

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM  
CENTER FOR SLAVIC LANGUAGES AND LITERATURES

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM  
CENTER FOR SLAVIC LANGUAGES AND LITERATURES

GDAŃSK UNIVERSITY  
INSTITUTE OF SLAVIC PHILOLOGY

**JEWS AND SLAVS**

Series edited by  
Prof. Wolf Moskvich

**Volume 21**

**JEWS AND SLAVS**

**Volume 21**

Edited by  
Wolf Moskvich and Irena Fijałkowska-Janiak

**JEWS, POLES AND RUSSIANS**

---

**\*JEWISH-POLISH AND JEWISH-RUSSIAN  
CONTACTS**

---

Jerusalem — Gdańsk  
2008

Vladimir Paperni (Haifa)

**Мотивы христианского и еврейского гносиса  
в тексте и контексте поэмы Вяч. Иванова «Человек»**

1. Кажется, ни один из толкователей поэмы Вяч. Иванова *Человек* не удержался от справедливого замечания, что она весьма трудна для понимания. Поэма написана подчеркнуто «темным» и подчеркнуто «ученым» «александрийским», стилем — в ней изобилуют сложные и запутанные интертекстуальные ассоциации, весьма часто — с редкими философскими концепциями и мифологическими и литературными мотивами. Малопонятность поэмы полностью отрефлексирована автором и отражается в ее построении: к основному, стихотворному, тексту поэмы приложены Примечания. В них автор объясняет смысл некоторых специфических символов поэмы, некоторых ее сюжетов и особенности ее композиции — «архитектоники». Характерно, что свои примечания автор называет александрийским термином «гlossы», а их функцию объясняет, прибегая к имеющей сильный эллинистический привкус аллегории жертвоприношения богине комментирования — как «посильную дань на алтарь благоклонной Ясности» (*Человек*, 101).<sup>1</sup>

Опубликованными им краткими Примечаниями к поэме Иванов, однако, не удовлетворился. Он начал работу над пространным, комментарием к поэме. Судя по дошедшей до нас завершённой части этой работы, *Фрагменту комментария к «Человеку»* (Приложение, 8-13),<sup>2</sup> где истолкованы лишь два первых стихотворения поэмы, пространный комментарий должен был подробно представить отраженный в поэме комплекс мифопоэтических концепций. Показательно также, что Иванов с готовностью принял предложение П.А.Флоренского истолковать его поэму читателю. Составленный Флоренским план (*Приложение*, 5) свидетельствует, что он, как и Иванов, считал необходимым систематическое концептуальное объяснение мифопоэтической тематики поэмы, резонно полагая, что без такого она для непосвященного читателя не может быть понятна.

Комментарий в традиционном его понимании призван к упрощающему объяснению своего предмета. Но комментарии Иванова к поэме *Человек* не таковы. Некоторые неясности текста поэмы они, действительно, объясняют. Но, с другой стороны, они дополняют этот текст незафиксированными в нем мифопоэтическими мотивами и окружают его философскими рассуждениями, которые ясностью и прозрачностью не отличаются. Комментарии Иванова как бы прирастают к основному тексту поэмы, становятся его продолжением, его текстуальной и смысловой периферией.

Иванов был главным протагонистом «александрийского» позднего русского символизма, иногда иронически именовавшегося современниками «комментативным периодом русской литературы», и комментативность была присуща его поэтике в целом. Однако в поэме *Человек* комментативное построение используется с особой интенсивностью и в особой связи с ее общим замыслом.

Задумав поэму *Человек* как «мистерию» и как манифестацию своего «мистического мирозерцания»,<sup>3</sup> Иванов придал черты мистичности, эзотеричности, таинственности и ее тексту. Как известно, мистика — это не только тайны, но и изъяснение тайн, комментарий. Тексты, в которых мистическая реальность является объектом непосредственного созерцания, составляют лишь малую часть корпуса мистической литературы. Количественно преобладающий здесь тип текста — именно комментарий, и очень часто — к общепринятым священным писаниям. Как мы увидим далее, Иванов ввел в свою поэму некоторые рассказы о том, что можно определить как личные мистические видения. Но даже и в этом случае он использовал мотивы литературного происхождения, уже существующие тексты мистических видений, которые он не только воспроизводил, но и комментировал.

Остро присущая поэме Иванова комментативность, вторичность, металитературность свойственна как ее тексту, так и той картине мира, которую этот текст репрезентирует. На торжественном, профетическом и затемненном языке автор поэмы возвещает о тайнах сотворения и эсхатологического будущего мира и человека, и о тайнах Грехопадения, и о таинственных связях человека с космическими силами, со звездами, с Богом, и с Люцифером и Ариманом, и с богами — Афродитой, Аполлоном, Эросом. Читатель поэмы призван сначала непосредственно воспринять и эстетически насладиться этим возвещением как явленной перед ним тайной. Но затем он должен обратиться к комментарию, раскрывающему ему тайны текста и одновременно тайны мира. Он должен теперь воспринять эти тайны как некоторое особое знание, которое автор отнюдь не выдумал, но обрел в сокровищнице мировой мистической традиции. Комментарий к тексту обнажает у Иванова комментативную природу комментируемого текста и превращает также и этот последний в комментарий. При этом сама процедура комментирования выступает в двойной роли: она одновременно и переозначивает литературный текст в мистическое сочинение, надстраивающееся над предшествующей мистической традицией, и приобщает читателя-профана к описываемой текстом эзотерической мистической реальности, вытупая тем самым как *герменевтический заместитель посвятителю, мистериальной процедуры*.

То обстоятельство, что поэма *Человек* настроена на герменевтику посвятителю, имеет самое прямое отношение к ее жанру. Сам поэт определил жанр поэмы как *мелопею*, и следует согласиться с покойным С.С.Аверинцевым, что значение, которое вложил Иванов в этот термин, достаточно хорошо передается широко употребляемым и общепонятным ныне термином *лиро-эпическая поэма*.<sup>4</sup> Но авторское жанроопределение и реальный жанр, реальный типологический статус текста — это не одно и то же. Текст смешанного жанра (*genus mixtum*), поэма *Человек* включает и лирический элемент, и элемент эпический, повествовательный. Но не эти элементы являются жанровыми доминантами поэмы, не они объединяют в целое ее фрагментарную структуру — пять разноустроенных и тематически автономных стихотворных циклов и прозаический комментарий. Повествовательное начало в поэме развито весьма слабо: в нее включено множество кратких мифопоэтических рассказов (например,

об Эдипе, об Эросе, и т.п.), но никакого цельного повествования в ней автор не ведет. Лирическое начало в поэме подавлено ее общим медитативным тоном и, как и повествовательное, не может быть признано жанрообразующим. Жанрообразующий фактор в поэме другой, и он очевиден: это само «мистическое мирозерцание» автора, иными словами — некоторая *истина* о мире, которую автор стремится передать читателю. Но когда Музы, по слову Гесиода, рассказывают не ложь, выдаваемую за чистейшую правду, как это имеет место в эпосе, а саму правду (*Теогония*, 27-28), — тогда возникает *дидактический жанр*.

Разумеется, поэма *Человек* лишь весьма отдаленно связана с исходным, античным жанром дидактической поэмы. Ее непосредственные жанровые прототипы находятся в *современной* Иванову мистической (теософской, антропософской) словесности. Так, основатель и вождь антропософского движения Р.Штейнер был автором серии драм-мистерий, которые ставились на сцене с назидательной целью. Характерно, что цикл его мюнхенских лекций 1910 г. *Тайны библейской истории сотворения мира* был предварен постановками мистерии Э.Щюрэ *Дети Люцифера* и «розенкрейцерской мистерии» самого Штейнера *Врата Познавания* и что в первой лекции цикла Штейнер специально комментировал свою мистику и мистерии Щюрэ, подчеркивая их духовно-дидактическую ценность. Все это было известно Иванову и интересовало его.<sup>5</sup>

Иванов никогда не стремился играть роль оккультного учителя, обращающегося, подобно Штейнеру или Блаватской, к замкнутому кругу учеников. Но и не выходя из традиционного амбула писателя, говорящего с непривязанным к нему и незамкнутым кругом читателей, он все же был далек от чисто литературного отношения к доминирующей в его произведениях мистической тематике. Во многих из них, где, как в поэме *Человек*, присутствует открытый дидактический пафос, используются элементы дидактической поэтики, которые позиционируют автора как мистического учителя, как своего рода мистериального проводника души читателя по горнему миру, как посвятителе в эзотерические тайны.

2. Как известно, Иванов не только идейно самоопределялся как носитель мистического «мирозерцания», но и был практикующим мистиком. Особенно глубокой его погруженность в мистическую практику была во второй половине 900-х гг., когда он принял самое непосредственное участие в оккультном движении своего времени в качестве члена теософской секты, возглавленной известной А.Р.Минцловой. В этот период Иванов не только приобрел обширные теософские познания, но и получил собственный, весьма интенсивный опыт оккультных медитаций, видений и автоматического письма.<sup>6</sup>

Оккультизм, в частности и в особенности теософия и антропософия, был своего рода главными воротами, через которые в культуру эпохи Иванова входила двухтысячелетняя гностическая традиция. Понятие «гносис» многозначно и само по себе не очень ясно, и я хотел бы уточнить здесь его понимание. Следуя за Х.Блумом, я буду интерпретировать это понятие как весьма общую историко-типологическую катего-

рию, обозначающую всю совокупность религиозных течений, оппозиционных по отношению к господствующим религиозным традициям Запада и Ближнего Востока — нормативному иудаизму, ортодоксальным течениям в христианстве (католицизм, православие, церковный протестантизм) и суннитскому и шиитскому исламу. Как отмечает Х.Блум, «путь Гносиса» предполагает прежде всего отказ от характерных для этих традиций институционализма, историзма и догматизма — отказ от провозглашения *Бога вне человека, открывающего себя* в истории и правящего через институты религиозной власти, наделенные полномочиями устанавливать норму веры. Гносис исходит из полагания *Бога в человеке, Бога, открываемого человеком* в процессе человеческого познания и самопознания. Религиозная Истина дается гностиком через мистические откровения и умозрения и независимо от исторически и институционально освященных догматов веры. Гносис адогматичен, и это обуславливает его синкретизм, его кросскультурность, его открытость — готовность к сочетанию элементов разных — языческих, еврейских, мусульманских и христианских — религиозных традиций.<sup>7</sup>

Различение гностической и традиционной религиозности, не представляющее никакой трудности в рамках абстрактного анализа религиозных идей, может оказаться достаточно проблематичным, когда речь идет о конкретных религиозных практиках. Это не касается, разумеется, тех случаев, когда гностическая религиозность имеет некоторую организационную и ритуальную оформленность, выступая в виде «секта» — от манихеев, древних еврейских и христианских гностиков, катаров, богомиллов, саббатянцев, исмаилитов, друзов, мормонов до масонов, розенкрейцеров, новейших теософов и антропософов, и т.п. Иначе дело обстоит с «уживавшимися на периферии традиционных институтов» (по удачному определению Х.Блума) отдельными «вольными» носителями Гносиса — мистиками, визионерами, магами, герметистами, алхимиками и теософами, или даже целыми группами таковых, как суфии, еврейские каббалисты или средневековые и ренессансные христианские мистики, астрологи, алхимики и каббалисты. В этом случае и сам гностик может не противопоставлять себя или даже идентифицироваться с религиозным институтом, и религиозный институт может не только не отвергнуть, но и прославить гностика. Так, католическая церковь, пославшая Джордано Бруно на костер, канонизировала Терезу Авильскую, а средневековая еврейская ортодоксия осуждала каббалистические учения и, в меру своих скромных возможностей, даже иногда преследовала каббалистов, пока в XVI в. великий каббалист Исаак Лурия не был провозглашен святым и ортодоксальным учителем. Институционализированные религии боятся гностиков, но и нуждаются в них, потому что они нужны в ком-то таком, чья связь с Богом проявлялась бы в живом и новом (но не слишком новом) опыте, а не только в обряде и формальном провозглашении догмы.

