

СУДЬБЫ ЛИТЕРАТУРЫ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА И РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

*Сборник статей и материалов.
Памяти Л. А. Иезуитовой:
К 80-летию со дня рождения*



Санкт-Петербург, 2010

СВЕТЛАНА ТИТАРЕНКО

ПОЭМА ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА
«МЛАДЕНЧЕСТВО»:СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫК АВТОБИОГРАФИЧЕСКОГО МИФА
И ЕГО ХРИСТИАНСКИЕ И РОЗЕНКРЕЙЦЕРСКИЕ ИСТОКИ

*Да, я был и жил тогда и в конце младенчества
искал знаков, которыми мог бы сообщить
другим о том, что чувствовал.*

Аврелий Августин. Исповедь (I, VI)¹

О герметизме языка поэзии Вячеслава Иванова писали многие исследователи, указывая на его «закрытость» и сложную символическую природу. Например, свидетельствуя о своем постижении творчества поэта, А. Ф. Лосев отмечал дар соединения у него самого интимного и общечеловеческого, подчеркивая, что «тут на каждом шагу — тайна. Родное и вселенское»². Это суждение оказывается чрезвычайно важным при изучении таких произведений, как поэма «Младенчество» (Пб.: Алконост, 1918). Она была написана на закате русского символизма и создавалась с 1913 по 1918-й год, параллельно с поэмой-мелопеей «Человек» (1915–1919). Известно, что смысл поэмы «Человек» Вяч. Иванов объяснял М. О. Гершензону через пифагорейско-розенкрейцерские фигуры, что свидетельствует о его обостренном внимании в этот период к гностико-герметической традиции и софиологической проблематике³.

¹ Августин. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеевко. Подг. текста А. А. Столярова. М., 1991. Далее цитируем по этому изданию с указанием номера книги и главы в скобках в тексте статьи.

² Лосев А. Ф. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове // Эсхил. Трагедии / Пер. Вяч. Иванова. М., 1989. С. 466.

³ См.: Троицкий В. П. Древнеегипетский «анх» в символике поэтических произведений Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М., 1999. С. 439.

Поэма «Младенчество» основана на, казалось бы, незамысловатом рассказе о счастливом «аполлинийском сне» — раннем детстве Вячеслава Иванова (первом шестилетии жизни). Здесь есть подробное повествование и об отце-землемере, и о необычной матери, проведенной до сорока лет в девичестве и ставшей духовной наставницей поздно родившегося ребенка, которому она предрекала путь поэта. Поэтому рассмотрение поэмы как разновидности романа в стихах или модификации автобиографического жанра, предпринимаемое современными исследователями, — закономерно. В их работах отмечается уникальность жанровой природы произведения, обусловленная установкой поэта на палимпсест⁴. Используя все тот же принцип палимпсеста, на который указал сам Вяч. Иванов и плодотворность которого показана в работах исследователей, можно выйти на анализ сакрального сюжета автобиографического мифа, который укоренен в христианской и гностико-герметической (в том числе розенкрейцеровской) традиции.

В связи со сложностью и неоднозначностью этого сюжета, он требует герменевтического анализа и учета разных уровней смысла, надстраивающихся один над другим. Это смысл буквальный, когда важна сама биографическая реальность жизни родителей: отца — Ивана Тихоновича Иванова и матери — Александры Дмитриевны Преображенской, а также аллегорический, моральный и, наконец, символический, основанный на стремлении «узрения» высшей сокровенной реальности. Подобный прием был присущ Данте, который стремился закодировать эзотерическое учение под покровом фигур умолчания и формул «скрывающего языка» «темных символов», поэтому язык его поэзии был притягателен для русских символистов⁵. Именно так сам Вяч. Иванов предлагал рассматривать «Божественную Комедию» Данте, замысел перевода которой у него сложился к 1920 году⁶.

⁴ См.: Чумаков Ю. Н. «Младенчество» Вячеслава Иванова как роман в стихах // Эстетический дискурс. Новосибирск, 1991. С. 115–124; Шатин Ю. В. Миния и палимпсест // *Arg interpretandi*: Сб. ст. к 75-летию проф. Ю. Н. Чумакова. Новосибирск, 1997. С. 222–225; Аверин Б. В. 1) «Палимпсест» Вячеслава Иванова: «Младенчество» и «Песни из лабиринта» // Автоинтерпретация: Сб. статей. СПб., 1998. С. 141–154; 2) Дар Мнемозины. Романы Набокова в контексте русской автобиографической традиции. СПб., 2003. С. 147–175.

⁵ См. об этом.: Силард Л. Дантов код русского символизма // Силард Л. Герметизм и герменевтика. СПб., 2002. С. 174–175.

⁶ Иванов Вяч. Из черновых записей о Данте / Подг. текста и публ. А. Б. Шишкина // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996. С. 11.

На прием умолчания, аналогичный Данте («Ад». IX. 61–63), автор поэмы «Младенчество» указал во вступлении, выделив все вступление курсивом: *«Размер заветных строф приятен; / Герою были верен слог. / Не так поэму слышит Бог; / Но ритм его нам непонятен. / Солгать и в малом не хочу; / Мудрей иное умолчу»*⁷. Умолчание связано с мифологическим кодом сюжета — эмблемой розенкрейцерства — «в розах крест»: *«Вот жизни длинная минея, / Воспоминаний палимпсест, / Ее единая идея — / Аминь всех жизней — в розах крест»* (I, 230). Смысл эмблемы остается загадочным на протяжении всего произведения и требует специального рассмотрения, так как известно, что он связан с софиологическими идеями русского символизма⁸.

Поэтому важно учесть укорененность розенкрейцерских мифологем в житнетворчестве и поэзии Вяч. Иванова в связи с этапами «посвятельного пути», о которых писали исследователи⁹, и изучением софийных христианских и гностико-герметических идей в религиозной философии и поэзии Серебряного века¹⁰.

⁷ *Иванов Вяч.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. Брюссель, 1979. С. 230. Далее цитируем по данному изданию с указанием тома и страницы в тексте статьи.

