

Леонид Каяниди

Мифопоэтика русского символизма и космология Платона:  
поэма Вячеслава Иванова «Сон Мелампа» в свете  
диалогов «Тимей» и «Государство»

---

LEONID KAIANIDI

MYTHOLOGICAL POETICS OF RUSSIAN SYMBOLISM AND PLATO'S COSMOLOGY:  
VYACHESLAV IVANOV'S POEM *MELAMPUS' DREAM* IN THE LIGHT  
OF THE DIALOGUES *TIMAEUS* AND *REPUBLIC*

ABSTRACT. *Melampus' Dream* is one of Vyacheslav Ivanov's most prominent works, featuring a synthesis of Dionysian-Orphic mythology with the cosmological dialectic articulated in Plato's *Timaeus* and *Republic*. Ivanov distinguishes three domains: metaphysical, mystical, and empirical. The cosmos' prototype, the metaphysical domain, is shown as two serpents (Zeus and Persephone), one embracing the other, from whom the sacrificial god Dionysus Zagreus is created. This mythological emblematics echoes the structure of Plato's World Soul, which is formed from an X-shaped combination of the circles of Same and Other. The World Soul's cruciform symbolism serves as the foundation for a number of subtexts in Ivanov's poem, including Schiller's *Mountain Stream*, Goethe's *Faust*, and Leibniz's *Monadology*. The temporal structure of Ivanov's poem reflects the dialectic of eternity and time in the *Timaeus*: the metaphysical domain relates to eternity, the mystical, to "eternal" time, and the empirical, to the temporal flow in the sublunary world. The mystical triad of Goals – Reasons – Time replicates the structure of the World Soul and the spindle of Ananke. The Goals, such as the circle of Same and the outer shaft of Ananke's spindle, rotate in one direction, while the Reasons, such as the circle of Other and the inner shaft of the spindle, in the opposite direction. The titanic element, which expresses the principle of individuation in Ivanov's poem, is linked with the action of the senses in the *Timaeus*, which hinder the intelligent circulation of the World Soul and are compared by Plato with the toppling of the living being in reflection, in which the right and the left are inverted. The article concludes by contrasting Ivanov's antiquated cosmology with Stephen Hawking's model of the universe.

KEYWORDS: Plato, Vyacheslav Ivanov, the *Timaeus*, the *Republic*, symbolics.

---

© Л.Г. Каяниди (Смоленск). leonideas@bk.ru. Смоленский государственный университет.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 16.1 (2022)

DOI: 10.25985/PI.16.1.14

Вячеслав Иванов и Платон

Тема «Вячеслав Иванов и Платон» настолько сложна и многогранна, что дать даже предельно краткий ее обзор не представляется возможным. Отметим, однако, некоторые ивановедческие исследования. Первыми научно-аналитическими подходами к историко-философской интерпретации платонизма Иванова стали работы В. Дмитриева и С. Пургина<sup>1</sup>. А.А. Асоян отмечает единство платоновского и дантовского влияния на эстетическую программу Иванова<sup>2</sup>. М. Цимборска-Лебода сосредотачивает свое внимание на платонических подтекстах философии любви Иванова<sup>3</sup>. А.Б. Шишкин показывает, какое влияние платоновский «Пир» оказал на симпозиональную атмосферу легендарных ивановских Сред<sup>4</sup>. Ф. Вестбрук анализирует преломление в ивановских философамах платоновских концепций «правого» безумия и катарсиса<sup>5</sup>. С.Д. Титаренко создает масштабную панораму присутствия Платона в интеллектуальной и творческой жизни Иванова, делая особый акцент на роли символических образов Платона в авторском мифе Иванова<sup>6</sup>.

«Активное постижение диалогов Платона начинается у Вяч. Иванова уже в период обучения в Московском (1884–1886) и Берлинском (1886–1890) университетах, о чем свидетельствует его письмо к А.М. Дмитриевскому, сохранившееся в архиве и относящееся к 1888 году»<sup>7</sup>. Пребывание в Афинах в 1901–1902 гг., во время которого Иванов обращается к систематическому изучению дионисийских культов, работает в библиотеке Германского археологического института и одновременно с этим завершает работу над первой книгой стихов «Кормчие звезды», отмечено чтением первоисточников по орфизму: *Orphica* Е. Абеля и *Aglaophamus*

<sup>1</sup> Дмитриев 1988 и Пургин 1997.

<sup>2</sup> Асоян 1990: 150.

<sup>3</sup> Цимборска-Лебода 2004.

<sup>4</sup> Шишкин 1998.

<sup>5</sup> Вестбрук 2007: 175–184.

<sup>6</sup> Титаренко 2012.

<sup>7</sup> Титаренко 2010: 403.

Х.А. Лобека<sup>8</sup> и параллельно диалогов Платона, по крайней мере «Протагора», «Горгия», «Федра»<sup>9</sup>.

Ссылки на Платона у Иванова становятся многочисленными и разнообразными начиная с цикла лекций «Эллинская религия страдающего бога», которые были опубликованы в 1904–1905 гг. в журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни». В книге «По звездам» цитаты из Платона и аллюзии на него с трудом поддаются подсчету и классификации.

Платонизм как основа мирозерцания Иванова осознавался еще его проницательными современниками. Так, в статье «Сны Геи» (которая являлась размышлением о вышедшей в 1916 году книге Иванова «Борозды и межи») С.Н. Булгаков отмечал, что определяющей особенностью Иванова является соединение ипостасей поэта и философа в его творческой личности и что подобное соединение генетически восходит к «осевающей фигуре Платона — мистика, поэта, мифотворца, философа»<sup>10</sup>. Е.Д. Шор писал:

Как целостная творческая личность Вы принадлежите к типу Платона, так как логические и диалектические ходы в последнем счете приводят Вас к символу и мифу<sup>11</sup>.

#### *Мистериально-дионисийский метатекст*

Поэма «Сон Мелампа» (1907) — одно из ключевых произведений поэта-символиста Вячеслава Иванова, возможно, не оцененное еще должным образом. Его значение состоит в том, что в нем впервые в своем творчестве Иванов целостно и систематически излагает мифологему растерзания Диониса титанами,

<sup>8</sup> Богомолов, Вахтель, Солодкая 2009: 199, 233, 272, 292, 309. Библиографический список литературы по орфизму, накопленной на 1897 год, дает Отто Группе (Группе 1906: 430), чья книга *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* была в личной библиотеке Иванова (Обатнин 2002: 312). Книги Абея и Лобека Группе относит к двум основным источникам орфических текстов. В письме к О. Шор от 22 ноября 1928 г. Иванов назовет капитальный труд Лобека книгой «ценности исключительной» (Кондюрина, Иванова, Рицци, Шишкин 2001: 335).

<sup>9</sup> Богомолов, Вахтель, Солодкая 2009: 92, 187, 232.

<sup>10</sup> Булгаков 2016: 300.

<sup>11</sup> Сегал, Сегал (Рудник) 2008: 354.

которая разрастается в мистериально-дионисийский метатекст, единой сетью охватывающий художественный мир поэта. Под мистериально-дионисийским метатекстом мы понимаем такую сюжетно-мотивную систему, которая включает в себя восходящий к орфизму сюжет растерзания Диониса титанами и выполняет в творчестве Иванова парадигматическую функцию, моделируя разнообразные смысловые структуры (художественное пространство и время, систему образов, структуру сюжета, систему персонажей и т.д.). «Сон Мелампа» — зрелый плод ивановского дионисийства, возникшего под влиянием «Рождения трагедии из духа музыки» Ницше и ставшего одной из философско-эстетических доминант русского модернизма.

Упоминания орфико-дионисийской мифологемы встречаются в письмах Иванова к М.М. Замятниной в 1900 г.<sup>12</sup> и Л. Зиновьевой-Аннибал в 1902 г.<sup>13</sup> Она занимает центральное место в циклах стихотворений «Evia» и «Suspiria», которые были написаны в первой половине 1902 года и стали завершением первой книги лирики Иванова «Кормчие звезды». Впервые миф о Дионисе-Загрее Иванов изложил в лекциях «Эллинская религия страдающего бога», которые были опубликованы в виде цикла статей в журнале «Новый путь» (1904) и «Вопросы жизни» (1905)<sup>14</sup>.

Подробный мотивный анализ ивановского извода мистериально-дионисийского сюжета уже был предпринят нами ранее<sup>15</sup>. Здесь же дадим его краткий очерк. В начале всего, в вечности, возникает перводиада Зевс – Персефона, чья целостность символизируется сочетанием мужского и женского начал. От их брака рождается божественный младенец Дионис-Загрей. Он смотрит в космическое Зеркало Персефоны, и из его отражения возникают титаны. Дионис-Загрей отдается жертвой титанам-жрецам, которые растерзывают и поглощают его. Однако Зевс сохраняет сердце Диониса-Загрея, трансформируясь при этом в Зевса-

---

<sup>12</sup> Кружков 2001: 363.

<sup>13</sup> Богомолов, Вахтель, Солодкая 2009: 233.

<sup>14</sup> Иванов 2018: 83–84.

<sup>15</sup> Каяниди 2009, 2018, 2019.

Диониса. Смысл космического и исторического процесса заключается в искуплении вины титанов через утверждение дионисийской сущности (сердца Диониса) в земном бытии.

Табл. 1: Структура мистериально-дионисийского метатекста

<b>Метафизическая первотриада (рождение Диониса)</b>	<b>Первообраз действительности (отражение Диониса в зеркале явлений)</b>	<b>Реализация первообраза (жертвоприношение Диониса)</b>	<b>Искупление титанической вины</b>
Зевс (отчее начало)	Дионис (как ипостась Зевса-Отца богообщения)	Дионис (жертва)	Зевс-Дионис (такая ипостась Зевса, которая вбирает в себя сердце Диониса)
Персефона (материнское начало)	Зеркало явлений, Душа Мира, идеальная Земля (как ипостась Персефоны), где отражается лик Диониса	Титаны (жрецы)	Падший человек, отягощенный первородным грехом (Меламп иницируемый)
Дионис-Загрей (сыновнее начало)	Титаны (как отражение Диониса в Зеркале явлений)	Титаны, погло- тившие Диониса и сожженные его огнем (тождество жреца и жертвы)	Преображенный человек, очищен- ный дионисийским огнем, вобравший сердце Диониса в себя (Меламп иницированный)

### *Мифологический субстрат и композиция поэмы*

По мнению Г.В. Обатнина, сюжет ивановской поэмы «восходит к греческому мифу, в котором повествуется о мистическом сне основателя жречества Мелампа»<sup>16</sup>. На самом деле содержанием сна Мелампа становится космогонический нарратив, описа-

<sup>16</sup> Обатнин 2000: 25.

ние структуры мироздания, разворачивающейся перед благоговейным эпоптом, мистагогами которого выступают благодарные змеи-медяницы. Это содержание в главных своих чертах совпадает с орфической космогонией, прежде всего с «Рапсодической теогонией», и сложным образом соотносится с мифологическим циклом, посвященным самому Мелампу (сюда относятся сватовство брата Мелампа Бианта, исцеление Ификла, добывание стада царя Филака, исцеление дочерей царя Пройта)<sup>17</sup>. Основными источниками сведений о Мелампе для Иванова, по всей видимости, были статьи из *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* В.Г. Рошера<sup>18</sup> и *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*<sup>19</sup>, где обобщены все данные об этом мифологическом персонаже.

В.В. Петров счел «Сон Мелампа» «вольной компиляцией и интерпретацией греческих мифов»<sup>20</sup>. У Иванова мы действительно встречаемся с компиляцией мифологических сюжетов, но отнюдь не вольной. Если учесть, что Иванов рассматривает Мелампа как ипостась самого Диониса, то станет ясна опора Иванова на мистериально-дионисийский метатекст. Р.И. Соколов называет сюжет «Сна Мелампа» «палимпсестом оргиастических древнегреческих мифов»<sup>21</sup>. И действительно, сквозь отсылающий к Аполлодору мотив сна легендарного прорицателя и основоположника жречества сомнамбулически проступает один из основных мистериальных космогонических мифов античности.

