

Научная статья  
УДК 82.091  
doi: 10.17223/19986645/85/8

## Мифологический субстрат поэмы Вячеслава Иванова «Сон Мелампа»

Леонид Геннадьевич Каяниди<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Смоленский государственный университет, Смоленск, Россия,  
leonideas@bk.ru*

**Аннотация.** Анализируются мифологические подтексты поэмы Вяч. Иванова «Сон Мелампа», которая является первым систематическим выражением мистериально-дионийского сюжета в творчестве поэта. Мифологический субстрат произведения двусоставен. Он складывается из мифов о Мелампе и орфических легенд о растерзании Диониса титанами. Излагая историю Мелампа, Иванов опирается на Лексикон Рошера и Энциклопедию Паули. Сам сон Мелампа является космогоническим нарративом, основанным на «Рапсодической теогонии».

**Ключевые слова:** Серебряный век, символизм, античная мифология, мифопоэтика, подтекст, орфизм, дионисийство, Вячеслав Иванов, Меламп, Дионис

**Для цитирования:** Каяниди Л.Г. Мифологический субстрат поэмы Вячеслава Иванова «Сон Мелампа» // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2023. № 85. С. 161–184. doi: 10.17223/19986645/85/8

Original article  
doi: 10.17223/19986645/85/8

## The mythological substratum of Vyatcheslav Ivanov's poem *Melampus' Dream*

Leonid G. Kaianidi<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Smolensk State University, Smolensk, Russian Federation,  
leonideas@bk.ru*

**Abstract.** The poem *Melampus' Dream* is one of the most important works of the Russian poet Vyatcheslav Ivanov. Its significance is that here Ivanov for the first time systematically expounds the Dionysian-mysterical plot of the tearing of Dionysus by the Titans, which becomes a metatext that performs a paradigmatic function in Ivanov's work, that of modeling of various semantic structures (artistic space and time, the system of images, the structure of the plot). The aim of the study is to describe the poem's mythological subtexts, which have never been systematically considered in the literature. The research material was the text of the poem, Ivanov's research on Dionysianism, ancient myths associated with Melampus and systematized in Roscher's Lexicon and Pauli's Encyclopedia, as well as orphic theogonies. I applied comparative, hermeneutic, historical and mythological methods, the method of contextual and motivic-thematic analysis. First, I examined the composition of the poem, highlighting the frame

and the central part. The frame part, which motivates the initiation of Melampus, the founder of the Dionysian cult, is connected with the myth of how snakes clean Melampus' ears; the central part is a cosmogonic narrative. The mythological substratum of the poem by Ivanov is twofold. It consists of two groups of myths: the first is associated with Melampus, the second with the sacred orphic legend of Dionysus and the Titans. The motivic structure of the poem suggests that in the process of working on the plot Ivanov relied mainly on Roscher's Lexicon and Pauli's Encyclopedia. Ivanov does not reproduce in the poem the whole complex of myths associated with Melampus (the matchmaking of Melampus' brother Bias, the healing of Iphicles, Phylakus' cattle-raid, the healing of Proetus' daughters), but the motivic structure of his poem relates to this mythological complex. The content of Melampus' mystical dream is a theocosmogonic narrative imitating orphic poems. Ivanov explicitly relies on the *Rhapsodic Theogony*, from which he takes several key motifs: the transfer of power over the world from Zeus to Dionysus, the reflection of Dionysus in the mirror, which is associated with his fragmentation into pieces and death at the hands of the Titans, the very tearing of Dionysus, the preservation of his heart, the appearance of a new Dionysus. Ivanov weaves into the general outline of the *Rhapsodic Theogony* several motifs that are absent in it, but are an integral part of the orphic tradition: the serpentine morphism of not only Zeus, but also Persephone; the belonging of the world mirror to Persephone and the lethality of this mirror. These motifs are borrowed by Ivanov, apparently, from the *Dionysiaca* by Nonnus and the red-figure vase painting. The main result of my research is the determination of the relationship of Ivanov's poem with the complex of ancient myths about Melampus and with orphic theogony.

**Keywords:** Silver Age, symbolism, ancient mythology, mythological poetics, subtext, orphism, Dionysianism, Vyatcheslav Ivanov, Melampus, Dionysus

**For citation:** Kaianidi, L.G. (2023) The mythological substratum of Vyatcheslav Ivanov's poem *Melampus' Dream*. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya – Tomsk State University Journal of Philology*. 85. pp. 161–184. (In Russian). doi: 10.17223/19986645/85/8

### Постановка проблемы

Поэма «Сон Мелампа» (1907) – одно из ключевых произведений поэта-символиста Вячеслава Иванова (1866–1949), 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, которая разрастается в мистериально-дионисийский метатекст, единой сетью охватывающий художественный мир поэта<sup>1</sup>. 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 и т.д.). «Сон Мелампа» – зрелый плод ивановского дионисийства, возникшего под влиянием «Рождения трагедии из духа музыки» Ницше и

---

<sup>1</sup> О мистериально-дионисийском метатекстуальном сюжете Иванова см.: [1, 2].