Вяч. Иванов был гностиком, принадлежавшим ко второй из описанных выше категорий. Гносис не был для него вероисповеданием — он считал себя человеком Церкви. Однако искренняя вероисповедная церковность Иванова (сначала православная, а потом, уже в Риме, католическая) уживалась в его сознании и творчестве с глубокой погружен-



ностью в мир идей и ассоциаций, связанных с двухтысячелетней гностической традицией. Более того, в 900-е гг. его церковности пришлось терпеть соседство гностической религиозной практики: Иванов совершал тогда разные мистических обряды, предавался оккультным упражнениям, состоял в оккультной секте и, вероятно, также и в масонской ложе.<sup>8</sup> Несомненно, эта внутренняя религиозная противоречивость<sup>9</sup> как-то Ивановым переживалась, однако в его творчестве, в его текстах она не рефлексруется, но просто сглаживается, причем совершенно определенным образом.

В текстах Иванова можно найти многочисленные примеры открытого исповедания догматов Церкви, особенно часто — халкидонского догмата о Богочеловечестве Иисуса Христа. Но так же легко обнаружить в них проявления религиозного отношения к языческим богам, космическим силам и оккультным тайнам. В некоторых же случаях разные предметы религиозного пафоса — церковная вера, языческая мифология и мистический гносис — у Иванова смешиваются. И тогда появляются такие сопряжения, как образ «Афродиты Небесной, соединенной в брачном слиянии с Логосом и обвеваемой дыханием Святого Духа», во *Фрагменте комментария к поэме "Человек"* (Приложение, 9). Этот образ, буквальный смысл которого состоит во включении женского начала в состав Св. Троицы, появляется в поэме не случайно, но как одно из выражений развиваемой в ней мифологемы Божества как двуполого и вместе с тем «брачного» единства.<sup>10</sup> Иванов, разумеется, знал, что Церковь самым определенным образом запрещает своим чадам верить подобным образом. Знал, но выводов для себя из этого знания никаких не сделал.

Приведенный пример, достаточно типичный для Иванова, ясно обнаруживает гностически-синкретический характер, присущий его религиозной мысли. *Догматы* христианской веры теряют у Иванова свой исторический характер, они космологизируются и превращаются в *мифологемы*. Единый Бог оказывается у него окруженным «языческими» богами и, как эти последние, включенным в Космос. Бога вне Космоса, Бога-творца авраамических религий, Бога не в Космосе, а в Истории для Иванова, в сущности, нет. Но если Бог только в Космосе, то не нужна и вера. Этот Бог требует не веры, а познания. Поэтому не остается места догмату как вероопределению, содержащему в себе запрещение верить иначе. Так из положения веры догмат превращается в элемент религиозного знания, ничуть не более авторитетный, чем греческий миф или немецкая философия. Именно гностическая, толерантная и всеприемлющая, *религия знания*, называемая Ивановым мистикой, а не традиционная, ревнивая и нетерпимая, *религия веры* и есть религия Вяч. Иванова.

3. В основании мистической картины мира, представленной в поэме Иванова *Человек*, находятся гностические представления о человеке как духовном центре Космоса: через человека Бог и иерархии духов связаны с Космосом, человек богоподобен, Бог человекоподобен, Космос антропоморфен и есть макроантропос, Человек космоморфичен и есть

микрокосм, Бог и Космос, по крайней мере потенциально, тождественны.

Данный круг представлений развернут в поэме Иванова в комплекс мифопоэтических мотивов, центральным и связующим элементом которого служит символ *Человек*. Текст поэмы содержит своеобразную метаязыковую рефлексию по поводу этого ее заглавного символа. Человек представлен автором прежде всего как некий *иконический знак*, который может быть ложным, скрывающим свое означаемое, и одновременно профанным — «личиною», и может быть истинным, воспроизводящим свое означаемое, и одновременно сакральным — «иконой». Этот знак может быть, далее, множественностью, множеством разных знаков — «ликов», «личин», и может быть единством — Единым Знаком — «Ли-ком» (*Человек*, 9-10 и др.).<sup>11</sup>

В основе интерпретации Ивановым человека как иконического знака лежит перенос на структуру человеческой личности визуального образа «человека, смотрящегося в зеркало». Этот образ появляется уже в ранней поэзии Иванова в связи с важной для него темой распада личности на множество двойников. Так, в стихотворении *Fio ergo sum* Иванов пишет: «Где я? Где я? По себе я возалкал! Я на дне своих зеркал. Я — пред ликом чародея Ряд встающих двойников».<sup>12</sup> В поэме *Человек* развивается тот же самый образ: подмена Человеком истинного Божьего лика своим собственным отображением — ложным богом — описано как появление «двойника, зеркальностью дробимого и множимого», а люди вообще — как отражения в зеркалах: «А мы — лишь в зеркале явления» (*Человек*, 14, 29). С помощью символики зеркала развит и появляющийся в самом начале поэмы мотив грехопадения человеческой души — ее превращения в бушующую и бунтующую против Бога стихию: падшая душа перестает отражаться в «баснословном зеркале» Афродиты Небесной, а само это «зеркало», долженствующее отражать Образ Божий в Человеке, разрушается (*Человек*, 14; Приложение, 9). Человек, утверждается в поэме, призван быть Истинным Зеркалом, отражающим Бога, но в своем грехопадении он расщепляется на множество отражений-«личин» во множестве ложных зеркал-осколков; в конце времен, однако, это расщепление будет преодолено, все ложные отражения будут «расплавлены» «огненным языком» Духа, и «из пылающей громады» явится «нерукотворный Лик» — истинное лицо человека, тождественное Лику Бога (*Человек*, 10).

Образ человека, отражающегося в зеркалах, является, среди прочего, достаточно точным метаописанием *способа репрезентации* темы человека в поэме Иванова. Человек как персонаж поэмы дан в окружении своих отражений-двойников — мистических существ и сущностей, воплощающих разные его аспекты. Совокупность этих отражений, в свою очередь отражающих друг друга, как в зеркалах, образует воображаемую вербальную картину, которая и есть художественный мир поэмы *Человек*.

Описываемый в поэме ряд отражений-двойников Человека открывается образом человеческой Души, которая, в свою очередь, представлена через свои — вторичные — отражения. Одно из этих отражений —

хтоническая, «волнуемая» и мятежная Душа (Человек, 9) — женское начало в человеке, которое, однако, согласно *Фрагменту комментария*, имеет мужского мифологического двойника, в свою очередь тоже раздваивающегося — на Демона и Бриарей. Этот Демон-Бриарей «погружен всеми своими корнями», однако не в землю — что соответствовало бы природе Бриарей как сына Геи (ср. Гесиод, *Теогония* 147-153), — а в воду, и не просто в воду, а «в Летейские воды», т.е. в забвение, в беспамятство (*Приложение*, 8). Мотив воды связан здесь, с одной стороны, с архаической мифологией возникновения всех элементов оформленного существования из примордиальной Воды,<sup>13</sup> а с другой — с гностической мифологией падения Души (или Первочеловека) в Мировые Воды, которые означают материю и забвение.<sup>14</sup>

Согласно тексту поэмы, Человек «замкнул в себе» «ангела и зверя И лики всех стихий навек» (Человек, 9). *Фрагмент комментария*, поясняя это место, вводит дополнительные образы отражений-двойников Человека — образы *Сфинкса* и *Тетраморфа* (сам этот термин, впрочем, не употребляется, но подразумевается) — соединения «человекоподобного животного (влаги), и льва (огня), и быка (земли), и орла (воздуха)». <sup>15</sup> Как Тетраморф, Человек воплощает единство Космоса, построенного, согласно известным традиционным мифологическим представлениям, из четырех первоэлементов — Воды, Огня, Земли и Воздуха (ср. в статье Иванова *Споряды*: «Панантропизм — идея эллинизма: оно познало, что имя земле и миру — Всечеловек»;<sup>16</sup> ср. также у каббалистического автора: «Святой, Благословен Он соединил четыре вещи в человеке — огонь, воздух, воду и землю»<sup>17</sup>). С другой стороны, как Тетраморф, Человек есть также и соединение природного со сверхприродным — ангельским и божественным.

Древняя Церковь, пишет Иванов, комментируя концепт Тетраморфа, «приурочила четырех евангелистов к четырем египетским и вместе библейским образам», чтобы знаменовать, что «благу весть о Воскресшем провозглашает весь человек, все природное в Человеке и все человеческое в Боге» (*Приложение*, 9). В этом насыщенном мифопоэтическими ассоциациями пассаже Иванов связывает (1) египетский Тетраморф — Сфинкса и его рефлекс в греческом мифе (где Сфинкс задает Эдипу загадку о Человеке), (2) библейский («ветхозаветный») Тетраморф — восходящие к видению Иезекииля образы четырех крылатых четырехликих, с ликами человека, льва, тельца и орла, ангелов, влекущих Колесницу с Престолом Славы, на котором восседает, в огне и сиянии, «подобие человека» — антропоморфное телесное воплощение Бога (Иез. 1, 4-27),<sup>18</sup> и (3) традиционный христианский Тетраморф — образы четырех евангелистов, симболизируемые четырьмя стихиями и четырьмя ликами, человека и животных, в своей совокупности означающими Сына Божьего Иисуса Христа. Указывая на данную связь, Иванов подчеркнуто присоединяется к преемственности гностического знания о Человеке, идущей, согласно распространенным гностическим представлениям, из Египта через Грецию и Иудею в новый, христианский, мир.

