

Леонид Геннадьевич Каяниди

Вячеслав Иванов между Данте и Дионисом. Визионерский опыт поэта 1908 года и проблема тройственных союзов*

1. *‘Младший символизм’ и ‘визионерная эстетика’*

Настоящая статья посвящена историко-литературному анализу мифологического и художественного субстрата визионерского опыта Вячеслава Иванова, с особым вниманием к влиянию этого опыта на его поэтическое творчество и жизнетворческие практики (тройственные союзы).

Проницательный исследователь темы ‘Иванов-мистик’, Г.В. Обатнин приходит к выводу о том, что творчество Иванова, как младосимволиста и последователя Вл. Соловьева, может быть отнесено к ‘визионерной эстетике’ (Wagner-Egelhaaf 1989). “Вл. Соловьев, ее родоначальник в модернизме (и в этом смысле, первый ‘младший символист’), канонизировал опыт визионера в качестве материала для литературы”, а символисты придали “визионерскому опыту исключительно серьезный характер, а перипетиям его поиска, достижениям, удачам и неудачам на этом пути – статус основных в литературе” (Обатнин 2000: 177).

Склонность к мистицизму необыкновенно характерна для Вячеслава Иванова. Она сформировалась под влиянием лично-семейных и социально-культурных факторов. Мать поэта, Александра Дмитриевна Иванова (Преображенская), которая оказала на формирование духовного облика сына “всецело определяющее влияние”, “черты душевного склада” которой он, по собственному признанию, унаследовал, “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” (Иванов 2016: 16, 18). Интерес же Иванова к мистико-эзотерическим доктринам (теософии, антропософии, масонству, герметизму, розенкрейцерству) был продиктован кризисом позитивистского мировоззрения и традиционного конфессионального сознания.

Собственно визионерский опыт Иванова был инспирирован переживаниями, связанными со смертью его второй жены Лидии Зиновьевой-Аннибал в октябре 1907 года. Первое явление покойной жены Иванов пережил зимой 1907 года. Наи-

* Подробно о визионерском опыте Иванова см. (Обатнин 2000: 35-102); о влиянии теософии А.Р. Минцловой на Иванова в те годы см. (Богомолов 1999: 46-55).

более интенсивно видения посещали поэта в 1908 году¹, спорадически они возникали и позже, например, в 1912 году, во время совместной жизни с Верой Шварсалон во Франции (Шор 1971: 136).

2. Видение Иванова как симбиоз дантовской и мистико-дионисийской символики

В центре нашего внимания будет дневниковая запись Иванова от 15 июня 1908 года, содержащая одно из самых известных и широко обсуждаемых в ивановедении видений поэта. Это видение неоднократно интерпретировалось в исследовательской литературе, но мы рискуем предложить его новую трактовку, которая, не отменяя прежних, дополняет и расширяет их.

Лидию видел с огромными лебедиными крыльями. В руках она держала пылающее сердце, от которого мы оба вкусили: она – без боли, я – с болью от огня. Перед нами лежала, как бездыханная, Вера. Лидия вложила ей в грудь огненное сердце, от которого мы ели, и она ожила; но, обезумев, с кинжалом в руках, нападала в ярости на нас обоих. Потом вдруг смягчилась и обняла нас обоих и, прижимаясь к Лидии, говорила про меня: “он мой?” Тогда Лидия взяла ее в себя, и я увидел ее, поглощенную, в стеклянню прозрачной груди ее матери (Иванов 1974: 772)².

По мнению Памелы Давидсон, это ивановское видение есть перифраз видения Данте, описанного в третьей главе книги *Новая жизнь*: “Ivanov evidently knew this particular passage of the *Vita Nuova* closely; in fact he subsequently translated it and made it the basis of one of his essays on Symbolist aesthetics” (Davidson 1989: 195-197).

Вот перевод дантовского видения, на который указывает Давидсон и который становится в статье *О границах искусства* отправной точкой для собственных мистико-эстетических концепций Иванова:

Убедив в уединение своей горницы, предался я думам о милостивой; и в размышлениях о ней застиг меня приятный сон, и чудное во сне возникло видение. Мне снилось, будто застлало горницу огнецветное облако, и можно различить в нем образ владыки, чей вид ужаснул бы того, кто б на него воззреть посмел; сам же он веселится и ликует; и дивно то было. И мнилось, будто слышу его глаголы, мне непонятные, кроме немногих, меж коими я уловил слова: “Аз властелин твой”. И будто на руках его спящую вижу жену нагую, едва прикрытую тканью кроваво-алую; и, вглядываясь, узнаю в ней жену благого привета, ту, что удостоила меня в день оный благопожелания приветного. И в одной руке, мнилось, он держит нечто пылающее

¹ Подробно о визионерском опыте Иванова см. Обатнин 2000: 35-102; о влиянии теософии А.Р. Минцловой на Иванова в те годы см. Богомолов 1999: 46-55.

² Текст дневниковой записи Иванова сверен и исправлен по рукописи, представленной в Римском архиве Иванова и доступной на сайте Исследовательского центра Вячеслава Иванова в Риме, см. ИВИДЗ.

пламенем, и будто говорит слова: “Узри сердце твое”. И некоторое время пребывал он так, а потом, мнилось, будил спящую, и неволил ее принуждением воли своей, и нудил вкусить от того, что держал в руке, и она ела робко. После чего вскоре веселье его обратилось в горький плач; и с плачем поднял он на руки жену, и с нею, мнилось, возлетел к небу. А на меня навело сие боязнь и тоску такую, что легкий сон мой не мог вместить ее, но она рассеяла его, и я проснулся (Иванов 1974: 628).

В комментариях к *Новой жизни* Томмазо Казини указывает на то, что образ поедаемого сердца является “delle più diffuse nelle leggende medioevali e procede in parte da superstizioni popolari, in parte da fatti storici” (Casini 1920: 17). Однако Данте придает этому образу аллегорический смысл: “l’anima sua si fosse compenetrata per forza d’amore con quella di Beatrice, la quale, sebbene renitente, pur aveva finito per cibarsi del cuore di lui” (Casini 1920: 17).

Важнейшим источником образа поедаемого сердца в *Новой жизни* Алессандро Д’Анкона считает *Плач на смерть Блакаца* трубадура Сорделя, который удостоивается чести стать проводником Данте и Вергилия в *Чистилище*. В *Плаче* Сордель сокрушается, что вместе с Блакацем погибла всякая человеческая доблесть, и единственный выход видит в том, чтобы трусливые бароны питались сердцем Блакаца (D’Ancona 1884: 32). Однако, как отмечает Джованни Мелодиа, до Данте сердце не подалось при таких обстоятельствах и с той же целью, что у него (Melodia 1905: 29)³.