ставшего одной из философско-эстетических доминант русского модернизма.

«Сон Мелампа» становился предметом разнообразных интерпретаций. Так, российский классический филолог В.В. Петров назвал ивановскую поэму «вольной компиляцией и интерпретацией греческих мифов» [3. С. 33], а латвийский славист Р.И. Соколов окрестил ее сюжет «палимпсестом оргиастических древнегреческих мифов» [4. С. 102]. Как видим, оценки исследователей прямо противоположные и даже взаимоисключающие: «вольная компиляция» подразумевает авторскую свободу и даже некоторую долю произвола, а палимпсест – определенную структурированность, порядок, при котором сквозь один сюжет проступает другой. Так чем же на самом деле является ивановская поэма? Каково истинное соотношение между текстом Иванова и его мифологическими подтекстами? Выяснение этого вопроса и является целью данной статьи. Достижение этой цели возможно путем решения двух задач: 1) установление взаимосвязи между содержанием ивановской поэмы и мотивами, связанными с мифологической фигурой Мелампа; 2) исследование степени близости ивановского мистериально-дионисийского сюжета о растерзании Диониса титанами к орфическим теогониям.

### **Композиция и фабула поэмы «Сон Мелампа»**

Ивановскую поэму можно условно разделить на две части – рамочную и центральную. Рамочная в свою очередь распадается на две – инициальную и финальную. В инициальной части рассказывается о событиях, предшествующих сновидению Мелампа и мотивирующих его мистико-инициальный характер; в финальной речь идет о последствиях инициального сна героя. Основной же массив произведения занимает сновидение Мелампа, которое представляет собой симбиоз космогонического нарратива и мистического посвящения<sup>1</sup>.

Инициальная часть поэмы опирается на мифологический рассказ, содержащийся в «Мифологической библиотеке» Аполлодора (1, IX, 11). Здесь рассказывается, как Меламп хоронит умерших змей и откармливает юных, и в награду за это змеи наделяют Мелампа даром различения речи животных и даром прорицания [6. С. 16].

Содержанием сна Мелампа становится космогонический нарратив, описание структуры мироздания, разворачивающейся перед благоговейным эпиптом, мистагогами которого выступают благодарные змеи-медяницы. Модель космоса, развитая в «Сне Мелампа», включает в себя три сферы: эмпирическую, мистическую и метафизическую<sup>2</sup>. Первые две устроены с помощью пространственной оппозиции «верх/низ», которая в эмпирической сфере выражается в противопоставлении чувственных, видимых неба

---

<sup>1</sup> Фабульная композиция поэмы подробно проанализирована нами ранее [5. С. 29–32].

<sup>2</sup> Подробнее о пространственной структуре, представленной в «Сне Мелампа», см.: [5. С. 32–42; 7].

и земли, а в мистической – невидимых, умозрительных Неба и Земли. Мистическая сфера как бы соткана из змей, которые символизируют цели и причины сущего, целевые (*causa finalis*) и действующие (*causa efficiens*) причины, в своей совокупности обуславливающие эмпирическое бытие, его пространственно-временную структуру:

...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.

...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 [8. С. 296, 298].

Метафизическую сферу Меламп не созерцает воочию, поскольку она трансцендентна явленному миру, будь то эмпирический или мистический. О его устройстве прорицатель узнает из рассказа змей-мистагогов. Вечное бытие символически представлено в виде двух змей – Зевса и Персефоны, которые, словно две окружности, охватывают одна другую:

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 [8. С. 297].

Плодом брака Зевса и Персефоны, т.е. сопряжения двух космогонических окружностей, становится Дионис-Загрей, *Младенец страдальный*, т.е. сыновья, жертвенная ипостась божества. Следуя платоновскому «Тимею», где различается круг тождественного и круг иного, первообраз бытия Иванов представляет как X-образное сочетание змеиных колец, проекция которой на плоскость дает крест<sup>1</sup>.

