

LITERATUROZNAWSTWO. FOLKLOR

Maria Cymborska-Leboda

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

**«РАЙ НЕЗАБЫВЧИВОЙ ДУШИ»
И «ХРИСТИАНСКАЯ ИСТИНА О ЧЕЛОВЕКЕ»:
EDEN ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА**

**“The Paradise of Unforgetting Soul” and “Christian Truth about Man”:
Vyacheslav Ivanov’s Poem *Eden***

ABSTRACT: Taking as a starting point Vyacheslav Ivanov’s poem *Eden* – the epilogue of the 5th book of “metaphysical lyric poetry” *Rosarium* as well as his critical and philosophical works – the article proposes a culturological interpretation of the key *topoi* of the poet’s artistic thought: his poetic anthropology. The principal point in these considerations is conceptualisation of the category of paradise/Eden in Ivanov’s writings and the notion of happiness as “metaphysical and religious feeling” connected with a person’s spiritual life in its vertical dimension (relation man – three-personed God). Moreover, the article presents intertextual relationships between Ivanov’s poetry and cultural texts (St Augustine, Petrarch, and others) being the source of European understanding of the concepts: soul, memory, oblivion, paradise.

KEYWORDS: Vyacheslav Ivanov, St Augustine, Petrarch, Scheler, paradise/Eden, Holy Trinity figure, soul, happiness, memory/anamnesis, oblivion

Но творящий должен воплощать для мира и для людей свои образы иного, свой экстаз, свой огонь, свой трансцензус, свое приобщение к иной жизни¹.

Залетные отзвучья
Иных миров лови².

О Человек, когда б в себя ты вник
И целостным узрел свой вечный лик
(III, 562).

Заглавие предлагаемой работы посредством цитат соотносит, связывая в одно целое, два текста Вяч. Иванова: стихотворный (первая цитата) и критико-философский (вторая цитата); и именно они – стихотворение *Eden* и статья *Древний ужас*, возникшие примерно в один и тот же период творческой жизни поэта, будут предметом контекстуального истолкования и осмысления.

В качестве эпилога к поэтическому циклу *Cor Ardens*, точнее к *Rosarium* – V книге лирики поэта – лирики совершенной, как полагал сам автор, и лирики поистине метафизической, как в своей рецензии считал Михаил Кузмин³, стихотворение *Eden* представляет интерес в нескольких аспектах. Во-первых, как композиционное и смысловое завершение *Rosarium*, оно позволяет ставить вопрос о роли эпилога/ов в *Cor Ardens* и других произведениях поэта, напр., в мелкое *Человек*, указывающих на открытость (открытую композицию) названных текстов, устанавливающих связь с реципиентом, проецируя для него вертикаль (ибо, по известным словам Иванова, «Бог на вертикали человек»). Ради пояснения вспомним идеологический контекст эпохи и слова Фаддея Зелинского о «боязни вертикали»⁴. Во-вторых, существенной оказывается смысловая связь эпилога со стихотворным текстовым целым, т.е. *Rosarium*, и прежде всего с двумя его фундаментальными символическими фигурами, какими являются Роза и Крест, получившие благодаря эпилогу – цельную смысловую перспективу – христианскую. В-третьих, важной проблемой оказываются интертекстуальные связи стихотворения *Eden*. В смысловом в смысловом плане оно может и должно прочитываться контекстуально, отсылая к другим произведениям, например, к стихотворению *Воплощение*, к *Римскому дневнику*,

¹ Н. Бердяев, *Философия свободного духа*, Москва 1994, с. 254.

² Вяч. Иванов, *Собрание сочинений в IV томах*, Брюссель 1971–1987, ред. Д. Иванов, О. Дешарт, т. III, с. 545. Далее в тексте ссылки на это издание указываются в скобках (том и цитированная страница после запятой). Здесь и далее, все подчеркивания мои (М. Ц.-Л.), кроме оговоренных случаев.

³ М. Кузмин, «*Cor Ardens*» Вячеслава Иванова, „Труды и дни” 1912, № 1, с. 49.

⁴ Ф. Зелинский, *Из жизни идей*, Санкт-Петербург 1905, с. 309.

а также другим статьям, “обнаруживающим” (Х:М) христианскую мировоззренческую константу творчества поэта, закрепляя значение трех смысловых символических фигур, фокусирующих вокруг себя поэтический дискурс *Rosarium*. И, наконец, в-четвертых, стихотворение *Eden*, как мы постараемся показать, дает возможность осветить проблему о художественной стратегии Иванова, о его поэтическом языке – о том, как поэтический язык *именует* (слово заимствую из словаря поэта) внутренний опыт человека – приобщения к Иному и соучастия в Ином, и тем самым как язык называет опыт причастности *сверхприродному* (Божественному).