Петров, однако, утверждает, что «дионисийский миф — лишь внешний сюжетный слой „Сна Мелампа“»<sup>22</sup>. Такое суждение, на наш взгляд, не до конца справедливо. Орфико-дионисийский сюжет выполняет вовсе не орнаментально-служебную роль. На наш взгляд, он напрямую связан с жанровым определением иванов-

---

<sup>17</sup> Сопоставление поэмы Иванова с «Рапсодической теогонией» мы производим в отдельной работе (Каяниди 2023).

<sup>18</sup> Wolff 1894–1897.

<sup>19</sup> Westermann 1846

<sup>20</sup> Петров 2018: 33.

<sup>21</sup> Соколов 2002: 102.

<sup>22</sup> Петров 2018: 33.

ской поэмы, которая не просто насыщена ритуально-мифологическим материалом, но имитирует «орфические поэмы», для которых было характерно совмещение космогонии и метафизики<sup>23</sup>.

Мы убеждены, что отличительной чертой «Сна Мелампа» является синтез дионисийско-орфического мифологизма с космологической диалектикой, развитой в «Тимее» и в десятой книге «Государства» Платона<sup>24</sup>. Весь комплекс подтекстов, который с таким блеском устанавливает и описывает В.В. Петров (Лейбниц, Гёте, Шиллер), как мы покажем ниже, укладывается в этот орфико-платонический синтез, являясь всего лишь смысловым расширением концептуального поля поэмы и никак не может рассматриваться как первооснова ивановского текста. Такой первоосновой является орфическая мифологема, структурированная Ивановым с помощью платоновских космологических схем.

Опору Иванова на платоновскую космологию продемонстрировала В.А. Устинова<sup>25</sup>. Однако она оставила совершенно без внимания поэму «Сон Мелампа». Ивановскую поэму можно условно разделить на две части — рамочную и центральную. Рамочная часть состоит из двух частей — инициальной и финаль-

---

<sup>23</sup> Известный классический филолог и близкий друг Иванова Ф.Ф. Зелинский показывает, что появление космогоний в рамках античного дионисийства связана как раз с орфизмом (Зелинский 1915: 126–128).

<sup>24</sup> В.В. Петров исходит, на наш взгляд, из совершенно недопустимой по отношению к Иванову предпосылки о «разрушении платоновской и христианской парадигм, полагавших единственный Абсолют (Бога)» и утверждении Ивановым метафизического дуализма, «постулирования не одного, а двух абсолютов» (Петров 2018: 21). Заключение об антиплатонизме и метафизическом дуализме Иванова основывается Петровым на знаменательном, но частном, да к тому же и тенденциозно истолкованном, образе двух бездн-зеркал. В качестве контраргумента можно сослаться на собственные слова Иванова: «Знакомый с моими сочинениями <...> знает мое личное положительное исповедание христианства» (Иванов 1974: 570). Добавить к этому можно также знаменитое обсуждение «Опыта реконструкции мировоззрения» Иванова, который был составлен Е.Д. Шором и раскритикован самим Ивановым и Ольгой Шор (Сегал, Сегал (Рудник) 2008: 370–401). В письме Шору от 20 августа 1933 года дана вполне отчетливая формула: гностицизм и манихейство — «лишь примеси, а не основной металл его [Иванова — Л.К.] мысли» (Сегал, Сегал (Рудник) 2008: 401).

<sup>25</sup> Устинова 2002: 322–324, 329–337.

ной. В инициальной части рассказывается о событиях, предшествующих сновидению Мелампа и мотивирующих его мистико-инициальных характер; в финальной речь идет о последствиях инициального сна героя, которые заключаются в радикальном изменении его существа — обретении дара очищения, врачевания и двойного мистического зрения, которое состоит в прозрении сокровенной сущности эмпирической реальности. Основной же массив произведения занимает сновидение Мелампа, которое представляет собой симбиоз космогонического нарратива и мистического посвящения.

Инициальная часть поэмы опирается на мифологический рассказ из «Мифологической библиотеки» Аполлодора. Здесь говорится о том, как Меламп хоронит умерших змей и откармливает юных, и в награду за это змеи наделяют Мелампа даром различения речи животных и даром прорицания (Apollod. 1.9.11). Во сне Меламп попадает в мистическое пространство, которое визуализируется с помощью офиолатрической образности. Онирическая ипостась Мелампа оказывается на невидимой земле, сотканной из множества змей и называемой *пажитью вечных Причин*.

Годы ль, мгновенья ль он падал стремглав в черноустый колодезь, —  
Персти коснулись незримой внезапно стойкие ноги  
И на разрыхлую землю уверенной пядью ступили.  
Холодом быстрым скользнуло в тот миг под стопой его тело  
Гибко-тягучее; ноги обвились, стройные, тесно  
Сетью прохладных лиан: и до плеч, и до выи живые  
Стебли ползучие грудь и хребет полоснули Мелампу  
Дрожью извилисто-зыбкой. И как наливные колосья  
Девушке, в поле вошедшей, окрест шепотливой дубравой  
В уши, колышась, поют, задевая колко ланиты  
Усиков жалящей лаской: — под веяньем тонким, густая,  
Шелестом звонким дыша, шевелилася зоркая Нива<sup>26</sup>.

Невидимой земле змей Причин противопоставлено вечное небо змиев Целей:

---

<sup>26</sup> Иванов 1974: 295–296.

«...змеи те — звезды над Геей,  
Нам — женихи глубоких небес, обрученные змии  
Целей святых. Ибо каждой из нас уготован на ниве  
Пламенной той, что кудрями главу облегает Кронида,  
Ярый супруг...»<sup>27</sup>

Мистическая сфера построена как эмпирическое пространство, в котором выделяются верх и низ, небо и земля, но пространственные категории в мистической сфере семантизируются уже не как топографические категории, не как места, но как сущностные характеристики, как цели и причины сущего, как целевые (*causa finalis*) и как действующие (*causa efficiens*) причины, в своей совокупности обуславливающие эмпирическое бытие, его пространственно-временную структуру.

«Так из грядущего Цели текут навстречу Причинам,  
Дщерям умерших Причин, и Антиройя Ройю встречает.  
В молнийном сил сочетанье взгорается новое чадо  
Соприкоснувшихся змей; и в тот миг умираем мы оба —  
Змий и змея, — раждая на свет роковое мгновенье»<sup>28</sup>.

В мистической сфере дан первообраз временной формы эмпирического бытия. Для эмпирической сферы характерно временное протекание, для метафизической — вечность и неизменность. Мистическая выступает в качестве посредника, среднего звена между вечностью и временем. От метафизической сферы она сохраняет идеальность, неизменность и парадигматичность, но эти категории окрашиваются темпоральностью, поскольку не остаются вечностью, а становятся истоком и сущностью времени. Метафизическая сфера характеризуется вечностью и неизменностью, мистическая — вечностью и изменчивостью, а эмпирическая — временностью и изменчивостью.

*Метафизическая сфера в «Сне Мелампа» и структура  
Мировой Души у Платона (круги тождественного и иного)*

Метафизическая сфера задается у Иванова диадой Зевса и Персефоны:

---

<sup>27</sup> Иванов 1974: 298.

<sup>28</sup> Иванов 1974: 296. Здесь «Антиройя» пишется у Иванова с одним *p*.

«В вечности змием себя ты сомкнул, — и кольцом змеевидным  
Вкруг твоей вечности, Вечность-змея, обвилась Персефона.  
Двум сопряженным змеям уподобился Зевс-Персефона  
В оную ночь, когда зародил Диониса-Загрея»<sup>29</sup>.

Вечное бытие символически представлено как две змеевидные окружности, одна из которых охватывает другую. При этом Зевс понимается как начало света, единства, а Персефона — как начало тьмы, раздора, множественности. Плодом брака Зевса и Персефоны, т.е. сопряжения двух космогонических окружностей, становится Дионис-Загрей, *Младенец страдальный*, сыновняя, жертвенная ипостась Абсолюта. Если учесть, что эмблемой страдающего бога является крест, т.е. следует предположить, что брак Зевса и Персефоны иконически необходимо представлять себе не как взаимоналожение окружностей, а как их X-образное сочетание, при котором их проекция на плоскость дает крест<sup>30</sup>.

Здесь ивановский космогонический геометрический символизм смыкается с платоновским. Демиург Платона, созидая шарообразный космос, укладывает Мировую душу в виде креста и распределяет ее по всему космосу:

рассекши весь образовавшийся состав [космоса] по длине на две части, он [демиург] сложил обе части крест-накрест наподобие

---

<sup>29</sup> Иванов 1974: 297.

<sup>30</sup> Австрийский славист Аге Ханзен-Лёве дает, на наш взгляд, совершенно превратное толкование ивановской символики двух космогонических змей, к тому же не избавленное от внутренних противоречий. Он возводит символику змеи у Иванова к уробору, кругообразное движение которого преодолевает четверичность материально-земного начала (Ханзен-Лёве 2003: 78). Зевс и Персефона действительно предстают как два уробора. Однако Ханзен-Лёве мыслит движение этих уроборов как «энантиодромию, т.е. встречное течение потоков и противопотоков» (Ханзен-Лёве 2003: 79). «Этот символ змеи Иванов расщепляет и поднимает до воплощения противоречия, которое имманентно всему творению» (Ханзен-Лёве 2003: 79). Идею энантиодромии в «Сне Мелампа» поддерживает В.П. Троицкий (Троицкий 2008: 820–822). Очевидно, что при условии того, что Зевс и Персефона — два уробора, их движение не может быть встречно-возвратным, а только однонаправленным и круговым. Если же верно предположение об энантиодромии, тогда Зевс и Персефона перестают быть уроборами, так как их круги должны тогда быть разомкнуты.

буквы X и согнул каждую из них в круг, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения. После этого он принудил их единообразно и в одном и том же месте двигаться по кругу, причем сделал один из кругов внешним, а другой — внутренним. Внешнее вращение он нарек природой тождественного, а внутреннее — природой иного (*Ti.* 36bc)<sup>31</sup>.

Опираясь на Прокла (*In Ti.* 2.261.22 Diehl), Ф. Корнфорд дает астрономическую интерпретацию диадической структуры Мировой души: круг тождественного соотносится с плоскостью Экватора, а круг иного — с Зодиаком<sup>32</sup>.

Важно обратить внимание на одно отличие в конфигурации этих окружностей у Платона и Иванова. У Иванова Зевс, монада, начало единства, предстает внутренним кругом, т.е. на месте платоновского круга иного, а Персефона, диада, начало множественности, — внешним кругом, т.е. на месте платоновского круга тождественного. У Иванова, стало быть, мы получаем инверсию платоновских космогонических кругов. Что это — ошибка, недосмотр или сознательная деформация? На наш взгляд, такая перестановка неслучайна, она продиктована имманентной символи-

---

<sup>31</sup> Здесь и далее текст «Тимея» дается в переводе С.С. Аверинцева. В свете сказанного становится очевидна несостоятельность космогонической схемы «Сна Мелампа», предложенной Р.И. Соколовым: «В поэме предлагается следующая структура возникновения пространства-времени; ее удобнее всего представить в виде трех concentрических кругов, где в центре окажется абсолютный верх — будущее, Зевс-Цель, на периферии — абсолютный низ — прошлое, Персефона-Причина, и посередине — земля — настоящее, Загрей» (Соколов 2002: 104). Очевидно, что Соколов смешивает то, что в тексте Иванова строго различается, хоть и находится во взаимосвязи. Я имею в виду оппозиции Зевс — Персефона и Змий-Цели — Змеи-Причины. В абстрактно-диалектическом смысле они суть одно и то же, а именно — воплощение одного и иного, идеи и материи, но каждая из этих оппозиций реализуется в разных сферах мироздания и обретает в связи с этим различный смысл: Зевс и Персефона являются первоначалами мироздания, которые, говоря гегельянским языком, «снимаются», «уходят в глубины сущего», как выражается Иванов, порождая умозрительную пространственно-временную оппозицию небесных Змий-Целей и земных Змей-Причин.

