Лелеет хрупкое мгновенье равновесья...
 Но каждый желтый лист, слетающий с древес,
 На чашу золота слагая легкий вес,
 Грозит перекачнуть к могиле хладной света
 Дары прощальные исполненного лета (III, 515).

«Прозрачность» – символический атрибут «незримой жены» (очевидно, Софии или Мировой Души), но если вспомнить о том, что всякий символ есть, в определенной мере, и само символизируемое²⁶, то, значит, «Прозрачность» и «незримая жена» – одно. Иначе говоря, «Прозрачность» – это неизменная манифестация софийной Женственности, и там, где появляется последняя, присутствует и первая.

²⁴ На убежденность Вяч. Иванова в необходимости такого «настраивания» (которое у иудейских богословов всегда выглядит само собой разумеющимся) указывает Н. В. Котрелев, подчеркивая, что Вяч. Иванов искренне исповедовал «представление о поэтическом творчестве как подвиге» и «настаивал на понимании “подвига” как деяния героического» [14, с. 13].

²⁵ Ср. сонет «Печаль полдня» из сборника «Прозрачность» (приводим только терцеты): «Из золотых котлов торжественных рекой / Я знойных чар лию серебряные сплавы / На моря синего струящийся покой, // На снежной вечности сверкающие главы, / На красные скалы, где солнечные славы / Слагаешь ты, поэт, пронзен мой тоской» (I, 780).

²⁶ «Символ вещи есть тождество, взаимопронизанность означаемой вещи и означающей ее идейной образности» [15, с. 48].

В системе поэтических символов Вяч. Иванова «Прозрачность» – это такое состояние мира, переживание которого сопряжено с чувством непосредственной доступности скрытого, явленности запредельного, видимости невидимого:

Прозрачность! улыбчивой сказкой
Соделай видения жизни,
Сквозным – покрывало Майи!
Яви нам бледные раи
За листвою кущ осенних;
За радугой легкой – обеты... (I, 738).

С другой стороны, та же «Прозрачность» может выступать в качестве динамической силы, нематериальной энергии, имеющей явные признаки онтологической самостоятельности («субъектности») и, несомненно, причастной к трансцендентному источнику сущего – Божественному свету:

*Когда сердца пронзив, Прозрачность
Исполнит солнцем, темных, нас,
Мы возблестим, как угля мрачность,
Преображенная в алмаз (I, 754).*

Наконец, вполне допустимо понимание «Прозрачности» как субстанциального начала, равного и даже тождественного самому миру, притом что «мир» в данном случае – не наличная данность вещей и явлений, а откровение совершенного (софийного) первообраза бытия:

Пустых зеркал стооумная мрачность
В ста бликах пьет дня первый робкий блик,
В ста откликах рассветный множит клик.
Глядится Бог в свой мир, и мир – прозрачность (I, 784).

В аспекте сопоставления этой разноликой «Прозрачности» с образом Шехины важно, прежде всего, что она выступает неким вариантом «славы»: будучи «солнечной» («...исполнит солнцем, темных, нас»), она – по ту сторону «покрывала Майи», обманчивого мира явлений, но при этом присутствует во всем и вообще являет собой постоянное присутствие – Софии, Божественного света, а через них – и Самого Бога²⁷. Отметим также, что она открыта как «земному», так и «небесному» зрению («Глядится Бог в свой мир...»), и поэтому для видящего ее «отсюда» сама может казаться в некотором смысле видящей, т. е. не просто позволяющей взгляду Бога «пройти» сквозь себя, но и (вероятно, в силу своей отчетливо выраженной «субъектности») обладающей автономной способностью видеть – быть «зрящей средой», как сказано в стихотворении «Сфинкс» («Кормчие звезды»):

²⁷ По наблюдению А. Ханзена-Леве, «солнечный миф» Вяч. Иванова построен на варьирующейся символике Небесного Творца и его воплощений-ипостасей: «Его (мифа. – Н. Б.) охват – от солнца-царя (в качестве Бога-Отца, создающего мир) через аполлонический и дионисийский восход и закат Феба до христианского Солнца-Христа и от него до solificatio художника, в качестве «огненосца» выполняющего свой прометеевский труд» [28, с. 169]. В этом смысле солнечный свет в сфере «Прозрачности» действительно можно воспринимать как зримое выражение Божественной творческой силы или, в ином ракурсе, как показатель Божественного присутствия.

И новый свет нахлынувшей волною
Мой дух воззвал, и зрящая среда
Слепительной разверзлась глубиною (I, 648)²⁸.

О том, что этот мотив может быть органичен и для мифопоэтики Божественного присутствия, свидетельствует, кроме прочего, переведенная Вяч. Ивановым поэма Хаима Нахмана Бялика «Заводь» (1905, перевод – 1915)²⁹. Здесь речь идет о лесной «Заводи», которая символизирует идеальный мир Шехины, некогда близкой герою, но давно его покинувшей. Эта «Заводь»³⁰ изображается идиллически: она погружена в спокойный сон и все время о чем-то «грезит»,

Но что в заветной глубине
Она таит – не разгадать... [7].