⁸ *Бурышкин П. А.* Розенкрейцеровские истоки софианства // Богомолов Н. А. Русская литература начала XX века и оккультизм: Исследования и материалы. — М., 2000. С. 445–462.

⁹ Об этапах «посвятельного пути» и влиянии розенкрейцерских идей на Вяч. Иванова см.: *Богомолов Н. А.* Русская литература начала XX века и оккультизм: Исследования и материалы. С. 23–110; *Нефедьев Г. В.* 1) Русский символизм и розенкрейцерство // Новое литературное обозрение. 2001. Т. 51. № 5. С. 167–195; 2) К истории одного «посвящения»: Вяч. Иванов и розенкрейцерство // Вячеслав Иванов: Творчество и судьба: К 135-летию со дня рождения. М., 2002. С. 194–202; *Обатнин Г. В.* Иванов-мистик: (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова: 1907–1919). М., 2000; *Глухова Е. В.* 1) Андрей Белый — Вячеслав Иванов: концепция духовного пути // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб., 2006. С. 100–132; 2) Письма А. Р. Минцловой к А. Белому // Русская антропологическая школа: Труды. Вып. 4, ч. 2. М., 2007. С. 215–240.

¹⁰ Исследованию проблемы взаимовлияния герметических и христианских идей в связи с формированием гностико-мистериальной софийной мифологемы у символистов и в русской религиозной философии посвящен круг исследований, обсуждающихся на регулярных конференциях «Россия и Гнозис» и тематических симпозиумах, проводящихся в 1990–2000-е гг. во ВГБИЛ им. М. Рудомино (Москва). См., например: *Рычков А. Л.* Александрийская мифологема у русских младосимволистов // Пути Гермеса: Труды международного симпозиума. М., 2009. С. 108–166.

Эмблематичность сакрального образа розы была укоренена, как известно, в розенкрейцерской традиции Данте. В финале «Божественной Комедии» он представлял, по мнению исследователей, «первую публичную манифестацию и решительную трактовку символа розенкрейцерства», ознаменованное связи розенкрейцерства и тамплиерства. Этот образ стал для русских символистов моделью посвячительного пути¹¹. Посвячительный путь розенкрейцеров был связан с идеями духовного самовозрастания и созданием храма возрожденного человечества¹².

Для Вяч. Иванова роза — притягательный инициатический образ-мифологема. В его черновых записях о символике драмы А. Блока «Роза и крест», датированных 1916-м годом, читаем: «Мистическая роза на кресте земли — таков был священный замысел Средневековья. Он был неосуществим, потому что таинственный символ лишь поверхностно отпечатывался на личности. Нужно было, чтобы глубоко внедрилось это впечатление в человеческом Я < подч. — Вяч. И.>. Для этого последнее должно было как бы уплотниться и отяжелеть. Но по мере его уплотнения увеличивалось и сопротивление его ответной массы, хладающей и неподатливой, и не выступала на ней выпукло заветная печать союза между Христом и Землею. Отделилась роза от креста и стала роза мистическая розою земной и крест Земли=Голгофы — крестом далекого неба»¹³.

Крест в розенкрейцерской теории означает физическое тело человека в его проявленности, роза — становление и расцвет души. Роза и крест как посвячительная мифологема свидетельствуют о направленности человеческой жизни к самовозрастанию. Так, в статье «Два лада русской души» (1916) Вяч. Иванов писал: «...“Роза и Крест” <...>: этот иероглиф — узор пламенных роз, страдальчески вырастающих из живой плоти его душевно-го креста» (III, 349). Согласно гностико-герметическим учениям, к которым

¹¹ См. об этом: *Силард Л.* Дантов код русского символизма. СПб., 2002. С. 162–205. О розенкрейцерстве Данте см.: *Генон Р.* Данте и розенкрейцерство // *Генон Р.* Избранные сочинения: Царство количества и знамение времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. М., 2003. С. 429–437; *Приходько И. С.* Данте — рыцарь Розы и Креста // *Художественный текст и культура: Тезисы докладов.* Владимир, 1993.

¹² См.: *Странден Г.* Герметизм: Его происхождение и основные учения: (Сокровенная философия египтян). СПб., 1914. С. 85. См. также книгу, находившуюся в личной библиотеке Вяч. Иванова: *Шустер Г.* Тайные общества, союзы и ордена. СПб., 1905–1907. Т. 1–2.

¹³ РО РГБ. Ф. 109. Карт. 5. Ед. хр. 51.

относится розенкрейцерство, Христос воскрешается в душе человека, посвященной в таинство и обретшей спасительный гнозис. Об этом Вяч. Иванов писал в своей статье «Ты еси» (1907) и в ее переработке — эссе «Анима» (1935)¹⁴.

Исходя из этого, можно предположить, что в свете учения христианских мистиков и русских философов-софиологов образ матери в поэме может быть истолкован как символ посредника: Девы-водительницы — Софии. Читаем: «Осенний праздник пышной розы, / Какой чрез светопись она / Моим очам сбережена» (I, 238). Здесь символика розы трактуется в аспекте Вечной Женственности, как, например, в статье Вяч. Иванова, посвященной Новалису (IV, 275). Будучи светоносным, образ матери соотносится с розенкрейцерским пониманием софийности «как матери семи небес и светоносной матери»¹⁵.

Истоки этого символа сам Вяч. Иванов связывал с мистическим учением Я. Бёме (IV, 379). Именно «тевтонского философа» считали основоположником розенкрейцерской софиологической доктрины. Он, по мнению русских розенкрейцеров, был одним из первых, кто дал антропологическое понимание Софии, что связано «с чистым, девственным и благостным образом человека», который «есть образ и подобие» Бога¹⁶.

Вяч. Иванов, как известно, принимал активное участие как член символистского книгоиздательства «Мусагет» в подготовке к выходу в свет на русском языке книги Я. Бёме «Аврора, или утренняя заря в восхождении» (М., 1914) и даже снабдил вступительную статью своим переводом стихотворения Новалиса. Другим источником могла стать книга Э. Шюре «Великие Посвященные», многократно переиздававшаяся в России и за рубежом. На сочинения Шюре Вяч. Иванов ссылается в своей переписке с Л. Д. Зиновьевой-Аннибал¹⁷. Э. Шюре писал, что в христианстве «посвященная Женщина представляет собою Душу человечества, Aïsha, как ее называл Моисей, т. е. Могущество Интуиции, способность любить и предвидеть»¹⁸.