Далее рассказывается, что Диониса-Загрея убивают титаны, порожденные Персефой и символизирующие начало индивидуации и греховной свободы. Зевс спасает огненное сердце Сына, символ его неистребимой сущности, и целью дальнейшего космогонического процесса становится теургия, привлечение с помощью праведной жизни сердца Диониса в эмпирический мир, интерпретируемое Ивановым в духе христианской эсхатологии, как языческий аналог Второго Пришествия Христа:

---

<sup>1</sup> О взаимосвязи «Сна Мелампа» и космологии Платона см.: [9].

Будет: на матернем лоне прославится лик Диониса  
Правым обличьем – в тот день, как родителя лик изнеможет.  
Браков святыня спяет разрыв, и вину отраженья  
Смоет, и отчее сердце вопьет Дионис обновленный.  
Ибо сыновнее сердце в Отце: и свершится слиянье  
В Третьем вас разлученных, о Зевс-Персефона и Жертва!.. [8. С. 298].

Завершается поэма преображением Мелампа, которое наступает вследствие инициации и соединения экзальтированного эпонта с Зевсом-Дионисом. Результат инициации состоит в радикальном изменении духовного существа Мелампа – обретении им дара очищения, врачевания и двойного мистического зрения, которое состоит в прозрении сокровенной сущности эмпирической реальности. Меламп становится первым воплощением нового, возрожденного Диониса и прикладывает все свои силы к преодолению греха раздельного существования, индивидуации, которая царит в мире.

### **Мотивная канва поэмы в свете античных мифов о Мелампе**

Развертывание орфической, мистериально-дионисийской космогонии вверяется Ивановым легендарному прорицателю Мелампу. Г.В. Обатнин возводит сюжет ивановской поэмы к античному мифу, однако характеризует взаимосвязь литературного текста и мифологии крайне лапидарно: «Ее (т.е. поэмы. – Л.К.) сюжет восходит к греческому мифу, в котором повествуется о мистическом сне основателя жречества Мелампа» [10. С. 25]. В данном разделе мы постараемся ответить на вопрос: какие мифологические мотивы, связанные с Мелампом, использует Иванов в своем произведении?

К мифологической фигуре Мелампа Иванов обращается в четырех своих произведениях. Главным действующим лицом он становится в поэме «Сон Мелампа», второстепенную, но знаменательную роль играет в стихотворении «Цари» из книги лирики «Кормчие звезды». В «Эллинской религии страдающего бога» Меламп упоминается вскользь, а в монографии «Дионис и прадионисийство» ему посвящен целый параграф.

Основным источником сведений о Мелампе для Иванова, по всей видимости, были «Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie» («Полный словарь греческой и римской мифологии») Рошера и Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft («Предметная энциклопедия классической древности» Паули), где обобщены все данные об этом мифологическом персонаже<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> О значимости Лексикона Рошера и Энциклопедии Паули для Иванова можно судить по эпизоду, связанному с работой над трагедией «Ниобея». 15 марта 1900 г. Иванов обращается к М.М. Замятниной: «Дорогой друг Маруся! Позвольте беспокоить Вас одним книжным порученьцем. § 1. Если у вас в библиотеке есть Röscher's Mythologisches Lexicon, то может случиться, что получен и 39-й выпуск его (продолжение буквы N) <...>»

Один редкий мифологический мотив, с которого Иванов, собственно говоря, и начинает свою поэму, указывает на то, что, работая над фабулой «Сна Мелампа», во всяком случае Лексион Рошера Иванов читал крайне внимательно. Так, происхождение черных ног Мелампа и, стало быть, этимология его имени объясняются Ивановым таким образом:

Спал черноногий Меламп, возлелеянный в черной дубраве  
Милою матерью, нимфой, – где Гелиос, влажные дебри  
Жгучей стрелой пронизав, осмуглил ему легкие ноги:  
Слыл с той поры Черноногим излюбленный Гелием отрок [8. С. 294].

Этот мотив взят из схолий к Аполлонию Родосскому и Феокриту, которые пересказываются в Лексиконе Рошера: «Seinen Namen “Schwarzfuss” erklärte man durch die Sage, dass er von seiner Mutter nach seiner Geburt an einem bewaldeten schattenreichen Orte ausgesetzt worden sei, wo die Sonne nur seine Füße getroffen und geschwärzt habe»<sup>1</sup> [12. S. 2569].

При изложении мифологической истории Мелампа авторы статей в Лексиконе Рошера и Энциклопедии Паули главным образом следуют за известным мифографом Аполлодором: «Diese ausführlichen Nachrichten verdanken wir vorzüglich dem Apollodor, der die dem Hesiod zugeschriebene Melampodie, den Akusilaos und <...> das siebte Buch des Pherekydes benützte»<sup>2</sup> [13. S. 1726], дополняя его сведениями из других источников (Геродот, Ферекид, Павсаний, Диодор, Овидий, схолии к Пиндару и др.). Аналитическое изложение мифов, связанных с Мелампом, содержится также в монографиях по классической филологии, с которыми Иванов был хорошо знаком: «Aglaphamus» Лобека, «Griechische Mythologie» Преллера, «Griechische Götterlehre» Велькера, «Psyche» Роде.

