

Светлана Титаренко

**ФАУСТОВСКАЯ ПРИРОДА МИФА
И СЮЖЕТА ИСКУШЕНИЯ ПОЗНАНИЕМ
В ЛИРИКЕ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА**

«Быть может, Иванов – поэт Возрождения, того самого, которого не было в России. Может быть, он русский европеец, которого Россия мечтает возвести на пьедестал...» – писал Жорж Нива в своей книге «Возвращение в Европу», назвав Иванова «русским европейцем», дионисийцем, который стал «римлянином-христианином» и пытался спасти «мертвое тело гуманизма», «укрыть его за священными стенами христианства», зная, что гуманизм мертв¹. Это, по мнению исследователя, стало последним словом поэта-мыслителя.

В становлении духовных исканий поэта-символиста большую роль сыграл фаустовский миф Гёте, не случайно Андрей Белый назвал Вячеслава Иванова «Фаустом нашего века». «С Вячеславом Ивановым, – писал он, – “Фаустом” нашего века, у граней культуры “сократиков” мы, в преддверии новой культуры, стоим, уличаемы Вагнером, спрятанным в нас, и убоги, и наги...»² Биограф Вячеслава Иванова – поэта и теоретика русского символизма – О.А. Шор, анализируя его творчество и отмечая символические вехи жизни, писала, что он – «лирический поэт», воплощенный в мифе как высшей реальности. «А лирический поэт, – заметила она, – сам себе задан как миф. <...> Запечатлевая свою личность обращением ее в миф, он тем самым и постигает и знаменует истинное, высшее бытие»³. В этом высказывании содержится важнейшая установка самого поэта, им много раз декларируемая в статьях по теории символизма. В беседах с М.С. Альтманом Иванов также выразил мысль, что он, как никто другой из его современников, живет «в мифе»⁴.

Наша задача – выявить лишь некоторые основные черты индивидуально-авторского мифа Вячеслава Иванова, скрытого в много-сложной системе символических образов. «Важно понять, – пишет Д.М. Магомедова, анализируя автобиографический миф Блока, – что в сознании поэта существовал третий ряд событий – сакральный, эзотерический, значимый только для посвященных или даже исключительно для одного Блока»⁵. Подобный миф определяет поэтику *макросюжета*. Поэтика макросюжета, например путешествия за золотым руном в кружке аргонатов, прослеживается в творчестве Андрея Белого и других символистов⁶.

Индивидуально-авторский миф Вячеслава Иванова – макросюжет – можно было бы определить как фаустовский миф поиска духовного знания, то есть скрытого сакрального гносиса, доступного посвященным, о мире, Боге и человеке-творце. Причем греческое слово *гносис*, как считают исследователи, имеет ряд значений: истинный гносис – христианское вероучение, сокровенный гносис – духовное и священное знание эзотерических течений, доступное посвященным и противоположное вере, мистический гносис – философское познание, гностицизм. От гностической символики Иванов идет «к символике церковно-литургической», как и П.А. Флоренский⁷.

Поиск Вячеслава Иванова укоренен в древнейших мистериальных посвящениях. Для него гносис – священный язык «жрецов и волхвов, усвоивших некогда словам всенародного языка особенное, таинственное значение, им одним открытое, в силу ведомых им одним соответствий между миром сокровенного и пределами общедоступного опыта» (II, 593). Поэтому символизм Иванова – тип мистического христианского герметизма. Не порывая с христианскими корнями религии, он углубляется во все сферы познания в поисках совершенного языка для передачи сокровенного опыта как мыслитель. Отмечая основное направление поэзии Вячеслава Иванова как сочетание античного мировоззрения с христианским, В.Я. Брюсов писал: «Прежде всего в Вячеславе Иванове мыслитель и искатель все же преобладает над непосредственным творцом»⁸.

В статье «Копье Афины» (1904) Иванов напишет о том, что необходимо развитие большого всенародного искусства, потому что нет самого современного человека как сущего, так как разделена в себе (а это основная идея герметического «Поймандра») и не является сущей душа человека (I, 727–728). Необходимо не интимное, а

келейное искусство, считает он, «катакомбное творчество “пустынных духов”», «искусство метафизического изволения» (I, 729). Метафора катакомбности связана с раннехристианским искусством древнего «александризма» и особой теургической миссией поэта-художника. О необходимости спасения духовного наследия и «катакомбе» как культурном начинании писал А. Блок в статье «Крушение гуманизма».

Основой поиска у Вячеслава Иванова становится миф «внутренней» духовной жизни, или духовного странствия, самопознания и проникновения в тайну «Я и Другого» в процессе трансформации посвятительной формулы «Аз есмь» в «Ты еси».

В связи с этим поиск как блуждание и искушение познанием характеризует индивидуально-авторский миф Иванова, сочетающий тайны «родного и вселенского» как движение по кругу и лабиринту. Им движет философское сомнение. Статья В.Ф. Эрн «Природа философского сомнения» (1910), посвященная этой проблеме, предваряется эпиграфом из стихотворения Вячеслава Иванова «Вечные дары», опубликованного в книге «Кормчие звезды»: «Пасомы Целями родимыми / К ним с трепетом влечемся мы / И как под солнцами незримыми / Навстречу им цветом из тьмы». Философское сомнение, считает Эрн, – «это тот скрытый двигатель, которым созидаются все философские построения...»⁹. Им буруемые – не скептики, но искатели, так как это оборотная сторона увлечения, созидания и веры, и в своем последнем определении философское сомнение есть платоновский Эрос, поэтому оно безгранично. Известно высказывание Иванова, что «всякое познание – эротично»¹⁰. О факте влияния Эрн на Иванова известно также из свидетельств Альтмана¹¹.

В беседах с Альтманом Иванов выразил также свое понимание преодоления судьбы, или, как он говорил, «униженного воплощения»: «Ибо у меня совесть – это внутренняя дифференция своего рода, пожалуй, пафос расстояния. Как видите, она вытекает из моей гордости (моя гордость всегда мне говорит, что я гораздо высшее, чем представляю, и имею униженное воплощение); если Вы скажете, что это порок, то я разве не всегда утверждал, что все добродетели возникают из пороков и, наоборот, из добродетелей – пороки, они взаимно просвечивают... Слагают же обо мне люди мифы или сплетни. Ну, вот я сложу сам о себе миф...»¹² Судьбу он понимал, судя по его признанию, сделанному Е.Д. Шору, только в античном ее

истолковании: «...о Судьбе говорю я только в изложении дохристианского мироощущения»¹³. У античных авторов и Гомера, по свидетельству исследователей, эти представления были основаны на идее «необходимости осуществления судьбы как предопределения»¹⁴.

Интересен в связи с этим фаустовский путь искушения познанием, намеченный самим поэтом в юности, перед поездкой на учебу в Германию. В «Автобиографическом письме» к Венгеру он пишет об этой поре, когда он «сгорал в то лето какою-то лихорадкою дерзновения и счастья», поэтому вырезал на «деревянной стене своей комнаты строки из “Фауста”»: “Vernunft fängt wieder an zu sprechen, / Und Hoffnung wieder an zu blühen; / Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, / Ach! Nach des Lebens Quelle hin”» (II, 15)¹⁵. Понятие поиска в этой цитате, обозначенное словом «жаждем», обозначает и саму стратегию поиска, и героя поиска. Слова «источник жизни» и «родник» указывают на цель и причину поиска, знание и незнание одновременно. Фаустовский миф был для Иванова одной из основополагающих моделей в системе поиска предопределения. В системе литературных сюжетов он является архетипическим. «Движение героя-искателя от истины к истине, – пишут составители “Словаря сюжетов и мотивов русской литературы” о гётевском сюжете, – соответственно ее составу, вплоть до последней истины образует эпизоды, в архитектонике которых актуализируются те или иные мотивы мифологического цикла истины»¹⁶.