¹⁴ См. об этом в кн.: *Иванов Вяч. Anima* / Пер. с нем. С. Л. Франка. Подг. текста, коммент. и исследование С. Д. Титаренко. СПб., 2009.

¹⁵ *Бурышкин П. А.* Розенкрейцерские истоки софианства. С. 447.

¹⁶ Там же.

¹⁷ См.: *Иванов Вяч., Зиновьева-Аннибал Л.* Переписка: 1894–1903 / Публ. Д. О. Солодкой, Н. А. Богомолова, М. Вахтеля. М., 2009. Т. I. С. 14, 521–522.

¹⁸ *Шюре Э.* Великие Посвященные: Очерк эзотеризма религий / Пер. с фр. М., 2008. С. 404.

Поэтому можно предположить, что поэма «Младенчество» развивает одну из наиболее значимых тем поэзии и философии Вяч. Иванова, которая еще недостаточно исследована, — тему софиологии-мариологии¹⁹. Нам бы хотелось рассмотреть лишь некоторые ее аспекты на основе анализа символического языка автобиографического мифа в поэме «Младенчество».

Как представляется, в поэме «Младенчество» акцент сделан не столько на истории развития человека как индивидуальности, сколько на проблеме становления и самовозрастания души человека, что переключает повествование в контекст философско-теологический и отсылает к христианской традиции. При формировании единого образа рассказчика возникают две повествовательные стратегии. Первая определяет исторически реальное отражение жизни, что обеспечивает автобиографизм произведения и введение конкретно-исторического пространства. Это — Москва, Замоскворечье («с Георгиевским переулком там Волков узенький скрещен; я у Георгия крещен»; I, 239). Вторая точка зрения скрыта в религиозно-мистических снах, видениях, прозрениях, пророчествах²⁰. Она способствует созданию мистериального времени и пространства.

Точкой соприкосновения двух миров, видимого и невидимого, по мысли П. Флоренского, сочинения которого хорошо знал Вяч. Иванов, является душа человека, именно ею «созерцается само это соприкосновение»²¹. Поэтому мы можем предположить, что тема самопознания углубляется за счет мотива странствия души. Этот мотив в поэме выявлен: «И вышла из туманной лодки / На брег земного бытия / Изгнанница — душа моя»

¹⁹ См., например: Дудек А. Поэтическая мариология Вячеслава Иванова // *Studia litteraria polono slavica*. Warszawa, 1993. № 1. С. 41–51; Игошева Т. Богородичная тема в поэтическом творчестве Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. СПб., 2010. Вып. 1. С. 84–98.

²⁰ О контрасте между двумя последовательными во времени ситуациями одного и того же субъекта в повествовании см.: Шмид В. Нарратология. М., 2003. С. 15. Шмид указывает на тип нарративности, характеризующий «не описываемое, а описующего и его акт описывания», то есть тот случай, когда история относится «не к повествуемому миру», а является экзегетической (т. е. относящейся к акту повествования или описания), когда фиксируются «изменения в сознании опосредующей инстанции» (С. 20).

²¹ Флоренский П. А. Иконостас // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 419.

(I, 231). Образ лодки/ладьи изоморфен образу гроба/колыбели и символизирует материнское лоно, мистическую смерть/воскрешение как новое рождение души, то есть временное возвращение души на землю в соответствии с мифом Платона. Платоновские и христианские мотивы углубляются за счет гностико-герметических, основанных на идее спасения души.

Не случайно в поэме появляется образ «слепого» окна. Оно символизирует в христианской мистической литературе собственное зрение, которое смотрит «только в свое хотение» и должно быть преодолено сверхчувственным. К нему подведет Мудрая Дева, как в «Христософии» Я. Бёме. Здесь душа посвященная наставляет непосвященную, что автор понимает как «обручение благородной Софии с душою»²². «Слепое» окно — гностическая метафора: «Меж окон, что в предел Эдема / Глядели, было — помню я — / Одно слепое... <...> Голубые / На нем подобия завес / Оставил некий Апеллес» (I, 239). Ее можно трактовать как отсутствие духовного зрения, «голубые... подобия завес» — как томление по софийному просветлению.

Аналогию этим образам мы находим в «Исповеди» Августина и в работах и лекциях П. Флоренского 1910-х — начала 1920-х годов. У Августина встречаем образ «телесного» зрения, не позволяющего человеку знать настоящей правды: «Что мог я тут увидеть, если глаза мои не видели ничего дальше тела, а душа дальше призраков?» (3, VII). У Флоренского в «Иконостасе» образ окна используется как метафора внутреннего зрения, под «узрением» понимается «выведение» сознания в мир духовный с целью ощущения реальности иного мира и личного преображения в нем²³. В книге «Столп и утверждение истины» (1914) в главе «Бирюзовое окружение Софии и символика голубого и синего цвета» Флоренский пишет о сакральной цветовой символике как языке священных понятий и мистической реальности: «Как солнечный свет — естественный символ Триипостасного, также и голубое прозрачное покрывало — естественный символ Софии. Иначе и быть не может: мир духовный реальнее мира телесного»²⁴.

С учетом «скрытых» символов автобиографический сюжет трансформируется в сакральный, углубляющийся введением христианских мотивов и символов. Свидетельства этого — многочисленные «вкрапления» в повествование знамений, видений, предсказаний, снов, в

²² Бёме Я. *Christosophia*, или Путь ко Христу. СПб., 1815. С. 179, 101.

²³ Флоренский П. А. Иконостас. С. 442–444.

²⁴ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1, кн. 2. М., 1990. С. 566.

которых отражаются события будущего и формируется провиденциальный план поэмы.

В этом смысле интересно сопоставление поэмы «Младенчество» с «Исповедью» Августина. На их переключку указывали некоторые исследователи, считая тему матери, посвящающей ребенка в христианскую обрядность, актуальной как для Вяч. Иванова, так и христианского мыслителя²⁵.