Как подчеркнул в своем объяснении раннехристианской концепции Тетраморфа К.Г.Юнг, «нет никаких сомнений, что первоначальная хрис-

тианская концепция *imago Dei*, воплощенного в Христе, означала всеобъемлющую целостность, включавшую в себя также и животную сторону в человеке»; лишь позднее учителя Церкви отвергли это понимание, установив, что образ Божий отражается не в телесном человеке, но исключительно «в *anima rationalis*, обладание которой отличает человека от животных». <sup>19</sup> Гностик, как и Юнг, Иванов, как и Юнг, реставрирует архаические гностические смыслы символики Тетраморфа, связанные с представлением о взаимном изоморфизме Человека, Бога и Космоса.<sup>20</sup>

Мифология человека как универсального единства прочно связана с представлением об изначальной двуполости, андрогинности человека. Иванов, как и другие русские гностики его времени, от Вл. Соловьева до П.А.Флоренского, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова обращались к самым разным версиям мифологии Андрогина — к Платону и к Талмуду, к еврейской Каббале и к христианской мистике и теософии, и т.п. Для поэмы Иванова *Человек*, однако, наиболее существенным является контекст мистических умозрений об Андрогине, развивавшихся в немецкой теософской традиции, которая шла от *Mysterium magnum* и других сочинений Я.Беме через Ф. фон Баадера к романтикам,<sup>21</sup> в частности и в особенности к Новалису (им Иванов специально и глубоко интересовался<sup>22</sup>).

Следуя за Беме и Баадером, Иванов представляет первоначального Небесного Адама как Андрогина, а его грехопадение описывает как процесс, включающий три стадии: (1) погружение в сон (Человек, 21, 84, 85, 87 и др.); (2) отделение (во сне же) небесного женственного начала Адама от мужского; (3) пробуждение, после которого Адам обнаруживает, что он мужчина и что у него есть женская пара — Ева: «Сон отлетел: впервые надо мной Склонялась плоть моя же в лике Евы» (Человек, 21). Важно отметить, что, как и в мистической интерпретации Беме, у Иванова две первых стадии приурочиваются к примордиальному Небесному миру, а третья — уже к земному миру.

Одна из ключевых тем поэмы — тема эротической любви мужчины и женщины как главного содержания земной жизни человека. Эта тема также интерпретируется Ивановым в духе восходящей к Беме теософской традиции: через эрос раздвоенный Человек движется к грядущему восстановлению утраченной им андрогинной целостности: «Сестра твоя — предстанет Ева, И души свяжет поцелуй — (...) До дня, когда искупишь, цельный, Адама целостную плоть» (Человек, 51).

Образ Андрогина у Иванова отличается двойственностью. Во 2-й части его поэмы описан падший, земной Человек, который представлен как *Мужской Андрогин*, устремленный к воссоединению со своей утраченной женской составляющей. Но в поэме имеется также и интерпретация Человека как *Женского Андрогина*, ищущего слияния с мужским началом. Как поясняет *Фрагмент комментария*, в 1-м и 2-м стихотворениях поэмы развивается представление о том, что в Человеке сочетаются два противоборствующих начала — женское, Душа, и мужское, Разум. Душа имеет «софийный» прообраз (здесь имеется в виду София Беме — примордиальная Дева, женский компонент души несогрешившего Адама). Однако некогда Душа, как рассказывает Иванов, следуя известному древнему гностическому мифу о падении и возрождении Ду-



ши, пала и превратилась в хтоническую хаотическую силу. В падшем мире хаотическая Душа Человека ненавидит Разум, и ненависть ее «мужеубийственна».<sup>23</sup> В конце времен Разум, «строй» призван покорить Душу, вступив с ней в мистический брак: под покровительством Афродиты Небесной человеческая Душа преобразится, как преобразится, с помощью Божественного Логоса, «светящего солнцем с неба», и человеческий Разум, и их священный брак явит собой земное повторение вечного небесного брака Мировой Души (Афродиты Небесной, Софии) и Логоса-Христа (Приложение, 9-10).

Принципиально важным моментом описанного мифопоэтического построения является связь, устанавливаемая Ивановым между судьбой Человека и судьбой Божества. У Иванова грехопадение происходит согласно типично гностическому сценарию — не только с человеком, но и с Божеством, по крайней мере, с женским аспектом Божества — Софией-Афродитой. Грехопадению придается космический смысл — значение стадии универсального процесса, в который в равной мере погружены Бог, Космос и человек. Падший Бог, падший Космос и падший человек взаимно нуждаются друг в друге: все вместе они пали, и только все вместе они могут спастись.

В мифопоэтических построениях Иванова Человек являет собой Женского Андрогина прежде всего как религиозное существо. Это обстоятельство с особенной отчетливостью проявляется в рассуждениях Иванова о природе религии в его статьях *Ты еси* и *Анима*, тематически и образно связанных с поэмой *Человек*. Исходный пункт этих рассуждений Иванова — интерпретация состояния Адама после грехопадения как «религиозной бессознательности». Адам отпал от Бога, ничего о нем не знает и не имеет религии. Религия появляется у него только после и в результате разделения в нем женского и мужского начал. Это разделение Иванов, вслед за Беме, расценивает одновременно и как утрату, как продолжение падения человека вниз, и как начало нового подъема — начало прогресса религиозного сознания. В результате грехопадения человек потерял Бога и потерял свою двуполоую целостность, и это плохо, но вместе с тем он вступил на путь религии, и это хорошо (такое двойственное отношение к грехопадению вслед за Беме разделяли, например, Гегель, Вл. Соловьев, Н. Бердяев). Сущность религии, по Иванову, заключается в мистическом экстазе Души: Женственная Душа (или Человек как Женский Андрогин) страстно ищет любовного слияния с Богом, являющим собой мужское начало. Женское «я» человека — «Психея» — «Душа» — «Анима» — «Ева, восставшая от тела Адама во время его сна» приходит в состояние «оргастического иступления», она «ищет свой Эрос», «ищет лучей духа», исходящих от «ты» — «Женых» — «Божественного Центра» — «Абсолютного» — «Атмана» — «Сам» — «Сына» — «Адама» — «Неба» — «Отца в Небе». Как следует из употребляемых Ивановым религиозных и мифологических терминов, истинная сущность религии одна и та же в древнегреческой, индийской и иудеохристианской религиозных традициях и в спекулятивной идеалистической философии, она универсальна.<sup>24</sup> И знание об этой истинной сущности религии не выводится Ивановым из какого бы то ни

было догмата, не опирается ни на какую определенную веру, но приходит к нему из мистического гносиса как положение гностической универсальной религии Истины,<sup>25</sup> синтезирующей «все» религии.

То обстоятельство, что воплощением религиозности является для Иванова именно женский эротизм, для него принципиально. Мужской эротизм символизирует в поэме религиозно ошибочный, ведущий Человека прямо в объятия Дьявола путь подмены истинного эротизма, любви к Богу, ложным — сексуальностью. Адам, как рассказывает поэма, уже во «сне» своего первичного существования не устоял перед соблазном и совокупился с Люцифером, обратившимся в Лилит (подробнее см. далее). С Евой же ничего подобного не происходило. Разумеется, подчеркивая мистическую ценность женского эротизма, Иванов совсем не имеет в виду женщину-мистика. Его мистик — мужчина, который в качестве мистика, символически становится женщиной — Психеей и Евой, Женским Андрогинном.

Как известно, в середине 900-х гг. Иванов с увлечением предавался бисексуальному экспериментированию, искал включить Третьего — эту роль предлагалась молодому поэту С. Городецкому — в свой брак с Л. Д. Зиновьевой-Аннибал<sup>26</sup> («Учит правнуков канцона: Ночь настанет — приходи, Приводи Третьим в гости Купидона» — *Человек*, 36). На фоне рассмотренной мифологии Женского Андрогина эта особенность сексуального поведения Иванова приобретает вполне отчетливый символический и мистический, смысл: стремясь к соединению мужского и женского сексуального опыта в рамках тройственного брака, Иванов и в своей бытовой жизни пытался обрести двуполоую целостность Человека — Женского Андрогина.

В начальных стихотворениях 2-й части поэмы *Человек* автор поет хвалу Эросу, эротическому томлению, подчеркнуто смешивая мотивы человеческой и животной, мужской и женской, фаллической и вагинальной эротики. Здесь томятся любовной страстью «олений самец» и голуби, здесь горит любовью «все, что круглится сферою», и все, что «воздвиглосьobeliskом» или «выросло колонной», здесь горят страстью «пещеры» и «могилы», а «колодезь», «вождедеет струй» Эроса (*Человек*, 28-30, 38). Весь земной мир предстает как Женщина, стремящаяся отдаться Эросу, отождествляемому явно — с Гиперионом-Солнцем и с «сердцем Солнца», а неявно — с самим всемогущим Богом. Эрос — истинный Бог Космоса: он порождает жизнь, осеменяет мир своими лучами-стрелами, и он творит все в мире — и любовные союзы, и искусство, и добро, и преступление, и жизнь и смерть, и воскресение из мертвых (*Человек*, 28-37 и др.). Мифология Эроса результируется у Иванова предстанием, что Человек, будь он мужчиной или женщиной в эмпирической реальности, мистически есть Женщина (Женский Андрогин) по отношению к Мужчине (Мужскому Андрогину) — Богу. В статье *Споряды* Иванов писал, что существуют два пути мистики — женственный путь теократии и мужественный путь теоморфозы.<sup>27</sup> Во 2-й части своей поэмы он весьма пластически представил первый из этих путей.

4. В целом ряде мест поэмы *Человек* ее заглавный персонаж именуется Адамом. Применение этого именованья сигнализирует об интертекстуальных связях соответствующего места текста с библейским нарративом и с толкованиями этого нарратива в различных традициях. Так, в в одном коротком предложении из стихотворения *Звезды блещут над прудами*: «В бессознательном Адаме Тонет каждая душа» (*Человек*, 85) прослеживается, с одной стороны, отсылка к мистике Беме, «обработанной» самим Ивановым (ср. выше о падшем Адаме Беме как носителе религиозной бессознательности), а с другой — отсылка к еврейской традиции, и специально — к утверждению Мидраша о том, что «в первом человеке были заключены души всех людей» (*Midrash Raba, Shemot, Parasha 40*).<sup>28</sup> В стихотворении *Agame! — Мать-Земля стенает*, в строках: «Когда ж прочтут творцы Адама, Что в них единый жив Адам» содержится отсылка к сходной идее Талмуда о том, что Бог «врезал печать первого человека во всех людей» (*Talmud Bavli, Sanhedrin, 37a*).

Извлеченная Ивановым из еврейской традиции мифологема о связи всех людей с первым Адамом плавно перетекает в другую очень важную для его текста мифологему — в гностическую мифологему об Адаме как Космическом Человеке. «В грядущем и былом единый», Адам «равночислен звездам» (*Человек*, 83). В конце 4-й части поэмы, именуемый уже по-русски Человеком, Адам провозглашается единственным творением Божиим, заключающим в себе полноту Космоса: «Есть лишь Бог — и ты: вас двое. Создан ты один Творцом. Все небесное, земное — Ты пред Божиим лицом»<sup>29</sup> (*Человек*, 91).