Памела Давидсон соотносит ивановское видение с дантовским:

The two dreams are remarkably similar. In Ivanov’s dream Lidiya Dimitrievna appears in place of Amor, holding a glowing (pylayushchee) or fiery (ognennoe) heart which she consumes part of with Ivanov. Vera, like Beatrice, lies motionless, but revives when the glowing heart is placed in her breast. In the same way as Dante’s dream seems to indicate that Beatrice is to possess his heart, Ivanov’s dream suggests that Vera will take over from Lidiya Dimitrievna and rule the poet’s heart (Ivanov was already obsessed with this thought by this date). Lidiya Dimitrievna’s final gesture – gathering Vera into her arms – recalls the way in which Amor gathers Beatrice into his embraces, and perhaps in a similar way hints at the future death of the poet’s beloved (Davidson 1989: 195).

Итак, Давидсон интерпретирует ивановское видение сквозь призму дантовского визионерского опыта, описанного в *Новой жизни*⁴. При этом Лидия отождествляется с дантовским Эросом, а Вера – с Беатриче. Исследовательница утверждает, что смысл обоих видений одинаков: дантовское указывает на то, что Беатриче должна

³ За указание на комментарии соответствующего места из *Новой жизни* приносим благодарность Кристине Ланда и А.Б. Шишкину.

⁴ Укажем, что в лекциях о Данте, читанных Ивановым в 1921 году в Бакинском университете, дана очень знаменательная и значимая в нашем контексте характеристика *Новой жизни* как именно визионерской книги: “Что есть ‘Vita nuova’: биография или описание символических видений?” (Иванов 2017: 348).

завладеть сердцем Данте, а ивановское – на то, что Вера займет место Лидии и будет властвовать над сердцем поэта.

Г.В. Обатнин солидаризуется с трактовкой Давидсон данного мистического видения Иванова, считая, что “поедание вместе с Лидией ‘пылающего сердца’” является “прямой цитатой из *Новой жизни Данте*” (Обатнин 2000: 79). А.Б. Шишкин также считает, что “Вяч. Иванов увидел во сне то самое видение, которое описал Данте в третьей главе *Новой жизни*” (Шишкин 1996: 335).

Не подвергая сомнению дантовский слой визионерского опыта Иванова 1908 года, описанный Давидсон, укажем, однако, на то, что видение из *Новой жизни* не покрывает весь объем ивановского видения и не может служить единственным ключом к интерпретации данного текста, тем более невозможно считать его тем же самым видением, что и у Данте.

Достаточно сравнить дантовское и ивановское видение, чтобы обнаружить несколько моментов у Иванова, которые не могут быть удовлетворительно истолкованы в свете *Новой жизни*. Во-первых, если Лидия есть только Эрос, а не Беатриче, то она не могла вкусить от огненного сердца, поскольку дантовский Эрос есть тот, кто дает вкусить, а Беатриче – та, кто вкушает, между тем Иванов описывает, что от огненного сердца вкусили и он, и Лидия. Во-вторых, у Данте пламенеющее сердце понимается как принадлежность поэта (“Узри сердце твое”), у Иванова же оно не принадлежит ни Лидии, ни Вячеславу, но есть нечто общее для них, чему они оба причащаются, а затем причащают и Веру. В-третьих, обращает на себя внимание, что у Данте причащение огненному сердцу происходит только с Беатриче, а у Иванова – со всеми тремя акторами видения (Вячеслав и Лидия непосредственно вкушают сердце, в случае же с Верой это сердце помещается внутрь ее). В-четвертых, после причащения огненного сердца у Данте метаморфозы происходят с Эросом, а не с Беатриче (радость сменяется “горьким плачем”, за которым следует вознесение); у Иванова же результатом мистического причащения становится преобразование Веры: сначала она приходит в ярость, а затем умиротворяется. Причем, в-пятых, после этого успокоения происходит событие, которое не имеет аналога у Данте: Лидия берет Веру к себе и заключает ее у себя в груди; у Данте же мы имеем только восхищение Эросом Беатриче на небо.

Давидсон не схватывает динамический момент ивановского видения. Отождествление Лидии с Эросом, а Веры – с Беатриче не позволяет уяснить последовательность действий в ивановском видении. Исходя из дантовского контекста остается совершенно непонятно, почему Вера, приняв в себя огненное сердце, начинает буйствовать, а затем оказывается заключенной в своей матери.

Итак, очевидно, что ивановское видение опирается на дантовское, но не исчерпывается им. Иванов словно добавляет к дантовскому субстрату еще одну составляющую, которая усложняет сюжетную структуру из *Новой жизни*. На наш взгляд, такой составляющей визионерского опыта Иванова является дионисийско-мистериальный, орфический миф о растерзании Диониса титанами. В предисловии к трагедии *Прометей* Иванов назовет его “основоположным” (Иванов 1919: XI). И надо сказать,

что мы не одиноки в такой интерпретации. Так, в многокомпонентной символике пламенеющего сердца⁵, охватывающей также интересующее нас ивановское видение, А.Б. Шишкин (1996: 340-342) выделяет дионисийский слой, который понимает аналогически⁶, как средство восхождения к христологическому смыслу: сердце Диониса есть языческий прообраз жертвы Христовой.

Мистериально-дионисийские смыслы проступают в событийной канве видения. Само огненное сердце у Иванова предстает как дионисийский символ⁷. Дионисийскими являются действия с ним самим и действия, им спровоцированные. Его поглощают или вкладывают внутрь другого существа. Это сердце провоцирует дионисийское, менадическое поведение: “обезумев, с кинжалом в руках, нападала в ярости на нас обоих”. Примечательно также, на наш взгляд, употребление “дионисийского” причастия “поглощенная” по отношению к Вере, которую Лидия вмещает в свою грудь.

⁵ Памела Давидсон выделяет четыре слоя в символике пламенеющего сердца у Иванова: античный (гомеровская Андромаха “с сильно бьющимся сердцем”), евангельский (встреча апостолов с воскресшим Христом на пути в Эммаус, при которой у спутников Христа ‘горят’ сердца), католико-литургический (сердца Иисуса и Марии как знак жертвенной любви) и дантовский (сердце, опаленное любовью к Беатриче): “The image of the burning heart is a typical example of Ivanov’s syncretic use of imagery. It functions on several different levels which all have one thing in common: the idea of passionate love and its intrinsic connection with suffering and death. Andromache’s heart beats stronger when she hears of her husband’s death, the apostles’ hearts are set alight by their love of Christ when they hear him speak of the mysteries of death and resurrection, the hearts of Jesus and Mary are emblems of their suffering love, and Dante’s heart is consumed with love of Beatrice, intensified by the presentiment of her death. In this way, through the image of the burning heart, Ivanov succeeds in uniting the worlds of pagan antiquity, Biblical Christianity, Catholic liturgy and medieval love poetry” (Davidson 1989: 200). В дополнение к перечню Давидсон Майкл Вахтель приводит еще один подтекст эпиграфического дистиха к книге *Cor ardens* с образом пламенеющего сердца. Оказывается, образ ‘гость земли’ является отсылкой к стихотворению Гете *Selige Sehnsucht*, “a mystical poem on death and resurrection” (Wachtel 1998: 197). Этот подтекст усиливает семантику единства любви и смерти, которое как раз и является ядром ивановского образа.