Переходя к рассмотрению отмеченных аспектов, начнем с контекста, т.е. привлечения других текстов, подтверждающих важность мотивики или мифологии рая/*Eden*'а у Вяч. Иванова. Так, первым из них являются *Дневники* Иванова и запись 1902 г., определяющая его авторскую интенцию: «Итак, в лирической форме, в ряде сонетов, сказать, что я знаю о неумирающем рае (...)» (II, 477). И, действительно, в *Cor Ardens* – и не только – тоπος рая/*Эдема* появляется в нескольких стихотворениях, например, в *Розе Преображения*, обнаруживаясь не только эксплицитно, но и имплицитно, через дешифровку «райского» смысла, связанного с мотивом благоухания, как атрибутом Розы/Христа. Существенным оказывается изъяснение того, что значит «неумирающий рай», в каком смысле рай для человека не умирает. Многократное возвращение к райской теме и частотность (явная и не явная) этого мотива в лирике поэта (*Внутреннее небо, Зимние сонеты, Деревья, Римский дневник*), обозначенного лексемами «былого рая», «заповедного рая», «игрового рая» и др., как раз и подтверждает возобновляемый опыт поэтического осмысления концепта.

Вначале сосредоточим внимание на важнейшем, как нам представляется, контексте стихотворения *Eden* – статье *Древний ужас*. Первое и основное, что связывает оба текста – это присутствие и похожее осмысление категории забвения; второй общий момент – это подобная оценка недуга, или болезни, которым страдает человечество, вернее человеческое «мы», на данном цивилизационном этапе своего развития.

Так, стихотворение *Eden*, в семи строфах, имеющее в двух первых, апеллятивно-диалогическую структуру, начинается констатацией экзистенциального забвения и его горестных последствий, что ставит текст в ряду других произведений, в которых концептуализируется эта важная у Иванова категория: «О глубина любви, премудрости и силы, // Отец, Тебя забыли мы (...)» (II, 531). В статье же *Древний ужас*, определяя признаки недуга человеческого сознания («наше смешливое отчаяние») – пребывание в тюрьме необходимости («Так бьемся мы в стенах старой тюрьмы»), Иванов обобщает эту ситуацию и конкретизирует ее, прибегая опять к понятию забвения.

«Причина недуга – наше забвение христианства. Человечество забыло, что в христианстве уже раскрылось, и не только не угадывает того, что еще не раскрыто в нем, но давно уже и прежде понятого в нем не понимает» (III, 108).

В критико-философском дискурсе Иванова обращает на себя внимание наличие местоимений «мы» (как и в стихотворении) и «наше» (*наше забвение*), а также отсылка к райскому сюжету – райской истории о грехопадении, т.е. искушению Змия и ложному человеческому самоутверждению, как его последствию: «не так же ли требовательно, и не так ли беспомощно и немощно **наше** человеческое самоутверждение, **наше** воспоминание о древнем завете Змия, – „быть как боги“?» (III, 107).

Очевидно, завет «быть как боги»⁵ прочитывается как противоборство завету соединенности с Богом/Отцом связью сыновней любви. Его нарушение стало грехопадением, обманым прельщением: «Змий прельстил Еву обещанием божественного сознания» (III, 109). В работе *Голубой цветок* своеобразным грехопадением, которое можно искупить лишь «созданием нового религиозного сознания», Иванов называет злоупотребление, связанное с тем, что найдя в себе свое *я*, «личность нашла его слишком эмпирически» (IV, 739). В статье же *Древний ужас* понятие *злоупотребления я* трактуется в качестве «**нашего** языческого не христианского ужаса» и используется в дискурсе ради различения ложного и истинного *я* в человеке, должного и не должного в нем.

Человеческое самоутверждение ложно, поскольку субъектом его является ограниченная личность. Должно найти свое истинное *я*, чтобы утверждаться в нем. Христианство учит, что такое *я* сокровенно присутствует в человеке: «Царство небес – в нас». Есть Небо в человеке, а в Небе Отец (III, 108).

Стихотворение *Eden* как раз и построено на различении ложного и истинного самоутверждения, эмпирического и метафизического *я* человека.

Обратим внимание, что формула «мы», одинаково присутствующая и в статье, и в стихотворении, определяет соучастие человека в общем модусе эмпирического существования на земле изгнания, – обитания в метафорической тюрьме / подвале и обособленности от Истока Бытия.

Метафоры же «тюрьма», «подвал», «свод» выражают «то мрачное самоутверждение личности, замкнувшейся в своих пределах» (III, 266), о которых Иванов пишет в статье *Ты еси*, высказывая весьма продуктивную мысль о продолжительности и сохранении древнего мифа в человеческой душе. Душа / Психея в своем переживании может повторять миф о Еве и Змие и стать орудием последнего. Но это означает также, что данный миф говорит о забвении

⁵ Ср. в *Римском дневнике*: «Стать как Бог звала змея / Вползшая в Эдем» (III, 739).