Время как бытие души, как известно, одна из важнейших тем «Исповеди». «В тебе, душа моя, измеряю я время», — писал Августин (11, XVII). Бытие души измеряется в «Исповеди» временем прошедшим (воспоминание), настоящим (созерцание) и будущим (ожидание или предвидение): «Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существует три времени» (11, XVIII). Поэтому в видениях, прозрениях, снах живет душа в будущем: «В душе есть ожидание будущего» (11, XXVIII).

Для поэмы, как и «Исповеди» Августина, характерен особый план философствования. Это — восхождение просветленного человека к Богу, или, в терминологии Августина, *трансцендирование*²⁶. Путеводительницей становится Мать-Премудрость, ведущая человека от Града Земного к Граду Божию. Кроме того и здесь, и там показательно введение образа «внутреннего человека». Августин писал: «Ты же был во мне глубже глубин моих и выше вершин моих» (3, VI).

«Внутренний человек» в поэме Вяч. Иванова — старец-инок, появляющийся в снах-видениях ребенка: «Был на черном он / Отчетливо отображен, / Как будто вычерчен в агате / Искусной резчика иглой» (I, 248). С образом старца-инока связаны воспоминания души о Фиваиде — месте поселения раннехристианских отшельников в Египте. Фиваидой, как известно, называли северные русские монастыри, и она стала символическим образом духоносной личности. Понятие внутреннего человека на

²⁵ На переключку этих сочинений указывала Н. И. Григорьева. См. ее исследования: *Августин, бл., Исповедь* / Пер. с лат. и комм. М. Е. Сергеенко; пред. и посл. Н. И. Григорьевой. М., 1992; *Григорьева Н. И.* Жанровый синтез на рубеже эпох: «Исповедь Августина» // *Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы*. М., 1989.

²⁶ См.: *Цимборска-Лебода М.* О понятии «трансцензуса» у Вячеслава Иванова: К проблеме «Вяч. Иванов и Блаженный Августин» // *Sub Rosa: In Honorem L. Szilárd.* Budapest, 2005. С. 123–132. *Дудек А.* Идеи блаженного Августина в поэтическом восприятии Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов: Между Св. Писанием и поэзией (Europa Orientalis. 2002. XXI. № 1). Р. 353–365.

примере старца Исидора разрабатывается П. Флоренским в книге «Столп и утверждение истины» в главе XI («Письмо десятое. София»), где ставится вопрос о метафизической сущности духоносной личности, воплощающей гайну²⁷. В черновых набросках Вяч. Иванова по поводу этой книги, сохранившихся в архиве и датируемых 1914 годом, есть запись: «Свет Фаворский и религиозная задача человеческого ума: подлежит ли последний преобразению или отсечению. Греховное раздвоение человеческого ума (антиномизм) и задача восстановления его целостности. <...> Единство и всецелостность как подлинная норма разума (Августин) и противоречия нашей мысли...»²⁸.

Для анализа сакрального сюжета поэмы, который формируется на основе гностико-герметических и христианских мистических мотивов и образов, важен автобиографический миф, создаваемый Вяч. Ивановым и скрытый в сакральном сюжете поэмы.

В беседах Вяч. Иванова с М. Альтманом, относящихся к бакинскому периоду его жизни и творчества, непосредственно примыкавшему к периоду написания поэмы «Младенчество», находит отражение мотивация мифологических событий автобиографического мифа этого произведения. «Вот я возьму и создам о себе миф, — говорил Вяч. Иванов Альтману. — Поеду за границу и поступлю в Бенедиктинский орден»²⁹. Это высказывание было сделано в связи с его размышлениями в духе «Исповеди» Августина о двойственной природе человека и множественности его ликов/личин, в соответствии с чем он сказал: «Моя гордость всегда мне говорит, что я гораздо высшее, чем представляю, и имею униженное воплощение»³⁰. Альтман, которого Вяч. Иванов называл «разгадчиком темных соответствий», приводит высказывание поэта, относящееся к январю 1922 года: «Я верю, что мы рождаемся не от одного отца. Этим, по-моему, объясняется многое в нас, что без этого было бы слишком непонятно. Я полагаю, что при самом зачатии как бы падает в лоно материнское еще одно семя и в разных планах мы имеем разных отцов. В самом Высшем плане отец наш — Бог, Отец Небесный. <...> У меня лично, продолжал В., — ощущение, что я сын не одного моего отца-землемера, которого я в себе тоже знаю, но еще и другого, даже

²⁷ Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1, кн. 1. С. 320–321, 391.

²⁸ РО РГБ. Ф. 109. Карг. 4. Ед. хр. 51. Л. 5. Запись цитат из «Исповеди» Августина см. на л. 2.

²⁹ Альтман М. С. Разговоры с Вячеславом Ивановым / Сост. и подготовка текстов В. А. Дымшица и К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб., 1995. С. 71.

³⁰ Там же.

и других»³¹. Эти суждения были сделаны им, по его свидетельству, в связи с воспоминаниями о духовном водительстве А. Минцловой, которая его хотела привести к Р. Штейнеру, и идеей Р. Штейнера о воплощении в образе Фауста отца Гете³².

Интересно, что в учении Р. Штейнера, на которое Вяч. Иванов ссылается при разговоре с Альтманом, говорилось, что кроме земной физической матери человек несет в себе вечное «материнское начало — “мать”; и кроме физического отца, он имеет в себе отцовское начало — “отца”. Отцовское начало — это родовое, материнское — это то, «чем в нас является внутренняя жизнь мудрости»³³.

На вопрос Альтмана, отчего Вяч. Иванов говорит о наличии у него божественного отца, но не матери, поэт отвечает, что матерью земной он доволен, так как она — человек «абсолютного слуха, с богатой фантазией»³⁴. В «Автобиографическом письме» (1918), которое является прозаическим комментарием к строкам поэмы³⁵, Вяч. Иванов писал о матери: «Она была пламенно религиозна; ежедневно, в течение всей жизни, читала Псалтирь, обливаясь слезами; видывала в знаменательные эпохи вещие сны и даже наяву имела видения; в жизнь вглядывалась с мистическим проникновением...» (II, 8)³⁶. Исходя из этих суждений, параллель с мифом об Эдипе, искусно обыгрываемом в психоанализе, напрашивается сама собой. Этот миф был в центре внимания Вяч. Иванова в ряде его бесед с Альтманом³⁷. Но он не охватывает всей глубины сюжета поэмы «Младенчество».