⁶ Герменевтическую идею толкования смысла художественного текста на четырех смысловых уровнях (буквальном, символическом, моральном и аналогическом) развивал Данте в трактате *Пур.* Она оказалась созвучна Иванову, который упоминает о ней в черновых записях (Иванов 1996: 10) и во время лекций о Данте в Бакинском университете в 1921 году (Иванов 2017: 350).

⁷ Дионисийский характер огненного сердца подтверждается как научными, так и поэтическими текстами Иванова. Ср.: “Титаны поглощают растерзанные части бога, только сердце его, спасенное Афиною Палладой, достается Зевсу, который его проглатывает: это – росток будущего Диониса, долженствующего родиться от Семелы” (Иванов 2014: 97); “Сердце ж твое огневое, Загрей, нераздельное сердце – / Змий, твой отец, поглотил и лицом человекоподобным / В недрах ночных воссиял, и нарек себя Зевс Дионисом, / Сам уподобясь во всем изначальному образу Сына” (Иванов 1974: 298).

В связи с мистериальностью ивановского видения небезынтересно привести наблюдение итальянского исследователя Париде Чистони о том, что действия Данте в видении из *Новой жизни* отсылают к таинству Евхаристии:

L'idea del cuore mangiato sia stata ispirata dal mistero dell'Eucarestia. E invero non racconta il Vangelo che Gesù offrì pane e vino agli apostoli collo mistiche frasi: "Accipite, comedite: hoc est corpus meum... Bibite... hic est sanguis meus?" (Sec. Matthaicum, XXVI, 26-28). E non fu venerato, quantunque molto più tardi, il culto dei sacri cuori di Cristo e di Maria, posti loro in mezzo al petto o in una mano, fiammegianti di amore pei loro fedeli? (Chistoni 1903: 74).

Евхаристическая семантика дантовского видения, восходящая, по мнению Чистони, к культу Святого Сердца Христа и Девы Марии, усиливается Ивановым именно с помощью мистериально-дионисийского сюжета, который проступает в видении 1908 года и предстает у Иванова как прообраз жертвенного кеносиса (истощения) Христа и таинства Причащения.

3. Видение Иванова в свете мистериально-дионисийского метатекста (поэма Сон Мелампа)

В книге *Иванов-мистик* Г.В. Обатнин показывает, как летом 1908 года Иванов начинает осмыслять свой визионерский опыт в поэтическом творчестве (Обатнин 2000: 56-94). Мы предполагаем, что одновременно с этим шел и обратный процесс – экстраполяция поэтической образности в визионерский опыт. Видение 15 июня 1908 года представляет собой как раз такой случай. Непосредственное, наивное переживание, каковым, в сущности, должно быть видение, пропитывается разнообразными литературными и мистическими подтекстами, не только дантовскими, но и дионисийскими. 'Наивность' в случае с Ивановым выглядит как максимальная литературность" (Обатнин 2000: 174).

В конце сентября 1907 года, незадолго до скоропостижной кончины Лидии, Иванов создает один из самых значительных своих текстов – поэму *Сон Мелампа*. На наш взгляд, это произведение занимает в творчестве Иванова ключевое место, возможно, не оцененное еще должным образом. Ее значение заключается в том, что здесь Иванов впервые в своем творчестве разворачивает мистериально-дионисийскую мифологему растерзания Диониса-Загрея титанами, которая является фундаментальной как для орфизма – одного из мощнейших религиозно-мистических течений, в лоне которого эта мифологема образовалась, так и для Иванова, в чьем творчестве эта мифологема используется для конструирования мистериально-дионисийского метатекста.

Источником сведений Иванова по орфической теогонии и антропгонии главным образом была монография известного классическая филолога Августа Лобека

*Aglaophamus*⁸, в которой собраны все античные материалы по орфизму. Первое печатное упоминание Ивановым орфического мистериального мифа – автокомментарий к интерполированному Ивановым пиндаровскому образу “тень сна” в стихотворении *Pietà* из книги *Кормчие звезды*: “По орфическому мифу, люди возникли из праха Титанов, испеленных Зевсом за растерзание и пожрание Диониса” (Иванов 1971: 861). Как показывают комментаторы книги *По звездам*, Иванов впервые изложил миф о Дионисе-Загрее в лекциях “Эллинская религия страдающего бога”, которые были опубликованы в виде цикла статей в журнале “Новый путь” (1904) и “Вопросы жизни” (1905) (Иванов 2018: 83-84). Наиболее целостно и системно дионисийско-мистериальный сюжет выражен впервые именно в поэме *Сон Мелампа*, а затем в трагедии *Прометей* и в ‘экзегетическом’ предисловии к ней.

В данном месте нет смысла излагать этот мистериально-дионисийский сюжет полностью, тем более что это уже не раз было сделано нами в ряде публикаций (Каяниди 2009, 2018, 2019). Здесь же отметим только те моменты, которые важны для понимания ивановского видения.

Меламп, мифический основатель дионисийского культа в Элладе⁹, удостоивается мистического посвящения в награду за то, что он спас змей-медяниц. Это посвящение происходит во время инициального сна, в ходе которого Меламп прозревает таинственную структуру мироздания. В трансцендентной, метафизической сфере бытия разворачивается первая мистерия: Дионис-Загрей, сын Зевса и Персефона, убивается своими братьями – титанами. Однако его сердце, символ его неистребимой сущности, спасается Зевсом, в результате чего Зевс трансформируется в Зевса-Диониса, лик которого проступает на мистическом, астральном небе. Целью дальнейшего космогонического процесса, в котором непосредственное участие должен принять уже посвященный Меламп, объявляется соединение небесного и земного начала, плодом которого должна стать эпифания Диониса обновленного.

В *Сне Мелампа* дионисийское начало предстает как божественное и жертвенное, а титаническое – как жреческое. Применение категорий дионисийского и титанического как раз и позволяет объяснить те моменты ивановского видения, которые не понятны в свете видения Данте, описанного в *Новой жизни*.

Лидия и Вячеслав причащаются огненному сердцу Диониса: Лидия – безболезненно, так как она наделена бестелесной, ангельской природой (лебединые крылья), а Вячеслав – с болью, в силу своей телесности. Стало быть, Вячеслав и Лидия ста-

⁸ Труд Лобека назван в письме к О.А. Шор от 22 ноября 1928 г. книгой “ценности исключительной” (Кондюрина и др. 2001: 335).

⁹ “Меламп, – говорит Диодор, – занес из Египта очищения, приписываемые Дионису, и предание о богоборстве Титанов, и всю вообще священную легенду о страстях богов” (Иванов 2014: 8). Мелампа “Геродот считает первоучителем религии Дионисовой и установителем ее обрядов” (Иванов 1923:12).

новятся носителями дионисийского принципа: только Лидия – в небесной сфере, а Вячеслав – в земной.

Вера сама по себе предстает как носительница титанических энергий. На это недвусмысленно указывает ее буйство после того, как она вместила в себя огненное сердце. Однако она не остается только титаническим существом. С ней происходит метаморфоза: будучи поглощенной Лидией, она усмиряется и становится, как и Лидия, носительницей дионисийского принципа.