Опираясь на свидетельства Геродота (II, 49) и Диодора (I, 97), Иванов называет Мелампа «первоучителем религии Дионисовой и установителем ее обрядов» [14. С. 12]. Иванов дает такой перевод Диодора: «Меламп, – говорит Диодор, – занес из Египта очищения, приписываемые Дионису, и предание о богоборстве Титанов, и всю вообще священную легенду о

---

если бы словарь, паче чаяния, оказался – будьте столь сердечно – и по-товарищески добры и выпишите мне оттуда статью НИОБЕ <...> то, о чем прошу, очень для меня важно. § 2. Во всяком случае, перепишите мне, пожалуйста, статью Niobe из Pauli’s Real-Encyclopädie des classischen Altertums. Это старая, но хорошая энциклопедия» [11. Т. 1. С. 657–658].

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод иноязычных текстов принадлежит нам: «Его имя “черноногий” объясняется с помощью мифа о том, что после рождения Мелампа его мать положила его на поросшем лесом тенистом месте, где Солнце коснулось и осмуглило только его ноги».

<sup>2</sup> «Этими исчерпывающими сведениями мы обязаны преимущественно Аполлодору, который использовал приписываемую Гесиоду “Меламподию”, Акусила <...> и седьмую книгу Ферекида».

страстях богов» [15. С. 111; 16. С. 8]<sup>1</sup>. «Danach erzählt *Diod. 1, 97*, dass er eine Reise nach Ägypten gemacht und von da ausser den bakchischen Sacra auch die Mythen von Kronos und der Titanomachie nach Griechenland gebracht habe»<sup>2</sup> [12. S. 1727]<sup>3</sup>.

«Диодор, называя Мелампа распространителем египетских страстных служений и легенд по Элладе и в этом смысле признавая его учение за первоисточник „всей эллинской священной истории о страстях богов“, исходит из утверждения Геродота, что „Меламп, от египтян научившись, и иное о богах раскрыл, и то, что узнал там о страстном служении Дионису, немногое в услышанном изменив“ (II, 49)» [14. С. 196].

Иванов не зря уделяет первостепенное внимание характеристике Мелампа, данной Геродотом: в Энциклопедии Паули она названа «eine bedeutendere Stellung in der Religionsgeschichte»<sup>4</sup> [13. S. 1727]. Меламп «soll der Gründer des Dionysoskultus in Griechenland gewesen sein, und zwar, wie Herodot 2, 49 glaubt, nach dem Vorbilde des ägyptischen Osirisdienstes, wovon er durch Kadmos und die Phoinikier Kunde erhalten <...> habe»<sup>5</sup> [12. S. 2568].

Иванов дает три характеристики Мелампа: ведун, знахарь и очиститель [14. С. 12]. Это соответствует лейтмотивам статьи Вольфа из Лексиона Рошера: ведун – Seher, знахарь – Heilpriester, очиститель – Sühnpriester. «Melampus war nicht bloss Seher, sondern auch durch seine Seherkunst, durch mystische Opfer und Sühnungen *Heilpriester*, nach Apollod. 2,2,2 der älteste Seher überhaupt, der διὰ φαρμάκων καὶ καθαρμῶν die Heilkunst ausübte. <...> In *Argos* <...> erscheint er besonders als *bakchischer Sühn- und Heilpriester*<sup>6</sup> [12. S. 2568, 2570].

В «Эллинской религии» Иванов называет Мелампа «ипостасью самого Диониса» [15. С. 111; 16. С. 8]. В «Дионисе и прадионисийстве» эта характеристика уточняется, и Меламп трактуется как «ипостась Диониса-Аида» [14. С. 12]. В стихотворении «Цари» Меламп как раз и представлен в этой хтонической дионисийской ипостаси. Он является на пир семи царей (число семь – указание на их титаническую сущность, поскольку Дионис был разъят титанами на семь частей) и разоблачается как Дионис, несущий смерть:

<sup>1</sup> Другой русский перевод см.: [17].

<sup>2</sup> «Диодор (1, 97) рассказывает о том, что он совершил путешествие в Египет и оттуда принес в Грецию, помимо вакхических святынь, также мифы о Кроносе и Титаномахии».

<sup>3</sup> См. также: [18. Т. I. P. 298; Т. II. P. 1101; 13. S. 1727].