<sup>32</sup> Cornford 1937: 73–74. Эта трактовка повторяется А.А. Тахо-Годи в комментариях к русскому собранию сочинений Платона (Лосев et al. 1994: 613–614).

ческой логикой поэмы, которая отражается на структуре архетипической метафизической сферы. Дело в том, что круг Зевса не может не быть внутренним, поскольку он невидим, сокровенен, идеален, а круг Персефоны не может не быть внешним, потому что она есть принцип рождения, проявления, видимости, материальности. Зевс связан с категорией невидимого, потому что он уходит в глубины сущего и его сокровенная сущность проявляется в ипостаси Диониса-Загрея, а причастность Персефоны стихии видимого отмечена образом зеркала. Стало быть, Иванов меняет платоновский порядок сфер тождественного и иного, потому что подчиняет их расположение категориям невидимого, внутреннего и видимого, внешнего. У Платона же расположение кругов отражает космогонический порядок, для которого принципиально важна вертикально ориентированная иерархичность, в силу которой сфера тождественного может быть только выше сферы иного.

«Круг» Персефоны у Иванова, подобно кругу иного у Платона, разделяется на семь частей. В «Тимее» это деление круга иного представлено как астрономическая теория (*Ti.* 38c–e), объясняющая движение звезд и планет. Моделью кругов тождественного и иного является армиллярная сфера<sup>33</sup>. Прокл же убежден, что в делении круга иного на семь частей Платон следует орфическим мифам.

На семь частей раздробили они убиенного сына <...> говорит богослов о титанах, как и Тимей разделяет его [т.е. тело Диониса и тело космоса, по которому распростерта Мировая Душа — Л.К.] на семь частей. Также, пожалуй, и распростертость души по всему космосу напоминает орфикам о титаническом разделении (*In Ti.* 2.146.12–16)<sup>34</sup>.

У Иванова Персефона, точнее говоря, Мировая Душа как ее ипостась, выступает в качестве матери титанов, которые рождаются в результате отражения Диониса в зеркале Персефоны — Мировой Души.

<sup>33</sup> Cornford 1937: 74–75.

<sup>34</sup> Цит. по: Лосев 1957: 168.

Извечная Дева, Персефона, родив Диониса, уходит, как и отец младенца, премирный Зевс, в сокровенные глубины Сущего. На месте Отца сияет Младенец; на месте Девы темным зеркалом зияет ее женский аспект, как матери грядущих явлений. Этот аспект — Душа Мира, изначальная Земля, Матерь Гея. Младенец глядится в зеркало <...> из разложения образа Дионисова в зеркале Души Мира, Матери Явлений, Земли-Праматери возникают ее мятежные чада, Титаны в качестве носителей принципа индивидуации<sup>35</sup>.

Это соответствует интерпретации орфических мифов, которую дает Прокл (*In Ti.* 2.146.1–9): Диониса он отождествляет с неделимым внутримировым умом, а «то, что в нем [в уме] способно к порождению», называет «делимой, соответственно с телами, жизнью» и отождествляет с Артемидой<sup>36</sup>.

То, что у Прокла называется Артемидой, соответствует Душе Мира и Матери Явлений у Иванова. Опираясь на Павсания (8.36.6), Иванов, по-видимому, отождествляет Артемиду с Персефоной и называет ее также «Дионисовой сопрестольницей»<sup>37</sup>.

В «Сне Мелампа» Иванов не упоминает количество титанов, но в рамках своего мистериально-дионисийского метатекста он принимает число семь как титаническое. По его мнению, орфики заимствуют из Египта жертвенную символику седмерицы, восходящую к мифу об Осирисе и Исиде: «Они узнали, что цельный состав седмерицы и что расчленение есть разъятие седмицы, а восстановление седмицы в единстве — возрождение, что отразилось в числовом принципе мифа о титанах и института герэр»<sup>38</sup>.

Титаническая природа круга иного у Платона проявляется в характере движения семи кругов, на которые он распадается:

---

<sup>35</sup> Иванов 1919: хх.

<sup>36</sup> Лосев 1957: 163.

<sup>37</sup> См. Иванов 1923: 169 и 77.

<sup>38</sup> Иванов 1923: 174. Примечательно, что Иванов проходит совершенно мимо аристотелевских представлений о Мировой Душе. Как известно, Аристотель критикует учение Платона о круговращении космоса (*Ап.* 406b–407a). См. Протопопова 2017 о современной метафизике аристотелевской критики учения Платона о Мировой Душе.

Внутреннее движение шестикратно разделил на семь неравных кругов, сохраняя число двойных и тройных промежутков, а тех и других было по три. Вращаться этим кругам он определил в противоположных друг другу направлениях (*κατὰ τὰναντία ἀλλήλοις*), притом так, чтобы скорость у трех кругов была одинаковая, а у остальных четырех — неодинаковая сравнительно друг с другом и с теми тремя, однако отмеренная в правильном соотношении (*Ti. 36d*).

Комментируя этот пассаж, Ф. Корнфорд дает механико-астрономическое толкование разнонаправленности движения кругов иного, которое отражает в себе диалектико-антиномическую природу меона:

(1) The Sun, Venus, and Mercury, taken as a group with 'similar speed', complete their course together in a solar year. Their proper motion is identical with that of Different. (2) The Moon has an additional motion which carries her faster in the same sense. (3) The three outer planets move in the same sense inasmuch as they share in the motion of Different. But they have, individually, the power of counteracting that movement in various degrees, and so slowing it down. These three planets are the set which have additional, individual motions in the opposite sense to the others<sup>39</sup>.

Эта разнородность и разнонаправленность движения семи кругов иного коррелирует с идеей раздора, «внутренней распри», которой характеризуется титаническое начало в «Сне Мелампа»:

лик Диониса превратно  
В вечности был отражен, и разорван внутренней распрей  
Многих солнечных сил и лучей единого лика<sup>40</sup>.

Можно предположить, что центрирование ивановской космогонии на категориях видимого (Персефона) и невидимого (Зевс) не обошлось без влияния того же «Тимея», где они прилагаются Платоном к различению мирового тела космоса и мировой души непосредственно сразу же после описания кругов тождественного и иного: «тело неба родилось видимым, а душа невидимой» (*Ti. 36e–37a*).

---

<sup>39</sup> Cornford 1937: 86.

<sup>40</sup> Иванов 1974: 297.

Наше предположение о том, что союз Зевса и Персефоны необходимо представлять как X-образное сочетание, подтверждается, во-первых, одним общим символично-геометрическим соображением и, во-вторых, имманентными символическими особенностями поэмы. Символично-геометрическое соображение таково. Метафизическая сфера у Иванова — совершенный первообраз мистической и эмпирической сферы. В античности такой совершенной праформой всегда считалась сфера, а сферу можно построить так, как описано в «Тимее» Платоном, соединив крестообразно две окружности. Символика креста, задаваемая, как это и следует ожидать, метафизической сферой, сферой первообразов и праформ, является главным лейтмотивом поэмы. Ее присутствие в тексте произведения неоспоримо, однако неочевидно, поскольку она скрывается в метафорической форме.

«Ибо ничто без отца из ложесн не исходит зачавшей,  
Оку же видимы всходы полей, невидимо семя;  
Но не возникло ничто, о Меламп, безмужными нами.  
Воткан в основу уток, и ткань двулична явлений.  
Движутся в море глубоком моря, те к зарям, те — к закатам;  
Поверху волны стремятся на полдень, ниже — на полночь;  
Разно-текущих потоков немало к темной пучине;  
И в океане пурпурном подводные катятся реки»<sup>41</sup>.

Образ разно-текущих потоков, дважды употребляемый Ивановым в поэме для описания структурных особенностей мироздания, представляет собой крест: горизонтальное движение моря имеет своими векторами восток (заря) и запад (закат), а вертикальное — север (полдень) и юг (полночь).

Крестообразна также символика ткачества: основа и уток мировой ткани явлений тоже представляет собой крест. Причем вертикально ориентированная основа ткани должна быть отождествлена с Зевсовым кругом, тождественным, а горизонтально ориентированный уток — с кругом Персефоны, иным<sup>42</sup>. Ткацкая симво-

<sup>41</sup> Иванов 1974: 296.

<sup>42</sup> Об античных философских контекстах Мировой Души, ткущей свое тело (помимо Платона и Прокла) см. Петров 2017b.

лика у Иванова через образ пеплоса Афины (в трактовке Прокла) также восходит к Мировой Душе, создаваемой демиургом из кругов тождественного и иного<sup>43</sup>. «Пеплос, как произведение ткацкого искусства, является последним отражением космической войны и демиургического чина, исходящего от Афины к миру, который богиня тклет вместе с Отцом» (Procl. *In Ti.* 1.134.22–29, пер. С. Месяц). Круги тождественного и иного Прокл отождествляет с ткацким станом, причем основой является круг тождественного, а утком — круг иного. Круг тождественного является отражением мирового ума, а круг иного — движения и изменения внутри Мировой Души (Cornford 1937: 76). Пеплос «содействует созерцанию всеобщей демиургии», так как Афина «мыслящим образом есть все, чем мир является внутрикосмическим образом». Зевс и Персефона образуют у Иванова антиномически напряженную пару, первоиаду, отношения между членами которой являются титаническими, а Иванов понимает титаническое как слияние любви и ненависти. На пеплосе Афины была, как известно, изображена битва олимпийцев с титанами (или гигантами), и у Иванова титанический космический раздор задается уже Зевсом и Персефой, которые образуют крестообразную сферу (Мировую душу Платона).

В «Рапсодической теогонии» ткацкое искусство атрибутируется не только Афине, но и Персефоне (fr. 180 Kern). В поэме Нонна Панополитанского «Деяния Диониса» (6.146–155) ткачеством занимается Персефона накануне вступления в священный брак с Зевсом-змеем:

Взявши изогнутозубый гребень железный изострый,  
Стала вычесывать пряжу дева Персефонея,  
После взялась и за прялку: от движенья ладоней  
Колесо завращалось, свершая круги равномерно —  
А веретенцо мотает кольца прядущихся нитей!  
Равномерно стопами вращению помогая  
Колеса, выпрядает основу, ткани начало,  
После кладет ее рядом. Затем к тканью приступает

<sup>43</sup> На это впервые указал В.В. Петров (2017а: 34–35).

Дева, челнок прогоняя по нитям, в работе склоняясь,  
Первой ткачихе, Афине, хвалебную песнь запева<sup>44</sup>.

Однако примечательно, что ткацкая символика относится Ивановым к мистической сфере, где материальные, видимые Змеи-Причины сопологаются с утком, а идеальные, невидимые Змии-Целей — с основой.

«Все, что в мире рождается, и все, что является зримым,  
Змеи Земли — мы родим от мужей текучего Неба.  
Ибо ничто без отца из ложесн не исходит зачавшей,  
Оку же видимы всходы полей, невидимо семя;  
Но не возникло ничто, о Меламп, безмужними нами.  
Воткан в основу уток, и ткань двулична явлений»<sup>45</sup>.