божественного завещания: вкушать от плодов из Древа Жизни. В связи с этим возникает проблема о семантическом поле лексемы *забвение*, отсылающей к эдемскому мифу о первичном отношении Бога и человека⁶ и о сущностном значении понятия. В вышеприведенном стихотворении («Тебя забыли мы...») речь идет о забвении Бога (Отца), как воплощения верховных ценностей. Вопрос состоит в том, где, как и почему произошло или происходит это забвение. Забыли ли мы, люди, Бога в своей душе, забыв завет «познай самого себя», не созерцая божественного в себе – в душе, как отдельной от тела онтологической реальности? Или же (это второй аспект) мы забыли Бога в своем мирском существовании, в выбранном нами существовании в мире, в пренебрежении христианской этикой, заповедью «не проходи мимо», и *умильной* красотой⁷. Если же это так (во втором рассматриваемом случае), то это означает, что мы (люди) ограничились данностью, оставаясь в пределах узкого, *серединого*, как бы сказал Бердяев, сознания. Или же, в терминах Владимира Эрн, мы остались в рамках сознания, ориентированного на данность мира, лишенные возможности воспринимать *мир как дар*⁸, имевший свой прототип в бытии, дарованном Адаму в раю⁹. Такое двойственное толкование, думается, находит подтверждение в интересующем нас стихотворении (*Eden*), где противопоставляется верховное и низменное. Не случайно в тексте выстраивается смысловая оппозиция Жизни и безжизненности, «унылой суеты», скупого безучастия и счастья Изобилия – подлинного бытия, символизируемого фигурой «Отца живых».

И сердцем суетным безжизненно унылы,
И свод над нами – свод тюрьмы.
И счастье нам – подвал скупого безучастья,
Иль дымных душевных чар обман;
В тебе ж, Отец живых, уже не черпаем счастья,
О изобилья Океан! (II, 531).

⁶ Н. Бердяев, *Смысл истории*, Санкт-Петербург 2016, с. 54 и сл.

⁷ Эту заповедь Иванов связывает с положительной моралью. Отталкиваясь от негативной «нашей морали», поэт пишет: «Кто из нас настолько осторожен и внимателен ко всему, мимо чего он идет, чтобы не пройти рассеянно и нерадиво мимо красоты, которую бы он прозрел, мимо наставника и путевода (...), мимо души, которая его ищет (...), мимо чуда и знамения, мимо Духа, мимо Лика?» (III, 127).

⁸ В. Эрн, *О великолепии и скептицизме (к характеристике адогматизма)*, [в:] Вяч. Иванов. *Pro et contra. Личность и творчество Вячеслава Иванова в оценке русских и зарубежных мыслителей и исследователей*. Антология, т. 1, сост. К. Исупов, А. Шишкин, ред. А. Шишкин, Санкт-Петербург 2016, с. 393.

⁹ Понятие дара, относимого к категории сознания, тематизируется Ивановым в стихотворении *Мой дом*: «Дан свыше мне дар научиться / Верховным урокам (...)» (III, 550), что вызывает ассоциацию с трактатом Блаженного Августина *De Magistro*.

Перефразируя слова уже приводимого Зелинского, скажем: «уныние бесплодно»¹⁰, плодоносным и зиждательным является радость божественного Изобилия – источник совершенного счастья, даруемого Отцом. Слово *счастье* в стихотворении Иванова является ключевым и повторным, оно получает толкование в соотнесении со второй смысловой оппозицией, а именно *совершенство – несовершенство*. Подлинное счастье, первичное, эдемское, связано с осуществлением совершенства и полноты, чего лишен мир в модусе данности. Эта проблема, затрагиваемая Ивановым эксплицитно, ставится им в очерке *О законе и связи* и ее понимание может служить пояснительным контекстом к стихотворению:

Если несовершенство людей зависит большей частью от их телесности и односторонности, то, с другой стороны, неполнота их счастья имеет своим источником непрерывный компромисс, составляющий содержание их жизни. Противоречие только видимое: ибо компромисс не исключает односторонности, а предполагает ее, так как посредствует между односторонностями (III, 128).