<sup>4</sup> «Наиболее значимым утверждением в истории религии».

<sup>5</sup> «Должен был быть основателем культа Диониса в Греции, и именно, как верит Геродот (2, 49), по образцу египетских обрядов в честь Осириса, о которых он получил сведения через Кадма и финикийцев».

<sup>6</sup> «Меламп был не только прорицатель, но и *целитель* (благодаря своему искусству предсказания и мистическим жертвоприношениям), согласно Аполлодору (2,2,2), вообще самый древний прорицатель, который врачевал с помощью снадобий и очищений. <...> В *Аргосе* он является *вакхическим очистителем и целителем*».

«Входит в чертог Меламп, и возрадовались мужи на старца, и вскричали: «Привет, ухо чуткое! Радуйся, боговещий!».

Говорит Адраст: «Счастлив ты, что не венец золотой на челе твоём, а золотой вкруг чела облак».

И Амфиарай: «Тебе пить кубок, уготованный гостю, святой богу».

Поднял Меламп кубок восьмой, – и вот, облако золотое над кубком, и кубок держит Дионис влажноокий!» [19. С. 689].

Затем «цари гробниц» убивают друг друга, меняясь масками. Меламп-Дионис провоцирует трансценсус, выход титанический царей за грани индивидуальной обособленности и их палингенезию, возрождение в новых личинах.

Используя одинаковые характеристики Мелампа (чуткое ухо, боговещий), Иванов связывает стихотворение «Цари» с поэмой «Сон Мелампа», прочерчивая метатекстуальные связи.

Дионис-Аид отождествляется Ивановым с Дионисом-Загреем, который понимается как сыновняя ипостась Зевса-Аида [14. С. 17, 167–168]. Стало быть, Меламп в ивановской поэме должен соотноситься с Дионисом-Загреем. Так оно и происходит: во время инициации Меламп становится как бы его ипостасью в мистической сфере и, воссоединяясь с Зевсом-Дионисом через отождествление с сердцем Диониса, становится в результате инициации новым Дионисом. Дионис-Загрей имеет змеиное обличье, и Меламп, по мнению Иванова, тоже первоначально змееморфен: «Другом змей стал он потому, что первоначально сам был змием: чернота ног, означенная в его имени, говорит на символическом языке древнейшего мифа о том, что нижняя половина его тела оставалась как бы погруженною в подземное царство, что его человеческое туловище кончалось, как у Эрихтония, змеиным хвостом» (ДиП. С. 12).

Связь Мелампа с Дионисом-Загреем, как богом подземного мира, отмечается в Энциклопедии Паули: Меламп был «von Creuzer Symbol. IV S.34 als Schwarzfüssler, d. h. als Priester des schwarzen Gottes (Dionysos, von Aephiopien her) bezeichnet <...> dieser Dionysos aber sei zugleich der Dionysos Zagreus, der Unterweltsgott, wie schon der mit der Farbe der Trauer verwandte Name des Melampus andeute»<sup>1</sup> [13. S. 1727].

История инициации Мелампа, которой посвящена ивановская поэма, тоже имеет мифологические истоки. «Seine Sehergabe verdankte er jungen Schlangen, deren getötete Mutter er bestattet (verbrannt) und die er aufgezogen hatte; sie vergalteten ihm diese Wohlthat, indem sie ihm mit ihren Zungen die Ohren reinigten, so dass er seitdem die Stimmen der Vögel, überhaupt aller Tiere, verstand»<sup>2</sup> [12. S. 2568]. Эта история развернуто представлена у Аполлодора

<sup>1</sup> «Крейцером (Символика IV. С. 34) описывается как черноногий, т.е. служитель темного бога (Диониса эфиопийского) <...>. Этот Дионис тождествен Дионису-Загрею, богу подземного мира, как указывает само имя Мелампа, осененное цветом скорби».

<sup>2</sup> «Своим пророческим даром он обязан молодым змеям, чью умершую мать он похоронил (сжег), а их самих вырастил. За это они отплатили ему благодарением, своими

(1,9,11) [6. С. 16]. Мистическая инициация Мелампа в ивановской поэме мотивируется этим мифологическим нарративом о спасении змей.

Ранее мы писали, что «Иванов оставляет без внимания историю сватовства брата Мелампа Бианта, исцеления Ификла, добывание стада царя Филака, а также историю о том, как Меламп исцелил от безумия аргосских женщин, дочерей царя Пройта» [20. С. 255]. Это утверждение необходимо скорректировать.