Существенное значение в развитии посвяtitельного сюжета поэмы «Младенчество» имеет скрытый религиозно-мистический мотив священного брака — *иерогамии*, как и в автобиографическом повествовании-мифе «Повесть о Светомире царевиче». Он восходит к древнейшим архетипическим пред-

³¹ Там же. С. 102–103.

³² Там же.

³³ *Штейнер Р.* Евангелие от Иоанна в связи с Евангелием от Луки и другими Евангелиями. М., 2001. С. 222.

³⁴ *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 103.

³⁵ См. содержательный анализ, сделанный Б. В. Авериним, в его книге «Дар Мнемозины». С. 160–163.

³⁶ Альтман в одном из своих сонетов, написанных в 1921 году и посвященных Вяч. Иванову, отметил этот дар поэта-символиста — уметь «преодолеть исток рожденья узкий / И грузом жизни, смерти перегрузкой / В себе вязать узлы все-ленских уз». См. в кн.: *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. С. 11.

³⁷ Там же. С. 58–61.

ставлениям о божественном отце и избранной матери. Представление о священном браке в древнейших архаических культурах восходит к космогоническим мифам о браке Неба-отца и Земли-матери, закрепляется в обрядах и ритуалах и получает широкое распространение в религиях мира, философии и художественном творчестве в связи с тайной рождения, смерти и возрождения³⁸. Эти архаические представления отражаются в библейских и евангельских текстах, наделяются особым смыслом в диалогах Платона, где человек необычной судьбы или герой должен обязательно иметь происхождение от бога и земной женщины (Кратил, 398 с-d).

Мотив избранной (двойной) матери, Матери-Духа, которая порождает светлое зиждительное начало, восходит к гностико-герметическим источникам (учению валентиниан), о которых В. Соловьев писал в энциклопедических статьях словаря Брокгауза и Эфрона³⁹. Мифологические отражения древнейших представлений о сакральных браках стали частью жизни на Башне Вячеслава Иванова. Сам он много говорил об этом в связи с влиянием на него идей В. Соловьева об андрогинной природе человека. Его современники — Д. Мережковский, Н. Бердяев и другие мыслители сделали эту проблему одной из кардинальных в культуре Серебряного века. Она подкреплялась изучением сочинений христианских мистиков: бл. Августина, М. Экхарта, Р. Луллия, Я. Бёме и других.

Мотив божественного отца и земной матери — один из основных в христианской религии, он основан на вере в непорочное зачатие Девы Марии.

Показательно, что в «Исповеди» Августина также используется мотив божественного/двойного отца: «Мать постаралась, чтобы отцом моим был скорее Ты, Господи, чем он, и Ты помог ей взять в этом верх над мужем» (1, XI). Герой «Исповеди», как и герой «Младенчества», в финале поэмы — в период «выхода» из младенчества — человек трагического сознания, погруженный во внутренние противоречия, символически обозначенные через образы «духа тьмы» и «духа Божья». Дуализм — свидетельство влияния на Августина, как и Вяч. Иванова в определенный период его жизни и творчества, гностических учений. Поэтому Вяч. Иванов пытается привести в гармоническое соответствие архетип земного отца и избранной матери, как и Августин в «Исповеди».

³⁸ См.: *Элиаде М.* 1) История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий. М., 2008. С. 40–41; 2) Священное и мирское. М., 1994. С. 88–94.

³⁹ См.: *Соловьев В. С.* Валентин и валентиниане // Энциклопедический Словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1891. Т. V. (9). С. 407–408.

По исследованиям К. Г. Юнга, архетип избранной матери связан с представлением о том, что ею может быть та, которая «избрана чистым сосудом», она «дочь Божия», «несет в себе *imago Dei*» и «в качестве Невесты Божией — воплощает и свой прототип, Софию». Далее он пишет: «Она, как и София, — *Mediatrix*, она приводит к Богу...»⁴⁰. Образ избранной матери формируется в древнейших культурах на основе представлений о со-вмещении в одном образе двух матерей — земной и небесной. В христианской и гностико-герметической традиции они основаны на взаимоотражении Марии и Софии. Софийная символика связана с образами света и Духа Святого⁴¹.

Избранность матери выражается в проявлении священного в мирской жизни в форме иерофаний — «священных реальностей», то есть вторжения в жизнь потустороннего и мистического⁴². В поэме этот мотив вводится событием знамения: крика ребенка во чреве матери во время гадания по Псалтири («точно, в ней / Младенец вскрикнул!...») (I, 231). Этот образ вызывает ассоциации с символикой знаменитых икон «Знамения», на которых Дева Мария изображалась с младенцем, помещенным на груди в круге: «Удивлена, умилена, / Прияла знаменье она» (I, 231).

Вторым важным символическим событием жизни матери становится ожидание Благой вести. Этот эпизод поэмы является своего рода «телесным» видением софийного начала в виде светового луча: «Заране храм ей снился, — тот, / Где столько лет ее приход: / В нем луч в нее метнул Георгий; / Под жалом Божьего посла / Она в земную глубь вросла» (I, 235).

Ключевое событие (пронзенность ее лучом /копьем/стрелой) является образным воплощением евангельского пророчества: «И тебе самой оружие пройдет душу» (Лк 2:35). Луч/копье/стрела, пронзающие грудь, — эмблема нисхождения Духа Святого в христианской традиции, например, у Августина во многих его сочинениях. Копье также является символом св. Грааля⁴³. В поэме оно визуализировано образом луча, и Георгий Победоносец здесь выступает как посредник. Нетрудно убедиться, что в этом эпизоде воспроизводится сакральное событие священной истории — Благовещение. Дева Мария, пронзенная лучом Св. Духа, — распространенный образ Благовеще-

⁴⁰ Юнг К. Г. Ответ Иову / Пер. с нем. М., 2001. С. 223–224.