Остановим наше внимание на категории счастья как такового и утверждении Иванова о неполноте человеческого счастья, а затем на концептуализации исконного счастья (стихотворение *Счастье*). Учтем в связи с этим современное, наиболее известное толкование понятия счастья, прежде всего рефлекссию Макса Шелера. Выделяя четыре уровня чувств и выстраивая их аксиологическую иерархию, высшее место философ отводит чувствам духовного, «метафизически-религиозного» характера, в которых выражаются личностные акты человека, направленные на поиски и утверждение ценностей; к ним принадлежит именно счастье¹¹. Очевидно, также у Иванова исконное счастье связывается с духовной сферой личности человека. Причем существенно, что Ивановский концепт счастья отсылает к учению Блаженного Августина, полагавшего, что каждый человек желает счастья, хотя понимает его иначе, а истинное, непроходящее счастье – это конечная цель человека, т.е. то, чего все ищут¹², хотя мало умеют радоваться ему, когда оно найдено¹³. В этой связи

¹⁰ Ср. оценочный смысл понятия в IX сонете из цикла *Зимние сонеты*: «Зима! Зима! Твой скорбный строй – унылость» (III, 572). Понятие *унылой* личности появляется в статье поэта *О кризисе гуманизма* (III, 370). О присутствии концепта *уныния* в русской литературе см. В. Stawarz, *O nastroju unylnia w poezji rosyjskiej*, „Slavia Orientalia” 2016, № 2, s. 281–297.

¹¹ M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 8–9. См. также P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Kraków 2010, s. 27–28.

¹² Августин Блаженный, *Исповедь*, пер. М. Сергеевко, Москва 1992, с. 281 и далее.

¹³ H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, trad. de l'allemand par A.-S. Astrup, Paris 1996, p. 15.

знаменательно, что подобно Августину¹⁴ в стихотворении *Eden* поэт дифференцирует две категории счастья: «наше счастье» и «то счастье». Сигнатурой первого является «безучастие», прочитываемое как эгоистическая обособленность, в тексте она выражается с помощью «замыкающих» метафор с прищущей им семантикой аксиологической тесноты¹⁵. Сущность же «того», т.е. подлинного, эдемского счастья расшифровывается Ивановым и в данном стихотворении (особенно третья и четвертая строфы), и в другом, где важность категории отмечается уже в самой заглавии (*Счастье*). Так в третьей строфе – «рай забывчивой души» обозначает первозданное бытие, исполненное невинности и блага, зло и «душных чар обман» не имеют к нему доступа:

Где легких веяний лелеют растворенья
 Рай забывчивой души,
 В чьем верном зеркале невинны все творенья,
 Все первозданно хороши (...) (II, 532).

В пределах первозданного рая осуществляется полное (не одностороннее и кратковременное) и цельное, позже утраченное, счастье¹⁶, в котором «дух растет» и разливается «Сыновней ток любви»:

То счастье не на миг, не дар судеб и часа,
 Оно недвижно и полно;
 В нем дух растет (...).
 То счастье – цельное, как в теле радость крови,
 Что в сердце бьет Твоим ключом,
 Отец, чтоб ринуться – Сыновней ток любви –
 В сеть жил алеющим лучом (II, 532).

В другом произведении Иванова (*Воплощение*) радость первозданного бытия выражает метафора «райского хмеля», т.е. жизненного подъема и духовного экстаза¹⁷. В данном же случае акцентируется особое качество Я-Ты отношения, т.е. человека и Отца / Бога – как Истока любви и радости, и именно

¹⁴ Августин различает «счастье переходящего благополучия» и «настоящую счастливую жизнь» – вместе с Богом. Августин Блаженный, *Исповедь...*, с. 152 (кн. шестая, VI), с. 285 (кн. десятая, XXIII).

¹⁵ Ср. подобного типа метафору, относимую к сознанию человека: «скреп земного, только земного сознания» (III, 130). Такое сознание *участным* (Бахтин) не является.

¹⁶ Ср. в предыдущей строфе: «Не знаем счастья мы, как невод, золотого, // Что, рыбарь, кинул Ты в эфир (...)» (II, 531).

¹⁷ Ср.: «Мой ангел, где я / Пил огонь Эмпирея» (III, 540).

это соотношение, закрепленное любовью, лежит у основ цельности райского счастья. Но такое счастье, говоря на языке Иванова, – это не *modus*, а *substantia* рая. Его суть дешифруется в вышеупомянутом стихотворении *Счастье*. Понятие счастья здесь соотносится со щедрой любовью и его концептуализация диалогически перекликается с эпилогом *Rosarium* и с категорией «золотого» (сакрального) счастья. Ибо и здесь счастье не есть временной *modus* человеческого существования:

Счастье не то, что годиною случается
 И с мимолетной годиною кончается:
 Счастья не жди, не лови.
 Дух, как на царство, на счастье венчается,
 В счастье, как в солнце, навек облачается:
 Счастье — победа любви (III, 547).