В статье «Гёте на рубеже двух столетий» (1912) Иванов писал о том, что «Фауст – символическое изображение пройденного европейским гением пути» (IV, 131). Цитируя слова Гёте о вечном стремлении к «бытию высочайшему», он комментирует их, указывая, что «стремление же может быть вечным, оно переживает модальность воплощения, ибо человек бессмертен, как энергия, и ему открыты по смерти бесчисленные возможности ее осуществления, каждая из которых, в меру его усилий приблизиться к Богу, представляет собою ступень высшего бытия в иерархии духов» (IV, 139).

Поиск связан с проблемами утраты религиозных ценностей и их обретения. В ранний период жизни и творчества – это глубокая религиозность и наступивший вслед за ней нигилизм, о котором Иванов писал в «Автобиографическом письме» к Венгеру. «Перейдя в четвертый класс, – как вспоминал он, – я уже давал уроки; а в пятом

внезапно и болезненно осознал себя крайним атеистом и революционером. <...> А в душе я терзался...» (II, 13).

Фаустовским является существование, как пишет О. Шпенглер в книге «Закат Европы», «которое протекает с полным самосознанием в виде внутренней жизни, которое само себя наблюдает, в высшей степени личная культура мемуаров, размышлений, воспоминаний о прошлом и ожиданий в будущем и, наконец, совести»¹⁷. Не случайно для Иванова было характерно притяжение к готике, о чем свидетельствует его ранняя интеллектуальная проза и поэма «Ags Mystica». Феномен европейской «готической души», «устремляющейся в великопеплом порыве через все границы видимой чувственности», как определил ее Шпенглер¹⁸, присущ фаустовской культуре самоискания. Он соединяется у Иванова с проявлениями «соборной» христианской души как стремления к духовной общности в идее незримой Вселенской Церкви, воплотившейся в творчестве поэта в образе Башни-Храма из душ верующих в финале поэмы «Человек» и Башни-Храма в «Повести о Светомире царевиче».

О поисках Иванов пишет, анализируя тип Фауста как человека, искушенного познанием, стремящегося обрести вечную тайну Матерей, Вечную Женственность, вечную Истину (IV, 152). Для подобного типа поиска важен архетип блуждания по лабиринту в поисках пути. Блуждание, по мысли В.Н. Топорова, принадлежит к внутренней конструкции бытийности, в которую допущен «исторический человек»¹⁹, поэтому *блуждание – круговорот*, по отношению к первоначальной цели-причине, сущности, истине поиска. Мотив блуждания присущ уже ранней лирике поэта. В поэме «Laeta» Иванов писал: «Так я живу, – и вседневный мой труд – блуждать и дивиться, / И, дивясь, блуждать – пир моих сплетшихся Муз: / В гробы стучится одна; красотой облакает другая...» (I, 639).

Искания Вячеслава Иванова многогранны, они свойственны представителям Серебряного века, не исключают и антропософских и розенкрейцеровских увлечений, особенно в связи с влиянием А.Р. Минцловой в период «Башни», о чем свидетельствуют архивные материалы и публикации²⁰. Этот путь чреват познанием как искушением и его преодолением. «Поэзия, красота слова, – вспоминал о стихах Иванова С.К. Маковский, – путь к тайному знанию; в наитии поэта – вещая мудрость... Тут еще не совсем исповедание мага, но и не христословие, конечно. Как известно позже (уже после “Октября”),

перейдя в католичество, Иванов отрешился от своего гностического мифотворчества, но долго дружили Бог и боги в его представлении, он не изменял своему язычеству упорно»²¹. Гностический поиск был свойствен Соловьеву, Блоку, Андрею Белому, Вячеславу Иванову, и это – особенность Серебряного века.

Преодоление антропософских увлечений, ставших одним из эпизодов его жизни, Иванов сам объяснил в своих беседах с М.А. Альтманом:

Одно время (это было в Швейцарии) я через одну особу, имевшую определяющее влияние на всю мою жизнь, был очень близок к антропософам. Андрей Белый меня в то время беспрерывно склонял к тому, что я должен вступить в союз штейнерианцев, говоря, что все должны идти к Штейнеру, как в Ноев ковчег, чтоб спастись от потопа (так думает он и теперь), и что если я этого не сделаю, то погибну. Когда я у него гостил, он несколько раз водил меня к Штейнеру, но его как раз не было, и я ограничился лишь тем, что оставил свою карточку в его квартире. Мне, собственно, незачем было видаться тогда со Штейнером, и я сказал, помню, Андрею Белому, что никаких у меня к нему высших вопросов нет, разве только те, реальны ли в действительности литературные типы, как Фауст, Гамлет и др.: были ли они в действительности или это только продукты творческой фантазии. Через несколько дней я, к величайшему огорчению Андрея Белого, уехал. Вскоре после этого получил я от Андрея Белого письмо, в котором он мне сообщает, что Штейнер приехал, и случилось так, что Андрей Белый увидел его впервые только на лекции его (Штейнера), до этого с ним не встретившись. На первой же своей лекции, сделав некоторое как бы отступление, Штейнер заговорил о том, что литературные типы реальны, и как на примере остановился на Фаусте, которого он назвал Эмпедоклом. В дальнейшем изложении Штейнер вновь продолжал развивать основную тему. Помню, едва я прочел тогда письмо, как эта мысль меня, как молния, пронзила. Да, Фауст не что иное как Эмпедокл, отец Гёте. В Фаусте Гёте изобразил своего отца, не почтенного Негг Гёте, а того, который с Гретхен родил его, Гёте. Ибо у Фауста был не только от Елены сын Эвфорион – Байрон, но и от Гретхен – Вольфганг Гёте²².

В своей биографии Вячеслав Иванов как бы повторил путь Фауста, перейдя от занятий кабинетного ученого-историка Древнего Рима к многогранным открытиям сферы непознаваемого, поискам божест-

венного «абсолюта». Это стало его новым рождением, рождением Эмпедокла-Фауста. Мифологический мотив двойного отца и двойной матери, который присущ, например, таким автобиографическим произведениям, как поэма «Младенчество» или «Повесть о Светомире царевиче», характерен для формирования автобиографического мифа Вячеслава Иванова. Идея мировой истории и религии у него расширяется до ее универсальной символики.

В этом плане его искания созвучны О. Шпенглеру, определившему тип европейской культуры как фаустовский. По мысли Шпенглера, «почувствованное единство культуры покоится на общем языке ее символики»²³.

Движение как вечный возврат к духовным истокам для обретения «ключей» символики – суть поисков Иванова. Но он не признавал движения по замкнутому кругу как отпадения от Бога, раздробления и утраты воли, как у Шопенгауэра, подтверждением чему являются его разговоры с М. Альтманом²⁴. О непрерывном стремлении говорят часто употребляемые поэтом посвященные ритуальные формулы: «Аз есмь», «Ты еси», «Познай самого себя», «Превзойди самого себя», «Умри и стань».