На прохождение Мелампом инициации, помимо эпизода со змеями, указывает также история добывания коров Филака [6. С. 16–17; 12. S. 2569; 13. S. 1726]. Брат Мелампа Биант сватается к дочери Нелея. В качестве свадебного дара Нелей требует стадо коров, принадлежащее Филаку. Бианту не удается выкрасть этих коров, и он обращается к своему брату. Меламп попадает в плен к Филаку, и его заточают в темницу. Когда год заточения подходит к концу, он слышит червей, которые грызут деревянные перекрытия и сообщают о скором разрушении здания, и требует, чтобы его перевели в другое место. Филак узнает, что Меламп – лучший прорицатель, освобождает его, Меламп же исцеляет его сына Ификла от бесплодия и получает заветное стадо коров. «Как ипостась Диониса-Аида, Меламп оказывается узником, заключенным на год в источенную червями деревянную темницу – домовину» [14. С. 12]. В Энциклопедии Паули тюрьма Мелампа названа «kleinen Haus»<sup>1</sup> [13. S. 1726]. Плен у Филака, предшествующий получению свадебного подарка, изображается как временная смерть Мелампа, его инициация.

История исцеления дочерей царя Пройта [6. С. 27; 12. S. 2570–2571; 13. S. 1726] косвенным образом соотносится с самим содержанием мистического сна Мелампа. Пройтиды впали в безумие, потому что отказались участвовать в дионисийских таинствах. Меламп исцеляет их «воздействием, усиливающим экстаз» [16. С. 73; 21. С. 49]<sup>2</sup>: он гонит «mit den stärksten Jünglingen unter Geschrei und begeisterten Tänzen die Frauen aus den Gebirgen nach Sikyon <...> und im Sikyon heilte er sie durch reinigende Sühngebräuche»<sup>3</sup> [12. S. 2571]. После этого Пройт отдает двух своих дочерей Ифианассу и Лисиппу Мелампу и его брату Бианту в жены.

Таким образом, Меламп предстает как «организатор женского оргиазма и учитель здорового экстаза, неупорядоченность коего дотоле порождала разнобразные недуги и извращения» [14. С. 13].

---

языками прочистив ему уши, так что он с тех пор стал понимать язык птиц и вообще всех зверей».

<sup>1</sup> «Маленький дом».

<sup>2</sup> Достойно внимания, что Эрвин Роде смотрит на действия Мелампа при исцелении дочерей Пройта как на усиливающие экстагическое состояние: «Die Heilung geschah durch eine Steigerung der dionysischen Erregung “mit Jauchzen und begeisternden Tänzen” und Anwendung gewisser kathartischer Mittel» («Исцеление происходит через усиление дионисийского возбуждения “с помощью возбужденных криков и воодушевленных танцев”, а также использование некоторых катаргических средств») [22. S. 339].

<sup>3</sup> «женщин гор к Сикиону вместе с сильным юношами покрики и возбужденные танцы <...>, и в Сикионе исцеляет он их с помощью очистительных обрядов».

Историю Мелампа и Пройтид Иванов интерпретирует как войну полов, которая, по его мнению, оказывается исконным явлением человеческой культуры и архаических оргиастических культов дионисийского типа.

«Религия разрыва и разлучения утверждала свою коренную идею в противоположении полов, основном и глубочайшем разъединении мира. Религия исступления, выхода из себя, разрушения личности и слияния с целым живой природы находила исход своим восторгам чрез погружение человека в хаотическую беспредельность пола. <...> В каждом отдельном соединении индивидуумов, весь пол ищет всего пола, идея рода торжествует над идеей особи, и любящиеся с изумлением и ужасом открывают в своей страсти символы и эмоции первобытной, первозданной вражды, положенной между двумя полюсами животной природы» [16. С. 133–134; 23. С. 187].

Трагическое разделение мужского и женского начала – один из лейтмотивов «Сна Мелампа». В ивановской поэме война полов получает метафизическое обоснование. Между Зевсом и Персефоной, премирный союз которых становится первоисточником всего сущего, задаются антиномические отношения: их любовь проявляется в рождении Диониса-Загрея, а их ненависть – в порождении Персефоной кровожадных титанов-мстителей. Они возникают из ее Зеркала (ипостась Персефоны как инобытия), в котором отражается лик Диониса-Загрея. Персефона, как мать титанов, оказывается первоисточником мирового зла, *Древней Виной*.

Антиномия Зевса и Персефоны обуславливает разделенность мироздания, возникновение пространственной оппозиции верх/низ. Так, в мистической сфере, в которой формируются идеальные первообразы эмпирической действительности, возникает Вечное Небо Змиев Целей и темная Нива Змей-Причин, от брака которых рождаются временные формы бытия.