⁴¹ Шипфлингер Т. София — Мария: Целостный образ творения. М., 1997. С. 108.

⁴² См.: Элиаде М. Священное и мирское. С. 17.

⁴³ Аверинцев С. С. София-Логос: Словарь. Киев, 2006. С. 166.

ния как в итальянской живописи (Фра Беато Анжелико, Филиппо Липпи и др.), так и в древнерусской. Так, например, большой интерес представляют репродукции из известных Вяч. Иванову книг Н. П. Кондакова⁴⁴, посвященных иконографии Богоматери, например, мозаики в церкви св. Марии Марджоре или в церкви Девы Марии за Тибром в Риме⁴⁵.

В связи с этим образ реальной матери Вячеслава Иванова — Александры Дмитриевны Преображенской сакрализуется и в структуре автобиографического мифа получает статус Вечной Женственности: она становится носительницей божественного начала. Показательно, что ее присутствие в поэме связано с образами света: «Внесен кормилицей моей / Куда-то, в свет, где та сидела?» (I, 241). Образ дан как агиофания — «явление святости, архетипическая полнота»⁴⁶.

Поэтому мать в поэме наделяется функцией сотворения священного пространства — дома как храма/Эдема. Знаки, связанные с пространством дома, становятся иконическими: здесь осуществляется переход из мирского в священное. Особенно показателен эпизод видения Небесного Иерусалима, который, как и другие знаки священного пространства, олицетворяет *imago mundi* — высший мир. Видения святой обители — Иерусалима как Царствия Небесного используются как обозначение матери у Августина. «И вспоминая Иерусалим, вознесусь всем сердцем к Тебе, Иерусалим, отечество мое, Иерусалим, мать моя...», — писал Августин в «Исповеди» (12, XVI). П. Флоренский в книге «Столп и утверждение истины» пишет о тесной связи Горнего Иерусалима с символикой Богоматери⁴⁷.

Символика моря, которое виделось герою во младенчестве, — это отражение материнского мира, море является архетипом «пра-матери»⁴⁸. Этот мотив символизирует не только тоску по безмерности и странствию земному, но и самостановление души, начинающей странствие из глубин бессознательного. Знаки реальности — растения и животные — наделяются особым смыслом, как, например, в «Цветочках» св. Франциска Ассизского. Представления о доме как сакрализованном пространстве и

⁴⁴ О знакомстве с его трудами см.: *Иванов Вяч., Зиновьева-Аннибал Л.* Переписка: 1894–1903. Т. 2. М., 2009. С. 523–524.

⁴⁵ *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. СПб., 1914. Т. 1. С. 433, 435.

⁴⁶ См. в кн.: *Евдокимов П.* Женщина и спасение мира. Минск, 2007. С. 205–206.

⁴⁷ *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Т. I (1). С. 356.

⁴⁸ Там же. С. 34. О символике моря как символа «пра-матери» см. подробнее: *Аверин Б. В.* Дар Мнемозины. С. 169–173.

символе Церкви сложились уже в раннем христианстве, и в поэме Вяч. Иванова они также находят отражение⁴⁹.

Для мифологизации образа матери Вяч. Иванов использует христианскую символику. Например, жизнь земной матери до рождения ребенка проходит под знаком рыбы, так как в связи с продолжительным девичеством ей дали прозвище «рыба». В древнехристианских памятниках, сохранившихся в римских катакомбах, подобный образ был эмблемой Христа. Наиболее значимым для контекста поэмы становится истолкование этого образа как души праведной в раю или пути к Царствию Небесному⁵⁰. Кроме того, в раннем христианстве новообращенных уподобляли рыбам из «моря Христова», используя этот символический образ как эмблему посвященного⁵¹.

Образ Девы — Матери является в поэме основой автобиографического мифа. Он создан по типу «освященных дев», избранных для христианского служения. В связи с этим в поэме намечен мотив «священного девства». До зрелого возраста — более чем сорок лет — мать жила праведной и целомудренной жизнью истинной христианки. Это феномен «священного девства» (*virgo sacra*), принятого, по мнению Н. П. Кондакова, в западной, или, точнее, Римской церкви, где со времен раннего христианства существовал институт «освященных дев». Он пишет о том, что прообразом для этого явления была Дева Мария, поэтому девы, идущие по ее пути, должны были быть воплощением чистоты и добродетели. Цикл жизни подобных дев — праведное отрочество, посвящение («освящение»), водительство (религиозное служение). В результате праведной жизни эти женщины становились благовестницами, путеводительницами в деле распространения христианства. Их долг — посвящать в учение Христа⁵².

В человеке, по мысли Вяч. Иванова, скрыт его подлинный лик (сущность). Образы отца и матери в поэме Вяч. Иванова имеют двухплановую структуру. Уже в описании отца-землемера есть реальный план его изображения («Он холодно своеобразен / и не похож ни на кого») и иконичный: «Как живописец по холсту, / Так по младенческому злату // Воспоминанье-чародей // Бросает краски — все живей. // Отцовский лик душа находит» (I, 245). Отец разделяет судьбу интеллигента XIX века — материалиста и

⁴⁹ Уваров А. С. Христианская символика. М., 1908. Ч. I. С. 171.

⁵⁰ Там же. С. 138–145.

⁵¹ См.: Мф 13:47. Символ рыбы связан в христианском искусстве с образом Чистой Девы. — См.: Кондаков Н. П. Иконография Богородицы. Т. 1. С. 67–68.

⁵² Там же. С. 60 (Гл. 2. «Образ Божией Матери Оранты и его отношение к “чину” “дев” и “диаконис” в древней Церкви»).

позитивиста. Он стремится объяснить мироустройство научным путем, но это не дает ему абсолютной глубины познания. Он «проклятых / вопросов жертва — иль Эдип...» (I, 244). Цепя в нем «ум образованный», Вяч. Иванов подчеркивает его двойственность: «Так тайна Божья и гордыня / Боролись в алчущем уме» (I, 243). Образ земного отца очень важен для поэта. Он проецируется на архетипический образ титана, сына Геи-земли. Отец — землемер, цепи, которыми он измеряет землю, — символический образ прикованности к ней: «Ту груди звучную, чьи звенья / Досель из сумерек забвенья / Мерцают мне, чей странный вид / Все память смутную дивит» (I, 231)⁵³. С другой стороны, известен герметический смысл образа цепей, знаменующий связь всех частей природы, закрепившийся в розенкрейцерстве⁵⁴.