Впервые на проекцию сюжета *Сна Мелампа* в визионерский опыт, связанный с покойной женой и падчерицей, указал В.В. Петров. По мнению исследователя, “поэт и его покойная жена предстают Зевсом и Прозерпиной, а Вера сначала жертвой – Дионисом-Загреем, а затем сердцем-Вакхом” (Петров 2017: 25). Петров отождествляет, таким образом, Веру с Дионисом-Загреем и сердцем-Вакхом, самого Иванова – с Зевсом, а Лидию – с Персефой. С такой трактовкой нельзя согласиться. В видении Иванова фиксируется тот момент мистериально-дионисийского сюжета, который разыгрывается не в метафизической, а в мистической сфере, поскольку именно в мистической сфере, где пребывает Меламп, получая посвящение змей-мистагогов, речь заходит о мистическом браке между небом (Зевсом-Дионисом, хранящим в себе сыновнее сердце) и землей, плодом которого становится Дионис обновленный. Этот брак должен примирить бытийные антиномии:

Будет: на матернем лоне прославится лик Диониса
 Правым обличем – в тот день, как родителя лик изнеможет.
 Браков святыня спаяет разрыв, и вину отраженья
 Смочет, и отчее сердце вопьет Дионис обновленный.
 Ибо сыновнее сердце в Отце: и свершится слиянье
 В Третьем вас разлученных, о Зевс-Персефона и Жертва!...

(Иванов 1974: 298)

Вера в видении предстает в роли титанов, которые поглотили сердце Диониса, или, что то же, Диониса, поглощенного титанами (в этом смысле Петров прав, фиксируя связь между Верой и Дионисом-Загреем), а Лидия – в роли Зевса-Диониса, который укрыл в себе прошедшую сквозь титаническое начало дионисийскую сущность: Вера с огненным сердцем внутри сама оказывается в груди Лидии. Поскольку Вера и Лидия в духовном смысле суть одно, мы бы сказали, Вера есть эмпирическое воплощение трансцендентной Лидии, то сочетание браком с Верой должно мыслиться как аналог теургического акта, с помощью которого Иванов утверждает нерасторжимую связь небесного и земного, дионисийского и титанического. Вернее будет сказать так: подобно тому как, вмещая в себя Веру, Лидия утверждает двуединство дионисийского и титанического в трансцендентной сфере, так Иванов своим браком с Верой утверждает это двуединство в эмпирической действительности. Иванов (земное, а стало быть, титаническое существо, но причастное дионисийскому началу)

через брак с Верой воссоединяется с Лидией. Иванова в этом случае следует если не отождествить, то сблизить с Дионисом обновленным из *Сна Мелампа*: с помощью брака с Верой он ликвидирует разрыв между небесно-трансцендентным и эмпирически земным, точнее говоря, сам этот брак и есть сакральный акт соединения земного и небесного. А Вера есть то самое сердце Диониса, которое пребывает общим для Зевса-Диониса (= Лидии) и Диониса обновленного (= Иванова). Как Дионис обновленный должен вобрать в себя сердце Зевса-Диониса, так Иванов должен сочетаться с трансцендентной Лидией; но в сердце Лидии пребывает Вера, поэтому союз с трансцендентной Лидией облекается в эмпирическом мире в союз с Верой¹⁰.

4. *Видение Иванова и символика микрокосма и макрокосма* (Сон Матери-Пустыни. Духовный стих)

Отмеченный нами выше мотив поглощения Веры Лидией, заключения дочери в материнскую грудь, является отличительной особенностью ивановского видения, не имеющей аналога в дантовском видении из *Новой жизни*. Этот мотив вызывает в памяти известный духовный стих Иванова *Сон Матери-Пустыни*.

“В творческом сознании Иванова духовные стихи – это жанр, исключительно связанный с образом Богородицы” (Топорков 2015: 21). *Сон Матери-Пустыни* тоже построен на богородичной символике. С Пречистой Девой здесь иконографически соотносится Мать-Пустыня. Из ее сердца вырастает красный цветок (Христос), который вырывается рукой, простертой с неба (Христос страдает, исполняя волю Отца небесного). Мать-Пустыня “горько тужит, / Не о боли, о цвете жалеет” (мотив плача Богородицы). После своей смерти Мать-Пустыня попадает на “лазоревое небо”, где солнце оказывается святым престолом, на котором стоит потир, над которым кружит голубь с красным цветком. Природно-языческая образность (Пустыня, алый цветок) сменяется христианско-литургической (потир – литургический образ Богородицы, голубь – Дух Святой, красный цветок в клюве голубя – Христос). В земном мире Пустыня = Мать-сыра-земля¹¹ = Богородица предстает в материнской ипостаси, а в небесном – как Невеста.

¹⁰ В свете сказанного трудно согласиться с трактовкой Н.К. Бонецкой: “Вера в этом видении, как и в жизни, скрыто враждебно противостоит матери и Иванову в их гармоничном единстве; однако собственной, отличной от их, жизни у нее нет, и в конце концов она – в глазах Иванова – сливается с матерью, сохраняя при этом подчиненное положение” (Бонецкая 2016: 384). При всей своей рациональности толкование Бонецкой не только грешит отсутствием пронизательности и эмпатии, но и страдает явной предвзятостью и тенденциозностью, не говоря уже о том, что оно вступает в противоречие с рядом документированных свидетельств о семейных отношениях между Ивановым и Верой Шварсалон.

¹¹ “Судя по колоссальным размерам Матери-Пустыни, она напоминает Мать-сырую землю духовных стихов и народных верований” (Топорков 2015: 19).

А.Л. Топорков подробно разбирает фольклорные и апокрифические источники ивановского духовного стиха. Больше всего стихотворение Иванова обязано *Сну Богородицы*, откуда взята сама ситуация сна, в котором Дева Мария видит рождение и крестное страдание Христа (первая часть ивановского стихотворения, в сущности, следует за древним духовным стихом, только облекает мотив рождения, распятия Христа и плача Богородицы в природно-символическую форму).

Особенностью текста является то, что в нем образ Матери-Пустыни как бы двоятся: из нее выделяется душа, которая действует самостоятельно, но при этом является частью ее личности.

Упадал тут с лазорева неба
Лазоревый камень, бирюзовый;
Западал в белы груди, до сердца,
И залег тяжелый в самом сердце.
Тяготит камень грудь, распирает;
Свою душеньку зовет Пустыня,
Воздыхает смертным воздыханьем:
“Войди мне в сердце, малое чадо,
В мое сердце, в лазоревый камень;
А уж тело мое каменеет”.
Пошла душа в лазоревый камень,
А входит в лазоревое небо,
В голубые, светлые чертоги.
Алеется в чертоге последнем,
Ровно солнце, престол светозарный;
Стоит чаша на святом престоле,
А над чашей кружит белый голубь,
Держит голубь розов цвет червленьный.
Хочет кликнуть душа Мать-Пустыню,
А она тут сама у престола,
Облаченная в белую ризу;
“Днесь я”, – молвит, – “не Мать, а Невеста”.
И горлицей душа к ней прильнула

(Иванов 1974: 465-466)

С рассматриваемым ивановским видением это произведение сближает четыре пункта. 1) Пустыня предстает как Мать (аналог Лидии), а ее душа – как дочь (“малое чадо”; аналог Веры). 2) Душа Пустыни, подобно Вере в видении, заключается внутрь существа Матери-Пустыни, в ее грудь. Причем с этим отождествлением или взаимопроникновением души-дочери и Матери-Пустыни связано 3) умиротворение (“И горлицей душа к ней прильнула”), которое испытывает Вера, будучи поглощенной своей матерью. 4) Пустыня совмещает две роли – Матери и Невесты, подобно Лидии в видении.