Образ Космического Человека у Иванова самым определенным образом связан с разработанной в лурианской Каббале концепцией Адама Кадмона как антропоморфного архетипа первотворения Бога, через посредство которого Бог сотворил мир. Эта концепция была ему хорошо известна — если не по первоисточнику и не по ее детальному представлению в книге Кристиана Кнорра фон Розенрота *Kabbala Denudata*, впервые познакомившей христианских читателей с лурианской Каббалой, то по бесчисленным ее пересказам в новейших эзотерических сочинениях — у Элифаса Леви, Папюса, Блаватской и др.<sup>30</sup>

Как известно, идея Космического Человека присутствует не только в гностической мистике, но и в догматическом христианстве. Так, согласно учению ап. Павла, Человек Иисус Христос Сын Божий есть примордиальный прообраз тварного мира — «образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, — все Им и для Него создано; (...) Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота» (Кол. 15-16, 19). Концепты гностического Космического Человека и христианского Космического Богочеловека вступают в поэме Иванова в две различных теософских комбинации. Согласно первой из них, «тварному» Космическому Человеку суждено по замыслу Бога в конце времен слиться с примордиальным Христом, «облечься в ипостась» «Отчего Сына Единородного» (*Человек*, 91), или, как об этом говорит *Фрагмент комментария*, Человек из иконы Бога должен обратиться в (обрести «Лик») самого Бога (*Приложение*, 11). Согласно другому варианту теософии

Иванова, представленному в стихотворении *Встретив брата, возгласи* из 2-й части поэмы, сам Бог воплощен в гигантском космическом антропоморфном теле. Это тело описано у Иванова в посетившего его мистического видения (*Человек*, 48):

Видел Алеф, видел Бет —  
Страшный свет! —  
Я над бровью Исполна —  
И не смел прочесть до Тав  
Свиток слав  
Человеческого Сына.

В прилагаемых к поэме Примечаниях Иванов так объяснил эти стихи: «АЛЕФ и БЕТ — суть первые, ТАВ — последняя буква еврейской азбуки. Каббала учит, что на теле человеческого невидимо начертан весь священный алфавит: сколько букв, столько тайн в человеке» (*Человек*, 107). Источником этого комментария является содержащееся в классическом каббалистическом кодексе *Книге Зохар* сообщение, что «при рождении человека из Нижнего Рая в него нисходит дух, который впечатан как печать с буквами — эта печать находится на теле с его внутренней стороны и невидима — так это потому, что форма тела выступает в этом мире наружу, а дух запечатлен внутри» (*Zohar 2, 11a, Shemot*; Иванов мог быть непосредственно знаком с соответствующим местом Зохара, например, по переводу Жана де Поли,<sup>31</sup> или в какой-то вторичной, письменной или устной передаче).

Сравнивая приведенный стихотворный фрагмент с авторским комментарием к нему, легко заметить их рассогласованность. Стихи Иванова ничего не говорят о «тайнах человека», а еврейский алфавит называют не списком тайн человека, а «свитком слав Человеческого Сына», т.е. слав Иисуса Христа. Таким образом, во-первых, еврейские мистические образы получают христианское толкование (что соответствует толкованию христианскими каббалистами еврейской Каббалы как вмещающей в себя истины христианства), а во-вторых вводится отсылка к контексту библейских рассказов о явлениях Господа во Славе.

В христианской Библии читается целая серия таких рассказов. Она открывается видениями Иезекииля (Иез. 1, 26-27; 2, 1; 20, 4) и завершается видениями Апокалипсиса (Отк. 1, 13-17; 4, 2-11) и повествованиями синоптических евангелий о Преображении Господнем. Во всех этих рассказах постоянными мотивами являются, с одной стороны, «страшный свет» (огонь) как материальный образ Славы Господней,<sup>32</sup> а с другой — страх, в который впадает профетический созерцатель Славы. В Иез. 2, 1 падает от страха Иезекииль, в Отк. 1, 17 падает Иоанн; в Матф. 17, 1-7, Марк 9, 2-7 и Лук. 9, 28-35 (Лука здесь прямо называет «славой» фаворский свет) падают апостолы — свидетели Преображения Господня. Иванов следует за этими рассказами, строя свое видение Господа во Славе с точки зрения именно такого пораженного традиционным страхом созерцателя.

При всей христианской традиционности общей канвы описываемого Ивановым видения Человеческого Сына, его конкретная «фактура»



образована не христианскими, а подчеркнута еврейскими мотивами. Иванов изображает Человеческого Сына в виде «исполина», у которого на лбу надписаны буквы еврейского алфавита. Называя этот алфавит «свитком», т.е. книгой, божественных «слав», Иванов отдает дань характерной для еврейской мистики в самых разных ее течениях интерпретации букв еврейского алфавита как исходящих от Бога духовных сил, посредством которых Бог создал духовные миры, воплощенный Космос и человека.<sup>33</sup>

Созданная мистической фантазией Иванова фигура Человеческого Сына имеет весьма конкретный источник — описание созерцаний антропоморфного тела Бога в еврейской визионерской литературе первых веков н.э. Эта литература развивала восходящую к книге Иезекииля мистику Меркавы — Божественной Колесницы, увечанной Престолом Славы. Значительная часть составлявших ее текстов принадлежала к жанру «сифрут хейхалот» (букв.: литература залов) — в них описывались путешествия восхищенного на Небо визионера по ряду Небесных Залов (Дворцов), в последнем из которых восседал на своем Престоле Бог, имеющий «подобие человека». Антропоморфное тело Бога часто изображалось покрытым надписями — таинственными божественными именами. Специально подчеркивались исполинские размеры как тела Бога, так и тел ангелов и самих Небесных Залов. Эти размеры полагались со-масштабными Космосу, и существовало даже специально разработанное учение о «шиур кома» (букв.: измерение высоты), на основании которого точно назывались длины тела Бога и отдельных его частей.<sup>34</sup> Описывая Иисуса Христа как «исполина» с буквами еврейского алфавита на лбу, Иванов вводит в свою поэму соединение христианского и гностического богопонимания, соединяет христианского Сына Божьего с образом Бога как Космического Человека, характерным для еврейского гетеродоксального мистического гносиса.

5. Как можно заметить уже из сказанного выше, изображаемый Ивановым мистический универсум обладает иерархической структурой, т.е. устроен наподобие лестницы. Идея мистической лестницы, пусть не как конкретный зрительный образ, а как абстрактный концепт, является одной из наиболее важных в поэме. О мистике лестницы, мистике восхождения и нисхождения, Иванов многократно писал в своих статьях. Этот материал стал предметом специальной работы Л.Силард, которая исследовала важнейшие источники мистики лестницы у Иванова — Герметический корпус и построения герметического, орфического и неоплатонического толка у таких ренессансных мыслителей, как М.Фичино, Агриппа Неттесгеймский и, особенно, Д.Бруно, и у их позднейших последователей, от Шеллинга до розенкрейцеров и Блаватской и других современных Иванову популярных эзотерических писателей.<sup>35</sup>

Следуя за Л.Силард, приведем следующий отрывок из трактата Дж. Бруно *De magia*: «Маги принимают за аксиому, которую следует всегда иметь в виду, что Бог обращается в Богов, Боги — в небесные тела, или звезды, каковые суть воплощения священного, звезды — в демонов, (...) демоны — в стихии (elementa), стихии — в смеси, смеси — в чувство

(sensus), чувство — в душу, душа — во все живое, и такова *лестница нисхождения*; немедленно живое *восходит* через душу к чувству, через чувства в смеси, через смеси в элементы, через те в демоны, через тех (...) в звезды, через них в воплощенных Богов», и т.д.<sup>36</sup>

В приведенном пассаже мистика лестницы представлена в форме космологической структуры — «лестницы природы». Как указал М.Идель, концепция «лестницы природы» была разработана — на почве неоплатонической космологии — средневековым арабским мистиком Аль-Баталявси, у которого она была заимствована еврейскими каббалистами, а затем, и через посредство последних, также и ренессансными христианскими каббалистами — Пико дела Мирандола, Бруно и другими.<sup>37</sup>

Идея «лестницы природы» входит в поэму *Человек* прежде всего через весьма специфически развернутую в ней тему звезд. Уже в самом начале поэмы мы читаем, что звезды («созвездия») суть знамения, определяющие сущность и эсхатологическое будущее Человека: «И в звездных знаках небосклона Твои знамения мне горят» (*Человек*, 10). Объясняя это место во *Фрагменте комментария*, Иванов пишет, что «звезды (курсив Иванова — В.П.) небесные напечатлели свое прошлое в каждом атоме человеческого существа и в грядущем должны войти в целостный — вселенский состав Единого Богочеловека» (Приложение, 12). Смысл этого пассажа — в утверждении, что человек космичен и что в конце времен человек и Космос должны слиться с Богом.

Связь Человека и звезд несколько раз специально подчеркнута в 4-й части поэмы, посвященной «Единому», т.е. Космическому, Человеку: «целостный Адам» в своей миссии воскрешения умерших назван «равночисленным звездам», «поколение» Адама (человечество) определено как «родным отзвучное звездам»; звезды «нудят к мукам откровения Первопамять бытия», в прекрасном будущем «святая всколосится воля Упавших наземь Божьих звезд» (*Человек*, 83, 84, 86, 87). Как видим, Иванов придает теме звезд в поэме отчетливо *астрологическую* интерпретацию: астральная сфера оказывается у него сферой божественных знаков своего рода божественной книгой, и вместе с тем о ступенью лестницы одухотворенного Космоса: звезды понимаются как духовные существа, которые по лестнице нисхождения транслируют воздействие высших духовных уровней вниз, а по лестнице восхождения представляют собой этап на пути человека к Богу.<sup>38</sup>

Последнее представление достаточно определенно выражено в стихотворении *Звезды блещут над прудами*, которое помещено в композиционном центре («асте») 4-й части поэмы. Звезды, посылающие лучи «копия» вниз, предстают здесь как духи, «тревожащие дрему бессознательного я» — сон всех человеческих душ, заключенных в душе Адама. В эсхатологическом Конце именно к звездам должна вознестись душа — «каждая душа» и душа совокупного Человека (*Человек*, 85). Характерно, что восходящая к звездам душа описывается как «одетая в блеск», т.е. с помощью одного из распространенных в самом широком круге религиозных традиций образа мистического преображения как облачения в одежды из света.<sup>39</sup>



Особо следует остановиться на подтекстах мотива «пальмы света», над которой, согласно нашему автору, должна «возлететь» душа. С одной стороны, этот мотив является вариацией традиционного древнего визуального образа мистического Восхождения — образа *светового столпа*.<sup>40</sup> С другой стороны, он связан с образом Древа Жизни, под которым, как об этом рассказано в стихотворении, предшествующем разбираемому, спит падший Адам (*Человек*, 84). Именно Древо Жизни и превращается в «пальму света» — эсхатологическое Мировое Дерево, по которому вместе с Адамом весь земной мир входит на Небо (ср. у Беме: «дерево жизни возжено было в своем собственном качестве огнем Святого Духа, (...) и свет Святой Троицы сиял в дереве жизни»)).<sup>41</sup>

Помимо рассмотренных, Иванов использует в поэме также и некоторые другие традиционные образы мистического Восхождения. Так, в *Prooemion* 3-й части поэмы (*Человек*, 61) появляется образ *подъема на гору*: здесь рассказывается, что Человеку суждено приблизиться к эсхатологической «Грани», «миновав водораздела Мирового перевала», т.е. взойдя на Мировую Гору (согласно ряду архаических мифологических традиций, вершина Мировой Горы — место пребывания Бога). О двух других образах мистического Восхождения в поэме — подъема по Мистической Лестнице и вхождения во Храм — речь пойдет далее.