Вячеслав Иванов испытал большое влияние Данте как автора «Божественной Комедии»²⁵. У Данте круг, как и у пифагорейцев, как пишет Р. Генон, есть самая совершенная фигура «(и все деления каждого из трех миров имеют форму круга)»²⁶. Рассматривая творчество Данте, Р. Генон настаивает на том, что традиция – это не внешняя принадлежность к той или иной религии, христианской или языческой, так как эзотеризм предполагает поиск символического выражения, которое скрывается за видимым многообразием. Поэтому Данте, по мнению Генона, пользовался языком, заимствованным в христианстве либо в греко-римской античности, потому что видел это фундаментальное единство. «Чистая метафизика, – считает он, – не бывает ни языческой, ни христианской, она универсальна: античные мистерии не были язычеством, но они на него наслаивались; также и в Средние века были организации, характер которых был инициационный, но которые брали за основу католицизм»²⁷. Генон пишет, что нет никакого сомнения в существовании мистико-эзотерической аллегории в «Божественной Комедии», «которая одновременно скрывает и представляет последовательные

фазы, через которые проходит сознание посвящаемого, чтобы достичь бессмертия»²⁸.

Если круг есть символ божественного и его поиск, то в сфере творчества поиск Иванов уподобляет символической фигуре *спирали*. В статье «Заветы символизма» он писал: «Для нас символизм есть, напротив, энергия, высвобождающая из граней данного, придающая душе движение развертывающейся спирали» (II, 611).

В статье «Чюрленис и проблема синтеза искусств» (1915) Вяч. Иванов писал о символизме геометрических форм в живописи художника. Анализируя эту статью, Жорж Нива замечает, что «исходный, первичный ритм живописи Чюрлениса – вращение, исходная и первичная спираль... Космический реалист, божественный ясновидец других измерений, Чюрленис достигает божественных вершин фаустианского восхищения Макрокосмом...»²⁹

Уподобление поиска в области творчества геометрическим формам было присуще не только Иванову, но и другим символистам, например Александру Блоку и Андрею Белому. Символ круга в творчестве Блока многогранно проанализирован Л. Силард и И.С. Приходько. Л. Силард отметила, что он имеет пифагорейско-неоплатонические истоки и сопрягается как с образом окружающего мира, блужданиями по кругам Дантова ада, так и с символикой божественного (небеса, купола), с движением по сотворенным иерархиям бытия, с жизнью стихии и вечного возвращения. И.С. Приходько связала мотивы восхождения, круга, кружения у Блока с элементами гностического мифа³⁰.

Для понимания архетипической символики в поэзии Иванова важны наблюдения, сделанные Андреем Белым, так как в них также выражены общесимволистские устремления. В статье «Линия, круг, спираль – символизма» Белый писал, что жизнь человека в вечности – линия развития, мгновение, переживаемое им, – точка, а «миг выплущился из точки в окружность; а линия и эволюция окружили себя самое»³¹. Символика круга заключается в том, что он отрицает мгновение. Круг развития вечен, считает Белый. Он пишет, что «схема развития в миге – просто-напросто развитие по окружности»³². Переживание было бы правдой в том случае, продолжает он, если бы воплотило «все бывшие миги отца, деда, прадеда; все грядущие миги сына, внука и правнука. <..> Только полная совокупность всех мигов нас вернула бы к первоистоку»³³. Опасность движения по кругу за-

ключается в догматизации пережитого, поэтому для сознания важен образ спирали, исходящей из точки, линия которой, «бежит на расширяющихся кругах» и стремится к фигуре конуса, объемлющего небо и землю, воплощая символику христианства. «И потому-то, – считает Белый, – конус вращения спирали в любом пункте пересечения есть круг...»³⁴ В символизме догмат не круг, продолжает он, а конус, его эволюция превращается в треугольник, «проекция в линии эволюции есть живая теургия творчества»³⁵. Это путь, каким идут символисты, как считает поэт, «путь в Дамаск» как осуществление ритуала перехода. «Человек в этом круге есть точка: но и точка есть круг; треугольник вписан и в человека; углом в голову, углом в сердце и углом в руку: треугольник мы носим, треугольник мы движем мыслью, чувством и волею»³⁶.

Анализируя лирику Вячеслава Иванова, Белый связал образность его космических пейзажей с геометрическими формами, а лирическое Я уподобил треугольнику, в котором Я «разымается» на «двойники»: один «улетает в холодные дали абстракций», «в тартар слетает другой», «третий Иванов встает»³⁷.

Важнейшие составляющие поиска истины Иванов видел в творчестве Новалиса как явлении «новой общеевропейской, – точнее и определеннее – христианской культуры...» (IV, 182). Как утверждает М. Вахтель, «начиная с 1908 года Новалис получает привилегированное место в «протосимволистском» пантеоне Иванова. После этого фактически каждое утверждение о природе и целях символизма включало обязательную отсылку к Новалису»³⁸. Переводы текстов Новалиса, выполненные Ивановым, – свидетельство его глубочайшей привязанности к немецкому поэту-мистiku³⁹. Символом поиска стал в творчестве Новалиса Голубой Цветок. «Но у Новалиса, – как считает Иванов, – Голубой Цветок уже мистический символ. Это не несбыточное мечтание, но символ, скрывающий целую религиозную систему» (IV, 739). Новалис, как пишет он в статье «О Новалисе» (1913), прошел посвящение, как Данте, «чрез приобщение тайне любви и смерти». «Ибо Новалис был первый, кто властно позвал новое мятежное человечество, не выходя из рядов его и на внятном ему языке, в старый, родной, Отчий дом» (IV, 260). Миф о Голубом Цветке стал путем посвящения в «святилище Мировой Души». С именем Новалиса связана также тайна покрывала Исиды, Софии, Вечной Женственности, Эроса, мистической розы и креста в поэзии Иванова.

Мифологическим кодом поиска у Иванова, вслед за Гёте и Новалисом, становится образ покрыва / покрывала Исиды – богини Саисской. Покрывало богини Саисской – «запрет» познания тайн природы, вечных истин. Об этом писал Платон в диалоге «Тимей» (21 е). Поэтому не случайно образ покрывала Исиды возник в замыслах Иванова уже в его раннем творчестве⁴⁰. Он актуализируется в философской поэме «Человек» в связи со стремлением человека познать тайну существования природы: «И вот Она фатой покрыта брачной, / Из глубины грядет иль с высоты? / Ты звал: чей вздох, чей лепет многозначный / Ответствовал?...» (III, 200).

Другие архетипы поиска также были обозначены самим теоретиком русского символизма. Это – архетип *восхождения* в область сверхчувственного познания, венчающийся «дионисийской эпифанией», как писал Иванов в статье «О границах искусства» (1913), и *нисхождения*, предполагающий «аполлоновское видение», или «сон» как постижение сверхчувственной реальности. Эти архетипы были вслед за античными философами выделены Климентом Александрийским как составные элементы гностического поиска⁴¹. Вячеслав Иванов уже в «Эллинской религии...» ссылается именно на его труды, соединившие глубокую эллинистическую мудрость и христианское вероучение.

В системе взаимосвязи восхождения и нисхождения как принципов осознания пути через архетипические формулы оказываются необходимыми поиски человеком «миров возможного» как новой символической реальности, метафорой которых становится *маска* (Я – не Я), *зеркало*, отражающее Я как не Я, круг, возвращающий не Я к Я и обратно, а также *лабиринт*, в котором человек ищет самого себя, и *Мировое Древо* – символ познания, становления и связи Я и Сверх-Я, так как Мировое Древо – это и древо познания, и древо жизни, и мировая ось в универсуме онтологической модели мира.