«Но я унаследовал черты душевного склада матери, — писал Вяч. Иванов в своей «Автобиографии». — <...> Я страстно ее любил и так тесно с нею сдружился, что ее жизнь, не раз пересказанная мне во всех подробностях, стала казаться мне, ребенку, пережитою мною самим» (II, 7). Создавая ее образ, он каждой реальной деталью ее жизни указывает на символический смысл судьбы и предназначения — быть путеводительницей. Праведность благочестивой супружеской четы фон Кеппенов, воспитавшей мать на «пиетически-библейском» отношении к религии, играет здесь исключительную роль. Книги Ветхого и Нового Заветов и Псалтирь — излюбленное чтение ребенка с матерью. После смерти отца мать вела будущего поэта по пути христианской религиозности. Поэт в своей «Автобиографии» пишет: «С той поры я полюбил Христа на всю жизнь. Эстетическое переплеталось с религиозным...» (II, 12).

Образ матери сакрализован. В нем Вяч. Иванов воплотил сверхчувственную идею своего понимания материнства как душеводства, как и Августин в «Исповеди». В поэме «Младенчество» и «Исповеди» Августина можно отметить множественные совпадения мотивов и образов, усиливающих эту идею. Это, например, мотивы материнского молока, акцентированные у Августина (I, VI–VII), выхода из материнского чрева, неверия отца и благочестия матери (I, XI). И Августином, и Вяч. Ивановым вводятся символические образы видений матери (6, I),

⁵³ На мотив цепи, «замыкающий» земное бытие, указывает Ханзен-Леве. См.: Ханзен-Леве А. Мифопоэтический символизм. Система поэтических мотивов. СПб., 2003. С. 169.

⁵⁴ См. переписку Н. П. Киселева с Я. А. Барсковым: Киселев Н. П. Из истории русского розенкрейцерства / Сост. и подг. текста М. В. Рейзина и А. И. Серкова. СПб., 2005. С. 101.

воскресительной благодати, исходящей от нее (5, VIII), божественной мудрости (6, XI; 8, I; 12, XV). Идиллическое состояние в поэме Вяч. Иванова подчеркивается, как и в «Исповеди» (9, X), мотивом созерцания внутреннего двора как символа Эдема, созданием образов диких и домашних зверей как реальностей и как метафор душевных движений.

Как и в «Исповеди» Августина, главным сюжетом в поэме становится сюжет посвятительный. У Вяч. Иванова он углубляется за счет введения гностико-герметических параллелей. Немаловажную роль здесь играет розенкрейцерская философия и мифология.

Претендовавшая на роль духовной водительницы Вяч. Иванова А. Р. Минцлова писала ему о трех путях посвящения: восточном, христианском и розенкрейцерском. Причем в христианском пути, по ее мысли, важную роль играют сновидческие состояния и руководящая роль принадлежит Евангелию от Иоанна и Апокалипсису. В третьем пути — Розы и Креста, — как она пишет, — большую роль играет самопознание человека, его «само-зеркальность», то есть путь вниз, к «самоотражению, и «ввысь, к богам»⁵⁵. Путь самопознания возможен, по ее мысли, лишь через ряды и системы символов: «От символа, уподобления путь идет к проникновению, к *видению* непосредственному», к неизреченному и пифагорейской «музыке сфер», ощущению связи «Микрокосма с Макрокосмом»⁵⁶.

Анализируя эти материалы, Н. А. Богомолов пишет о том, что «со временем Иванов совершенно определенно выбрал путь розенкрейцерский»⁵⁷. Розенкрейцерство было для поэта не только моделью сокровенного мистического пути к обретению тайного гнозиса, но и сокровищницей символического языка древнейшей герметической философии, обогащенного фигурами алхимии и каббалы, идеями антропософии Р. Штейнера, которые излагала А. Р. Минцлова. Розенкрейцерство способствовало тому, что язык мифопоэтического символизма в России стал приобретать универсальный и сакральный характер. Образ Матери-Девы — водительницы, на который проецируются розенкрейцерские мифологемы и чаемое ожидание «второго рождения», был очень важен для Вяч. Иванова, хотя А. Белый, например, в своей статье о Вяч. Иванове приводил факты того, что к концу

⁵⁵ Богомолов Н. А. Русская литература начала XX века и оккультизм: Исследования и материалы. С. 38–40.

⁵⁶ Там же. С. 41–42.

⁵⁷ Там же. С. 43.

1910-х годов Вяч. Иванов не прошел путь посвящения⁵⁸. Но, во всяком случае, Вяч. Иванов стремился сделать символизм эзотерической школой религиозного пути, как и его современники⁵⁹.

Как указывают исследователи, сам процесс посвящения представлялся уже на Башне Вяч. Иванова как «последовательный ряд взаимообуславливаемых символических “видений”, имеющих сновидческую либо медитативную природу» и укорененных в алхимической и каббалистической символике, например, в розенкрейцерских идеях А. Минцловой и Р. Штейнера⁶⁰.

Символические образы, которые сопровождают рассказ о развитии и посвящении души ребенка в поэме «Младенчество», например, лестницы от земли до неба, двух ангелов («духа тьмы и духа Божья»), — свидетельство гностической модели дуального мировидения: «Видит у подножья / Высокой лестницы — во сне — / Мать духа тьмы и духа Божья / В боренье трудном обо мне... <...> И два таинственные мира / Я научаюсь различать, / Принимаю от двоих печать» (I, 254).

Видение лестницы как образа инициации показательно. Лестница символизирует *восхождение* (образ водителя — «духа Божья») и *нисхождение* (образ проводника «духа тьмы»), запечатлевающие мистическую смерть и новое рождение, что подтверждают материалы легенд русских розенкрейцеров и тамплиеров, отсылающие к христианской ангелологии в видении «Золотой лестницы»⁶¹. Метафора лестницы, согласно гностическим учениям, к которым восходят идеи розенкрейцеров, есть «одновременно прохождение внутреннего космоса, то есть устройства самой души»⁶².