Вокруг нее – «лесная храмина», в глубине которой

...погруженная в дрему,
На ложе золотом, – юней
Весенних роз и роз нежней –
Лежит царевна древних дней...

«Царевна» тоже спит, и не проснется, пока к ней не придет жених, «царский сын». «Заводь», сквозь «дрему», пытается вспомнить,

...к чему
В песках сухих, в лесах глухих
Найти невесту мнит жених?

«Царевна» (у Бялика более традиционно – *בַּת הַמֶּלֶךְ*, «царская дочь» [39]) – обычное именование Шехины. Такое впечатление, что она и «Заводь» символизируют одну и ту же сущность: «царевна» словно бы во сне «Заводи» ждет «жениха» и не может понять, зачем он к ней стремится, а «Заводь», в свою очередь, оказывается своеобразным воплощением сна «царевны», продолжающегося с «древних дней». «Жених» не появляется, но все проникнуто его напряженным, смутно-сомнамбулическим ожиданием.

Здесь – едва ли не единственный раз в текстах Вяч. Иванова – звучит и имя Шехины:

О мир блаженный, тайный свет
Моих невозвратимых лет,
Когда над отрока челом
Шехина дрогнула крылом!

Это имя воспринимается как некая смысловая точка, в «фокусе» которой приобретают окончательную ясность все детали, интенции и, наконец, общая «атмосфера» поэмы. Как только оно возникает, «лесной шатер» (Вяч. Иванов употребляет здесь и слово «скиния», которого в оригинале нет) становится «храмом», а

²⁸ Ср. в «Наг возвращусь» («Свет вечерний»): «О плаванье, подобное покою, / И кругозор из глуби сферы полой – / Твое ли, Вечность, взморье то и всполье? / Пред очесами тихими какую / Одеждою прикрою стыд мой голый?..» (III, 563).

²⁹ Об истории этого перевода см.: [25].

³⁰ В оригинале – *בְּרִיחָה*, *брейха*, ивр. «пруд», «бассейн». Вяч. Иванов переводит это слово как «Заводь», возможно, для того, чтобы чисто грамматически подчеркнуть «женственный» характер бяликовского мира Шехины.

«Заводь» превращается в «лазоревый глаз», напоминающий и об ивановской «Прозрачности», и о световой стихии Божественного присутствия:

Передо мной – не заводь вод,
А глаз лазоревый... Открыт,
Он в небо небом недр глядит,
Неизреченных полон дум,
Как леса непробудный шум...

Литература

1. Аверинцев С. С. *No logos causa*. Премудрость Божия построила дом (Притчи 9:1), чтобы Бог пребывал с нами: Концепция Софии и смысл иконы // Аверинцев С. С. *София – Логос : словарь*. – Киев : Дух и Литера, 2000.
2. Аверинцев С. С. *Софиология и мариология: предварительные замечания* // Аверинцев С. С. *София – Логос : словарь*. – Киев : Дух и Литера, 2000.
3. Альтман М. С. *Разговоры с Вячеславом Ивановым*. – СПб. : ИНАПРЕСС, 1995.
4. Булгаков С. Н. *Философия хозяйства* // Булгаков С. Н. *Соч. : в 2 т. – Т. 1.* – М. : Наука, 1993.
5. Булгаков С. Н. *Первообраз и образ : соч. : в 2 т. – Т. 1 : Свет не вечерний*. – СПб. : ИНАПРЕСС ; М. : Искусство, 1999.
6. Бурмистров К. *Владимир Соловьев и каббала. К постановке проблемы* // *Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 1998 год*. – М. : ОГИ, 1998. – С. 33–34.
7. Бялик Х. Н. *Стихотворения и поэмы* [Электронный ресурс]. – URL: <http://litresp.ru/chitat/ru/%D0%91/byalik-haim-nahman/stihotvoreniya-i-roemi> (дата обращения: 09.10.2016).
8. Вайскопф М. *Голубь и лилия: Романтический сюжет о девушке, обретающей творческий дар* // *Шиповник : историко-филологический сборник к 60-летию Романа Давидовича Тименчика*. – М. : Водолей Publishers, 2006.
9. Грин А. *«Это слова...» : Словарь еврейской мистики и духовной жизни*. – М. : Иерусалим : Гешарим, 2006.
10. Дудек А. *Поэтическая мариология Вячеслава Иванова* // *Studia Litteraria Polono-Slavica*. – № 1. – Warszawa : SOW, 1993.
11. Заболотная Н. *Теория профетического откровения Саадии Гаона: исторические метаморфозы* [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rulit.me/books/teoriya-profeticheskogo-otkroveniya-saadii-gaonaistoricheskie-metamorfozy-read-175804-8.html> (дата обращения: 07.10.2016).
12. Иванов В. И. *Собр. соч. : в 4 т.* – Брюссель, 1971–1974.
13. Идель М. *Каббала: новые перспективы*. – М. : Иерусалим : Гешарим, 2010.
14. Котрелев Н. В. *«Видеть» и «ведать» у Вячеслава Иванова. (Из материалов к комментарию на корпус лирики)* // *Вячеслав Иванов – творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения*. – М. : Наука, 2002.
15. Лосев А. Ф. *Проблема символа и реалистическое искусство*. – М. : Искусство, 1995.
16. Мицкевич Д. Н. *«Реалиоризм» Вяч. Иванова* // *Христианство и русская литература: Взаимодействие этнокультурных и религиозно-этических традиций в русской мысли и культуре*. – Сб. 6. – СПб. : Наука, 2010.
17. Павел Флоренский и символисты: *Опыты литературные. Статьи. Переписка*. – М. : Языки славянской культуры, 2004.
18. Раби Шнеур-Залман из города Ляды. *Ликутей Амарим (Тания)* / пер. и комментарии Г. Липш, раввин Н.-З. Рапопорт, М. Шнейдер. – Иерусалим : Шамир, 1998.
19. Сират К. *История средневековой еврейской философии*. – М. : Иерусалим : Гешарим, 2002.
20. *Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы*. – М. : Типо-лит. И. Ефимова, 1904.
21. Соловьев В. С. *Россия и Вселенская Церковь*. – Минск : Харвест, 1999.