6. Целая группа мистических мотивов поэмы *Человек* восходит к *Речи о достоинстве человека* (1486) Пико дела Мирандола — одному из важнейших и наиболее влиятельных документов раннего ренессансного мистического гносиса. С *Речью* Пико поэма Иванова связана и на концептуальном, и на текстуальном уровне. Следуя общему замыслу *Речи*, Иванов построил свою поэму как изложение синкретической мистической концепции, ориентированной на столь важный для него, как и для Пико, синтез неоплатонизма, герметизма и Каббалы. Как и Пико, Иванов придал своей мистике общий эллинизирующий колорит и попытался примирить ее с теологией Церкви. Как и Пико в *Речи*, Иванов в своей поэме представил свой гностический манифест в форме панегирика Человеку, вслед за Пико провозгласив Человека центром и единственным динамическим элементом мировой структуры, призванным к духовному восхождению и слиянию с Богом. *Речь* Пико начинается с пространного рассуждения о том, что сотворенный Богом как «центр мира» человек есть «посредник между всеми созданиями», способный как пасть вниз, «переродиться в неразумные существа», в животных или в растения, так и вознестись вверх, стать, небесным, божественным существом, ангелом и сыном Бога». <sup>42</sup> Это рассуждение хорошо описывает то, что можно было бы назвать основной идеей поэмы Иванова *Человек*.

Одна из важнейших тем *Речи* Пико — тема мистического Восхождения, которое описано как сложный духовный процесс. В начале этого процесса человек должен пройти мистериальное очищение, чтобы преодолеть свою растительную и животную душу, чтобы победить свои страсти и стать разумным. Затем человек должен развить свой разум с помощью философии — движения по «лестнице природы». Лишь после всего этого человек может вступить на «лестницу Господа» (отождествляемую с библейской лестницей Иакова — Быт. 28, 11-19), ведущую на

самый верх — к Богу. Вот как обо всем этом говорит сам Пико: «Посоветуемся с патриархом Иаковом, и мудрейший отец (...) даст нам совет, но символически, как это ему свойственно. Есть лестница, скажет он, которая тянется из глубины земли до вершины неба и разделена на множество ступеней. На вершине этой лестницы восседает Господь; ангелы-созерцатели то спускаются, то поднимаются по ней. И если мы, жаждущие жизни ангелов, желаем дообиться того же, то, спрашивая, кто может дотронуться до *лестницы Господа* грязными ногами и нечистыми руками? Как устанавливают мистерии, запрещено нечистому касаться чистого. (...) Когда мы приготовимся в смысле искусства рассуждения, или мышления, тогда, проникнутые духом херувимов, философствуя согласно ступеням *лестницы природы* и проникая все от центра до центра, мы станем иногда спускающимися, как Осирис, разделенный, единый на многое, разорванный на части титановой силой, а иногда поднимающимися и соединяющими многое в одно, как соединились Аполлоновой силой члены Осириса, пока в конце не придем отдохнуть на груди Отца, пребывающего на вершине лестницы, и не успокоимся в теологическом счастье».<sup>43</sup>

Приведенные выдержки из *Речи* имеют самое непосредственное отношение к тексту поэмы Иванова — они дешифруют неявную мистериальную семантику поэмы, которая вне связи с ними просто неполностью понятна. Так, уже упоминавшиеся выше мотивы преодоления «волнения» души, «отдания праху праха», возобладания в душе «святыни строя» (разума) из первого стихотворения поэмы раскрываются на фоне *Речи* Пико как описание начальной стадии мистического Восхождения — мистериального очищения. Во *Фрагменте комментария* Иванов пишет, что в Человеке соединены «страстотерпец *Осирис*», «братоубийца *Тифон*» и «солнечный младенец Горос» (*Гор*), призванный воскресить Осириса,<sup>44</sup> что путь Человека есть путь прохождения через ратерзание, смерть и воскресение и что в конце этого пути Человек «действием Духа Святого» «облечется в ипостась Бога-Сына, Богочеловека-Осириса» (*Приложение*, 10-11). На фоне *Речи* Пико проступает вполне конкретный скрытый смысл также и этого мотивного комплекса как описания одного из аспектов мистерии движения по «лестнице Господа». Соединяя библейский образ движущихся вверх и вниз по лестнице Иакова ангелов с герметической и орфической символикой,<sup>45</sup> Пико рисует путь мистика к Богу как подъемы и спуски, как смерть и возрождение — умирая как Осирис, мистик возрождается как Гор, он гибнет как профанное существо, чтобы воскреснуть как посвященный. Как предполагается, такие подъемы и спуски должны совершаться множество раз, прежде чем вожденное окончательно мистическое успокоение на груди Бога будет достигнуто.

Один из лейтмотивов поэмы *Человек* — весьма многозначная у Иванова формула *Ты еси*. В Примечаниях к поэме Иванов указывает на связь этой формулы с надписью на дверях Дельфийского храма Аполлоу «ΕΙ» (*Человек*, 107), однако он не обсуждает скрытого мистериального смысла этой формулы, который связан в поэме с *Речью* Пико. Между тем во 2-й части *Человека* имеется стихотворение — и это компози-

ционно центральное, обозначенное как «акте», стихотворение этой части, которое целиком построено на варьировании рассуждений Пико. В стихотворении рассказывается о «пришельце»-«поклоннике», который приближается к Дельфийскому храму Аполлона и читает на его воротах сначала надпись «Еси», воспринимаемую им как загадочная («Чье слово? Кто глаголет?», и т.д.), а затем и надпись «Сам себя познай». Далее автор истолковывает эти надписи как пророчества Аполлона (именуемого также Богом — с большой буквы!), «возвещающие Человека», «велящие» ему «*быть*» (курсив Иванова — В.П.) и дарующие ему «Крестное Любви откровенье» — открывающее перед ним «царственные Двери Неба — Двери в «сияющий Эмпирей», где пребывает Бог (Человек, 41-43). Этот мистический рассказ Иванова о вхождении во Храм Аполлона как мистическом Восхождении достаточно полно воспроизводит рассуждения Пико об «истинном Аполлоне» — Аполлоне орфического мифа как мистериальном проводнике души на ее пути восхождения к самой вершине «лестницы Господа»: «когда мы поднимемся на самую высокую вершину, то (...) созерцая первородную красоту, мы станем пророками Феба (...), и тогда — вознесенные невыразимой любовью, как огнем, вышедшие за собственные пределы, как пылающие серафимы, преисполненные Божеством — мы станем не самими собой, но Тем, кто нас создал». Поступление души под начало Аполлона Пико символически описывает как процесс, начинающийся с чтения трех надписей на Дельфийском храме: «ничего слишком» (у Иванова не упомянута), «познай самого себя» и «ЕИ», причем последняя расшифрована Пико как обращенное к Аполлону «теологическое приветствие «Ты есть» (характерно, что Иванов почти точно цитирует последнее выражение Пико: «От пришельца ль Богу сей привет?»). Заключенные в этих надписях «правила», учит Пико, должны «овладеть душой» — это необходимо, чтобы «войти в святейший и августейший храм не ложного, а истинного Аполлона».<sup>46</sup>

7. К числу важнейших символов поэмы *Человек* принадлежит мотив «Аз Есмь», проходящий сквозь весь ее текст, но особое значение имеющий для 1-й ее части, соответственно и озаглавленной. В Примечаниях к поэме Иванов подробно объясняет свое толкование «Аз Есмь» как Имени Божьего, ссылаясь при этом на (1) славянский Исх. 3, 14, где Бог говорит о себе «Аз есмь сущий», а также на (2) Иоан. 1, 12-13, где имеется оборот «верующие во имя Его», который Иванов — насильственно, но весьма в духе каббалистических интерпретаций — толкует как «верующие в Имя Его», и на (3) Отк. 2, 17 — по словам Иванова, содержащееся в этом стихе обетование: «побеждающему дам белый камень и на камне написанное новое имя», он превратил в развиваемый в 1-й части поэмы сюжетный мотив о даровании Богом Люциферу алмаза с Именем «Аз Есмь» (Человек, 104-105).

Имя «Аз Есмь» в поэме амбивалентно: оно означает как Бога, так и враждебное Богу начало, «другую сторону», которую представляют Человек в его боговраждебном аспекте и Люцифер-Денница и Змея. Объединенные общим именем, Бог, Человек, Змея и Люцифер предстают как отражения и двойники друг друга. Вместе с тем они отделены друг

от друга и выступают как самостоятельные персонажи в той серии мифопоэтических рассказов о религиозной судьбе человека, которая составляет основное содержание 1-й части поэмы.

Первый рассказ из упомянутой серии приурочен к метаисторической Индии, которую символизируют тигр, Желтый старец (намек на буддизм), священный слог АУМ и «молитва йоги». К Индии приурочивается первое богоубийство, совершенное Человеком: «убил ты волей темной Бога в звере и в себе». Этот мотив означает оценку индийской религии как религии без Бога — это «первый луч Бога», который сходит «в сумрак умереть» (Человек, 11-12). Такая оценка индуизма, несомненно, скрывает в себе полемику с «индоцентризмом» новейшей теософии, неодолимо привлекавшей, но и во многом отталкивавшей Иванова. Согласно трактовке поэмы, индийская духовность является подлинной (исходит от Бога), но вместе с тем целиком принадлежит мертвому прошлому.

Далее действие переносится в метаисторическую Древнюю Грецию, и героем нового рассказа становится Человек в образе Эдипа. Эдип совершает акт богопротивления, убив отца и совокупившись с матерью. Но грех этот, невольный и совершенный по неведению, предстает как содержащий спасительный потенциал. Бежавший в пустыню и слепой, Человек-Эдип осознает, что его «познание» матери было ложным, искаженным образом истинной, священной сизигии, и обращается к истинному познанию — познанию Бога. К Человеку-Эдипу, представляющему весь жаждущий истинной веры Древний мир, приходит Спасение, приходит Спаситель — Богочеловек Иисус Христос, который возвращает прозревшему Эдипу Отца (Человек, 13-15). Данный рассказ содержит оценку Ивановым греческой мифологической религиозности, которую он, в отличие от индийской, рассматривает не как мертвую истину, но как истину живую — спасенную и преображенную Христом. Так Иванов оправдывает включение греческой мифологии в его собственный религиозный гностический синтез, который он смело и уверенно отождествляет с христианством.