Мотив вхождения души внутрь Матери-Пустыни и обретения там нового мира (“Пошла душа в лазоревый камень, / А входит в лазоревое небо”) есть одна из многочисленных вариаций магистрального для Иванова мотива отождествления микрокосма и макрокосма. Этот мотив явственно присутствует и в видении Иванова. Он легко интегрируется с мистериально-дионисийским сюжетом, поскольку категории макрокосма и микрокосма тождественны дионисийскому и титаническому началу соответственно. При таком условии смысл ивановского видения может быть выражен таким образом. Микрокосм, вместивший макрокосм (Вячеслав как Дионис обновленный, т.е. такая ипостась дионисийского начала, которая, вмещая в себя титаническое, преобразует его в земной сфере), совмещается с макрокосмом, вместившим в себя микрокосм (Лидия, заключающая в себе Веру, как Зевс-Дионис, т.е. такая ипостась дионисийского, которая, вмещая в себя титаническое, преобразует его в трансцендентной сфере).

5. *Проблема тройственных союзов и визионерский опыт Иванова*

Видение Иванова, датированное 15 июня 1908 года, занимает особое место в его визионерском опыте, поскольку оно следует сразу после смутных признаний в зарождающейся любовной страсти к падчерице, дочери Лидии Вере Шварсалон:

Три нити, кажется, привязывают меня к земле. Одна – общая нам с Лидией – дело. Другая – быть может, необходимость исполнить озаменованное тайными и темными предвестиями большое, неожиданное, невероятное. В непрестанном ожидании первых исполнений этого таинственного будущего я живу непрестанно. И есть третья нить – глухая неутоленность одного единственного темного и рокового желания (Иванов 1974: 772).

Это одно из первых, если вообще не первое свидетельство эротического влечения Иванова к своей падчерице, завершившегося в конце концов браком и рождением сына Димитрия Иванова. Это соседство позволяет поставить ивановское видение в контекст его жизнетворческих практик, в частности так называемых тройственных союзов.

Дадим сначала характеристику концепции тройственных союзов, а затем укажем на их связь с видением Иванова.

Проблеме тройственных союзов уделялось внимание в ряде иванововедческих публикаций и исследований. Так, О. Шор (1971: 94-105) донесла до нас восходящее к самому Иванову понимание этого явления. Н.А. Богомолов (2009: 199-206; 1995: 74, 83-84, 95-96), А.Б. Шишкин (2012: 317-324) и Г.В. Обатнин (2000, 2021a, 2021b) опубликовали ряд ценных архивных материалов, которые проливают свет на конкретные жизненные обстоятельства формирования и изживания тройственных союзов. Значительная часть этих свидетельств систематизирована Ю. Зобниным в *Материалах к летописи жизни и творчества Вяч. И. Иванова* (2011). О. Шор, М. Михайловой (2018)

и Е. Баркер (2003) принадлежат попытки концептуально осмыслить житнетворческие практики Иванова и Зиновьевой-Аннибал.

Тройственные союзы связаны с ‘башенным’ периодом жизни Иванова (1905-1907). Увлечение Иванова С.М. Городецким приходится на лето – осень 1906 года, а попытка тройственного союза с Маргаритой Сабашниковой-Волошиной – на зиму-весну 1907 года.

Началом тройственного союза с Городецким можно считать признание Иванова в письме к Зиновьевой-Аннибал от 8 июля 1906 года:

“Он был очарователен, и я счастлив. [...] Было бы божественно (слишком даже слепительно для этой жизни) любить тебя и своего юношу (почему не именно его? он был прекрасен)”. С этого момента Иванов начинает “добиваться от судьбы счастья втроем”, полагая в этом житнетворческом эксперименте практическое оправдание своей идеи “мистической соборности” (Зобнин 2011: 88-89).

Этот утопический проект является закономерным следствием мистико-анархических мировоззренческих установок Иванова: критики индивидуализма, утверждения соборности как отражения идеала всеединства в духовно-общественной сфере, признание за августиновским трансценсусом средства выхода из индивидуалистического уединения личности к соборному всеединству.

Индивидуация становится отправной точкой и негативным условием для тройственных союзов. Включение третьего лица в семейный союз оказывается средством трансценсуса. Освящает же этот трансценсус идеал соборного единства душ.

Традиционный семейный союз принимается в этом случае за исходное единство, монаду, и его замкнутость отождествляется с процессом индивидуации. Полнота семейного счастья отъединяет личность от вселенской духовной общности, замыкает в себе. “Две души стали одной душой. Двуетиной душе этой надлежит преодолеть искушение и прельщение самодовлеющей насладительной уединенности” (Шор 1971: 97). В письме от 2 марта 1907 года А.Р. Минцловой Зиновьева-Аннибал дает наиболее глубокую мистико-психологическую интерпретацию идеи тройственных союзов:

Обретя вновь свой пакирожденный брак с Вячеславом, я устремляла свою светлую волю изжить до последнего конца любовь *двоих*, и знала, что еще и еще растворяться будут перед нами двери нашего Эроса прямо к Богу. Это прямой путь, жертва на алтарь, где *двое* в *совершенном* слиянии переступают *непосредственно* грань отъединения и взвивается дым прямо в Небеса. Но жизнь подрезала корни у моего Дерева Жизни в том месте, где из них вверх тянулся ствол любви Двоих. И насадила другие корни. Это впервые *осуществилось* только теперь, в январе этого года, когда Вячеслав и Маргарита полюбили друг друга *большую настоящую* любовью. И я полюбила Маргариту *большой и настоящей* любовью, потому что из *большой*, последней ее глубины проник в меня ее истинный свет. Более истинного и более настоящего в духе брака тройственного я не могу себе представить, потому что последний наш свет и последняя наша воля – тождественны и едины (Богомоллов 1995: 95-96).

Развитие индивидуума связано с трансценсусом – способностью выходить за рамки собственной ограниченности и соприкасаться со стихией всеобщего. Границы брака должны быть, следовательно, разомкнуты и дополнены третьим членом союза.

Погружение в “целое и всеобщее” В[ячеслав] И[ванов] непосредственно пережил в опыте большой любви; он узнал, что обретение своей души получается путем ее отдачи, что собственное *я* ощущается целостным и подлинным, только будучи утверждено в другом. Но этого мало: В[ячеслав] И[ванов] пишет в 1904 г: – “Если любящие чудесно обрели друг друга, они уже не принадлежат только друг другу”. А Лидия требует: “Не надо жалеть тесных, милых колечек... Океану Любви – наши кольца любви” (Шор 1971: 97).