22. Соловьев В. С. София // Соловьев В. С. Полн. собр. соч. и писем : в 20 т. – Т. 2. – М. : Наука, 2000.
23. Соловьев В. С. Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах в 1882 году // Соловьев В. С. Полн. собр. соч. и писем : в 20 т. – Т. 4. – М. : Наука, 2011.
24. Талмудические трактаты: Пиркей Авот. Авот де-рабби Натан / под ред. Реувена Кипервассера. – М. : Иерусалим : Гешарим, 2011.
25. Тименчик Р., Копельман З. Вячеслав Иванов и поэзия Х. Н. Бялика // Новое литературное обозрение. – 1996. – № 14.
26. Флоренский П. А. Соч. : в 2 т. – Т. 1 (1) : Столп и утверждение Истины. – М. : Правда, 1990.
27. Флоренский П. А. Соч. : в 2 т. – Т. 1 (2) : Столп и утверждение Истины. – М. : Правда, 1990.
28. Ханзен-Леве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. – СПб. : Академический проект, 2003.
29. Шолем Г. Основные течения еврейской мистики. – М. : Иерусалим : Гешарим, 2004.
30. Эрн В. Ф. Природа мысли // Богословский вестник. – 1913. – Т. 1.
31. Abelson J. The Immanence of God in rabbinical literature. – London : J. Bell and sons, 1912.
32. Davidson P. The poetic imagination of Vyacheslav Ivanov: A Russian symbolist's perception of Dante. – Cambridge : Cambridge University Press, 1989.
33. Encyclopaedia Judaica / ed. F. Skolnik, M. Berenbaum. – Vol. 18. – N. Y. : Macmillan Reference USA, 2007.
34. Green A. Shekhina, the Virgin Mary and the Song of Songs // AJS Review. – 2002. – Vol. 26 (1).
35. Idel M. R. Joseph Karo and His Revelations, Or the Apotheosis of the Feminine in Sa-fedian Kabbalah // Tikvah Center working paper. – 2010. – № 5.
36. Macrae J. The Jewish background of the Gnostic Sophia myth // Novum Testamentum. – 1970. – № 12.
37. Matter A. The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western medieval Christianity. – Philadelphia : University of Pensilvania Press, 1990.
38. Paperni V. Vyacheslav Ivanov on the Jewry: philo-semitic narrative and anti-semitic discourse // Toronto Slavic Quarterly. – 2011. – № 36. – Spring. – P. 98–99.
39. Бялик Х. Н. Собр. соч. [Электронный ресурс]. – URL: <http://benyehuda.org/bialik/> (дата обращения: 09.10.2016) (ивр.).
40. Кордоверо М. Томер Двора [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.daat.ac.il/he-il/mahshevet-israel/yesod/mahshava/tomer-dvora.htm> (дата обращения: 06.10.2016) (ивр.).
41. Сефер а-Багир [Электронный ресурс]. – URL: <http://spotidoc.com/doc/2601293/> / הַסֵּפֶר הַבְּהִיר kabbale-en-ligne (дата обращения: 09.10.2016) (ивр.).

Nikita L'vovich Bystrov,

Candidate of Philosophy, Associate Professor at Ethics, Aesthetics,
Theory & History of Culture Chair,
Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin
(Ekaterinburg)

**To the Issue of Religious and Philosophical Context of Sofiological Symbolism
in V. Ivanov's Poetry: Judaic Parallels**

The article presents an attempt to compare the sofiological symbolism in Vyacheslav Ivanov's Poetry with the Shehine (the Divine Presence) conception, which plays an important role in Judaic mysticism. The author focuses on parallels between the Shehine myth and the image of the Eternal Femininity, as well as on V. Ivanov's motifs of the «glory» and the «serenity».

Key words: sofiological symbolism; symbolic similarity; Eternal Femininity; Sofia; Mariology; Judaic mysticism; Shehine.