В стихотворении «Время» из книги «Кормчие Звезды» говорится о соловьевском преодолении смерти и времени словами гётевского Фауста: «Надежда нам и Смерть поют: “Забвень! / Не сожалей!” – / “Вспомни все, и воскреси Мгновенье!”» (I, 699). Эти слова Иванов прокомментировал в беседах с Альтманом. «Пока человек стремится, – говорил он, – Люцифер не имеет над ним власти, и потому, по условию с Фаустом, Мефистофель заберет его душу, когда он, Фауст, остановится и скажет: “Мгновенье, стой!” Вот когда человек остано-

вится, то в это мгновение он предается началу небытия, и первое мгновение оно еще может быть прекрасно (“Мгновение, ты прекрасно, остановись!”). <...> Так спасается Фауст, так спасается каждый из нас⁴². Не случаен эпиграф к этому стихотворению – слова В.С. Соловьева: «Смерть и время царят на земле...».

Остановленное мгновение – событие, которое возвращает сознанию забытое по принципу *цикличности*, на котором основана память человека. Для Иванова цикличность как путь блужданий стала мифопоэтической стратегией и основой диалектики его философской мысли: обращение к «зеркалу» собственной памяти возвращает к праистоку. Поэтому пифагорейско-платоновский миф о круговороте душ, их циклическом пути-странствии в целях созерцания божественной красоты стал одним из важнейших в сюжете поиска как цикла странствий, основанном на вечном возвращении.

Стремление к вселенскому и уподобление Я безличному духу показательно для ранних стихотворений сборника «Кормчие Звезды». Например, в стихотворении «Дух» микрокосм уподоблен макрокосму: «Над бездной ночи Дух, горя, / Миры водил Любви кормилом; / Мой дух, ширясь и паря, / Летел во сретенье светилам» (I, 518). Мотив расширения обусловлен линией восхождения, трансформирующейся в круг и шар, – некое сферическое тело, уподобляющееся Вселенной.

Миф поиска у Иванова близок модели лабиринта, предложенной им и определенной мифологами, например М. Элиаде, как миф «испытания лабиринтом»⁴³. Этот процесс поиска М. Элиаде определяет как «ряд инициатических испытаний»⁴⁴. «Лабиринт, – пишет он, – это иногда магическая защита некоего центра, некоего сокровища, некоего тайного знания. <...> Такой символизм является моделью любого жизненного пути, который через многочисленные испытания ведет человека к его собственному центру, к самому себе, к атману, если употребить индийский термин... Надо еще добавить, что жизнь не ограничена одним-единственным лабиринтом: испытание повторяется вновь и вновь»⁴⁵.

Эту мысль можно сравнить с фрагментом статьи Иванова «Ты еси», где он писал о пути поиска как о достижении «Абсолютного» в человеке, или «Атмана» (III, 265). В сборнике «Свет вечерний», в стихотворении «Чистилище» поэт говорит об искушении лабиринтом:

Лишь ныне я понял, святая Пощада,
Что каждая лет миновавших услада
В устах была мед, а во чреве полынь,
И в кущу глядело безумье пустынь
Я вижу с порога высоких святилищ,
Что вел меня путь лабиринтом чистилищ,
И знаю впервые, каким палачам
В бесчувственном теле был отдан я сам;
Каким причастился я огненным пыткам...

(III, 548)

Христианско-герметический синтез стал для этой модели поиска как блуждания и самопознания определяющим, образы-символы Неизреченного, божественной тайны – значимыми, будь то символика «покрывала Исиды» и «вечных Матерей», образы Вечного Города и Небесного Иерусалима, Дельфийского храма Аполлона, готического Собора, Башни, Грааля, Царства Иоанна Пресвитера, знаменующие границы между сакральным и профанным. Топосы поиска были обозначены самим поэтом. Например, в книге «Cor Ardens» это названия стихотворений «Путь в Эммаус», «Храмина чуда», «Криница», «Покров», «Неведомое», «Аттика и Галилея», а также священные имена-символы («Новый Иерусалим», «Новое Невозможное», «храм Девы Нерукотворный», «золотая прозрачность»). Герои поиска – фессалиец Эврипил, Прометей, огненосцы, Меламп, а также все те, кто был рядом и с кем поэт делил радость поиска: Л. Зиновьева-Аннибал, А. Блок, В. Брюсов, Д. Мережковский, С. Городецкий, М. Кузмин, М. Волошин, В.Ф. Эрн и многие другие, с которыми его связывала искренняя дружба, говоря словами Платона, – *филия*⁴⁶.

Близкие идеи поиска были присущи М.А. Волошину. Рассматривая вопрос о проблеме пола в докладе, прочитанном на заседании, проходившем на «Башне» Вячеслава Иванова, Волошин писал: «Не естественные науки и не моральные учения дадут, разумеется, ответ на этот вопрос. Его надо искать в тех символах и знаках, в которые человечество вложило свою древнюю сокровенную мудрость; и символы эти дошли до нас и в нас живут органически, бессознательно, частью утерев свое первоначальное значение, но сохранив в себе ту потенциальную силу откровений, которая раскрывается на призыв каждого ищущего»⁴⁷.

Поэтому мотивы блуждания, странствия, плавание, посвящения становятся доминантными для мифа поиска, они глубоко воплощены в цикле «Песни из лабиринта», поэме «Младенчество» и лирических стихотворениях поэта, где выражается «отзвук» иного как «весть о предмирном»⁴⁸. Очень часто в лирике представлены переживания «небесных путешествий» как отражение «сверхчеловеческих состояний» сознания. Рассматривая «три мира» Данте, Генон пишет о «восхождении» как развертывании «возможностей всеобщего бытия», которое сначала осуществляется «вширь», а затем в направлении «превознесения»⁴⁹. Многие стихотворения уже первого сборника Иванова «Кормчие Звезды» посвящены этой метафизической теме, например «Дух», «Воплощение» и другие.

Мифопоэтической моделью познания будут для Иванова в книгах лирики различные архетипические символы, среди которых преобладающими будут: *круг, чаша (потир), крест, лестница, пещера, древо, лабиринт*. Они имеют полифункциональную природу, являясь и категорией мышления, и архетипическим символом-образом, и структурной моделью композиции текста.

О многозначности образа пещеры в первых сборниках поэта А. Блок отметил в статье «Творчество Вяч. Иванова». Он писал: «Медленно, руководимые опытностью, “тихо дивясь”, мы вступаем в полные сумерки пещеры... Поэт, как исследователь, не нарушая мгновений созерцания, снимает с глаз повязку за повязкой, приучая к прозрению мглы...»⁵⁰

В своей работе «Верховное постижение Платона» В.Ф. Эрн писал, что «в потрясающем мифе о пещере мы имеем некую синтетическую запись мирочувствия, богочувствия и самочувствия Платона...», что «пещера навсегда стала внутренней реальностью человеческого духа»⁵¹. В трактате неоплатоника Порфирия «О пещере нимф» она понимается как душа и рождающее лоно Матери-Земли⁵². Смысл трактата Порфирия связывали также с таинством будущего рождения Христа. Поэтому Иванов использует палимпсестный принцип взаимоналожения смыслов.