Непонятные и странные для современников Иванова попытки распространить соборность на сферу интимных чувств и переживаний, построить семью нового типа были не просто практическим экспериментом по проверке на “жизненность” проповедуемых философских идей. Откровение другого “я”, признание другого существа как целостности первичной по отношению к собственному “я” Вяч. Иванов и Л.Д. Зиновьева-Аннибал непосредственно пережили в опыте большой любви. [...] Двое, преодолевшие искушение самодостаточной уединенности, должны были заложить основы будущего царства “Единой”, “Всеобщей” Любви (Баркер 2003: 55-56).

Итак, цель тройственных союзов не сексуальная эмансипация, не утверждение перверсивных практик¹², а своеобразная лампадедромия, духовная эстафета передачи дионисийского пламенника от души к душе, практическое утверждение идеала соборного всеединства. В этом смысле обязательным элементом тройственного союза должно было стать педагогическое, образовательное влияние наставника на душу третьего члена союза. Из биографических документов мы узнаем, что, действительно, Иванов относился к Городецкому и Сабашниковой как к ученикам, обучал их греческому языку, правилам версификации и проч.

Жизнетворческие эксперименты Иванова с Городецким и Сабашниковой провалились. “Ни тот, ни другой не смогли быть на высоте поставленных задач – устремленности к высшему. Городецкий оказался по-житейски приземлен, а Маргарита настолько серьезно увлеклась Ивановым, что своею настойчивой влюбленностью не на шутку испугала его, и он поспешил достаточно резко отстраниться от нее” (Михайлова 2018: 64). Однако их плодом стала книга стихов Иванова *Эрос* (первоначальное название – *Триглав*), вышедшая сначала отдельным изданием, а затем включенная в книгу *Cor ardens*.

¹² С.С. Аверинцев характеризует тройственные союзы, культивируемые в башенном быту, как “эксцесс” и “изживание утопии”: “дело шло о психологических эксцессах и срывах вокруг исконно символистской проблемы общения и общности, об изживании утопии невиданного, небывалого приближения адептов новой ‘соборности’ друг к другу, при котором все естественные межличностные дистанции будто бы сами собой исчезают” (Аверинцев 2001: 80).

В стихотворении *Зодчий* Иванов наиболее откровенно выражает идею тройственности любовного союза: “Я башню безумную зижду / Высоко над мороком жизни, / Где трем нам представится вновь, / Что в древней светилось отчизне, / Где нами прославится трижды / В единственных гимнах любовь. [...] сплавь огнежалым перуном / Три жертвы в алтарь триедин!” (Иванов 1974: 380).

Архивные изыскания Г.В. Обатнина свидетельствуют, что Иванов связывал с этим текстом идею эротической тройственности. На это указывает то, что на беловом автографе стихотворения была изображена буква Г с титлом, которая обозначала цифру три, имя Городецкого и “глагол” (с отчетливой ассоциацией с пушкинским заветом из стихотворения *Пророк*: “глаголом жги сердца людсей”) (Обатнин 2021b: 134).

Один из лейтмотивов книги *Эрос* – ночное небо, усыпанное мириадами звезд: “Я – звездный сев над лонами / Желающих низин!” (*Истома*, Иванов 1974: 379); Эрос “конницей многоочитой / Ведет сопряженные звезды / Узлами пылающих узд” (*Зодчий*, Иванов 1974: 380); “Горних сил ликующему реянию, / Сердце-гроб, откликнись, и живи!” (*Утешитель*, Иванов 1974: 382). Образ звездного неба обозначает множество, пронизанное единой дионисийской энергией. Этот образ протягивает нить между книгой *Эрос* и *Сном Мелампа*, где концентрированно представлен мистериально-дионисийский сюжет. В ивановской эзотерической поэме в облике звездного неба предстает Зевс-Дионис, вобравший в себя сыновнее сердце после того, как им причастились титаны:

В небо глубокое очи вперил бестрепетно вещей:
Лик несказанный увидел, наполнивший темное небо.
Мирообъятною тучей клубились пламени-змии
Окрест святого чела и в бесчисленных звездах горели,
И содрогалась вся Нива горящих мужей лицедреньем
(Иванов 1974: 298)

Зевс-Дионис, как мы установили, соотносится в визионерском опыте Иванова с Лидией, как бы ‘вбирающей’ внутрь себя Веру (Диониса-Загрея) и соединяющейся с Вячеславом (Дионисом обновленным).

Отношения Иванова с Лидией и Верой еще при жизни второй жены поэта воспринимались как тройственный союз. 9 августа 1907 года, за два месяца до безвременной кончины Лидии, по пути в Коктебель Маргарита Сабашникова в последний раз навестила чету Ивановых и оставила воспоминание, в котором назвала Веру третьим членом союза: “Я чувствовала недоброжелательное отношение к себе со стороны старшей дочери Лидии – Веры – и ее воспитательницы. Вера, восемнадцатилетняя красивая блондинка, была, казалось, теперь третьим членом союза. В здравомыслии Веры Ивановы находили глубокую мудрость и видели в ней ‘меру вещей’” (Сабашникова 2015: 217-218).

Стоит, однако, отметить, что это единственное прямое указание на любовный треугольник 'Вячеслав – Лидия – Вера', принадлежащее лицу, далекому от близкого круга Иванова, и отнесенное к эпохе, значительно отстоящей от описываемых событий. Знание их результата (женитьба Иванова на Вере Шварсалон) могло повлиять на мемуаристку, вызвав у нее убежденность в тройственном союзе, которого не было.

Единственный документ, позволяющий заподозрить у Зиновьевой-Аннибал нечто большее, чем просто материнские чувства к Вере, и относящийся к той же эпохе, что и описываемые в нем события, – это дневниковая запись Зиновьевой-Аннибал от 21 августа 1906 года. Эта запись пропитана чувственной экзальтацией, выходящей за рамки чисто материнских чувств: "До последней минуты все мысли были там, у оставленной Веры. Я была в плену. Разве это – материнство? Целовала газету, в которую она своими руками завернула мои туфли. Она прекрасна и вызывает уважение со страхом, и влюбленность в каждую линию, в звук голоса и эти светлые, гордые и прямые страшно глаза, которые не горят, но светятся" (Зиновьева-Аннибал 2009: 793).

Ивановское видение 15 июня 1908 года, на наш взгляд, находится в концептуальном поле тройственных союзов. Брак с Верой Шварсалон, желанность которого выражается как напрямую, так и в визионерской форме, воспринимается как союз не двух, а трех. При этом Вера выступала как земное воплощение, своеобразная реинкарнация ушедшей в трансцендентные сферы Лидии¹³, и брак с Верой становится способом утверждения побеждающей смерть любовной связи с Лидией. Подобный тройственный союз нельзя полностью отождествить с отношениями с Городецким или Сабашниковой. Он является средством преодоления не индивидуации, а смерти, разделяющей человеческих существ на пребывающих во времени и пребывающих в вечности, но цель его та же – достижение мистического всеединства, но не столько в духовно-социальном плане, сколько в космическом, теургическом – воссоединение трансцендентно-духовного с эмпирически реальным.