Таким образом, у Иванова отражается идея равноуровневости бытия, при которой низшие сферы повторяют структуру высших парадигмальных сфер. Та же идея выражается Проклом при интерпретации пеплоса Афины, который предстает в чувственном мире как артефакт, используемый в торжественной процессии на Панафинеях, в умозрительном — как «пеплос, сотканный в средоточии мыслящего света Афины», а в умопостигаемом — как «парадигматическая причина», которая «охватывается единой мыслью Афины».

Менее очевидна, но также несомненна крестообразность брачной и вегетативной символики. Семя, вертикально проникающее внутрь земли, задает перекрестие, так же как проникновение мужского семени в женское лоно. Взаимное подобие эротической

---

<sup>44</sup> Пер. Ю.А. Голубца. М. Чейз замечает: «In a myth that may have appeared in a lost Orphic work entitled *Peplos*, Persephone is depicted as weaving at her loom when she is interrupted and carried off by Hades, leaving her work unfinished. According to some late sources (Claudianus, *De raptu Persephonaе* 1.246 ff.; Proclus, *In Ti.* 41bc, 3.223 Diehl), her weaving, like that of *Zas*, depicted the inhabitable world as well as the birds, beasts and fish that dwell upon it. In Neoplatonic exegesis, the fact that Persephone was forced to leave her work unfinished became an explanation for the existence of evil in the sensible world» (Chase 2013: 36).

<sup>45</sup> Иванов 1974: 296.

и растительной символики не является чем-то специфически платоническим, тем не менее в «Тимее» это подобие отчетливо выражено. Так, женское естество сравнивается с пашней, которую мужской эрос засеивает «посевом живых существ, которые по малости своей пока невидимы и бесформенны, однако затем обретают расчлененный вид, вскармливаются в чреве матери до изрядной величины и после того выходят на свет, чем и завершается рождение живого существа» (Ti. 91d).

Брак Змиев-Целей и Змей-Причин, в сущности, тоже крестообразен: свет небесных Змиев, вертикально нисходя с небес, пронизывает Змеиную Ниву, т.е. горизонтально ориентированное пространство, иконически визуализируя крест. Важно отметить, что символика креста у Иванова в разных местах поэмы неизменно базируется на категориях невидимого и видимого. Вертикальное перекрестие есть невидимое, Зевс, Цели, основа ткани, мужское, семя, а горизонтальное — видимое, Персефона, Причины, уток, женское, всходы. Крестообразность мистической и эмпирической сферы подтверждает присутствие архетипа креста в метафизической сфере, поскольку она выполняет парадигматическую роль в отношении всего мироздания. Получить же крест в метафизической сфере, минуя X-образное сочетание окружностей Зевса и Персефоны, нельзя.

Почему платоновские круги тождественного и иного получают в рамках мистериально-дионисийского сюжета Иванова такое исключительное значение? Как представляется, дело здесь в символическом потенциале космологических интуиций Платона. Крестообразная сфера, которую образуют круги тождественного и иного, становится для Иванова эмблематическим архетипом мироздания и, будучи христианизированной, предстает как своеобразный символично-геометрический аналог его известной обобщающей формулы «Мир — обличье страждущего бога»<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Иванов 1971: 785. Итальянский богослов и ивановед Стефано Каприо считает характерной чертой дионисийства Иванова, имевшего ницшеанский генезис, как раз христианизацию, которая, добавим от себя, находится в русле орфики-

Учение Платона о Мировой Душе  
как первооснова комплекса подтекстов поэмы Иванова

В.В. Петрову принадлежит блестящее исследование литературно-философских подтекстов поэмы «Сон Мелампа», где обосновывается влияние на ивановскую концепцию «разнотекущих потоков» идей и образов Лейбница, Шиллера, Гете. Мы считаем, что архетип крестообразной сферы, в основе которого лежит платоновская концепция кругов тождественного и иного, является тем общим знаменателем, которого недостает конгломерату разрозненных подтекстов, найденных Петровым.

Основой образа «разнотекущих потоков» Петров считает прежде всего стихотворение «Горный поток», где Шиллер создает образ четырех рек, которые текут в разные стороны света:

Четыре потока оттуда шумят —  
Не зрели их выхода очи;  
Стремятся они на восток, на закат,  
Стремятся к полудню, к полночи;  
Рождаются вместе, — родясь, расстаются, —  
Бегут без возврата и ввек не сольются<sup>47</sup>.

Описывая здесь ледник Сен-Готард, из которого протекают Ройс, Рона, Тичино и Рейн, Шиллер актуализирует библейский образ четырех рек, выходящих из Эдема (*Быт.* 2:10), «расходящихся крестом и тем самым, в соответствии с многовековой традицией христианского символизма, стягивающих мир воедино»<sup>48</sup>. Петров возводит ивановские потоки к шиллеровским в силу указания направления их движения на четыре стороны света.

Очевидно, однако, что образ четырех потоков представляет собой вариацию прототипической крестообразной структуры Х-образного сочетания космогонических кругов. Это можно было

---

мистериальной интерпретации мифа о Дионисе и титанах: «Поэзия Иванова основана на дионисийском мифе о смерти и воскресении, где из отчаяния рождается новая надежда и прославление жертвы, в оптимистическом ключе христианского совершения и в неприятии радикального ницшеанского атеистического пессимизма» (Каприо 2016: 105).

<sup>47</sup> Иванов 1987: 174.

<sup>48</sup> Петров 2017а: 34.

бы поставить под сомнение, если бы направления движения потоков были бы чем-то исключительно шиллеровским. Однако в одном из ранних стихотворений Иванова под названием «Теоматия» (1888) уже содержится образ потока, совмещенного с четырьмя сторонами света: *И новых грозных молний пролью на мир поток, / На полдень и на полночь и запад и восток*<sup>48</sup>.

Символику ткачества в «Сне Мелампа» В. Петров возводит к трем истокам: неоплатонической концепции пеплоса Афины (чью связь с кругами тождественного и иного в Мировой Душе мы показали выше), к гетевскому образу покровов божества (*der Gottheit lebendiges Kleid*) из «Фауста» (1.501–509) и к идее предустановленной гармонии Лейбница. В монологе вызванного Фаустом духа создается образ ткацкого станка времени (*Webstuhl der Zeit*):

In Lebensfluthen, im Thatensturm  
Wall' ich auf und ab,  
Webe hin und her!  
Geburt und Grab,  
Ein ewiges Meer,  
Ein wechselnd Weben,  
Ein glühend Leben,  
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit  
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid<sup>49</sup>.

Природный дух, вызванный Фаустом, созидая живые покровы божества (*der Gottheit lebendiges Kleid*) на ткацком стане времени (*am Webstuhl der Zeit*), совершает крестообразные движения (*Wall' ich auf und ab, / Webe hin und her!*), соответствующие направлениям перемещения основы и утка. Петров верно замечает, что «аналогичную комбинацию образов вечности, времени, рождения и могилы, потоков душ и ткацкого стана мы встречаем в „Сне Мелампа“»<sup>50</sup>. Однако следует сказать, что этот гетевский образ если сам и не восходит к «Тимею», то мог привлечь внимание Иванова именно соответствием структуре платоновской Мировой души.

<sup>48</sup> Федотова 2016: 482.

<sup>49</sup> Goethe 1808: 41.

<sup>50</sup> Петров 2017а: 39.

В статье «Чурлянис и проблема синтеза искусств» (1914) Иванов цитирует отрывок из своей поэмы «Сон Мелампа» и сопоставляет его с «Монадологией» Лейбница<sup>51</sup>. Мотивировано обращение к «Монадологии» убеждением Иванова в том, что живопись Чурлениса представляет собой множество идеальных универсумов, вложенных один в другой, подобно монадам. А.Е. Барзах справедливо указывает на то, что в «Монадологии» Лейбница Иванова привлекает прежде всего идея монады как микрокосма, изоморфного макрокосму<sup>52</sup>. Примечательно также, что для Иванова предустановленная гармония Лейбница соотносится с ткачеством: «Предустановленная гармония как закон ткацкого станка: сплетает разные нити в одну ткань» и является при этом «страшной, величайшей антиномией»<sup>53</sup>. Через ткацкую символику монадология Лейбница надстраивается над символикой пеплоса Афины, соотнесенного в свою очередь с Мировой Душой из «Тимея».

*Метафизическая сфера в «Сне Мелампа»  
и первообраз демиургии в «Тимее»*

Мы не раз отмечали архетипичность и парадигматичность метафизической сферы в «Сне Мелампа». Настало время констатировать, что эти базовые свойства метафизической сферы тоже уходят корнями в космогонию платоновского «Тимея».

Демиург любой вещи взирает на неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи (*Ti. 28ab*).

Первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному (образцу), постижимому с помощью рассудка и разума (*Ti. 29ab*).

Таким вечным, неизменным, самотождественным первообразом всего сущего предстает в «Сне Мелампа» метафизическая первотриада «Зевс – Персефона – Дионис-Загрей». Познается эта

---

<sup>51</sup> Иванов 1979: 169–170.

<sup>52</sup> Барзах 1995: 12.

<sup>53</sup> Аверинцев, Шишкин 2001: 137.

первотриада, действительно, не с помощью ощущения (физического зрения), а с помощью умного, эйдетического созерцания. Если Цели и Причины сущего предстают для Мелампа в зримых образах, в виде змей, то Зевс, Персефона и Дионис-Загрей только мыслятся им, постигаются с помощью рассуждения и разума, но не предстают в физически зримом обличье. Демиург выражает

мысль Платона о том, что истинная природа вещей есть некий умопостигаемый (или точнее, созерцаемый в уме) образец; что истинное знание есть созерцание этого образца, и наконец, что всякое истинное знание совпадает со стремлением к высшему благу. Но мысль эта выражается в первую очередь не в понятиях, а в образе — в образе мастера. Демиург в платоновских диалогах — это образное воплощение того, что исследователи обычно называют учением Платона об идеях<sup>54</sup>.

Ивановская метафизическая триада родственна трехчастной онтологической модели Платона<sup>55</sup>:

Теперь же нам следует мысленно обособить три рода: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возрастает рождающееся. Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец — отцу, а промежуточную природу — ребенку» (*Ti. 50d*).

Ивановский Зевс — отчее начало, образец, Персефона — материнское начало, восприимница, Дионис-Загрей — сыновнее начало, синтезирующее отцовские и материнские черты.

Двухчастная онтология, или первая космологическая модель «Тимея» (в терминологии И.Н. Мочаловой), задает парадигматические взаимоотношения между тремя сферами, на которые разделен поэтический универсум Иванова. Метафизическая триада выступает в качестве первообраза для мистической и эмпирической сферы.

Общая структура и каждый из членов первотриады отражается в сфере мистического пространства, определяя его организацию. Зевсу, мужскому, отчему началу, соответствует Пламенная Нива,

---

<sup>54</sup> Бородай 2008: 84.

<sup>55</sup> Мочалова 2014: 67–76.

вечное Небо Змиев Целей; с Персефоной, женским, материнским началом, коррелирует Змеиная Нива, матернее лоно; Загрею же, жертвенному началу, ставится в соответствие вечное Время, роковое мгновение.

В свою очередь, трехчастная структура мистического пространства по-новому оформляется в эмпирической сфере. Вечному Небу Змиев Целей соответствует реальное небо (Гелиос), Змеиной Ниве — земля (черная дубрава), а разделенности верхней и нижней части мистического пространства — разделенность пространства эмпирического<sup>56</sup>.

Отметим также в заключение рассмотрения сходства метафизической сферы Иванова с демиургией космоса в «Тимее» особенности движения сфер тождественного и иного по отношению друг к другу.

Круг тождественного он [демиург] заставил вращаться слева направо, вдоль стороны (прямоугольника), а круг иного — справа налево, вдоль диагонали (того же прямоугольника) (Ti. 36c).