Очевидно, речь идет о излучающей любви *даровитого* человека, расточительного сердца. Счастье связывается с любовью-даром, с любовью – как силой жизни («счастлив, кто жив и живет») и обручением со всем живым, предполагающим согласную связь и единую гармонию с всеобщим божественным порядком, а не оторванность от него¹⁸. Подобный смысл имеет известная Августинова метафора *pondus meum, amor meus* (*Исповедь*, кн. XIII), интерпретацию которой дает Vincent Carraud, указывая на семантическую инновацию мыслителя из Гиппона и установленную им эквивалентность слов / концептов *pondus* (тяжесть) и *ordo* (порядок, космос). Тем самым любовь предстает в качестве универсальной тенденции мироздания и его всеобщей цели¹⁹.

Раздвигая границы понимания райского счастья и рая/Эдема в стихотворении Иванова (*Eden*), стоит привлечь еще один смысловой контекст, а именно сонеты Петрарки. И не только потому, что Иванов был их переводчиком. И даже не потому, что сонеты и канцоны итальянского поэта связаны с жизнью и смертью любимой женщины (Мадонны Лауры) подобно тому, как и сонеты Иванова, и другие стихотворения *Cor Ardens* посвящены «Той, что сто-

¹⁸ В таких терминах характеризует Плотин «симфоничность» душ и их существование, не оторванное от своих Начал, в согласии с «умопостигаемым миром», в согласии «с той жизнью, которую души некогда вели Там [в горнем мире], некогда – на небе (...)» – в IV *Эннеаде* (Плотин, *Четвертая Эннеада*, пер. с древнегреческого Т.Г. Сидаша, Санкт-Петербург 2016, с. 52; 51). В обоих случаях, в *Эннеаде* и в стихотворении *Счастье*, общим моментом является аналогия Солнце – Душа (у Плотина) и Солнце – Сердце (у Иванова).

¹⁹ V. Carraud, *Pondus meum, amor meus, ou l'amour de soi contradictoire*, [in:] *Après la métaphysique: Augustin*, éd par. A. de Libera, Paris 2013, p. 96–97.

рев на земле моим пламенеющим сердцем, стала из пламени свет в храмине гостя земли» (II, 225).

В XIII сонете Петрарки, с инципитом «Когда в ее обличии проходит сама Любовь (...)», переведенном Ивановым, обнаруживаем весьма значимую аналогию к тексту *Eden'a*: кроме диалогического строения, т.е. разговора лирического я с Душой, речь идет о семантической оппозиции, основанной на аксиологическом противополжении низменного и горнего рая (*горних стран*). Метафора «эдем очей» выражает состояние, которое, в конечном счете, противопоставленное вечному Верховному Благу²⁰, воспринимается как мимолетное и низменное чувство, а значит оно не есть счастье (в понимании Иванова и Шелера).

Мечта, тот миг благословляя, бродит
 Близ мест, где цвел эдем очей моих.
 Душе скажу: „Блаженство встреч таких
 Достойною ль, душа, тебя находит?

Влюбленных дум полет предначертан
 К Верховному, ея внушеньем, Благу.
 Чувств низменных – тебе ль ласкать обман?

Она идти к пределу горних стран
 Прямой стезей дала тебе отвагу:
 Надейся ж, верь и пей живую влагу”²¹.

В целом, обманное противостоит здесь подлинному, существование – исконному небесному бытию²². В других сонетах Петрарки это противопоставление отмечено следующими определениями: «мир лживых явлений», «страна порока и печали» – «небесные селенья», «глубина небес».

Верховное Благо в тексте Петрарки, думается, это синоним Создателя, Господа в других произведениях поэта и одновременно его атрибут. В ином

²⁰ Знаменательно, что в XXVI Песне Дантова *Рая* (Dante Alighieri, *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, Kraków 2006, строки: 133–136; 139–142) «лучи счастья» изливаются из Вершин Добра, любовь же считается «первой из бессмертных вещей», а предметом ее влечения является Высшее Благо (Ibidem, s. 434).

²¹ Ф. Петрарка, *Сонеты и канцоны на жизнь и на смерть мадонны Лауры*, Санкт-Петербург 2011, с. 166.

²² Ср. в статье Иванова *Эхо* кардинальное различие: «бытия» (красоты) – как «существования в явлении» и бытия как «метафизической реальности» (III, 340).

сонете (CCCLXIV), субъект поэзии, *Амуров раб* обращается к Нему с восклицанием и просьбой:

К Тебе мой вопль из сей *темницы* страстной,
Где Ты меня *замкнул*, и через огни
Введи в *свой рай* тропю безопасной!²³

Путь в рай Создателя вертикален и выводит из земной темницы. Интересующая нас аналогия состоит в том, что раю Создателя у Петрарки, кроме других подобных оценочных метафор, у Иванова соответствует рай Отца. В *Cor Ardens* значащей является «мифологема троичности» (Бердяев) или, вернее, отблеск инспирирующего Иванова Августинова учения о Божественной Троице. В поэтической интерпретации поэта она присутствует в эпилоге к *Rosarium*.