Веру Шварсалон Иванов мистически связывал с Лидией и мифологически отождествлял с Персефоной:

В[ячеслав] И[ванов] видел в дочери Лидии – дочь Деметры, Персефону Элевсинских мистерий. Стихи, которые он в разные периоды жизни, обращал к Вере, носили общее заглавие: "Ее Дочери". [...] Летом 1910 г. В[ячеслав] И[ванов] жил в Италии, собирал материалы для книги о Дионисе. Вера приехала к нему из Греции. Она рассказывала, как затерялась в Корикийской пещере и чудом из нее выбралась: будто в самом деле Персефона на время взяла ее к себе и потом милостиво отпустила (Шор 1971: 134).

В письме М.М. Замятниной Вера Шварсалон писала:

¹³ Ср. запись слов Лидии в дневнике Иванова: "Отец волит в нас другое. Отец дает воскресение в теле мне. Отец волит твоего воскресения в Духе. Дар мой тебе дочь моя, в ней приду – Oga Sempre" (Иванов 1974: 775).

Вячеслав перенес на меня, на земле то чувство, которое он имел к маме. [...] Я как-то почувствовала это уже тогда, 17 октября 1907 когда, тотчас после смерти Мамы, он целовал меня рыдая, но так целовал как я не могла ему отвечать, так что к собственному своему ужасу и изумлению мне легче было плакать без него. То же чувство я с ужасом в себе замечала и позже, когда мы были в Москве и он также в постели меня целовал, но тогда я еще не знала причину этого и он тогда еще мне ничего не говорил и я ни о чем не догадывалась. (Кобринский 2007: 339).

В недатированном письме Веры к брату Сергею Шварсалону (относящемся, однако, к периоду после рождения сына Дмитрия) мотив тройственности связи между нею, ее матерью и Вячеславом Ивановым прозвучит наиболее явственно: “так же, как я для него как [бы] переданная Мамой [для] чтобы в известном смысле представлять ее на земле, а он для меня, по моему убеждению, назначен Мамой, и единственный мужчина, на свете, с которым я могу быть, и давший мне с тех пор, как мы соединились, счастье, после годов бесконечной тоски” (Обатнин 2011а: 133-134).

Мистическое отождествление Веры с Лидией отразится также в стихах Иванова, помещенных в книге *Нежная Тайна: Новоселье*¹⁴, *Примитив*. Общим для этих текстов является трансцендентный образ таинственной женщины (Лидии), держащей на руках младенца (Веру):

Идет, и лелеет
В покрове незримом, как в зыбке небесной, дитя;
И близко яснеет,
В обличи родимом, воскресной улыбкой света
(Иванов 1979: 12)

Не та ль за ним, чье тело
Под этот дерн легло?...
Что ж сердце сиротело?...
С каким она ребенком
Стоит, в сияньи тонком?
Что так глядит светло?...
(Иванов 1979: 32)

Мифологизация отношений с Верой, как продолжением Лидии, – общее место в иванововедении. Однако, как правило, речь идет о Vere только как Персефо-

¹⁴ Затеком стихотворения *Новоселья* тоже становится визионерский опыт Иванова: “Весною 1912 г. В[ячеслав] И[ванов] с Верою, которая ждала ребенка, и с дочерью своею Лидией отправился в Швейцарию. В июне они переехали во Францию, в Савойю, поселились в маленькой вилле близ городка Neuvacelle. [...] Вошел в свое новое жилище В[ячеслав] И[ванов]; обернулся с порога и увидел: идет к нему Лидия, умершая жена его – нет, не умершая, живая. Она улыбается и на протянутых руках держит младенца” (Шор 1971:135-136).

не, реинкарнации Деметры, чем объясняется единство обряда при браках с Лидией и Верой – венчание в той же церкви в Ливорно и тем же священником. Но, как видим, этот мифологизированный брак допускает и даже требует интерпретации в свете мистериально-дионисийского сюжета. Надо сказать, что в этом случае сакрально-мифологический статус брака с Верой резко возрастает, из попытки повторения антично-мифологического паттерна превращаясь в житнетворческий акт с явной теургической интенциональностью.

Сокращения

ИВИДЗ: В.И. Иванов, *Дневниковые записи* – Рим, Римский архив Вячеслава Иванова, Опись 6, картон 1, папка 20, Л. 4 об. <<http://www.v-ivanov.it/archiv/opis-6/karton-01/p20/op6-k01-p20-fo4v.jpg>> (Дата обращения: 27.09.2021).

Литература

- Аверинцев 2001: С.С. Аверинцев, *Скворешниц вольных граждан...: Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами*, Москва 2001.
- Баркер 2003: Е.Н. Баркер, *Творчество Лидии Зиновьевой-Аннибал*, Санкт-Петербург 2003.
- Богомолов 1995: Н.А. Богомолов, *Петербургские гафизиты*, в: Он же, *Михаил Кузмин: статьи и материалы*, Москва 1995, с. 67-98.
- Богомолов 1999: Н.А. Богомолов, *Русская литература начала XX века и оккультизм*, Москва 1999.
- Богомолов 2009: Н.А. Богомолов, *Вячеслав Иванов в 1903-1907 годах: Документальные хроники*, Москва 2009.
- Бонецкая 2016: Н.К. Бонецкая, *Дух Серебряного века (феноменология эпохи)*, Москва-Санкт-Петербург 2016.
- Зиновьева-Аннибал 2009: Л.Д. Зиновьева-Аннибал, *Из дневника 1904 и 1906 гг.*, в: В. Багно, Дж. Малмстад, М. Маликова (ред.), *На рубеже двух столетий. Сборник в честь 60-летия Александра Васильевича Лаврова*, Москва-Санкт-Петербург 2009, с. 786-794.
- Зобнин 2011: Ю.В. Зобнин, *Материалы к летописи жизни и творчества Вяч. И. Иванова. Часть 1. 1866-25.10.1907*, <http://www.v-ivanov.it/files/208/works/zobnin_materialy_k_letopisi_ivanova_2011.pdf> (дата обращения: 07.06.2021).
- Иванов 1919: В.И. Иванов, *Прометей*, Петроград 1919.