Разнонаправленность движения кругов тождественного и иного напрямую не постулируется Ивановым при описании метафизической сферы, однако содержание поэмы указывает нам на это несомненным образом. Так, противоположность движения кругов тождественного и иного, надо полагать, актуальна для понимания антиномичности Зевса и Персефоны. Их брак — метафизический прообраз союза и борьбы полов, о котором Иванов не говорил как об исконном, древнейшем и вечно актуальном факте человеческой истории. Любовь Зевса и Персефоны проявляется в рождении Диониса-Загрея, а их вражда — в его растерзании.

Разнонаправленность движения кругов тождественного и иного актуализируется также при описании метафизической сферы.

*Мистическая сфера в «Сне Мелампа», диалектика вечности и времени в «Тимее» и веретено Ананке в «Государстве» Платона*

Сразу после описания того, как Мировая душа и тело космоса возникает из X-образного сочетания кругов тождественного

---

<sup>56</sup> Каяниди 2012: 38.

и иного, Платон говорит о создании «вечного времени», нераздельно связанного с небом:

И вот когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликованием замыслил еще больше уподобить (творение) образцу. <...> Поэтому он замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности; устроая небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем... (Ti. 37cd)

Итак, время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад; первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, между тем как (отображение) возникло, есть и будет в продолжение целокупного времени (Ti. 38bc).

Платон различает «вечное» время и время, эмпирически протекающее в земном, подлунном мире. Вечность характеризует сферу первообразов. Время, протекающее в небесной сфере, понимается как «подобие вечности», ее совершенное воплощение («вечный образ») в материальном инобытии, чьим символом становится небо. Эмпирическое же время разворачивается и протекает в подражание этому вечному небесному времени.

В «Теологии Платона» Прокл различает два вида времени — всеобщее и здешнее, причем оба вместе являются отражением вечности (*Theol. Plat.* 1.70.28–71.2). Всеобщее время необходимо отождествить с временем как движущимся подобием вечности, а здешнее — с временем подлунного мира.

Т. Бородай также различает два вида времени: «Бог создал мир не во времени. Само время не вечно, а сотворено вместе с космосом. Время — это равномерное вращение небосвода»; время «является движением, причем вторичным — производным от движения небосвода»<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Бородай 2008: 90 и 91.

Очевидно, что сферой идеальных первообразов, отмеченных вечным бытием, у Иванова является метафизическая сфера, задающая архетипы дальнейшей космогонии. «Вечное» время Платона, протекающее в небесной сфере, аналогично мистической сфере, отличительной особенностью которой является как раз установление идеального образца временного протекания для эмпирической сферы.

«Женский удел нам назначен, и брак со змиями Неба.  
Имя нам — Змеи-Причины: со Змиями Целей отвеса  
Нас обручила судьба; и каждая ждет Гименея.  
Все, что в мире родится, и все, что является зримым,  
Змеи Земли — мы родим от мужей текучего Неба.  
<...> Так из грядущего Цели текут навстречу Причинам,  
Дщерям умерших Причин, и Антиройей Ройю встречает.  
В молнийном сил сочетанье взгорается новое чадо  
Соприкоснувшихся змей; и в тот миг умираем мы оба —  
Змий и змея, — раждая на свет роковое мгновенье»<sup>58</sup>.

В соответствии с общей логикой ивановского космогенеза, ориентированного на космологию Платона, возможно предположить, что движение Змиев-Целей и Змей-Причин, которое сравнивается с «разнотекущими потоками», является не линейным и не направленным одно навстречу другому в горизонтальном или вертикальном направлении, но вписанным в стереоскопически-пространственную картину. Мистическая сфера, как и метафизическая, представляет собой два круга, крестообразно пересекающихся, только смысловое наполнение ее отлично от сферы первообразов, хотя и аналогично ей. Метафизической триаде «Зевс – Персефона – Загрей» соответствует мистическая «Цели – Причины – Время».

Ф. Корнфорд отмечает вторичность Времени по отношению к Мировой душе:

Time is not a given frame; it is 'produced' by the celestial revolutions (38e), which are themselves the work of the Demiurge. Time is a feature of this [visible — Л.К.] order, inherent in its rational structure<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Иванов 1974: 296.

<sup>59</sup> Cornford 1937: 103.

У Иванова это находит выражение в том, что Время присуще не метафизической, а мистической сфере, которая является производной от первой. Разнонаправленное вращение этих кругов в мистической сфере делает понятным мотив возгорания, происходящего при соприкосновении змей и подобного молнии и электрической искре. Об электричестве применительно к Ройе, т.е. движению Змей Причин, и Антирройе, т.е. движению Змиев Целей, говорится в примечании Иванова к поэме:

Каждый миг явленного бытия, будучи результатом взаимодействия двух выше различенных причинностей, есть как бы чадо брака между причинами женского порядка (Ройя) и порядка мужского (Антирройя), или же подобие электрической искры, возникающей из соединения противоположных электричеств<sup>60</sup>.

«Роковое мгновенье», как перифрастическое наименование времени, отсылает к жертвенной сущности Диониса-Загрея, с которым коррелирует Время из мистической сферы. «Муж рока» — так называет Иванов Диониса в стихотворении «Листопад»<sup>61</sup>. Время, будучи отражением Диониса-Загрея, должно быть порождено подобно последнему, а поскольку его производят Змеи-Причины и Змии-Цели, то естественно предложить, что их сочетание подобно способу порождения Диониса-Загрея Зевсом и Персефоной, т.е. повторяет структуру с кругами тождественного и иного.

Противоположно направленные движения кругов тождественного и иного соотносятся с разделением времени на прошлое, настоящее и будущее, а также с идеей судьбы в десятой книге «Госу-

---

<sup>60</sup> Иванов 1974: 300. В.В. Петров делает необыкновенно остроумное замечание относительно взаимосвязи между обозначением Змей-Причин греческим словом Ройя и дионисийским мифом: ἡ ροία обозначает «поток», а ἡ ροία — «плод гранатового дерева», который возник из капель крови Диониса-Загрея (Clem. Al. *Protr.* 19.3) (Петров 2018: 32). Наблюдение Петрова сродни замечанию Отфрида Мюллера, который, основываясь на омонимии слов ὄμος, «плечо», и ὄμος, «сырой», считал миф о Пелопе этиологическим сказанием, которое было призвано объяснить оргиастические омофагии (Müller 1825: 335).

<sup>61</sup> Иванов 1971: 547.

дарства», где Платон описывает веретено Ананке как мирообъемный космический символ. Это веретено состоит из восьми валов, вращающихся вокруг луча света, исходящего с незримых небес. Внешний вал — то же самое, что круг тождественного из «Тимея», а семь внутренних идентичны кругам иного, состоящим из семи планетарных сфер:

Все веретено в целом, вращаясь, совершает всякий раз один и тот же оборот, но при его вращательном движении внутренние семь кругов медленно поворачиваются в направлении, противоположном вращению целого. <...> Сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты. Из всех звуков — а их восемь — получается стройное созвучие. Около Сирен на равном от них расстоянии сидят, каждая на своем престоле, другие три существа — это Мойры, дочери Ананки: Лáхесис, Клото́ и Атропос; они — во всем белом, с венками на головах. В лад с голосами Сирен Лакесис воспеваает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее. Время от времени Клото касается своей правой рукой наружного обода веретена, помогая его вращению, тогда как Атропос своей левой рукой делает то же самое с внутренними кругами, а Лакесис поочередно касается рукой того и другого (R. 617a–d)<sup>62</sup>.

В примечаниях А.А. Тахо-Годи уточняется связь Мойр с различением времени:

Первая Мойра вынимает жребий для человека в прошлом, вторая прядет его настоящую жизнь, а третья неотвратимо приближает будущее. Соответственно Клото — настоящее — ведает внешним кругом неподвижных звезд; Атропос — будущее — ведает подвижными планетами внутренних сфер; Лакесис, как определяющая жребий, объединяет оба типа движения<sup>63</sup>.

В.А. Устинова первой отметила опору Иванова на мифологический образ веретена Ананке, однако она считала его подтекстом мелопеи «Человек», но не «Сна Мелампа»<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Пер. А.Н. Егунова.

<sup>63</sup> Платон 1994: 593.

<sup>64</sup> Устинова 2001: 329–330.

Отношения между Змиями-Целями и Змеями-Причинами у Иванова аналогичны отношениям Мойр, управляющих временем и определяющих судьбы мира. Змии-Цели, подобно кругу тождественного и внешнему валу веретена Ананке, вращаются в одном направлении, а Змеи-Причины — в противоположном, подобно кругу иного и внутренним валам веретена. Получается, что Змии-Цели близки Клото, а Змеи-Причины — Атропос. Однако очевидно, что, заимствуя из «Государства» Платона космологическую структуру и ее общее темпоральное наполнение, Иванов не следует Платону в конкретном понимании каждой из сфер. Насколько можно судить, это продиктовано иным пониманием времени у Иванова. У него два типа движения времени (из будущего в прошлое и из прошлого в будущее) объединены в настоящем, которое является результатом их объединения, брака. У Платона действует вертикальная иерархия, в которой наибольшей метафизической ценностью обладает настоящее, которое в «Тимее» понимается как наиболее цельный образ вечности, поскольку только настоящее обладает онтологической значимостью, по настоящему есть, существует, тогда как прошлого уже нет, а будущего еще нет. Атропос, непоколебимая, неумолимая, определяет будущее в мире изменения и протекания. Лахесис связана с прошедшим, поскольку прошлое определяет судьбу мира и человека.

Концепция времени Иванова динамична и эсхатологична, поэтому в ней будущее время обладает высшим онтологическим статусом, у Платона же время статично: вечное настоящее, будучи идеальным образцом временного протекания, пронизывает все движение космоса и исключает всякую векторность и целенаправленность. Платоновская космология как бы корректируется Ивановым в духе христианской эсхатологии (это верно как в отношении только идеи времени, так и в целом для логики космического процесса у Иванова, для которого привлечение огненного сердца Диониса на землю есть аналог второго пришествия Христа, радикально меняющего мироздание). В циклическое по-

нимание времени имплантируется идея его исторической направленности, линейности, и в итоге при сохранении платонических структурных особенностей мистическая сфера у Иванова получает христиазированное толкование, основанное на линейно-эсхатологическом, а не циклическом понимании времени.

Табл. 2: Структура и семантика мистической сферы у Иванова в сравнении с образом веретена Ананке у Платона

Структура		Ее темпоральное наполнение	
Веретено Ананке у Платона	Мистическая сфера у Иванова	Веретено Ананке у Платона	Мистическая сфера у Иванова
Внешний вал	Цели	Настоящее (Клото)	Будущее
Внутренние валы	Причины	Будущее (Атропос)	Прошлое
Единство того и другого	Время	Прошлое (Лахесис)	Настоящее

### *Мистические способности Мелампа и Мировая Душа Платона*

Результатом инициации Мелампа становится обретение мистических способностей — видеть идеальное и слышать сокровенное.

В жилах чащобных расслышал глубинного сердца биенье.  
 В лимбах незримых земля содрогалась трепетом тайным,  
 Смутным призывом, желаньем слепым — и ждала гименя.  
 Он не узнал ни стволов, ни листвы, ни ключей, ни лазури  
 Прежних, ясно явленных и замкнутых, тесных и внешних:  
 Мир — не журчанье ль струящихся душ, не теней ли шептанье,  
 Томный мятеж, переक्лики в лесу заблудившихся воинств?  
 Мир — не смятенье ли струн на колеблемой ветром кифаре?  
 Все — только звук, только зов, мощь без выхода, воля в неволе.  
 Ах, и в камне немело издревле пленное слово!<sup>65</sup>

Обратим внимание, что мистическая трансформация, произошедшая с Мелампом, касается главным образом аудиального восприятия: расслышал, призыв, журчанье, шептанье, переक्лики,

<sup>65</sup> Иванов 1974: 299.