В христианской традиции символический образ пещеры многозначен. Это и пещера Рождества Христа, и пещера-склеп его Вознесения. Образ также связан с богородичными мотивами⁵³. Этот образ Иванов проецирует на свою судьбу как истолкование пути к «солнечному» посвящению и преодолению «униженного воплоще-

ния». Особенно глубоко смыслы этого символического образа представлены в стихотворении «Пещера» из книги «Свет вечерний»:

Умозрение и вера
 Говорят душе равно:
 Небо звездное – пещера,
 Матерь Божия оно.
 Горних стран потребна мера,
 Недр земных измерить дно.
 Говорят душе равно
 Умозрение и вера:
 Вифлеемская пещера,
 Новый гроб в скале – одно.
 Скуй последнее звено:
 Как небес ночная сфера,
 Темен склеп, где спит зерно.
 И в душе твоей темно,
 И душа твоя – пещера.

(III, 556)

По предположению К.Г. Исупова, образ «лабиринтного человека» у Иванова, как и у О. Шпенглера был навеян философией Ф. Ницше, который «понял этот символ то ли как выражение избыточного хитроумия мира, то ли как роковую вовлеченность в поиск истины»⁵⁴. «Эйдологическая культурология лабиринта, – пишет он, – создана Серебряным веком на волне движения к “новому религиозному сознанию”»⁵⁵.

Архетип лабиринта берет начало в дионисийской мифологии. Обоюдоострой секирой (*labrys*) пра-Дионисом был проложен лабиринт на Крите. Лабиринт знаменует сотворение пространства, выход от тьмы – к свету и спасению⁵⁶. Не случайно мистические воспоминания своего детства Иванов определил как «Песни из лабиринта» (II, 270–276). Детство и отрочество – это период, когда путь еще не намечен и начинающий жить человек находится в лабиринте душевных блужданий, как и в любой переходный период. В стихотворении «Память», вошедшем в «Песни из лабиринта», как потом в поэме «Младенчество», Иванов выразил неизбывную тоску по выходу в большое пространство исканий: «И видел, младенцем, я море / (Я рос от морей вдаль): / Белели на тусклом море / В мерцающей мгле ко-

рабли. / И кто-то гладь голубую / Показывал мне из окна: – / И вещей душой я тоскую / По чарам живого сна...» (II, 273). Море становится, говоря словами В.Н. Топорова, символом «абсолютного, предельного», «психофизиологической основой»⁵⁷. Символическим событием является получение путеводной нити от Сестры-Ариадны, которая поможет вывести из лабиринта плененную душу и подскажет путь. Сюжет выхода из лабиринта повторяется и в стихотворении «Певец в лабиринте» (III, 497–498), и в стихотворении «Явная тайна» (III, 561) из книги «Свет вечерний».

Погружение в дионисийское начало и двойственность сознания, борьба дионисийского (хтонического) и софийного (просветляющего) – это блуждания по лабиринту в поисках спасения. Об этом Иванов пишет в статье «Ницше и Дионис» (I, 718). В черновом автографе статьи А. Белого, посвященной творчеству Иванова, содержится запись: «Верим ... в Горуса, восстающего из потушенной сферы... спасти Озириса-Иванова [Тантала] в его странствовании по лабиринту [идей] прославленной им “культуры”, уже ужасающей в грохоте пушек и в реве народных стихий»⁵⁸.

Об этом же смысле блуждания в лабиринте говорит и стихотворение Вячеслава Иванова «Лабиринт» из «Кормчих Звезд»: «Сколько Зверю в снедь предал / Ты Земли кровавых даней, / Человеческих блужданий / Сорокакаменный Дедал!» (I, 631). Дедал является тем архитектором, который создал модель лабиринта, из которой нельзя найти выхода. Поэтому обозначение критского лабиринта – «сорокакаменный Дедал» – не случайно. Так обозначен путь без выхода, вечный поиск и неизбежные блуждания. Он был представлен в статье Белого образом пирамиды – пустотной комнаты с высушенной мумией и «Книгой Мертвых», которые являют, по его мнению, «повествование странствий Души по пространствам загробного мира <...> и взорам Духа просвечены взоры души, [провалившейся в тьму]»⁵⁹.

Вариант лабиринта Дедала, наравне с лабиринтом Диониса или Тесея, получил распространение в эзотерической традиции. Блуждая по лабиринту, человек движется по кругу, поднимается наверх и спускается вниз, мечтая о выходе из «пещеры» и о лестнице «в небеса». То есть архетип лабиринта вбирает в себя множественные фигуры пути и поиска и, в случае выхода к свету, осознается как выход из платоновской «пещеры», разрастаясь в древо познания.

Модель лабиринта в эзотерической традиции связана с мистериальным опытом. Мистерия как таинство знаменовала выход к свету и просветлению. Этот выход обозначается медиальными принципами и визионерством, определившими световую или живописную символику, а также музыкально-звуковой синтез. Это так называемые мистериальные видения, или *эпоптии*, называемые также *теофаниями* (богоявлениями, от греч. *Θεοφανεια*) или *эпифаниями* (образоявлениями) в различных традициях: богословской или философской. Например, в стихотворении «Огненосцы» из книги «Сог Ardens» (II, 239–240) выход к свету иерофанта из лабиринта намечают огненосцы, несущие светоч Прометея.

Символика лабиринта как древнейшей фигуры сознания была связана у Иванова не столько с мотивами пути, сколько поиска и познания, поэтому топосы пути трансформируются у него в символы поиска, как например, «граница», «порог» в известном сонете «Порог сознания» из книги «Свет вечерний», небо – во «внутреннее небо» в одноименном стихотворении того же сборника. Сами заглавия книг статей, например: «По звездам», «Борозды и межи», «Родное и вселенское» – говорили о поиске и пути поиска. Этот поиск, например Эллис, в рецензии на книгу «По звездам» видел в воплощении «пути разносторонних исканий», «внутреннего тайного пути», так как это таинственный «путь по звездам»⁶⁰.

Ивановский миф духовного поиска – это близкий к гностическому христианству и герметической эзотерической традиции философский миф самопознания, основанный на понимании, что человек – это метафизический центр Вселенной. Климент Александрийский, на сочинения которого Иванов ссылается в «Эллинской религии», определил это понятие следующим образом. «Гносис ведь не что иное, – писал он, – как некая сила, свойственная разумной душе и направленная на ее упражнение, чтобы, благодаря гносису, она смогла быть причастна бессмертию»⁶¹. Подобные взгляды были присущи гуманистам эпохи Возрождения, таким как Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, влияние которых на Иванова было показано Л. Силард⁶².

Давая характеристику христианскому гностицизму, М.К. Трофимова пишет, что в гностических текстах выявляется «путь самопознания как путь к существу, самостоятельность и самобытность этого пути у каждого, кто им идет, предположение о тождественно-

сти абсолютного в божестве и человеке, а потому и слияние познаваемого и познающего, наконец сам способ мышления»⁶³.

Так, например, в стихотворении «Тишина» из книги «Кормчие Звезды» поэт намечает путь самопознания через зеркальное (дионисийское) раздвоение и гностический образ креста Зла, противоположный кресту Добра: «...Вселенской маске Я прощающее Пуст; / В личине Я – Не-Я (и Я ему уликой!), / Двойник Я сущего и призрак бледноликий; / Бог, мертвый в гробе Я до третьего утра; / Покой пролитых слез; крест Зла, и крест Добра...» (I, 693–694).