Змии и змеи страдают от разделения и стремятся к соединению, потому что

Все, что в мире родится, и все, что является зримым,  
Змеи Земли – мы родим от мужей текучего Неба.  
Ибо ничто без отца из ложесн не исходит зачавшей [8. С. 296].

Однако это любовное соединение оборачивается гибелью:

В молнийном сил сочетанье взгорается новое чадо  
Соприкоснувшихся змей; и в тот миг умираем мы оба –  
Змий и змея... [8. С. 296].

Иванов отмечает связь Мелампа с Артемидой: «Упорядочение сферы женских исступлений обуславливает общение Мелампа с Дионисовой и пра-Дионисовой сопредстольницей Артемидою, – или им обусловлено» [14. С. 13]. Эта связь обоснована в Лексиконе Рошера: «*Die Reinigung und Heilung der Proitostöchter wurde an verschiedene Orte verlegt, besonders auch in das von Proitos gestiftete Heiligtum der Artemis Hemera oder Hemeresia (der*

Besänftigenden)»<sup>1</sup> [12. S. 2571], – и опирается на свидетельство Павсания: «За Нонакрией идут так называемые Ароанские горы; в них есть пещера. Говорят, что в эту пещеру убежали дочери Прета, сойдя с ума; впоследствии Мелампод таинственными жертвоприношениями и очищениями вернул их в местечко, называемое Лусы. <...> Когда Мелампод заставил дочерей Прета спуститься в Лусы, он исцелил их в храме Артемиды; вследствие этого клиторийцы называют эту Артемиду Гемерасией (Укрощающей)» [24. Т. 2. С. 105].

Опираясь на другое свидетельство Павсания [24. Т. 2. С. 139], Иванов утверждает тождество архаической Артемиды с Персефоной [14. С. 169].

Отношения между Мелампом и Артемидой-Персефоной Иванов описывает, давая аналитический экфрасис изображения на одной краснофигурной вазы, представленной в статье Вольфа: «По изображению на одной краснофигурной вазе, Меламп, облеченный в пестрый хитон, противопоставлен, как пожилой муж, Дионису-юноше, одетому в такой же хитон, повязанному митрой и держащему в руке вакхический канфарос с вином, подле кумира Артемиды-Лусии; у подножья кумира расположились исцеленные Пройтиды, между тем как заклятая Лисса, богиня безумия, владевшая прежде дочерьми Пройта, с искаженным лицом, прячется за колонну с треножником; поодаль сидит Силен; на стене святилища висят рельефные ex-voto, изображающие бешеную пляску сатиров, – намек на введенные Мелампом мужские пляски; в руках у одной Пройтиды и Диониса раскидистые ветви, у Мелампа и Силена – тирсы, так что стан преследуемых (женский) охарактеризован ветвями, а стан преследователей (мужской) тирсами, которым соответствует копье в руке исцелительницы Артемиды, – причем выдвинуто религиозное тождество обоих примирившихся, разоружившихся станов. Перед нами выдержанный в символах мифа исторический рассказ об укрощении обособленного и замкнутого женского оргиазма прадионисийской эпохи новым заветом религии Дионисовой» [14. С. 13].

Женское начало, символизируемое Артемидой, представлено на этой вазе двойственно. С одной стороны, это богиня безумия Лисса. Если Пройтиды являются менадами, то, стало быть, они предстают как титанические личности, возникновение которых связано с отражением Диониса в Зеркале Персефоны. Лисса – это женское начало в своем губительном, разрушительном аспекте, ночная Персефона как первоисточник мирового зла. Артемиды-Лусия, напротив, предстает как женское начало в своем целительном, созидательном аспекте. Ее аналогом выступает Нива Змей-Причин, которая стирает Мелампа к Вечному Небу Зевса-Диониса и, подобно неоплатонической Гипсе, примиряет Мировую Душу с внутримировым умом, т.е. Дионисом как монадой вторичной демиургии – творения подлунного мира [25. Р. 280–281].

---

<sup>1</sup> «Очищение и исцеление Пройтид могло происходить в разных местах, особенно в основанном Пройгом святилище Артемиды Гемеры или Гемересии (Усмиряющей, Укрощающей)».

Таким образом, мы видим, что через экфрасис краснофигурной вазы, представленной в Лексиконе Рошера, Иванов устанавливает связь между культовыми взаимоотношениями Мелампа с Артемидой-Персефоной и содержанием поэмы «Сон Мелампа» – мистериально-дионисийским сюжетом, подчеркивая амбивалентность женского начала.