смятенье струн, звук, зов, слово. Меламп слышит сокровенное слово, разлитое во всему мирозданию. Это тоже отсылает нас к «Тимею» Платона:

При всяком соприкосновении с вещью ⟨...⟩ она [Мировая Душа] всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие или страдательное состояние. Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся (космосе), одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному (*Ti*. 37ab).

Вечно истинное «слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся (космосе)», на наш взгляд, есть то же самое *издревле плененное слово, звук, зов, шептанье и переклики*, которые открываются Мелампу посвященному, который во время своего сна узрел космогоническую мистерию созидания космоса, или Мировой Души, из антиномически сопряженных начал<sup>66</sup>.

Вместе с тем стоит отметить, что мотив пленения, неволи отсылает к орфической концепции тела как могилы души, которая развивается в «Кратиле» (400с): «Некоторые говорят, что тело (σώμα) — могила (σήμα) души, поскольку, мол, в настоящее время она (в нем) похоронена». Это орфико-платоническое представление не раз использовалось Ивановым.

#### *Символика зеркала в «Тимее» и в «Сне Мелампа»*

Связь с платоновским «Тимеем», на наш взгляд, имеет также символика зеркала в «Сне Мелампа».

---

<sup>66</sup> У мистического зрения, обретенного Мелампом, есть еще один важный аспект — дантовский. Способность видеть идеально-духовное в материальном Данте называл «духами глаз» (*spiriti del viso*) (Асоян 1990: 156), которые были связаны со средневековой концепцией внешней оболочки и внутренней истины (Гилберт, Кун 1960: 167). Свою трактовку дантовского символа, восходящего к теории зрения Платона, Иванов дает в стихотворении «Gli spiriti del viso» (Иванов 1971: 785).

Образ зеркала является важнейшим составным элементом ивановского мистериально-дионисийского метатекста. Зеркало — это то, с помощью чего происходит раздробление Диониса, его переход из состояния единства и цельности в состояние титанической множественности, это инструмент вселенского жертвоприношения<sup>67</sup>. Многогранная символика зеркала используется Ивановым в «Сне Мелампа» для того, чтобы показать неправоту и преступный характер титанического самоутверждения, которые воплощают на космическом уровне принцип индивидуации<sup>68</sup>.

«К зёркальной бездне приник, на себя заглядевшись, Младенец:  
Буйные встали Титаны глубин, — растерзали Младенца».

⟨...⟩

«Ибо мятежным себя каждый луч отражает, и каждый  
Атом раздельной души от послушного зеркала просит,  
Ближней тропой своевольно сходя в ответные грани,  
И — самовластный — не мнит о согласьи частей и о строе  
Целого облика: — только б, в себе утверждаясь, усилить

---

<sup>67</sup> Исследование З.Г. Минц и Г.В. Обатнина показало, что символика зеркала в лирике Иванова соотносится с мистериально-дионисийским сюжетом. Зеркальность в книгах лирики «Кормчие звезды» и «Прозрачность» обозначает «устремленность мира к такой гармонии и целостности, которые невозможны без выхода всего отдельного, индивидуального из границ своей отдельности к познанию „себя в другом“, к слиянию „я“ и „не-я“» (Минц, Обатнин 1988: 62). Другими словами, зеркальность обозначает трансценсус, преодоление индивидуации, т.е. такое титаническое, самоутверждение которого приводит к самоотрицанию. На языке мифа это выражается мотивом испепеления титанов дионисийским огнем.

<sup>68</sup> Г.В. Обатнин дает точно такую же интерпретацию зеркала в рамках ивановского мистериально-дионисийского сюжета: «Само смотрение в зеркало, которым Титаны, по орфическому мифу, завлекли Диониса-Загрея, уже есть расчленение, начало принципа индивидуации» (Обатнин 2016: 416). А вот трактовка Зеркала явлений в «Сне Мелампа», данная Р.И. Соколовым, представляется не соответствующей тексту поэмы: «Движение в сторону Персефоны разоблачает ее обманчивую сущность — Персефонейя оборачивается зеркалом, в которое по одну сторону глядится жизнь, а по другую — смерть» (Соколов 2002: 105). Никаких двух сторон у Зеркала явлений, о котором, с опорой на орфиков, говорит Иванов, нет и в помине.

Себялюбивую душу. Так лик Диониса превратно  
В вечности был отражен, и разорван внутренней распрей  
Многих солнечных сил и лучей единого лика»<sup>69</sup>.

Полезно соотнести эти места с предисловием к трагедии «Прометей»:

Младенец глядится в зеркало, и оно отражает его черты по закону зеркальности, — извращая отражаемый образ, перемещая правое налево и левое направо, — разлагая его целостность на отдельные атомы света. Лучеиспускание Диониса в зеркало есть отдача зеркалу истекающей из него жизненной силы: «пьет зеркальность душу»<sup>70</sup>.

Действие титанического начала, рождаемого в результате отражения Диониса в Зеркале Персефоны, выражается в нарушении гармонии целого, при котором каждая часть утверждает себя в качестве отдельной монады, не соотносясь с другими частями и с единством целого. Это дезинтегрирующее действие, которое вносит в космическую жизнь титаническое начало, связывается с изменением правого и левого, которое происходит в результате отражения:

«Отрок, гляделся ли ты в прозрачную влагу, любуясь  
Образом зыбким, который тебя повторяет, как эхо  
Звук отзвучавший из чутких пещер воскрешает? Так нимфа  
<...>

Тень выпивает твою и к тебе, превратив, высылает  
Дивно подобную светлым чертам — и превратную»...

— «Змеи», —

Отрок в ответ: «я в деснице держал над ручьем медяницу,  
Жаждой томимую: в левой она отразилась висящей»<sup>71</sup>.

Важно отметить, что в качестве зеркальной поверхности Иванов берет водную гладь, поскольку отражение в воде делает зримым не только инверсию правого и левого, но и эффект переворачивания с ног на голову.

---

<sup>69</sup> Иванов 1974: 297.

<sup>70</sup> Иванов 1919: xx

<sup>71</sup> Иванов 1974: 297.

Можно выделить три смысловых аспекта символики зеркала в рамках мистериально-дионисийского сюжета у Иванова: 1) извращение отражаемого образа, которое выражается инверсией правого и левого; 2) разделение целого на бесконечное множество частей (это связано, по всей видимости, с феноменом рекурсии, которая возникает при отражении глаз в зеркале, т.е. фактически двух зеркал, наведенных друг на друга); 3) жертвенность, потеря отображаемым жизненной энергии.

Платоновские коннотации (правда, не столь очевидные, как отмеченные нами ранее аналогии) имеют первый и второй аспект символики зеркала в рамках мистериально-дионисийского сюжета, т.е. переворачивание с ног на голову, сопровождаемое инверсией правого и левого, а также дробление целого на беспорядочное множество.

Мировая Душа у Платона способна не только на умное круговое движение, но и на прямолинейное (вперед — назад, вправо — влево, вверх — вниз) (*Ti.* 43b). «Все эти движения, пройдя сквозь тело, достигали души и обрушивались на нее, отчего все они тогда получили и донныне сохраняют наименование ощущений» (*Ti.* 43c). Действие ощущений, нарушающих гармонию умного круговращения Мировой Души, Платон сравнивает с опрокидыванием, которое происходит при отражении в зеркальной глади воды: «В последнем случае дело обстояло так, как если бы некто уперся головой в землю, а ноги вытянул вверх, прислонив их к чему-то; в таком положении и ему самому, и всем тем, кто на него смотрит, все померещится перевернутым: правое станет левым, а левое — правым» (*Ti.* 43e). С действием ощущений связано появление беспорядка (*Ti.* 46e), неразумия и лжи (*Ti.* 44a).

Проявлением неразумия является инверсия «тождественного» и «иноного» в мире горнем для опрокинутого вниз головой вследствие воздействия ощущений человека в мире дольнем<sup>72</sup>.

Умные круговые движения Мировой Души имеют дионисийский характер, а прямолинейные, связанные с ощущением, — титанический.

---

<sup>72</sup> Гурьянов 2019: 251.

Привлечение категорий дионисийского и титанического к интерпретации отражения Мировой Души в чувственном, подлунном мире имеет неоплатонические основания. Так, Прокл в комментарии на *Ti.* 43e (3.343.18–344.5) сравнивает, а точнее говоря, «трагически описывает» (ἐκτραυφδεῖ), переворачивание Мировой Души в чувственном с «высочайшим страданием» (τὸ ἔσχατον πάθος). Оно состоит в том, что лучшее в нас (божественное начало, голова) попирается (πλεάτῃται) и порабощается, а меньшее благо (иррациональные ощущения, ноги) обретает тираническую власть. Примечательно, что это зеркальное переворачивание связывается с действием сил, рожденных из Земли (τὰ <γη>γενῆ<sup>73</sup>), т.е. связанных с титаническим. Отметим, что при описании страданий души в чувственном Прокл использует дионисийскую лексику: πάθος, πλεάτῃται, ἐκτραυφδεῖ<sup>74</sup>.

Иванов привлекает символику зеркала для характеристики сущности титанического начала, которое является как бы вывернутой наизнанку дионисийской сущностью. Это и символизируется с помощью инверсии правого и левого при отражении. Кроме того, для Иванова возникшие из Зеркала Персефоны титаны являются хаотическим бесконечным множеством самопротивоборствующих замкнутых монад. Это представление тоже находит свое соответствие у Платона, который связывает возникновение беспорядка в упорядоченном круговращении космоса как раз с действием ощущений, т.е. титанического начала.

Идея переворачивания в результате отражения в зеркале имеет отношение к общему принципу взаимоотношения космических сфер у Иванова<sup>75</sup>. Ранее мы установили, что между каждой из сфер (метафизической, мистической и эмпирической) у Иванова находится бездна, которая подобна зеркальной глади вод,

---

<sup>73</sup> Ср. в пер. А. Фестюжьера: les forces nées de la Terre (Festugière 1968: 225).

<sup>74</sup> См. также Петров 2019: 713.

<sup>75</sup> В.В. Петров отмечает, что в рамках космогонии «Тимея» переворачивание связано с «переходом от мира божественных существ к миру подлунному», т.е. опять же с переходом от одной космической сферы к другой (Петров 2019: 711).

переворачивающей все вверх дном и инвертирующий последовательность в каждой из триад<sup>76</sup>.

Различение Змей-Причин и Змиев-Целей тоже восходит к символике зеркала в «Тимее» (46a–c), рассмотрев которую Платон различает основные и вспомогательные причины сущего. Основные причины сущего связаны с разумом, невидимы, движут сами себя; вспомогательные причины связаны с ощущениями и видимыми телами, они движимы извне, но и движут другие тела (46de).

Про причины и цели у Иванова читаем:

«Новым движеньем отныне ты движим, новым законам  
Вольно повинен. Слепые толкали тыл твой причины;  
Ныне же цели святые влекут предводимые руки»<sup>77</sup>.

Змеи-Причины понимаются Ивановым как носители материального начала, а Змии-Цели — как носители идеального. Категории видимого и невидимого пронизывают собой всю символику поэмы, вегетативную, эротическую, ткацкую, космическую. Причины и Цели тоже различаются по этому признаку.

Понимание Целей как невидимых идей-солнц встречается в стихотворении «Вечные дары»:

Пасомы Целями родимыми,  
К ним с трепетом влечемся мы  
И, как под солнцами незримыми,  
Навстречу им цветом из тьмы<sup>78</sup>.