- Иванов 1923: В.И. Иванов, *Дионис и прадионисийство*, Баку 1923.
- Иванов 1971: В.И. Иванов, *Собрание сочинений*, I, Брюссель 1971.
- Иванов 1974: В.И. Иванов, *Собрание сочинений*, II, Брюссель 1974.
- Иванов 1979: В.И. Иванов, *Собрание сочинений*, III, Брюссель 1979.
- Иванов 1996: В.И. Иванов, *Из черновых записей о Данте*, в: В.А. Келдыш, И.В. Корецкая (ред.), *Вячеслав Иванов. Материалы и исследования*, Москва 1996, с. 7-13.
- Иванов 2014: В.И. Иванов, *Эллинская религия страдающего бога*, "Символ", LXIV, 2014, с. 7-202.
- Иванов 2016: В.И. Иванов, *Автобиографическое письмо С.А. Венгеру*, в: К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин (ред.), *Вяч. Иванов: pro et contra*, антология, I, Санкт-Петербург 2016, с. 16-33.
- Иванов 2017: В.И. Иванов, *Лекции о Данте 1921 года*, в: М. Плюханова, А. Шишкин (ред.), *Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова. К 150-летию Вяч. Иванова. Десятая международная конференция*, Салерно 2017 (= Collana di Europa Orientalis, 29), с. 343-353.
- Иванов 2018: В.И. Иванов, *По звездам: Опыты философские, эстетические и критические: Статьи и афоризмы. Книга 2. Примечания*, Санкт-Петербург 2018.
- Каяниди 2009: Л.Г. Каяниди, *Структура пространства в поэме Вячеслава Иванова "Сон Мелампа"*, "Известия Смоленского государственного университета", 2009, 3 (7), с. 39-52.
- Каяниди 2018: Л.Г. Каяниди, *Пространственно-мифологическая модель и ее трансформации в поэзии Вячеслава Иванова: "Сон Мелампа" и "Прометей"*, в: С.В. Федотова, А.Б. Шишкин (ред.), *Вячеслав Иванов: исследования и материалы*, Москва 2018, с. 231-246.
- Каяниди 2019: Л.Г. Каяниди, *Трагедия Вячеслава Иванова "Прометей" и поэма "Сон Мелампа": явные и тайные точки соприкосновения*, "Studia litterarum", IV, 2019, 2, с. 206-227.
- Кобринский 2007: А.А. Кобринский, *Дуэльные истории Серебряного века: Поединки поэтов как факт литературной жизни*, Санкт-Петербург 2007.
- Кондюрина и др. 2001: А.А. Кондюрина, Л.Н. Иванова, Д. Рицци и А.Б. Шишкин (ред.), *Переписка Вячеслава Иванова с Ольгой Шор*, в: Д. Рицци, А.Б. Шишкин (ред.), *Вячеслав Иванов – новые материалы*, Салерно 2001 (= Русско-итальянский архив, 3), с. 165-454.
- Михайлова 2018: М.В. Михайлова, *Вяч. Иванов и Лидия Зиновьева-Аннибал: крах "идеального союза" или "яркий образ возможного счастья"*, в: Ю.В. Синеокая (ред.), *Философские эманации любви*, Москва 2018, с. 62-98.

- Обатнин 2000: Г.В. Обатнин, *Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)*, Москва 2000.
- Обатнин 2021a: Г.В. Обатнин, *Документальные крохотки к теме “Вяч. Иванов и М. Кузмин”*, в: А.Ю. Сергеева-Клятис, М.Ю. Эдельштейн (ред.), *Русский модернизм и его наследие*, Москва 2021, с. 125-137.
- Обатнин 2021b: Г.В. Обатнин, *К биографии Вяч. Иванова: “четные Среды”*, “Литературный факт”, 2021, 1 (19), с. 133-144.
- Петров 2017: В.В. Петров, “Разнотекущие потоки” в “Сне Мелампа” Вячеслава Иванова: *интертекстуальный анализ*, в: М. Пляханова, А. Шишкин (ред.), *Историческое и надвременное у Вячеслава Иванова. К 150-летию Вяч. Иванова. Десятая международная конференция*, Салерно 2017 (= Collana di Europa Orientalis, 29), с. 23-54.
- Сабашникова 2015: М.В. Сабашникова, *Зеленая змея: История одной жизни*, Москва 2015.
- Топорков 2015: А.Л. Топорков, *Духовные стихи в русской литературе первой трети XX века*, “Русская литература”, 2015, 1, с. 5-29.
- Шишкин 1996: А.Б. Шишкин, “Пламенеющее сердце” в поэзии Вячеслава Иванова, в: В.А. Келдыш, И.В. Корецкая (ред.), *Вячеслав Иванов. Материалы и исследования*, Москва 1996, с. 333-352.
- Шишкин 2012: А.Б. Шишкин, *Символисты на Башне*, в: К.Г. Исупов (ред.), *Философия. Литература. Искусство: Андрей Белый – Вячеслав Иванов – Александр Скрябин*, Москва 2012, с. 305-339.
- Шор 1971: О.А. Шор, *Введение*, в: В.И. Иванов, *Собрание сочинений*, I, Брюссель 1971, с. 7-227.
- Casini 1920: T. Casini (a cura di), *La Vita Nuova di Dante Alighieri*, Firenze 1920.
- Chistoni 1903: P. Chistoni, *La seconda fase del pensiero dantesco*, Livorno 1903.
- D’Ancona 1884: A. D’Ancona (a cura di), *La Vita Nuova di Dante Alighieri*, Pisa 1884.
- Davidson 1989: P. Davidson, *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov. A Russian symbolist’s perception of Dante*, Cambridge 1989.
- Melodia 1905: G. Melodia (a cura di), *La Vita Nuova di Dante Alighieri*, Milano, 1905.
- Wachtel 1998: M. Wachtel, *The Development of Russian Verse. Meter and its Meaning*, Cambridge 1998.
- Wagner-Egelhaaf 1989: M. Wagner-Egelhaaf, *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1989.

Abstract

Leonid Gennadievich Kayanidi

Vyačeslav Ivanov Between Dante and Dionysus. The Poet's Visionary Experience of 1908 and the Problem of Triple Unions

The article examines the symbolist poet Vyačeslav Ivanov's visionary experience in the context of his poetic creativity and life-creating practices. Ivanov's visionary experience, inspired by the death of his wife Lidija Zinov'eva-Annibal, was not only reflected in his artistic work, but also influenced by his poetic imagery. In the vision, Ivanov, together with his winged deceased wife Lidija, communicates with a fiery heart, and then communicates with Lidija's daughter Vera, who is then placed in the heart of her mother. We assert that the vision of Ivanov makes use of not only Dante's symbolics (represented in his *New Life*), but also mystical-Dionysian symbolics, connected to a mythological story about the tearing of Dionysus-Zagreus by the Titans. This becomes obvious when comparing the poet's visionary experience with the poem *The Dream of Melampus*, in which for the first time the mystery-Dionysian plot is most fully expressed. Some of the motifs of Ivanov's vision are associated with the symbolism of the macrocosm and microcosm, expressed in the spiritual verse *The Dream of the Desert Mother*. The visionary experience of Ivanov is included in the context of the so-called triple unions – Ivanov's mystical-utopian project aimed at forming a new spiritual and social order based on the mystical unity of human souls. The marriage with Vera Schwarzalon, the desirability of which is expressed in a visionary form, is perceived as a union of not two, but three. At the same time, Vera acts as the earthly embodiment of Lidija, who had gone into the transcendent spheres. Marriage with Vera becomes a way of establishing a death-conquering love affair with Lidija and performs a theurgic function: the reunion of the transcendent-spiritual with the empirically real. The difference from the triple unions with Sergej Gorodeckij and Margarita Sabašnikova is only that the union with Vera becomes a means of overcoming not mystical disunity, but death.

Keywords

Vyačeslav Ivanov; Lydia Zinovieva-Annibal; Vera Schwarzalon; Sergej Gorodeckij; Margarita Sabašnikova; Dante; Dionysus; Vision; Triple Unions; *The Dream of Melampus*; *The Dream of the Desert Mother*.