Заострим наше внимание на фигуре Отца и концептуализации этого теофанического символа. Стоит привлечь в связи с этим его осмысление у близкого Иванову Семена Франка. В его метафизическом толковании, Отец есть не только Любовь и любящее существо, но также существо, «от которого мы произошли», с которым «мы сродны и к “дому” которого мы принадлежим»²⁴. И именно такое значение обнаруживаем у Иванова в *Римском дневнике*, где присутствует мотив встречи с Отцом и возврата в Отчий дом на исконную райскую родину человека.

Где – знает сердце – буду встречен
Меня дождавшимся Отцом (III, 567).

При этом и здесь, в римский период, и раньше в *Cor Ardens* восстановленная личностная связь/единство с Отцом осмысливается в категориях счастья и находит свое выражение в образе или опыте переживания рая. Последнее – рай – становится уделом «незабывчивой души», противостоящей «суетному», «забывчивому», «унылому» сердцу (ср. метафору «гроб сердца» в стихотворении *Путь в Эммаус* или последнюю строку стихотворения *Утешитель*: «Сердце-гроб, откликнись, и живи!» (III, 614)). Сама же «незабывчивая душа» предстает в стихотворении в качестве прообраза человеческой Души как таковой, одаренной памятью о райском существовании²⁵. Тем самым в этой и последу-

²³ Ф. Петрарка, *Сонеты и канцоны...*, с. 166.

²⁴ С. Франк, *С нами Бог. Три размышления*, Paris 964, с. 197.

²⁵ Ср.: «Это я, кто помнит. Я – это душа. (...) Но ведь память и есть душа» (Блаженный Августин, *Исповедь...*, с. 274).

ющих строфах текста Иванов затрагивает вопрос о том, как может – и может ли – рай, райское цельное бытие – существовать в человеке? Его поэтический ответ восходит к Платону и Августину, с одной стороны, и к Мейстеру Экхардту, с другой. К Платону и Августину, и их пониманию *anamnesis*, ибо все, что мы знаем о Боге (и чувствуем опытом сердца) «всегда в нас было», в качестве внутренней интуиции Целого²⁶. Говоря же словами Августина: «Мы не могли бы искать утерянного, если бы совершенно о нем забыли»²⁷. И это первичное, утерянное и есть счастливая жизнь – предмет воспоминания и тоски у автора *Исповеди*. «Где же и когда знал я свою счастливую жизнь, чтобы вспоминать о ней, любить ее и тосковать о ней» –, спрашивает Августин в XXI книге знаменитого текста²⁸, с надеждой обрести ее исконную полноту²⁹. Отзвук этого вопроса слышим в стихотворении Иванова:

Кто скажет, где тот заповедный рай?
 Исконное – и чуждое, не наше –
 То бытие, подобное по край
 Наполненной, покоящейся Чаше?
 Но в нем – я сам (...) (III, 534).

То общее, что соединяет Иванова с Августином, касается как раз категории *anamnesis*, однако понимаемой не только в духе Платона (что уже в ивановедении рассматривалось), но и Аристотеля, который это понятие сохраняет, «натурализируя» его и вполне не порывая с прежним его значением, в смысловом плане обогащает. Так, если привлечь рефлексии Рикера, Стагирит дифференцирует *mneme* и *anamnesis*. Первое связывает с *pathos'om*, чувствованием, второе с активностью и поиском (*recherche*) недостающего, с отыскиванием (*rappel*) утерянного – того, чем мы обладали в прошлом. В этом плане разрыв с Платоновым *anamnesis* не является полным, «в такой мере, в какой *ana* в слове *anamnesis* означает возврат, возобновление, отыскивание того, что мы некогда видели, пережили или познали, т.е. означает в определенном смысле повторение»³⁰. Усилие поиска направлено тем самым против забвения. «*Anamnesis* делает свое дело против течения реки Леты»³¹. Думается,

²⁶ L. Kořakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Kraków 2012, s. 87.

²⁷ Блаженный Августин, *Исповедь...*, с. 284.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ср. «(...) все мы хотим быть счастливы» (Ibidem, s. 291). Подобно как у Иванова, счастливая жизнь у Августина связана с истиной: «(...) но ведь счастливая жизнь – это радость, даруемая истиной, т.е. Тобой, Господи (...)» (Ibidem, s. 285).

³⁰ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, p. 33; выделено Рикером.

³¹ Ibidem, p. 33.