У. Тримбл отмечает связь вспомогательных причин с иллюзорным познанием с помощью ощущений и сближает их с платоновским мифом о пещере:

This, in turn, leads to one of the *Timaeus*' characteristic leaps in frame: these effects are like those of secondary causes (συναίτια). They appear to simple persons to be the reasons behind things, but that is illusory. They are secondary to the first cause in God and merely serve to perfect

---

<sup>76</sup> Каяниди 2012: 36–37.

<sup>77</sup> Иванов 1974: 295.

<sup>78</sup> Иванов 1971: 568.

his ideas (46d), reality unrefracted. Refraction then becomes a version of the Cave Analogy. Mirrors are thus associated with a less veritable reflection, illusory causes and, by extension, necessity<sup>79</sup>.

В.В. Петров полагает, что «центральное для „Сна Мелампа“ противопоставление Целей и Причин является прямым заимствованием из параграфа 79 „Монадологии“»<sup>80</sup>:

Les âmes agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux règnes, celuy des causes efficientes, et celuy des causes finales sont harmoniques entre eux<sup>81</sup>.

Действующая причина у Лейбница связана с телами, а целевая — с душами. Мы полагаем, что ивановская концепция Причин и Целей восходит к платоновской оппозиции первых причин и причин вспомогательных. На это указывает прежде всего генезис вспомогательных причин Платона и Змей-Причин Иванова: они возникают в результате отражения. Будучи разновидностью материального начала, Змеи-Причины подобны необходимости (*толкали тыл твой причины*). Змии-Цели, будучи разновидностью идеального, связаны с невидимым, духовным. Они соседствуют с ликом Зевса-Диониса и отождествляются со звездами, внутримировыми умами.

#### *Космология Иванова и модель вселенной Стивена Хокинга*

В завораживающей статье «Космология Платона и платонизм в современной космологии» А.В. Нестерук вскрывает параллелизм между космологическим учением, развитым в диалоге «Тимей», и современной теорией «начальной» вселенной с мнимым временем, принадлежащей Стивену Хокингу. Анализ физико-космологических концепций приводит исследователя к выводу,

---

<sup>79</sup> Trimble 2021: 17.

<sup>80</sup> Петров 2017а: 47.

<sup>81</sup> «Души действуют согласно законам конечных причин, посредством влечений, целей и средств. Тела действуют согласно законам действующих причин, или движений. И два царства, одно — причин действующих, другое — причин конечных, согласуются друг с другом» (Leibniz 1917: 36).

что непротиворечивая модель вселенной может быть построена только при условии элиминации категории времени как эмпирической длительности и замене его на вневременное пространство: «Вселенная построена не *во* времени, но *в* предшествующем пространстве»; при таком условии физическая космология максимально приближается к «космологии Платона с демиургическим созданием наблюдаемого космоса из предшествующего „вместилища“»<sup>82</sup>. Исходное состояние вселенной — замкнутая четырехмерная Евклидова сфера, где нет времени как длительности, как необратимого потока событий, т.е. времени эмпирически наблюдаемого, но есть время идеальное, трансцендентное, мнимое, которое «является лишь одним из измерений Евклидова пространства и исчисляется числом — например, радиусом замкнутой вселенной»<sup>83</sup>.

Это исходное состояние вселенной Нестерук трактует как умопостижимую реальность, сближая неоплатонические конструкты с моделью Хокинга:

В области умопостижимого нет времени, то есть оно вневременно, вечно. Эмпирическая сфера (мир чувственный) пребывает во временном потоке событий. Используя терминологию неоплатоников, можно говорить о *вневременном времени* умопостижимого мира как о *трансцендентном времени*<sup>84</sup>.

Итак, платоновское предшествующее вместилище, в котором задаются идеальные формы чувственного мира, аналогично Евклидовой четырехмерной сфере Хокинга и метафизической (или мистической) сфере Иванова. Почему мы допускаем такую двойственность: метафизическая или мистическая сфера? Дело в том, что в космологических построениях Иванова наблюдается некоторая двойственность: в «Сне Мелампа» он относит возникновение трансцендентного времени к мистической сфере, а в трагедии «Прометей» — уже к метафизической, связывая его с Диони-

---

<sup>82</sup> Нестерук 2018: 219 и 220.

<sup>83</sup> Нестерук 2018: 223.

<sup>84</sup> Нестерук 2018: 223.

сом-Загреем сущностно, а не генетически: «Древле сына Зевс родил. / В начале было то; родилось время / С рождением сына; был иной тот Зевс»<sup>85</sup>.

Время в мистической сфере в «Сне Мелампа», будучи тождественно вечному времени Платона, может быть отождествлено с мнимым временем в четырехмерной Евклидовой сфере Хокинга. Их объединяет трансцендентность (неэмпирический характер), идеальность и парадигматичность. На трансцендентность и вневременность мистической сферы, в которой тем не менее происходит возникновение времени (*рокового мгновения*), указывает перемещение Мелампа из эмпирической сферы в мистическую:

«Годы ль, мгновенья ль он падал стремглав в черноустый колодезь, —  
Персти коснулись незримой внезапно стойкие ноги...»<sup>86</sup>

Мистическая сфера внеположна по отношению к эмпирической, а также незримой, идеальной. Ее структура парадигматична по отношению к эмпирической, в которой, как мы уже говорили выше, отражаются элементы мистической (Гелиос = Змии-Цели, Гея = Змеи-Причины, Меламп = Время (Дионис)).

Космологическая модель Хокинга визуализируется как криволинейный конус, в котором Евклидова четырехмерная сфера как бы раскрывается вовне или «выворачивается», порождая эмпирическую вселенную с наблюдаемым временем как протеканием. У Иванова мы наблюдаем аналогичную структуру. Точнее говоря, его космос предстает как две потирообразные структуры, соединенные друг с другом. Структура Хокинга, построенная как бинарная модель, у Иванова предстает как тринитарная структура, которая получается путем редупликации исходной бинарной. Бинарная модель Хокинга поставлена у Иванова в более сложную структуру с архитектурно и парадигматически взаимосвязанными сферами. Метафизическая сфера у Иванова оказывается аналогом умопостигаемой Евклидовой сферы для мистиче-

---

<sup>85</sup> Иванов 1919: 62.

<sup>86</sup> Иванов 1974: 295.

ской сферы, которая возникает в результате самораскрытия идеальной структуры метафизической. Однако на новом витке космогонического процесса уже мистическая сфера берет на себя идеально-парадигматические функции Евклидовой сферы и порождает из себя материально-эмпирическую сферу, видимый физический мир.

Рис. 1



---

### Литература

- Аверинцев, С.С.; Шишкин, А.Б. (2001), "Сентенции и фрагменты Вяч. Иванова в записях О. Шор", in Д. Рицци, А. Шишкин (ред.), *Русско-итальянский архив. III. Вячеслав Иванов — новые материалы*, 133–149. Университет Салерно.
- Асоян, А.А. (1990), «Почтите высочайшего поэта...». Судьба «Божественной комедии» Данте в России. М.: Книга.
- Барзах, А.Е. (1995), "Материя смысла", in Р.Е. Помирчий (ред.), *Вяч. Иванов. Стихотворения. Поэмы. Трагедия*, 1,5–60. СПб.: Академический проект.

- Богомолов, Н.А.; Вахтель, М.; Солодкая, Д.О., ред. (2009), *Вячеслав Иванов, Лидия Зиновьева-Аннибал. Переписка: 1894–1903*. Т. 2. М.: Новое литературное обозрение.
- Бородай, Т.Ю. (2008), *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М.: Савин С.А.
- Булгаков, С.Н. (2016) “Сны Геи”, in К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин (ред.), *В.И. Иванов: pro et contra, антология*, 1.297–307. СПб.: РХГА.
- Вестбрук, Ф. (2007), *Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве*. University of Amsterdam.
- Гилберт, К.; Кун, Г. (1960). *История эстетики*. М.: Издательство иностранной литературы.
- Гурьянов, И.Г. (2019), “Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино”, *Платоновские исследования* 11.2: 245–275.
- Дмитриев, В. (1988), “Вяч. Иванов и Платон”, *Новый журнал* 172–173: 323–330.
- Зелинский, Ф.Ф. (1915), *История античной культуры*. М.: Товарищество И.Д. Сытина.
- Иванов, В.И. (1904), “Эллинская религия страдающего бога. Введение. Глава I”, *Новый путь* 1: 110–124.
- Иванов, В.И. (1919), *Прометей. Трагедия*. Петербург: Алконост.
- Иванов, В.И. (1923), *Дионис и прадионисийство*. Баку: 2-я государственная типография.
- Иванов, В.И. (1971), *Собрание сочинений*. Под редакцией Д.В. Иванова и О. Дешарт. Т. I. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Иванов, В.И. (1974), *Собрание сочинений*. Под редакцией Д.В. Иванова и О. Дешарт. Т. II. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Иванов, В.И. (1979), *Собрание сочинений*. Под редакцией Д.В. Иванова и О. Дешарт. Т. III. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Иванов, В.И. (1987), *Собрание сочинений*. Под редакцией Д.В. Иванова, О. Дешарт и А.Б. Шишкина. Т. IV. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.
- Иванов, В.И. (2014), “Эллинская религия страдающего бога”, *Символ* 64: 5–221.
- Иванов, В.И. (2018), *По звездам: Опыт философские, эстетические и критические: Статьи и афоризмы. Книга 2. Примечания*. СПб.: Пушкинский Дом.
- Каприо, С. (2016), “У истоков современного спиритуализма: наследие Ф. Ницше”, in Н.Ю. Грыкалова, А.Б. Шишкин (ред.), *Вячеслав Иванов. Исследования и материалы*, 2.92–108. СПб.: РХГА.

- Каяниди, Л.Г. (2009), “Структура пространства в поэме Вячеслава Иванова «Сон Мелампа»”, *Известия Смоленского государственного университета* 3: 39–52.
- Каяниди, Л.Г. (2012), *Структура пространства и язык пространственных отношений в поэзии Вячеслава Иванова*. Дисс. Смоленский государственный университет.
- Каяниди, Л.Г. (2018), “Пространственно-мифологическая модель и ее трансформации в поэзии Вячеслава Иванова: «Сон Мелампа» и «Прометей»”, in С.В. Федотова, А.Б. Шишкин (ред.), *Вячеслав Иванов: исследования и материалы*, 231–246. М.: ИМЛИ РАН.
- Каяниди, Л.Г. (2019), “Трагедия Вячеслава Иванова «Прометей» и поэма «Сон Мелампа»: явные и тайные точки соприкосновения”, *Studia litterarum* 4.2: 206–227.
- Каяниди, Л.Г. (2020), “Закон золотого сечения в интерпретации Павла Флоренского и его приложение в поэзии Вячеслава Иванова”, in S. Fiszer, A. Nivière (eds.), *Science et littérature. Inspirations réciproques. Europe centrale et orientale (XIXe–XXIe siècles)*, 245–271. Paris: Éditions Le Manuscrit.
- Каяниди, Л.Г. (2023), “Мифологический субстрат поэмы Вячеслава Иванова «Сон Мелампа»”, *Вестник Томского государственного университета. Филология* (принята к публикации).
- Кондюрина, А.А.; Иванова, Л.Н.; Рицци, Д.; Шишкин, А.Б. (2001), “Переписка В.И. Иванова и О.А. Шор”, in Д. Рицци, А. Шишкин (ред.), *Русско-итальянский архив. III. Вячеслав Иванов — новые материалы*, 151–455. Университет Салерно.
- Кружков, Г.М. (2001), “«Мы — двух теней скорбящая чета». Лондонский эпизод 1899 года по письмам Вяч. Иванова и Лидии Зиновьевой-Аннибал” in Г.М. Кружков, *Ностальгия обелисков. Литературные мечтания*, 344–380. М.: Новое литературное обозрение.
- Лосев, А.Ф. (1957), *Античная мифология в ее историческом развитии*. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР.
- Лосев, А.Ф. et al., ред. (1994), *Платон. Собрание сочинений*. Т. 3. М.: Мысль.
- Минц, З.Г.; Обатнин, Г.В. (1988), “Символика зеркала в ранней поэзии Вяч. Иванова (сборники «Кормчие звезды» и «Прозрачность»)", *Труды по знаковым системам. Зеркало. Семиотика реальности* 22: 59–65.
- Мочалова, И.Н. (2014), “О двух онтологических моделях в диалоге Платона «Тимей»”, *Платоновские исследования* 1: 55–78.