Два рассмотренных выше метаисторических рассказа являются своего рода предисловиями, или присказками, к следующему за ними и составленному из трех рассказов мистическому повествованию о тайнах сотворения мира. Это повествование ориентировано у Иванова на древнюю еврейскую мистическую традицию толкований *Маассе Берейшит* (букв.: Деяния в начале), т.е. событий, сопутствовавших сотворению мира Богом, однако не описанных в Библии и являющихся тайной, публичное обсуждение которой запрещено. Помимо известного Иванову *Зохара*, к этой традиции примыкает мистика Беме, исключительно близкая к еврейской Каббале. Рассказывая о тайнах начала мира, Иванов широко пользуется мотивами литературного происхождения, однако многое он вносит и от плодов своей собственной фантазии.

Повествование Иванова открывается зачином, который приглашает читателя на примодальное Небо, где, согласно мистической традиции, и произошли первые события мистической истории мира: «Когда небесная Земля Согрета Солнцем запредельным...» (Человек, 17). За зачином немедленно следует рассказ о создании, возвеличении и грехопач-



дении Люцифера-Денницы. Бог «неизреченно возлелеял» Люцифера «в сердце Розы» (мистической небесной Души мира) и назначил его «наследником престола», даровав ему символ наследования — алмаз со своим Именем. Но Люцифер восстал против Бога. Проявив гордыню, эгоизм и индивидуализм, он удалился в свое «замкнутое я», ложно истолковав («Почто «Я и Отец одно» Ты не сказал?») начертанное на дарованном ему алмазе «Аз Есмь». Бунтовщик был низвергнут Богом, который призвал на его место Христа, полностью покорного Богу и правильно понимающего смысл формулы «Аз Есмь» как призыв к самопожертвованию, к крестному подвигу любви (*Человек*, 17-20).

В своем рассказе о судьбе Люцифера Иванов опирается на соответствующую литературную традицию. Ключевой его момент он заимствует из *Авроры* Беме, открывшего, что на престол, оставленный Люцифером, Бог посадил Иисуса Христа.<sup>47</sup> Вместе с тем ивановская трактовка традиционным образом изложенных событий резко специфична. Иванов подчеркивает *двойничество* Христа и Люцифера — о воскресшем Христе он говорит, что тот «Денницей встал из гроба» (*Человек*, 19). Даже если не толковать этот мотив буквально, как утверждение, что Христос есть Воскресший Люцифер, он все же выглядит гораздо более радикальным, чем распространенные гностические представления о Христе и Люцифере как «братьях».<sup>48</sup> В сущности, Иванов здесь утверждает (как минимум), что Сатана спасен — не *будет* спасен в конце времен, как учили Ориген и другие сторонники теологии апокатастасиса, но *уже спасен*, спасен силой Смерти и Воскресения Иисуса Христа, и что Сын Божий, таким образом, принес себя в жертву не только ради людей, но и ради Сатаны.

За рассказом о падении и воскресении Люцифера следует еще один рассказ о нем, где Люцифер предстает уже не как злодей, а как жертва. Оказывается, что Люцифер был соблазнен и совершен Змеей — подобно тому, как, согласно Библии, это произошло с человеком. Символика Змеи у Иванова насквозь двойственна: она означает одновременно и грех, и мудрость, и соблазн, и знание, и Дьявола, и Христа. Змея пробуждает в Люцифере мятежный богоборческий индивидуализм («шепчет: «аз-есмь-аз») — но она же держит во рту сакраментальный алмаз с начертанием Имени Божьего и передает его от Бога Люциферу. Змея выступает как прообраз Креста и Распятия — она «крест чертила в высоте» — но в своей связи с Крестом она слаба и бессильна («обесилев, на кресте повисла знаменем медным» — *Человек*, 20). Согласно традиционному христианскому толкованию, медная змея, выставленная, как о том рассказывает Библия (Числ. 21, 5-9), Моисеем по воле Бога на знамя, чтобы смотрящие на него грешники-евреи спаслись от смерти от посланных им в наказание за их бунт против Бога и против Моисея ядовитых змеев, прообразует Иисуса Христа. Но у Иванова связь Змеи и Креста мотивирована не только христианским контекстом, но и контекстом современного ему оккультизма. Так, одной из наиболее распространенных теософских эмблем было изображение змеи, обвивающей Т-образный крест (эта эмблема украшала обложку русского *Вестника теософии*, имевшегося в библиотеке Иванова).<sup>49</sup> В теософии Змея сим-

волизовала оккультное знание, а согласно Блаватской, она была к тому же еще и эзотерически тождественна определенному аспекту Божества.<sup>50</sup> Похоже, что Иванов одновременно принимает и отклоняет подобную трактовку, рассматривая Змею как *ложное* отражение *ложного* двойника Бога.

Змея из поэмы *Человек* очень мало похожа на библейскую. Она вмещает в себе черты ученого доктринера, провозглашающего принципы романтического богоборческого индивидуализма, сомнительного двойника Бога и мифологического Уробороса, «язвляющего свой хвост» (*Человек*, 20). Как позднее у К.Г.Юнга, интерпретировавшего Уроборос как один из гностических символов самости,<sup>51</sup> у Иванова его Змея-Уроборос означает человеческое я в его самодостаточности и одновременно «этот век» — погруженный в дурную бесконечность падший Космос:

Иль я мое, бессмертная змея, —  
Как эта круговая песнь моя, —  
Как этот век, — свой хвост началом жалит?  
(*Человек*, 76)

Заключительный, третий мистический рассказ о грехопадении Человека посвящен уже собственно грехопадению Адама. Отбрасывая библейскую версию событий, Иванов делает соблазнителем Адама не Змею, а Люцифера, поданного как «первая личина» — прообраз и двойник Человека. В соответствии с известным традиционным толкованием, Люцифер в поэме — *падшая звезда* («предмирной литургии дориносимая звезда»). Звезда и двойник Человека одновременно, Люцифер есть, таким образом, падший *примордиальный астральный Человек*. И вот этот-то падший астральный Человек-Люцифер и заменяет в мистическом рассказе Иванова библейскую Змею-соблазнительницу. Не упоминая библейского рассказа о вкушении плода с Древа познания (это неупоминание закономерно: Библия говорит о вреде познания, которое Иванов в своей поэме восславляет), Иванов напрямую отождествляет Люциферов соблазн с гордым индивидуализмом и с сексуальностью. Согласно тексту поэмы, Люцифер имеет дело с Адамом, уже совершившим — причем без какого бы то ни было внешнего влияния — свой первоначальный (по Беме) грех падения — впадшим в сон. Явившись спящему Адаму, Люцифер лишь продолжает дело греха. Его первым шагом становится соблазняющее говорение. Он призывает Адама к самопознанию: «познай себя, ты пел, в себе ты весь Бесчисленный».<sup>52</sup> Будучи сам низвергнутым из астрального мира, Люцифер и Адама учит самозамыканию в земном мире, самоотрыву от передающих волю Бога звезд («От звезд не жди, что сам имеешь здесь»). Но главное деяние Люцифера — это раскрытие перед Адамом тайны пола: сначала теоретическое — «представ женой», Люцифер внедряется в сон Адама с «вещанием о поясе, что должен быть развязан», — а затем и практическое — приняв облик Лилит и ставши, таким образом, «Лилит-Денницей»,<sup>53</sup> негодай бесстыдно совокупляется с уже духовно развращенной им жертвой! Это ужасное событие, собственно говоря, и приводит к низвержению Адама из Небесного Рая, к его



падению на землю, к отделению от него его женской половины, Евы, к утрате им бессмертия, и т.д. (*Человек*, 21-22).

Мифопоэтическое повествование о Боге, Змее, Люцифере, Адаме и Еве глубоко внутренне связано у Иванова с архаическими космологическими представлениями, лежащими в основе его мистики Восхождения. Согласно этим представлениям, Космос являет собой одухотворенную иерархию, на нижней ступени которой помещается Земля, а последующие, более высокие ступени занимают видимые небеса, подобная куполу небесная твердь — сфера неподвижных звезд, и невидимые небеса — Верхние Воды и — на самом верш — Эмпирей, мистическое Небо, где возвышается окруженный ангелами Престол Бога. Ключевыми этапами судьбы Человека являются, по Иванову, совершившееся в прошлом падение Человека из Эмпирея на дно Космоса — на землю, характерные для настоящего попытки Человека совершить мистическое Восхождение (ср. в финале разбивавшегося выше мистического рассказа о видении в Дельфийском храме Аполлона: «Крестное Любви откровенье! Открыванье царственных Дверей!.. «Ты еси» — вздохну, и в то ж мгновение Засияет сердцу Эмпирей... Миг — и в небеси Слышу: «Ты еси» — И висит на древе Царь царей!» — *Человек*, 43), и предстоящее в будущем вознесение Человека и Космоса на Небо и их слияние с Богом.

Подобное понимание человека, его судьбы и его места в мире, совершенно невозможное в рамках научных космологических представлений Нового времени, открыто архаично, открыто ориентировано на древние космологические системы, отразившиеся в мифологиях средиземноморского ареала, и в Библии, и в герметизме, и в Каббале и других еврейских, христианских и исламских гностических (мистических, оккультных) системах. В древности, в Средние века, в эпоху Возрождения архаическая космология формировала архаическую спекулятивную «науку» — натурфилософию.<sup>54</sup> Однако развитие эмпирической науки нового времени к началу XX в. полностью и необратимо подорвало доверие к этой космологии. Человек эпохи Иванова жил уже в совершенно другом Космосе. И Иванов, конечно, просто не мог naивно верить в непосредственную истинность одухотворенной антропоцентрической космической иерархии, которую он патетически описывал. Он просто не мог думать — сам с собой, — что Огонь, Вода, Земля и Воздух суть первоэлементы мира, в котором он живет, что где-то высоко-высоко над ним находится небесная твердь, что Бог проводит свое время, сидя на небесном Престоле, и что Его Престол можно увидеть, если только приложить достаточные мистические усилия, и что сложившийся в результате биологической эволюции человек не существует, а что и он сам, и все окружающие его люди суть бледные копии какого-то Космического Человека, и т.д., и т.п.