этот смысловой момент находим у вышеприводимого Августина, дорожившего греческой мыслью, и, очевидно, у Иванова. Вот еще один пример: «Сны простираю. / К былому раю Души одной» (Иванов 1979, 535). С творческим делом *anamnesis* связана в мышлении поэта аксиома внутреннего познания и, противостоящая забвению, память о рае, которая следующим образом выражена в другом стихотворении, из цикла *Cor Ardens*:

Осталось в бытии, что было, -
 Душа благу слышит весть, -
 Окаменело и застыло,
 Но в вечно сущем вечно есть (II, 513).

или в стихотворении *Богопознание* из цикла *Свет вечерний*:

Отчего же сердцу дивно ясно,
 Что оно всечасно
 Дышит Им,
 И Его дыханью сопричастно,
 И всему живому с Ним? (III, 552).

Тем самым, именно созвучие с Памятью являет человеку Бога³² в качестве бытия и красоты. Память – «бессмертья залог, венец сознанья, / Нетленно-го в истлевшем красота» (III, 533). *Anamnesis* же – поиски следа к исконно Нетленному (ср. в сонете поэта: «Ты бытие; но нет к Тебе следа» – (III, 573) ради возврата к целостности и исконной полноте: «Дабы воскресла целостна и здрава / Душа в тот мир (...)» (III, 575).

Сделаем предварительный итог, учитывая контекст рассуждений: в стихотворении *Eden* опыт сопричастности божественному (дыханию Отца) и эдемскому бытию получает осмысление на двух уровнях:

1. В плане проецирования образа **реального бытия**, где «все первоначально хороши», где «невинны все творения», а зло божественным мечом отсечено (II, 532) и где обнаруживается цельность и Полнота счастья, чуждого земной тесноте и односторонности;
2. На уровне внутреннего, субъектного постижения / переживания опыта райского счастья («рай Души»), связанного с духовным событием в сердце

³² Ср. в поэме *Деревя*: «Вполголоса ведите светлый хор. / Он с Памятью созвучен, если Бога / Являет в днях. (...)» (III, 533).

(душе) человека³³, приводящим к рождению Сына/Христа, о котором писал Мейстер Экхарт³⁴, а также Иванов, ссылаясь на него в своих статьях³⁵. Приведем фрагмент шестой строфы стихотворения:

И только грудь вздохнет “Твоя да будет Воля”³⁶ –
 Отец, то счастье нам дано.
 И клонится душа, Твой колос, ветром поля,
 И наливается зерно.
 И Сын рождается, и кротко волю нудит:
 “Встань, жнец, и колос Мой пожни” (II, 532).

Если учесть понимание акта рождения Сына в душе человека, данного в статье *Древний ужас* («Сыном становится человеческое я, только отдачею воли своей тому внутреннему свету, который есть Отец в Небе человека» (III, 108)), то можно заключить следующее: приобретение рая для человеческой Психеи означает рождение в ней нового я, подлинной личности. Как говорит у Достоевского Зосима, стоит человеку захотеть рая и рай возникнет на земле. Однако существенно, что в случае Иванова, это хотение должно соединиться со сдвигом воли: без послушания и отдачи себя воле Отца – Сын не рождается, эмпирическое я «проходит мимо Лика» и Невестой не становится. «Если воля человеческого я стала волею Его, тогда родится в человеке Христос и он стал достоин называться Сыном Человеческим. Тогда Земля его нашла своего Жениха и Сын Человеческий Невесту свою (...)» (III, 108).

Согласно Иванову, в этом выражается антропологический принцип христианства и правое самоутверждение личности, которая осуществляет этиче-

³³ См. также в стихотворении *Лира и ось*:

«От Бога в сердце к Богу в небе
 Струной протянутая ось
 Поет «да будет» Отчей воле
 В кромешной тьме и в небеси:
 На Отчем стебле – колос в поле,
 И солнца – на Его оси» (III, 500).

³⁴ Мейстер Экхарт, *Духовные проповеди и рассуждения*, [в:] Мейстер Экхарт, *Духовные проповеди и рассуждения*, Якоб Бёме, Аврора, или Утренняя заря в восхождении, Киев 1998, с. 32–35.

³⁵ В финале статьи «Ты еси» поэт очередной раз дает концептуализацию первобытного рая: «нормальное отношение микрокосма и макрокосма – ноуменальное всечувствование вещей, как равно и тождественно сущих вместе внутри и вне человека, Сына Божия <...>» (III, 268).

³⁶ Предлагая мистическое осмысление молитвы *Отче наш*, Иванов пишет о просветлении сознания человека и осуществлении воли Отца «на Земле». Последнее станет возможно, когда сокровенное имя Отца «освятится», «прославится»; когда «потенциальное Имя станет реальным, мы будем целостно совершенны, как Отец “в Небе”» (III, 267).