- Нестерук, А.В. (2018), “Космология Платона и платонизм в современной космологии”, *Платоновские исследования* 9.2: 205–228.
- Обатнин, Г.В. (2000), *Иванов-мистик (окультиные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919))*, Москва: Новое литературное обозрение.
- Обатнин, Г.В. (2002), “Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова”, *Europa Orientalis* 21.2: 261–343.
- Обатнин, Г.В. (2016), “«Φιλία» Вяч. Иванова как ракурс в биографии”, in К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин (ред.), *В.И. Иванов: pro et contra, антология* 2.411–436. СПб.: РХГА.
- Петров В.В., (2017а), “Разнотекущие потоки в «Сне Мелампа» Вячеслава Иванова: интертекстуальный анализ”, *Europa Orientalis* 29: 23–54.
- Петров В.В. (2017b), “Душа, облачающаяся в тела, душа, ткущая тела”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1: 166–176.
- Петров, В.В. (2018), “Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах Андрея Белого, Вяч. Иванова и М. Волошина”, in С.В. Федотова, А.Б. Шишкин (ред.), *Вячеслав Иванов: Исследования и материалы*, 3.13–65. М.: ИМЛИ.
- Петров, В.В. (2019), “«Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2: 705–716.
- Протопопова, И.А. (2017) “Душа, ум и пространство: как Аристотель (не) понимает Платона (*De anim.* 406b–407b)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1: 203–207.
- Пургин, С.П. (1997), *Философия в круге Слова: Вячеслав Иванов*. Екатеринбург: Сфера.
- Сегал, Д.; Сегал (Рудник), Н. (2008), “«Ну, а по существу я ваш неоплатный должник». Фрагменты переписки В.И. Иванова с Е.Д. Шором”, *Символ* 53–54: 338–403.
- Соколов, Р.И. (2002), “Глубинного сердца биенье»: «Сон Мелампа» Вяч. Иванова”, in И.З. Белобровцева, А.Ф. Белоусов, В.В. Гудониене, Е.Я. Курганов (ред.), *Славянские чтения*, 2.102–107. Даугавпилс; Резекне: Издательство Латгальского культурного центра.
- Титаренко, С.Д. (2010), “К истолкованию заметок Вячеслава Иванова на полях диалога Платона «Федр»”, in К.Ю. Лаппо-Данилевский, А.Б. Шишкин (ред.), *Вячеслав Иванов. Исследования и материалы*, 1.402–413. СПб.: Пушкинский Дом.
- Титаренко, С.Д. (2012), *«Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова*. СПб.: Петрополис.

- Троицкий, В.П. (2008), “Об одной модели времени у Вяч. Иванова”, *Символ* 53–54: 815–825.
- Устинова, В.А. (2001), “Традиции Платона и Данте в поэтическом сознании Вячеслава Иванова”, *Europa Orientalis* 21.1: 321–338.
- Федотова С.В. (2016), “Вячеслав Иванов, Лейбниц и Барокко”, in К.Г. Исупов, А.Б. Шишкин (ред.), *В.И. Иванов: pro et contra, антология*, 2.473–492. СПб.: РХГА.
- Ханзен-Леве, А. (2003), *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика*. СПб.: Академический проект.
- Цимборска-Лебода, М. (2004), *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова: На пути к философии любви*. Томск: Водолей.
- Шишкин, А.Б. (1998), “Симпозион на петербургской Башне в 1905–1906 гг.”, in Д.С. Лихачев (ред.), *Русские пиры* (Альманах «Канун» 3), 273–352. СПб.: Институт русской литературы.
- Boroday, T.Y. (2008), *The Birth of Philosophical Concept. God and Matter in Plato's Dialogues*. Moscow: Savin S.A. (In Russian.)
- Bogomolov, N.A.; Vakhtel, M.; Solodkaya, D.O., eds. (2009), *Vyatcheslav Ivanov, Lydia Zinovieva-Annibal. Correspondence: 1894–1903*. Vol. 2. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye. (In Russian.)
- Caprio, S. (2016), “At the Origins of Modern Spiritualism: the Heritage of F. Nietzsche”, in N.Y. Gryakalova, A.B. Shishkin (eds.), *Vyacheslav Ivanov: Studies and Materials*, 2.92–108. Saint Petersburg: RCAH. (In Russian.)
- Cornford, F.M. (1937), *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1937.
- Chase, M. (2013), “Discussions on the Eternity of the World in Antiquity and contemporary Cosmology”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 7.1: 20–68.
- Fedotova S.V. (2016), “Vyatcheslav Ivanov, Leibniz and the Baroque”, in K.G. Isupov, A.B. Shishkin (eds.), *V.I. Ivanov: pro et contra, anthology*, 2.473–492. Saint Petersburg: RCAH. (In Russian.)
- Goethe, J.W. (1808), *Faust. Eine Tragödie*. Tübingen: J.G. Cotta.
- Gruppe, O. (1906), *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. München: C.H. Beck.
- Guryanov, I.G. (2019), “The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the ‘Greatness of Mind’ in Ficino’s Philosophy”, *Platonic investigations* 11.2: 245–275. (In Russian.)
- Khanzen-Leve, A. (2003), *Russian Symbolism. A System of Poetic Motifs. Mythopoetical Symbolism of the Beginning of the Century. Cosmic symbolics*. Saint Petersburg: Akademicheskiiy proyekt. (In Russian.)

- Kayanidi, L.G. (2009), “The Structure of Space in Vyatcheslav Ivanov’s Poem *Melampus’ Dream*”, *Izvestiya Smolenskogo gosudarstvennogo universiteta* 3: 39–52. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2012), *The Structure of Space and the Language of Spatial Relations in the Poetry of Vyatcheslav Ivanov*. Diss. Smolensk State University. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2018), “The Spatial and Mythological Model and Its Transformations in Vyatcheslav Ivanov’s Poetry: *Melampus’ Dream* and *Prometheus*”, in S.V. Fedotova, A.B. Shishkin (eds.), *Vyacheslav Ivanov: Studies and Materials*, 231–246. Moscow: IMLI RAN. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2019), “Vyacheslav Ivanov’s Tragedy Prometheus and his Poem The Dream Of Melampus: Obvious and Hidden Points of Convergence”, *Studia litterarum* 4.2: 206–227. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2020), “The Law of the Golden Section in the Interpretation of Pavel Florensky and its Application in the Poetry of Vyatcheslav Ivanov”, in S. Fiszer, A. Nivière (eds.), *Science et littérature. Inspirations réciproques. Europe centrale et orientale (XIXe–XXIe siècles)*, 245–271. Paris: Éditions Le Manuscrit. (In Russian.)
- Kayanidi, L.G. (2023), “The Mythological Substratum of Vyatcheslav Ivanov’s poem *Melampus’ Dream*”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya* (Forthcoming). (In Russian.)
- Leibniz, G.W. (1917), *Sogenannte Monadologie und Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Berlin: Georg Reimer.
- Mints, Z.G.; Obatnin, G.V. (1988), “The Symbolism of the Mirror in the Early Poetry of Vyach. Ivanov (collections *Pilot stars* and *Transparency*)”, *Trudy po znakovym sistemam. Zerkalo. Semiotika realnosti* 22: 59–65. (In Russian.)
- Mochalova, I.N. (2014), “Two Ontological Models in Plato’s *Timaeus*”, *Platonic investigations* 1: 55–78. (In Russian.)
- Müller, K.O. (1825), *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht.
- Nesteruk, A.V. (2018), “Plato’s Cosmology and Platonism in Modern Cosmology”, *Platonic investigations* 9.2: 205–228. (In Russian.)
- Obatnin, G.V. (2000), *Ivanov the Mystic: Occult Motives in the Poetry and Prose of Vyatcheslav Ivanov (1907–1919)*. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye. (In Russian.)
- Obatnin, G.V. (2002), “Materials for the Description of the Library of Vyatch. Ivanov”, *Europa Orientalis* 21.2: 261–343. (In Russian.)
- Obatnin, G.V. (2016), “«Φιλία» of Vyatch. Ivanov as a Point of View in the

- Biography”, in K.G. Isupov, A.B. Shishkin (eds.), *V.I. Ivanov: pro et contra, anthology*, 2.411–436. Saint Petersburg: RCAAH. (In Russian.)
- Petrov V.V., (2017a), “Divergent Flows in Vyatcheslav Ivanov’s *Melampus’ Dream*: Intertextual Analysis”, *Europa Orientalis* 29.23–54. (In Russian.)
- Petrov V.V. (2017b), “The Soul putting on Bodies, the Soul weaving Bodies”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1: 166–176. (In Russian.)
- Petrov, V.V. (2018), “Teleology, the Fourth Dimension and the Reverse Course of Time in the Works of Andrei Bely, Vyatch. Ivanov and M. Voloshin”, in S.V. Fedotova, A.B. Shishkin (eds.), *Vyacheslav Ivanov: Studies and Materials*, 3.13–65. Moscow: IMLI RAN.
- Petrov, V.V. (2019), “Plato’s *Timaeus* on Types of Movements, «the Heavenly Plant» and the Vertical Posture of Man”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13.2: 705–716. (In Russian.)
- Festugière, A.J. (1968), *Proclus. Commentaire sur le Timée*. T. v. Paris: J. Vrin.
- Protopopova, I.A. (2017) “Soul, Mind and Space: As Aristotle “misunderstands” Plato (*De anim.* 406b–407b)”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1: 203–207. (In Russian.)
- Shishkin, A.B. (1998), “The Symposium on the Saint Petersburg Tower in 1905–1906”, in D.S. Likhachev (ed.), *Russian Feasts (Almanac «Kanun» 3)*, 273–352. Saint Petersburg: Institut russkoy literatury. (In Russian.)
- Titarenko, S.D. (2010), “To the Interpretation of Vyatcheslav Ivanov’s Notes on the Margins of Plato’s Dialogue *Phaedrus*”, in K.Y. Lappo-Danilevskiy, A.B. Shishkin (eds.), *Vyacheslav Ivanov: Studies and Materials*. 1.402–413. Saint Petersburg: Pushkinskiy Dom. (In Russian.)
- Titarenko, S.D. (2012), «*Faust of our Century*»: *Vyatcheslav Ivanov’s Mythopoeitics*. Saint Petersburg: Petropolis. (In Russian.)
- Trimble, W. (2021), “Livers and Mirrors: Physiology, Cosmology, and Ritual in Plato’s *Timaeus*”, *Platonic investigations* 15.2: 11–40.
- Troitskiy, V.P. (2008), “About one Temporal Model by Vyatch. Ivanov”, *Symbol* 53–54: 815–825. (In Russian.)
- Tsimborska-Leboda, M. (2004), *Eros in the Works of Vyatcheslav Ivanov: On the Way to the Philosophy of Love*. Tomsk: Vodoley. (In Russian.)
- Westbroek, Ph. (2007), *Dionysus and the Dionysiac Tragedy. Vyatcheslav Ivanov: Philological and Philosophical Ideas about Dionysianism*. Amsterdam University. (In Russian.)
- Westermann, A. (1846), “Melampus”, in A. Pauly (ed.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 4.1725–1728. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Wolff, O. (1894–1897), “Melampus”, in W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 2.2: 2567–2573. Leipzig: B.G. Teubner.