Однако как в поэме *Человек*, так и в других своих произведениях Иванов совсем ведь и не писал о том, во что он верил в непосредственной простоте своего существования. Как заметил об Иванове хорошо его понимавший Лев Шестов, «если бы кто-нибудь вздумал обратиться к В.Иванову с просьбой объяснить и показать то, что он на самом деле видит, слышит и чувствует, В.Иванов был бы прямо огорошен неуместнос-

тью, так сказать, праздностью и ненужностью самого желания такого. (...) В.Иванов дорожит не тем, что он думает, не тем, что вообще люди могут думать или видеть и слышать, а тем, что они могут сделать и — главное — показать. Его идеи и мысли поэтому не имеют ровно никакой связи с тем, что принято называть обыкновенной действительностью, и живут своей собственной, независимой жизнью».<sup>55</sup> Иванов построил свой художественный мир как «мир иной» в самом буквальном смысле этого определения. Творчество Иванова — это поэзия, окончательно и бесповоротно разведенная с правдой. То же самое следует сказать и о гностическом «миросозерцании» Иванова, во всей своей полноте манифестированном в поэме *Человек*. Гностические системы эпохи Иванова, по крайней мере, самые значительные из них — теософия Блаватской и в антропософия Штейнера, предлагая своим adeptам иллюзию причастности к универсальной космической жизни, стремились вместе с тем учесть и частично принять современные научные представления как часть тех реальных взглядов на мир, которые были свойственны их аудитории. Смесь архаических мифологий они предлагали как науку (разумеется фальшивую — но ведь и adeptы их не были учеными). Ничего подобного не было у Иванова. Он не хотел никакого компромисса с современностью, с настоящим. От современности и настоящего он бежал в прошлое, туда, где господствовал миф, туда, где вещали о тайнах мира средневековые каббалисты, Беме и Пико дела Мирандола. Там, в прошлом, пусть несуществующем, но ярком и сверкающем, и находился его мир — мир, где грешил и падал, а потом поднимался и спасался Космический Человек, где сочетались священным браком Христос и Афродита, где сидел на своем Престоле в Эмпирее великан-Бог с начертанием еврейского алфавита на лбу, где Люцифер, обратившийся в ведьму Лилит, совокуплялся с Адамом и где душа в световом столпе возлетала на небо...

### Примечания

<sup>1</sup> Так здесь и далее цитируется текст поэмы по изд.: Вяч. Иванов, *Человек*, М., Прогресс-Плеяда, 2006 (Репринт парижского изд. 1939 г.).

<sup>2</sup> Так здесь и далее цитируются материалы, собранные в изд.: Вяч. Иванов, *Человек. Приложение. Статьи и материалы*, М., Прогресс-Плеяда, 2006.

<sup>3</sup> См. подробно о характере этого замысла Иванова в статье А.Б.Шишкина «К истории мелопеи *Человек*» (Приложение, 18-20).

<sup>4</sup> См. в статье С.С.Аверинцева *Предварительные замечания* (Приложение, 51-52).

<sup>5</sup> См.: Р.Штайнер, *Тайны библейской истории сотворения мира* (*Шестоднев Книги Бытия*), Ереван, 2002, с. 16-27; о важности опыта мистерий Штейнера для Иванова см.: Maria Carlson, «No Religion higher than Truth». A History of the theosophical Movement in Russia, 1875-1922, Princeton, NJ, 1993, p. 227 n 54.

<sup>6</sup> Эта тема освещена в обширной мемуарной и исследовательской литературе. См., например: Н.А.Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм: Исследования и материалы*, М., 1999, с. 37-68 и др.; Г.Обатнин, *Иванов-мистик: Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вяч. Иванова (1907-1919)*, М., 2000; Maria Carlson, *op. cit.*, p. 90-93, 224.

<sup>7</sup> Ср.: Harold Bloom, *Omens of Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, And Resurrection*, New York, NY, 1996, p. 1-2 et in passim. В религиозно-философской полемике начала XX в. широкого понимания Гносиса, сходного с развиваемым Блумом, придерживался Лев Шестов. Для него, однако, доминантой Гносиса было признание высшего авторитета Разума, а главным его проявлением — спекулятивная философия. Шестов, в частности, прямо называл гностиками Льва Толстого, Вл. Соловьева и Бердяева.

<sup>8</sup> Н.Берберова в кн.: *Люди и ложи: русские масоны XX столетия* (Нью-Йорк, 1986, с. 228) с некоторой оговоркой неуверенности утверждает, что Иванов был членом близкой мартинистам масонской ложи Люцифер. См. также: Н.А.Богомолов, *ук. соч.*, с. 62-63 и 474 прим. 102. Эзотеризм у Иванова осознанно коррелировал с «сатанизмом», см. об этом: K.A.Groberg, "The Shade of Lucifer's Dark Wing": Satanism in Silver Age Russia, B.G.Rosental, Ed., *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca and London, 1997, p. 103, 117, 133. В *Прологоменах о демонах*, где Иванов описывает Люцифера как «творца культуры» (Вяч. Иванов, *Собр. соч. В 4 т.*, Брюссель, 1971-1987, т. 3, с. 250), и в некоторых других своих текстах Иванов варьирует широко распространенную романтическую идею демонизма искусства, творчества, культуры. Однако неясно, разделял ли Иванов на том или ином этапе своего пути гностическое религиозное представление о служении Богу через служение Сатане, осуществляемое посредством зла и греха, и расценивал ли он свое собственное религиозное поведение как грех, совершаемый во спасение.

<sup>9</sup> Весьма своеобразно это противоречие разрешается в статье В.А.Никитина «Гностические мотивы в поэзии Иванова» (в кн.: Вячеслав Иванов и его судьба — М., 2002, с. 324-331): автор статьи оправдывает гностицизм Иванова как истинно-христианский, прибегая к чисто оценочному разделению Гносиса на приемлемый и неприемлемый, хороший и плохой. Критерием оценки становится при этом личная точка зрения автора, которую он отождествляет с церковной. Подобный подход к религиозной проблематике Иванова характерен для многих современных его толкователей, являющихся одновременно также и его религиозными поклонниками.

<sup>10</sup> Такого рода представление о Божестве можно обнаружить в разных гностических традициях, однако с особенной широтой и интенсивностью оно развивалось в средневековой еврейской Каббале. См. об этом: M.Idel, *Kabbalah and Eros*, New Haven&London, 2005.

<sup>11</sup> Последнее различие подчеркнуто орфографически — написанием слова «человек» с большой или малой буквы.

<sup>12</sup> Вяч. Иванов, *Собр. соч.*, т. 1, с. 741. Ср. также статью З.Минц и Г.Обатнина «Символика зеркала в ранней поэзии Вяч. Иванова» в кн.: З.Г.Минц, *Поэтика русского символизма*, СПб., 2004, с. 124-126.

<sup>13</sup> Этот мотив представлен в самых разных мифологических традициях. Ср.: М.Элиаде, *Очерки сравнительного религиоведения*, М., 1999, с. 183-186. Напомню, что Вода рассматривается как универсальное первоначало в философии Фалеса Милетского.

<sup>14</sup> См.: H.Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of Alien God and the Beginning of Christianity*, Boston, Mass, 1955, p. 95-98.

<sup>15</sup> Агриппа Неттесгеймский, у кого Иванов, по-видимому, заимствовал данную трактовку Тетраморфа (см.: Henry Cornelius Agrippa of Nettesheim, *Three Books of Occult Philosophy*, London, 1651, book 2, chapter 7), рассматривает его в разделе своей книги, посвященном «небесной магии», т.е. астрологии. Как указывает Ф.Геттингс, эта трактовка — поздняя, в исходной схеме человеку соответствовал воздух, а орлу — вода. Однако в дальнейшем, вследствие использования для символизации евангелиста Матфея эмблемы астрологического знака Водолея — крылатого человека с сосудом с водой, Тетраморф был перестроен (см.: F.Gettings, *Dictionary of Astrology*, London, Boston and Henley, 1985, p. 323). Именно эту позднюю, астрологическую трактовку Тетраморфа Иванов отождествляет с «учением древней церкви».

<sup>16</sup> Вяч. Иванов, *Собр. соч.*, т. 3, с. 117.

<sup>17</sup> Zohar Ha-Hkadesh, 10a (Midrash Ha-Ne'elam).

<sup>18</sup> О восходящих к видению Иезекииля традициях (еврейских, раввинистических и «еретических», и христианских, нормативных и гностических) существует большая исследовательская литература. См. обзор этой проблемы: G.Sholem, *Kabbalah*, Jerusalem, 1974, p. 10-14. Символика Сфинкса и тетраморфа эксплуатировалась и в теософской литературе, ср.: Э.Шюре, *Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий*, 2-е, испр. изд. Калуга, 1914, с. 81-89, глава «Сфинкс». Иванов, вероятно, был знаком с этой книгой.

<sup>19</sup> См.: К.Г.Юнг, *AION: Исследование феноменологии самости*, М., Киев, 1997, с. 51-53.

<sup>20</sup> Согласно юнгианской теории, Христос, как и другие образы Космического Человека (гностический Антропос, еврейский Адам Кадмон, индийский Пуруша, персидский Гайомар, китайский Пань-гу и др.), суть мифологические символы самости. См.: К.Г.Юнг, *AION*, с. 50-51, 227-232 и мн. др. Популярное изложение этой теории см. в написанном М.-Л. фон Франк разделе кн.: *Человек и его символы*, Под ред. К.Г.Юнга, СПб., 1996, с. 248-297. В статье *Анима* (1915), примыкающей к поэме *Человек*, Иванов полемически упоминает Юнга. Оставляя в стороне исторический аспект темы об Иванове и Юнге, отмечу, что они развивали сходные гностические взгляды в разных направлениях: первый — в направлении теософии, второй — психологии.

<sup>21</sup> В моем изложении основных мотивов мифологии Андрогина, характерных для немецкой теософской традиции, я слеую за их описанием в статье М.Элиаде *Медфистофель и Андрогин, или мистерия целостности* (см. в кн.: M.Eliade, *The Two and the One*, NY and Evanston, 1962, p. 101-103), в статье Н.А.Бердяева *Из этюдов о Як.Беме. Этюд 11. Учение о Софии и Андрогине* (см.: *Путь*, № 21. Париж, апрель 1930, с. 34-62) и в его более ранней книге *Смысл творчества* (см.: Н.Бердяев, *Смысл творчества*, М., 2006, с. 230-237). Добавлю, что Бердяев писал книгу *Смысл творчества*, имеющую подзаголовок «опыт оправдания человека», в те же годы, когда Иванов создавал поэму *Человек*, и что опирался он в этой книге на тот же круг гностических умозрений о человеке, что и Иванов. О теме андрогинии а русской культуре рубежа XIX-XX в. см.: O.Matich, *Androgyny and the Russian Religious Renaissance, Western Philosophical Systems in Russian Literature*, Los Angeles, 1979, p. 165-176.

<sup>22</sup> Иванов перевел ряд текстов Новалиса на русский язык. Знаменательно, что его перевод посвященного Беме стихотворения Новалиса был помещен в качестве одного из предисловий к кн.: Я.Беме, *Аврора, или Утренняя заря в восхождении*, Пер. А.С.Петровского. М., 1914, которая была издана в связанном с Ивановым издательстве *Muscarel*.

<sup>23</sup> Как кажется, Иванов связывает здесь бессознательную Душу с аккадской параллелью Афродиты, Иштар, убивавшей своих любовников.

<sup>24</sup> См.: Вяч. Иванов, *Собр. соч.*, т. 3, с. 263-265, 271-274.