скую заповедь «не проходи мимо», присваивая себе облик Сына. «Такова христианская истина о человеке, которая делает человека впервые свободным» (Ш, 108), – констатирует поэт. Подобно Августину³⁷, также Иванов различает два типа свободы (воли): первая борется с Богом, вторая есть противоборство «пустой свободе, украденной забвением». Эпитет «пустая» у Иванова – весьма значимый и частотный – появляется в последней строфе стихотворения *Eden*, приобретающей статус мировоззренческого и смыслового синтеза. Здесь связываются «начало и конец» текста и сопоставляются две категории и два полярных лада человеческой души³⁸, «пустая», «одинокая», «осиротелая», забывшая Отца, и Невестная, соединенная любовной связью с Божественным:

Где одинокая, в кольце Левиафана
 Душа унылая пуста...
 Но ты дыханием Отца благоуханна,
 Душа невестная, – о радостная рана!
 И Роза – колыбель Креста (II, 533).

Таким образом стихотворение *Eden* отражает синтетическое мышление Иванова, особое качество которого выделял вышеупомянутый Кузмин. В качестве эпилога оно соединяется с основным текстом *Rosarium*, присутствием трех теофанических фигур: Отца, Сына и, имплицитно, Духа; и именно эпилог выявляет и утверждает христианскую перспективу прочтения двух фундаментальных символов – Розы и Креста³⁹.

В качестве заключения и дополнения к этим размышлениям, стоит отметить, также в связи с метафорической языковой стратегией Иванова, что лексема «благоуханна», в сочетании с райским блаженством – и интерпретацией *блаженств* у Мережковского⁴⁰ –, соотносит человеческую душу с семантическим полем Эдема. Причастность же *дыханью Отца* отсылает к Библии и Книге Бытия, в которой сказано, что Бог вдохнул в человека свой Дух. По

³⁷ H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996, s. 138.

³⁸ Ср. присутствие топосов поэтического языка Иванова в уже приводимом *Богопознании*:

«Глубь небес своим кромешным адом
 И своим зиянием *пустоты*
 Мерит сердце; мерит смертным хладом –
 И созвучным ладом
 “Я” и “Ты”.
 Знает Бога сердце вещим гладом
 За столами *полноты*» (III, 553).

³⁹ Подробнее М. Цимборска-Левбода, «Знак о смысле»: символ и бытие личности. *Роза и крест у Вячеслава Иванова*, „Slavia Orientalis” 2016, № 2, с. 325–342.

⁴⁰ Ibidem, s. 338–339.

мнению Семена Франка, эта фундаментальная идея в христианском сознании раскрывается, по крайней мере, двояко: «Бог дал нам от Духа Своего» (1 Ио, 4:13). В человеке, как творении имеется дух, духовное измерение и поэтому ему доступно ощущение «внутреннего родства и близости» с Богом⁴¹. И не только ощущение, но также метафизический опыт этого сродства, который у Иванова именуется «раем забывчивой души», «внутренним Небом» (III, 267) в глубинном самосознании Человека. Однако, согласно поэту, осуществление этого опыта предполагает *гостеприимство*⁴² и открытость/расположенность человеческого духа, исключает *скудость* и холод сердца, ибо «стучится Гость в тюрьму» (III, 553), желая быть услышанным. *Гостеприимство*⁴³ – у Иванова это ценностная метафора, она именуется христианский этический принцип *по-слушания, благоговения и благодарности*. К тому же, фигура Гостя (Сына) органически вписана в семантическое поле Ивановского мышления о Божественной Троице⁴⁴ и предназначенном человеку – Эдеме. В *Римском дневнике* поэта находим строки, написанные в праздник Эпифании, которые пусть послужат пуэнтной наших рассуждений:

Как древний рай покрыла схи́ма,
С ним стала и ты незрима,
Звезда, венчавшая Эдем (...)
Звезда божественной природы,
Твоих небес родные своды
Увидим ли, подобно тем
Пришельцам в ночь Епифании,
Окрест Младенца и Марии
Узревшим *девственный Эдем?* (III, 586).

⁴¹ С. Франк, *С нами Бог...*, с. 197.

⁴² «Доступен и гостеприимен должен быть дух человека, готов к благоговению и благодарности весь – улегченный слух и „чистое” „простое” око (...)» (III, 128).

⁴³ Ср. в стихотворении *Собаки*: «Не Гость ли у ворот» (Иванов 1979, 554) или в *Todo Nada*: «Гость во мне тоску зажег – / Крест его обвить» (III, 628).

⁴⁴ Ср. в последней строфе эпилога: «Зане из Отчего (и в нас, как в небе) лона / Существенно родится Сын» (II, 533) и в *Римском дневнике*: «Сыном будь, не беглецом!» (III, 614). В сокращенной и тезисной версии текст статьи был представлен на Международной Ивановской конференции в Москве в апреле 2016 года.