Основой самопознания являются в лирике многочисленные посвященные сюжеты и образы, древнейшие мифы о воссоединении с божественными первоначалами (платоновские, пифагорейские, дионисийские, орфические, элевсинские, гностические, христианские). Мифы, как и у Блока, могут носить литературный характер, например мифы Гёте (Фауста и Мефистофеля, Матерей, Вечно Женственного), мифы Данте, Новалиса, Лермонтова, Достоевского и др. Кроме того, поэт использует философские мифы Платона, Соловьева, Ницше (о пещере, андрогине, Душе Мира, Софии, Сверхчеловеке), алхимические (дух, Ветхий Адам, царь и царица, золотая прозрачность, Солнце, Луна), гностические (София-Ахамот), эзотерические, например Путь Посвящения, Высшее Я (Атман и Сам), Не-Я, совершенный человек, Адам Кадмон, внутренний человек (демон), Великая Печать, Храм-Башня, Анима-Психея, Царь Мира, Св. Грааль. Говоря словами Р. Генона, это те «неизменные значения», которые утрачены человечеством. «По сути, – пишет об этом состоянии поиска в герметической традиции Р. Генон, – здесь речь идет о духовном помрачении, которое в силу циклических законов имеет место на протяжении человеческой истории, то есть, прежде всего, об утрате изначального состояния...»⁶⁴ Поиск осуществляется в рамках христианской эзотерической традиции как путь мистического достижения высших ступеней духовного посвящения и восходит к инициации языческих мистерий.

Возникновение сюжетов и мотивов инициаций на основе мистериальных таинств исследовано О.М. Фрейденберг. Она пишет, как формируется семантика инициационных сюжетов в различных союзах, братствах, орденах и возникает социальная посвятельная обрядность. Элементами этих сюжетов стали прохождение через огонь, воду, бичевание, истязание, подвешивание к дереву, проли-

тие крови, изгнание⁶⁵. Мистериальные сюжеты были актуализированы в мистических орденах, особенно розенкрейцерских кругах, к которым Иванов был близок в «башенный» и «послебашенный» период жизни⁶⁶. Они воплотили стремление человека к восстановлению в себе частицы божественного света – утраченного образа бога. В плане исторической поэтики, как пишут исследователи, – «повторяющиеся в мифах и мистериях рассматриваемого цикла функции составят фабулу мирового сюжета о поисках и обретении истины»⁶⁷.

Миф о Дионисе, растерзанном титанами, сожженным и развеянном по миру, имеет целью дать путь (гносис) к спасению через постижение человеком самого себя в результате процесса переноса мифа на сознание человека, стремящегося к «софийному» просветлению и воссоединению с божественным, к выходу из хаотического. В гностической системе это знаменует выход души (плененной Софии) от мрака и хаоса – к Свету, в герметическом символизме тождественно символу воссоздания Адама Кадмона, или Универсального человека как Архитектора Вселенной⁶⁸. Сюжет мифа о Дионисе является протоформой некоторых вариантов гностических вариантов мифа о плененной Софии и герметических текстов. Близость ключевых понятий основана на понятии пленения⁶⁹. Поэтому дионисийский миф, воплощающий в себе принцип индивидуации, становится внутренней формой модели поиска забытого, «зачарованного» бога в самом себе в творчестве Вячеслава Иванова. Путь к этому – посвящение в гносис.

Причем в истолковании исследователей гностицизма, гносис – это не теоретическое знание, а знание «возрастания», если использовать понятия Платона, то есть сокровенное и спасительное, открывшееся в акте припоминания, или анамнесиса. «Что познание – воспоминание, как учит Платон, – писал Иванов в статье «Поэт и Чернь», – оправдывается на поэте, поскольку он, будучи органом народного самосознания, есть вместе с тем и тем самым – орган народного воспоминания. Чрез него народ вспоминает свою древнюю душу и восстанавливает спящие в ней веками возможности» (I, 713).

Миф поиска в теоретическом аспекте был исследован представителем мифо-ритуальной школы в литературоведении Н. Фраем в его работе «Новая критика» на основе анализа ритуально-мифологической традиции и изучения «обрядов перехода»⁷⁰. Он, как и Вячеслав Иванов, считал, что миф и ритуал обладают тождественными структурами, восходящими к общечеловеческим архетипическим моде-

лям «праязыка», и понимал миф как самодвижущуюся, развивающуюся, трансформационную и энергетическую живую сущность утраченного слова, несущую в себе смысл ритуального события. Анализируя теорию Фрая, Мелетинский пишет, что в его теории мифическое сообщение «начинается с конструирования повествования вокруг некоего состояния сознания», ритуальная основа мифа тесно связана с природными циклами «через синхронизацию организма с природными ритмами, например с солнечным годом». «Из этой синхронизации, – пишет он, – растет ритуал, реализующийся в героическом мифе поиска – quest»⁷¹.

В центре модели искушения «прадействием» у Иванова – древнейшие мифы о развитии мира и природы как сменяющих друг друга циклов жизни, смерти и воскрешения. Природное и космическое уподобляются духовной жизни человека, духовная жизнь формируется благодаря поискам священного. В центре духовного поиска оказываются загадки жизни человека, обозначенные языком древних мифов (*эрос, церогамия, божественное дитя, андрогин, сфинкс, орфей, феникс, близнецный миф*) и сюжетов испытания лабиринтом. Мировое Древо – аналог лабиринта, в котором выход определяется созиданием в себе «высшего человека» (понятие герметизма) или «внутреннего человека» (идея христианской мистики)⁷².

В многогранном мифе поиска у Иванова большую роль играет философия числа, восходящая к пифагорейству. Он считал число основой поэзии и ритма, указав на это в «Спорадах»: «Лирика, прежде всего, – овладение ритмом и числом, как движущими и зиждущими началами внутренней жизни человека; и, чрез овладение ими в духе, приобщение к их всемирной тайне» (III, 119).

Философия числа многогранно анализировалась русскими философами, например П.А. Флоренским, С.Н. Трубецким. Последний писал, анализируя пифагорейскую символику чисел, что число «счисляет, объединяет множество, осуществляет в нем единство», через которое познается мировая гармония, «является символом всеединства»⁷³. О. Шпенглер усматривал в числовом символизме выражение «души» каждой конкретной культуры. Образ античного числа, писал он в книге «Закат Европы», – это прежде всего аполлоновская монада – единица, в архитектуре его выражает образ дорической колонны, в пластике – скульптура⁷⁴. Так как европейская культура стремилась к бесконечности, то числовой символизм этого стремления

воплотился в готическом храме, в музыке, в фаустовском стремлении к беспредельности. Вместе с тем, как пишет Шпенглер, «в западноевропейской фаустовской душе мы находим это странное фаустовское искание и стремление к идеалам аполлоновской души...»⁷⁵

Тяготение к числам Аполлона – монады (единицы) и Диониса – диады (двойки) было присуще Вячеславу Иванову и отразилось в его размышлениях в статьях и книгах. Это доминантные символы в его поэзии и прозе. Монада – символ Единого, образующегося из хаоса Бездны. Это число становится символом Аполлона, как считал поэт, о чем писал в статьях «Игры Мельпомены», «Существо трагедии», «Анима» и книге «Дионис и прадионисийство». «Аполлон есть начало единства <...> сущность его монада», – указывает Иванов в статье «Существо трагедии», он есть «мощь связующая и воссоединяющая»⁷⁶. Далее читаем: «Но если естественным символом единства является монада, то символ разделения в единстве, как источника всякой множественности, был издавна подсказан учением пифагорейцев: это двоица, или диада. Итак, монаде Аполлона противостоит дионисийская диада, – как мужескому началу противостоит женское...»⁷⁷

Отождествление числа с сущностью вещи или явления, ее идеей – философская традиция, о которой А.Ф. Лосев пишет в своей работе «Музыка как предмет логики»⁷⁸. Поэтому символизм чисел как архетипическое выражение сущности явления становится важен в структуре художественного мира Вячеслава Иванова.