<sup>25</sup> Ср. в этой связи эпиграф книги Блаватской *Тайная доктрина*: «Нет религии выше Истины» и ее утверждение о том, что «знание превышает всего» (Е.П.Блаватская, *Тайная доктрина*, т. 1, М., 2007, с. 13, 15 и мн. др.). Использование Ивановым для объяснения сущности религии индийских религиозных терминов наряду с христианскими, как и общий синкретический характер этих объяснений, самым определенным образом сближают рассуждения Иванова с теософией Блаватской.

<sup>26</sup> Подробно на эту тему см. статью Н.А.Богомолова «Мы — два грозой зажженные ствола» в кн.: *Анти-мир русской культуры: Язык. Фольклор. Литература*. М., 1966, с. 309-316, ср. также специально посвященную эротической утопии Иванова мою статью: В.Паперный, Вяч. Иванов: между Чернышевским и Беме, *Universitas Tartuens Humaniora: Litterae Russicae: Труды по русской и славянской филологии: Литературоведение*, Новая серия, У1, Тарту, 2008, с. 199-217.

<sup>27</sup> См.: Вяч. Иванов, *Собр. соч.*, т. 3, с. 132. Это рассуждение Иванова проливает свет на его отношение к своим собственным мистическим умозрениям, облеченным в форму литературных текстов. Эти умозрения нигде и никогда не представлены у Иванова как откровения, пришедшие в его женственную душу от мужественного Бога. Напротив, Иванов обыкновенно связывал свое творчество с идеей теургии, эквивалентом которой для мистики является «теоморфоза» — ориентация мистика на дооформляющее «мужское» воздействие на Божество, которое предполагается находящимся в исходно недооформленном, «женственном» состоянии.

<sup>28</sup> О трансформации этого мотива в позднесредневековой лурианской Каббале см.: Г.Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, т. 2. Иерусалим, 1993, с. 101-102.

<sup>29</sup> Отметим очевидное противоречие последней формулы рассказа Библии о сотворении мира, где Бог сначала создает Космос, а потом уже человека.

<sup>30</sup> См.: G.Sholem, *Kabbalah*, p. 200. Ср., например, у Папюса толкование Христа на кресте как Адама Кадмона, Совокупного Человека и манифестации Бога: Papus, *La Caballe: Tradition secrète de l'Ocident*, Dix-septième édition, sine loci, 1992, p. 121.

<sup>31</sup> См.: *Sepher ha Zohar* /trad. Jean de Pauly, Vol. 3, Paris, 1910, p. 46. Этот перевод *Зоара* был наиболее полным во время создания поэмы.

<sup>32</sup> Как известно, уже в Пятикнижии Моисея рассказывается, что Бог является человеку облеченным в мощный свет, огонь, огненную бурю. Эта манифестация Бога в традиционном славянском обозначении именуется «славой» — термином, который переводит ивритское «кавод», совмещающее в своей семантике представления о славе и чести с представлениями о тяжести, материальности.

<sup>33</sup> Это представление впервые было развито в предкаббалистической *Сефер Ецира* (*Книги созидания* — см. ее научный перевод на русский язык в кн.: *Книги еврейских мугрецов*, Пер. с иврита, вступ. ст., коммент. И.Тантлевского. СПб., 2005, с. 16-29). О символике алфавита в Каббале см.: F.Domseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig; Berlin, 1925, s. 139-142. Ср. приводимое этим же автором описание видения шиитского гетеродоксального мистика Мугира ибн Саида, в котором Бог предстает в виде огромного светящегося тела, составленного из букв (*Ibidem*, s. 122). Еврейский алфавитный символизм — одна из постоянных тем, обсуждавшихся в оккультной литературе во времена Иванова.

<sup>34</sup> Подробнее об упомянутой здесь мистической традиции см., например: G.Scholem, *Kabbalah*, p. 14-17. Ср. также статью: M.Bar-Ilan, *Magic Seals on the Body-Inscriptions among Jews in the First Centuries C.E.*, *Tarbiz: A Quarterly for Jewish studies*, Jerusalem, 1988, Vol. 57, Issue 1, p. 37-50, в которой подробно анализируется магическая практика нанесения сакральных надписей на лоб и другие части тела, существовавшая в различных, в частности иудеохристианских, еврейских общинах начала н.э. О такого рода практике прямо свидетельствует канонический Апокалипсис Иоанна: «и вот, Агнец стоит на горе Сион, и с ним сто сорок четыре тысячи, у которых Имя Отца написано на челе» (Отк. 14, 1; ср. также Отк. 7, 3-4).

<sup>35</sup> См. статью Л.Силард «К проблеме «теургического постулата» в кн.: Вячеслав Иванов и его время. *Материалы международного симпозиума. Вена 1988*. Wien, 2002, с. 307-333.

<sup>36</sup> Jordani Bruni Nolani, *Opera Latine Conscripta*, Stuttgart; Bad Cannstatt, 1962, Vol. 3, p. 401-402. Перевод с латыни и курсив в цитате мой. Марами Бруно называет вообще всех носителей «тайного знания» — египетских «тримегистов» (так!), галльских друидов, индийских гимнософистов, персидских магов, еврейских каббалистов и греческих и римских философов (*Ibidem*, p. 397). Интересно, что к этому обычному списку авторитетных для ренессансного гносиса традиций Бруно добавляет также Гесиода и других поэтов, вводя таким образом мифопоэтическую литературу в круг текстов, содержащих «истинное знание». Замечу, что нечто похожее можно найти и у Иванова.

<sup>37</sup> См. специально посвященную этой теме главу в кн.: M. Idel, *Ascension on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest; NY, 2005, p. 167-204.

<sup>38</sup> Ср. в *Речи о достоинстве человека* Пико описание универсума как трехчастной структуры, где астральная сфера, сфера «вечных душ» помещена между «наднебесной сферой разума» и «нижним миром животных» (В кн.: Pico della Mirandola, *On Dignity of Man, On being the One, Heptaplus*, Indianapolis; NY; Kansas City, 1965, p. 4); ср. также обсуждение влияния каббалистического противопоставления астрологии как Книги Бога и Торы — Книги Закона на флорентийских мыслителей конца XV в.: M.Idel, *Absorbing Perfections: Kabbala and Interpretation*, New Haven&London, 2002, p. 482-492.

<sup>39</sup> О мотиве «одеяний света» в некоторых гностических традициях см., например: H.Bloom, *Ibidem*, p. 195-202. Ср. также в *Зоаре* утверждение, что до грехопадения Адам имел одежды из света, т.е. что тело его покрывала световая субстанция (*Zohar*, I, 36b).



<sup>40</sup> См. анализ мотива светового столпа как одной из ключевых визуальных репрезентаций идеи мистического Восхождения в еврейской и связанных с ней христианской и исламской мистических традициях: M. Idel, *Ascension on High in Jewish Mysticism*, p. 73-133.

<sup>41</sup> Я.Беме, *Аврора*, с. 17.

<sup>42</sup> См.: Pico della Mirandola, *On Dignity of Man*, p. 3-5. Пико исходит здесь из учения Аристотеля о трех душах в человеке — растительной, животной и разумной. К этому списку он добавляет, впрочем, интеллектуальную душу — орган мистического созерцания.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 9-10. Курсив в цитате мой. Отмечу, что в отличие от Пико и в согласии с Бруно Иванов отождествляет «лестницу природы» и «лестницу Господа», хотя делает это по иной причине, чем Бруно: Бруно — атеист, для него Бог есть лишь символ, и его мистика есть мистика природы, наука о природе; Иванов совершенно не интересуется ни природой, ни наукой, и природа для него — лишь символ, имеющий религиозное означаемое.

<sup>44</sup> Египетские мифологические фигуры интерпретируются Ивановым в контексте их древнегреческих (так, у Геродота Сет назван только греческим именем Тифон, Гор приравнен к Аполлону, а Осирис — к Дионису, см: Геродот, *История: в девяти книгах*, Л., 1972, с. 125, 129) и последующих эллинистических (герметизм) и эллинизирующих (Пико) трансформаций (см. об этом далее).

<sup>45</sup> У Пико эта двойная природа мистериальной мифологии яснее, чем у Иванова: воскресителем Осириса он прямо называет Аполлона (вместо Гора). Тифон у Пико упомянут лишь косвенно, метонимическим намеком: говоря о растерзанной Осириса (Диониса) титановой силе, он ссылается на миф, согласно которому Дионис был убит титанами во главе с Тифоном. Добавлю, что у Пико идея многократности подъема и спуска ангелов по лестнице Иакова связана с орфическими и герметическими представлениям о том, что поднявшись в астральную сферу, душа затем вновь спускается в нижний мир, что приводит к возрождению посвященного, постоянным местопребыванием которого является нижний, земной мир.

<sup>46</sup> См.: Pico della Mirandola, *On Dignity of Man*, p. 14-15.

<sup>47</sup> См.: Я.Беме, *Аврора*, с. 175-211. Следует отметить, что этот мистический рассказ Беме многократно варьируется в последующей традиции, начиная от Мильтона и романтиков и вплоть до французских оккультистов и Блаватской.

<sup>48</sup> См. об этом, например: К.Г.Юнг, *AION*, с. 67-68 и др.

<sup>49</sup> См. «Материалы к описанию библиотеки Иванова» Г.Обатнина (*Europa Orientalis*, XX1/2002, № 2, с. 261).

<sup>50</sup> См., например: Е.П.Блаватская, *Тайная доктрина*, т. 1, с. 134-136, 521-530 и мн.др.

<sup>51</sup> См. К.Г.Юнг, *AION*, с. 215-216, 272-274.

<sup>52</sup> Этот призыв Люцифера знаменательным образом цитирует одну из надписей на воротах Дельфийского храма, которая, как отмечалось ранее, истолкована в поэме как одно из прорицаний Аполлона о Человеке. Таким образом, Люцифер здесь оказывается глашатаем истины, хотя и искаженной, а не лжецом.

<sup>53</sup> Лилит — женский демонический образ еврейской мифологии, происходящий из вавилонского пантеона. Среди прочего, Лилит «ответственна» за мужские ночные поллюции и за смерть младенцев во сне. В *Зохаре* Лилит — женский двойник главного злого духа — Самаэля. Из каббалистических элитарных текстов она перекочевала в еврейский фольклор и в христианскую и оккультную демонологию. Характерно, что в Примечаниях к поэме (*Человек*, с. 106) Иванов именует ее, используя теософский термин, «астральной женой Адама».

<sup>54</sup> Ср. изложение одной из версий данной космологической системы в: Р.Бэкон, Введение к трактату Псевдо-Аристотеля «Тайная тайных», *Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII-XIX вв.*, М., 1999, с. 57-61.

<sup>55</sup> А.Шестов, Вячеслав Великолепный (К характеристике русского упадочничества), *Potestas clavium (Власть ключей)*, М., 2007, с. 269-270.