⁵⁸ См.: Глухова Е. В. Андрей Белый — Вячеслав Иванов: концепция духовного пути. С. 100–132.

⁵⁹ См.: Рычков А. А. Александрийская мифологема у русских младосимволистов. С. 108–166.

⁶⁰ Нефедьев Г. В. К истории одного «посвящения»: Вячеслав Иванов и розенкрейцество. С. 195.

⁶¹ В легенде повествуется о двух демиургах: один из них — Элоим Верха выделил Логос, из которого вверх поднялись эманация Слова и океан душ высших, другой — Элоим Низа выделил Хаос и океан душ низших. Материал опубликован в кн.: Никитин А. Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в советской России. М., 2000. С. 196.

⁶² Протопопова И. Метафора лестницы в текстах о «восхождении души» // Россия и гнозис: Материалы конференции. М., 2000. С. 44. О лестнице как инициатическом образе см. в письме А. Р. Минцловой к А. Белому от 17 июня 1909 года. Здесь описано преображенное состояние Вяч. Иванова. См. об этом.: Глухова Е. В.

Вместе с тем семантика лестницы не исчерпывается этим кругом значений, и ее смысл может накладываться на библейский образ лестницы Иакова, который встречается у Вяч. Иванова в «Переписке из двух углов» (III, 412)⁶³ и ряде статей по символизму.

Женский образ в розенкрейцерской мистической теории посвящения трактовался в свете гностико-герметических и алхимических теорий как посредник и символ *unio mystica* — мистического единства человека и Бога⁶⁴. У Данте, как известно, водительницей по «Чистилищу» и «Раю» является Беатриче, или Дева Света, Вечная Женственность. У Вяч. Иванова — Дева-Мать. Она направляет по пути прозрения, познания, посвящения и озарения. Софийные видения Вечной Женственности — лазурь (море и небо). Кроме того, это ритуальные символы посвящения: небо — символ восхождения и море — символ нисхождения и очищения. Они же являются символами просветления, знаменования связи Макрокосма и Микрокосма. Путь восхождения дан в поэме через световые образы-эпифании и пифагорейскую музыку «гармонии сфер», воплощенную в мотиве молчания.

Молчание и духовное зрение — мотивы христианской мистики и розенкрейцерской философии. У Я. Бёме молчание символизирует сверхчувственное познание, когда личное не мешает слышать вселенское⁶⁵. Это — высшая ступень посвящения в таинство. Неизреченное, как указывает А. Ханзен-Лёве, — «гностико-апофатическое свойство Софии» в лирике символистов⁶⁶. Солнечные лучи, преображающие душу, как у Данте в «Божественной Комедии» перед мистическим видением Небесной Розы («Рай». XXX–XXXI), — инициатический образ. Он воспроизведен поэтом в финальном эпизоде поэмы: «Впервые солнечная сила, / Какой не знал мой ранний рай, / Мне грудь наполнила по край / И в ней недвижно опочила...» (I, 254). Просветляющий образ-символ «нечаянной радости» —

Письма А. Р. Минцловой к Андрею Белому: Материалы к розенкрейцерскому сюжету в русском символизме. С. 246.

⁶³ Об образе лестницы Иакова как символе культурной памяти см.: Дэвидсон П. Афины и Иерусалим: две вещи несовместные? // Вячеслав Иванов: Исследования и материалы. СПб., 2010. Вып. 1. С. 68.

⁶⁴ Штейнер Р. О Химической Свадьбе Христиана Розенкрейца // Андреа И. В. Химическая Свадьба Христиана Розенкрейца. М., 2003. С. 175.

⁶⁵ Бёме Я. *Christosophia*, или Путь ко Христу. С. 101.

⁶⁶ Ханзен-Леве А. Мифопоэтический символизм. Система поэтических мотивов. С. 168.

нового рождения, венчающий следующий этап новой жизни: «в живой родник / Глядится новый мой двойник» (I, 254).

П. Флоренский в книге «Столп и утверждение истины» писал о том, что среди человеческих типов есть «чистые по преимуществу, так сказать, осколки раздробившегося первоизданного мира, менее других искажившие свой образ». «Это, — пишет он, — читатели Приснодевства», в них сочетается «сила Софийная, то есть ангельская, и человеческое смирение»⁶⁷. Первообразом матери в поэме становится иконный образ Богоматери. Развитие сюжета начинается с отрочества матери (архетип — «Отрочество Девы Марии»), пророческим событием становится «Знамение» и «Благовещение», а кульминационным моментом времени будущего, возникающего в душе сына при воспоминании о матери, — католическое «Коронование Девы Марии» или православное «Успение Богоматери», когда Сын и Мать воссоединяются.

Нужно заострить внимание также на «внутренней форме» поэмы. Она написана строфой, близкой онегинской («размер заветных строф приятен»), как уже писали исследователи, вместе с тем не учтен процесс возможной трансформации сонета в строфу, что мы наблюдаем в других поэмах Вяч. Иванова («Спор», «Человек» и др.), что может стать предметом специального исследования. Сонет в дантовско-петрарковской традиции понимался Вяч. Ивановым как форма имажинативно-мистической эпифании, о чем поэт писал в своей статье «О границах искусства» (II, 628–631) и что было важно для создания сакрального сюжета посвяtitельного автобиографического мифа.

Таким образом, в поэме «Младенчество» Вяч. Иванов развивает сложную тему софиологии и мариологии за счет введения сакрального сюжета посвящения, который отсылает к гностико-герметической и христианской традиции, подкрепленной влиянием «Исповеди» Августина и «Божественной Комедии» Данте. Символический сюжет связан в поэме с образом посредника — Девы-Матери, он способствует созданию необычного автобиографического мифа о земном отце и избранной (божественной) матери-путеводительнице. Большую роль в мифопоэтике произведения играет розенкрейцерская философия и мифология, а также христианская религиозная живопись, что определяет интермедийный характер произведения и его сложную мистериальную жанровую природу.

⁶⁷ Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1, кн. 1. С. 358.