Числовой символизм Иванова, связанный с семеркой, обстоятельно проанализирован в статье Л. Силард «Орфей растерзанный и наследие орфизма», где она пишет о пифагорейской традиции гармонизации души человека и мифологеме Мировой Души как «устроительнице мира»⁷⁹. На нем основаны стихотворения «Дни недели» из «Кормчих Звезд», «Орфей» из «Прозрачности», целый ряд стихотворений из книги «Cor Ardens» и другие.

Таким образом, фаустовский миф поиска у Иванова оказывается обогащенным собственными интеллектуальными исканиями; образы мифологии и религии обретают в этой системе особый статус. Сакральные мифологемы о воссоединении человеческого и божественного являются смыслообразующими. На них основываются элементы космологических платоновско-пифагорейских и шеллингианско-соловьевских мифов, усложненные архетипами Духа, Су-

щего, Земли, Неба, солярной и лунарной символикой, идеями о божественной сизигии и Эросе-посреднике. Миф числа формируется как миф о власти идей и их взаимосвязи с судьбой человека.

Примечания

- 1 Нива Ж. Возвращение в Европу: Статьи о русской литературе / Пер. с фр. Е.Э. Ляминой. М., 1999. С. 118.
- 2 Белый А. Вячеслав Иванов // Русская литература XX века: 1890–1910. М., 2004. С. 484.
- 3 Иванов Вяч. Собр. соч.: В 4 т. Брюссель, 1974. Т. II. С. 32. В дальнейшем цитируем по этому изданию с указанием в скобках тома (римской цифрой) и страницы (арабской).
- 4 Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым / Сост. и подг. текстов В.А. Дымшица, К.Ю. Лаппо-Данилевского; ст. и коммент. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995. С. 61.
- 5 Магомедова Д.М. Автобиографический миф в творчестве А. Блока. М., 1997. С. 3.
- 6 См. об этом: Лавров А.В. Мифотворчество аргонатов // Миф – фольклор – литература. Л., 1978. С. 137–170.
- 7 Никитин В.А. Гностические мотивы в поэзии Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов – творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М., 2002. С. 326.
- 8 Брюсов В.Я. Вячеслав Иванов. Андрей Белый // Брюсов В.Я. Собр. соч.: В 7 т. М., 1975. Т. 6. С. 208.
- 9 Эрн В.Ф. Природа философского сомнения // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 55.
- 10 Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 34.
- 11 Там же. С. 68.
- 12 Там же. С. 71.
- 13 Переписка Вяч. Иванова с Е.Д. Шором / Подг. текста и коммент. Д. Сегал, Н. Сегал (Рудник) // Символ. 2008. № 53–54. С. 397.
- 14 Горан В.П. Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск, 1990. С. 98.
- 15 См. перевод, приведенный в Собр. соч. Вяч. Иванова: «Разум вновь заговорил, / Надежда вновь зацвела. / Мы жаждем источников жизни, / Ах, – жизни самой родника» (Ш, 839).
- 16 Козлова С.М. Мифология и мифопоэтика сюжета о поисках и обретении истины // Материалы к «Словарию сюжетов и мотивов русской литературы: от сюжета к мотиву» / Отв. ред. В.И. Тюпа. Новосибирск, 1996. Вып. 1. С. 40.
- 17 Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. С. 259.
- 18 Там же. С. 275.
- 19 Топоров В.Н. Эней – человек судьбы: К «средиземноморской» персонологии. М., 1993. Ч. I. С. 109.

- 20 Богомолов Н.А. Русская литература начала XX века и оккультизм. М., 2000. С. 23–112; 311–334; *Обатнин Г.В.* Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)). М., 2000; *Нефедьев Г.В.* Русский символизм и розенкрейцерство // Новое литературное обозрение. 2001. Т. 51. № 5. С. 167–195; *Он же*, К истории одного «посвящения»: Вяч. Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов. Творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 194–202; *Глухова Е.В.* Андрей Белый – Вячеслав Иванов: концепция духовного пути // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006. С. 100–132; и др.
- 21 *Маковский С.К.* На Парнасе «Серебряного века» // Русская идея в кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 540.
- 22 *Альтман М.С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 102–103.
- 23 *Шпенглер О.* Закат Европы. С. 232.
- 24 *Альтман М.С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 17.
- 25 О влиянии Данте на Вяч. Иванова см.: *Иванов Вяч.* Из черновых записей о Данте / Вступ. заметка и подг. текста А.Б. Шишкина // Вячеслав Иванов: Материалы и исследования. М., 1996. С. 7–13; *Davidson P.* The poetic imagination of Vyacheslav Ivanov; A Russian Symbolist's perception of Dante. Cambridge, 1989; *Асоян А.А.* «Почтите высочайшего поэта...»: судьба «Божественной комедии» Данте в России. М., 1990 (глава IX); *Шишкин А.Б.* «Пламенеющее сердце» в поэзии Вячеслава Иванова: К теме «Иванов и Данте» // Вячеслав Иванов: Материалы и исследования. С. 333–352; *Устинова В.А.* Традиции Платона и Данте в поэтическом сознании Вячеслава Иванова // *Vjaceslav Ivanov: poesia e Sacra Scrittura – Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией (Europa Orientalis 2002. XXI: 1).* С. 321–338; *Силард Л.* Дантов код русского символизма // *Силард Л.* Герметизм и герменевтика. СПб., 2002. С. 162–205; и др.
- 26 *Генон Р.* Эзотеризм Данте // *Генон Р.* Избр. соч.: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Пер. с фр. М., 2003. С. 449.
- 27 Там же. С. 411.
- 28 Там же. С. 428.
- 29 *Нива Ж.* Возвращение в Европу: Статьи о русской литературе. С. 105.
- 30 *Силард Л.* К символике круга у Блока // *Силард Л.* Герметизм и герменевтика. С. 219–224.
- 31 *Белый А.* Линия, круг, спираль символизма // *Труды и дни.* 1912. № 4–5. С. 13.
- 32 Там же. С. 14.
- 33 Там же.
- 34 Там же. С. 19.
- 35 Там же. С. 20.
- 36 Там же. С. 21.
- 37 *Белый А.* Вячеслав Иванов. С. 472, 485.
- 38 *Wachtel M.* Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Madison (Wisconsin): The University of Wisconsin Press,

1994. Р. 126. Предысторию обращения Иванова к творчеству Новалиса см.: Богомолов Н.А. Из предыстории «Лиры Новалиса» Вячеслава Иванова // Богомолов Н.А. Русская литература начала XX века и оккультизм. С. 203–210.
- 39 Эткнд Е.Г. Поэзия Новалиса: «Мифологический перевод» Вячеслава Иванова // Русская литература. 1990. № 3. С. 1570164.
- 40 См.: Обатнин Г.В. Из материалов Вяч. Иванова в Рукописном отделе Пушкинского Дома // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 29–51.
- 41 Климент Александрийский пишет о заимствовании эллинами понятия «восхождение» и «нисхождение» из Ветхого Завета. Это, по его рассуждениям, аллегория пути на гору Синай. «Это так называемое восхождение на божественную гору, – пишет он, – есть знамение божественных сил, распространяющихся по всему миру и распространяющих недостижимый свет» (Климент Александрийский. Строматы / Подг. текста, пер. с др.-греч. и коммент. Е.В. Афонасина. СПб., 2003. Т. III. С. 26).
- 42 Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 39.
- 43 Элиаде М. Испытание лабиринтом // Иностранная литература. 1999. № 4. С. 151–208.
- 44 Там же. С. 160.
- 45 Там же. С. 206.
- 46 Речь идет об особом статусе дружеских посланий в структуре книг лирики Вяч. Иванова. См.: Лавров А.В. Дружеские послания Вячеслава Иванова и Юрия Верховского // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. Томск; М., 2003. С. 194–205; Он же. Из примечаний к «Лепте» Вячеслава Иванова // Вячеслав Иванов: творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения / Сост. Е.А. Тахо-Годи. М., 2002. С. 187–193; Кузнецова О.А. К истории посвящений в сборнике Вячеслава Иванова «Прозрачность» // Русская литература. 2006. № 3. С. 98–108; Глухова Е.В. Вячеслав Иванов и Валериан Бородаевский // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. СПб., 2010. Вып. 1. С. 504–505; и др.
- 47 Волошин М.А. Пути Эроса (Мысли и комментарии к Платонову «Пиру») // Волошин М.А. Из литературного наследия / Отв. ред. А.В. Лавров. СПб., 1999. Кн. 2. С. 15–16.
- 48 Аверин Б.В. Палимпсест воспоминаний («Младенчество» Вяч. Иванова) // Аверин Б.В. Дар Мнемозины. СПб., 2003. С. 173. См. об этом также: Тахо-Годи Е.А. Немецкий фон «Римских сонетов» Вяч. Иванова: (О мотивах плаванья-странствия, слепоты и заката и об их связи с ивановской концепцией культуры и истории) // Вячеслав Иванов – Петербург – мировая культура. С. 105–122; Кузнецова О.А. Путешествие Вяч. Иванова вокруг Сицилии // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. С. 323–334.
- 49 Генон Р. Эзотеризм Данте. С. 445.
- 50 Блок А.А. Творчество Вячеслава Иванова // Блок А.А. Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. М.: Наука, 1997–1999. Т. 7. С. 10.
- 51 Особенно показательна трактовка образа пещеры у Платона, сделанная В.Ф. Эрном в работе «Верховное постижение Платона» (Эрн В.Ф. Сочинения. С. 465).

- 52 Порфирий. О пещере нимф // Плутарх. Исида и Осирис. Киев, 1996. С. 211–229.
- 53 На многозначность христианских смыслов образа пещеры у Вяч. Иванова обратил внимание В. Лепехин в статье «Религиозная лирика в творчестве Вячеслава Иванова» (Studia slavica Academiae scientiarum Hungaricae. Budapest, 1996. Т. 41. С. 165–166). См. также: Топоров В.Н. Пещера // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1994. С. 311–312.
- 54 Исулов К.Г. О. Шпенглер и Вяч. Иванов // Исулов К.Г. Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века. СПб., 2010. С. 538.
- 55 Там же. См. также: Исулов К.Г. Путь в лабиринте // Там же. С. 421–437.
- 56 Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 19–20.
- 57 См.: Топоров В.Н. О «поэтическом» комплексе моря и его психофизиологических основах // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 579.
- 58 Публикацию черного фрагмента статьи Андрея Белого см.: Глухова Е.В. Андрей Белый – Вячеслав Иванов: концепция духовного пути // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. С. 127.
- 59 Там же.
- 60 Эллис (Кобылинский Л.Л.). Неизданное и несобранное. Томск, 2000. С. 149–150.
- 61 Климент Александрийский. Строматы. Т. III. С. 41.
- 62 Силард Л. К проблеме «теургического постулата» // Силард Л. Герметизм и герменевтика. С. 102–135.
- 63 Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 11.
- 64 Генон Р. Утерянное слово и его заменители // Генон Р. Масонство и компаньонаж. Легенды и символы вольных каменщиков. Воронеж, 2009. С. 33.
- 65 Фрейдберг О.М. Миф и литература древности / Сост., послесл. и коммент. Н.В. Брагинской. 3-е изд. Екатеринбург, 2008. С. 247–251.
- 66 Вяч. Иванов хорошо знал работы Р. Штейнера и розенкрейцерские посвящения. См. об этом в указанных выше работах Н.А. Богомолова, Г.В. Обатнина, Е.В. Глуховой. На языке эзотерической традиции они исследованы Р. Геноном, сочинения которого, видимо, привлекали интерес Вяч. Иванова в поздний период его творчества и сохранились в составе его личной библиотеки в Римском архиве (Guénon R. (L') homme et son devenir selon Le Védānta, Paris, Éd. Bossard, 1925; Guénon R. (Le) Symbolisme de la croix, Paris, Vêga, 1931). См. современные издания: Генон Р. Человек и его осуществление согласно веданте. Восточная метафизика / Пер. с фр. М., 2004; Он же. Символика креста / Пер. с фр. М., 2004.
- 67 Козлова С.М. Мифология и мифопоэтика сюжета о поисках и обретении истины. С. 38.
- 68 См. о символизме герметической традиции: Генон Р. Великий Архитектор Вселенной // Генон Р. Масонство и компаньонаж. Легенды и символы вольных каменщиков. С. 29.
- 69 См. об этом: Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 64–102.
- 70 Frye N. The Anatomy of Criticism. Princeton, 1957.

- 71 Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 2012. С. 97.
72 Дудек А. На пути к «внутреннему человеку» // Вяч. Иванов. Исследования и материалы. Вып. 1. С. 53–64.
73 Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 178, 184.
74 Шпенглер О. Закат Европы. С. 128.
75 Там же. С. 138.
76 Иванов Вяч. Существо трагедии // Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. С. 296.
77 Там же.
78 Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 533–534.
79 Силард Л. «Орфей растерзанный» и наследие орфизма. С. 65.

Нина Сегал-Рудник

ДОСТОЕВСКИЙ И БОДЛЕР:

к теории и практике символизма у Вячеслава Иванова

Пионерская статья «Достоевский и роман-трагедия»¹ непосредственно связана с проблемой практического применения теории символизма Вячеслава Иванова. Одним из инструментов создания образа Достоевского и анализа его творчества с точки зрения символического – теургического – искусства является в работе стихотворение Ш. Бодлера «Les Phares». Цитата из этого стихотворения и его отдельные образы используются для постулирования ряда наиболее важных положений. Развитие бодлеровской символики и новое соединение его символов в единую систему позволяет Иванову ввести в свою работу самое композицию бодлеровского текста, его «несущую конструкцию». Стихотворение Бодлера «Les Phares» дало возможность построить в статье «Достоевский и роман-трагедия» систему доказательств основополагающего значения феномена Достоевского для современного мира подобно тому, как в очень существенной для развития теории русского символизма работе «Две стихии в современном символизме» (1908) используется другое стихотворение Бодлера – знаменитое «Correspondances» (в русском подстрочнике самого В. Иванова).

Метод познания творчества одного художника через его отражение в зеркале другого творца – символистское открытие Серебряного века, получившее широкое распространение в литературе эпохи. Сам Вячеслав Иванов строит свои поэтические сборники с постоянным пристальным вниманием к отражениям текстов, взглядов, идей и са-