Наконец, опираясь на Геродота, Иванов отмечает связь Мелампа с фаллагогиями: «Установление фаллагогий, как и насаждение Дионисова культа в Элладе вообще, приписывает “отец истории” Мелампу» [14. С. 12]<sup>1</sup>. С фаллическим культом связан мотив исцеления Мелампом сына Филака, Ификла, который долгое время был бездетным. Мифологическое обоснование взаимосвязи Мелампа с фаллагогиями Иванов усматривает в том, что Мелампа был сыновней ипостасью Аида – Дионисом-Загреем.

Фаллическая образность прорастает в эротической символике ивановской поэмы:

Все мы, утробы земли, сочетаемся с жалами Неба.

Все, что в мире родится, 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... [8. С. 296, 298].

### **Мистериально-дионисийский сюжет в «Сне Мелампа» и орфические теогонии**

Рассказ о метафизической сфере, или метафизической триаде Зевс – Персефона – Дионис-Загрей, в «Сне Мелампа» является, по выражению Иванова, «великим космогоническим мифом» [8. С. 537]. История рождения, растерзания и воскресения Диониса интерпретируется как космогенез – вполне в русле орфико-неоплатонического дискурса.

Валерий Петров придерживается убеждения, что «дионисийский миф – лишь внешний сюжетный слой “Сна Мелампа”» [3. С. 33]. С этим утверждением трудно согласиться, поскольку орфико-дионисийская мифологема выполняет здесь вовсе не орнаментально-служебную роль. На наш взгляд, она непосредственно связана с жанровым определением ивановской поэмы, которая не просто насыщена ритуально-мифологическим материалом, но имитирует «орфические поэмы», для которых было характерно совмещение космогонии и метафизики. Известный классический филолог и близкий друг Иванова Ф.Ф. Зелинский указывал на то, что появление космогоний в рамках античного дионисийства связано именно с орфизмом [27. С. 117–118].

Библиографический список литературы по орфизму, накопленной на 1897 г., дает выдающийся классический филолог Отто Группе [28. S. 430],

---

<sup>1</sup> Велькер отмечает, что фаллагогии были введены Мелампом в Греции вместо процессий с куклами, изображающими богов [26. S. 602–603].

чья «Griechische Mythologie und Religionsgeschichte» («Греческая мифология и история религии») была в личной библиотеке Иванова [29. С. 312]. По всей видимости, основными источниками, по которым Иванов знакомился с орфическими теогоническими и богословско-философскими воззрениями, были «Orphica» Абеля [30] и «Aglaophamus» Лобека. О чтении книги Абеля можно судить по переписке с женой Лидией Зиновьевой-Аннибал [11. Т. 2. С. 199, 233, 272, 292, 309]. В одном из писем к Ольге Шор Иванов назовет капитальный труд Лобека книгой «ценности исключительной» [31. С. 335].

Без тщательного сопоставительного анализа книг Абеля и Лобека с ивановскими произведениями, научными работами и философскими статьями до конца понять генезис дионисийства Иванова невозможно. Не ставя себе задачи исчерпать тему, отметим, однако, несколько орфико-дионисийских подтекстов «Сна Мелампа».

Исследователи выделяют три версии орфической теогонии. Самой древней считается Евдемова [32. Р. 116–175], более поздними являются Рапсодическая [32. Р. 227–258; 33. С. 719–730] и Иеронимова [32. Р. 176–226; 33. С. 713–718]. Краткий обзор орфических теогоний представлен у Афонасина [34]. С русскими переводами орфических теогонических фрагментов можно ознакомиться также по книге Лебедева [35].

Иванов явным образом опирается на «Рапсодическую теогонию», из которой он берет несколько ключевых мотивов: переход власти над миром от Зевса к Дионису, отражение Диониса в зеркале, с которым связывается его раздробление на части и гибель от рук титанов, само растерзание Диониса, сохранение его сердца, явление нового Диониса.

Мистериально-дионисийский космогонический сюжет начинается у Иванова с брака Зевса и Персефоны:

...заблуждаются смертные, мужем  
Чтя Безначального в небе, и мнят неправо, что в Вечном  
Женского нет естества. Ты же, Зевс, – мужеженский и змийный!  
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 [8. С. 297].

Мотив брака Зевса и Персефоны засвидетельствован у многих античных авторов («Большой этимологик», «Этимологик Гудиянов», «Прошения о христианах» Афинагора, «Мифы» Гигина, сочинения Татиана, «Схолии к Ликофрону» Цеца, Схолии к Истмийским одам Пиндара, «Орфические гимны» XXIX и LVI, «Деяния Диониса» Нонна). Русский перевод данных источников представлен в книге Лосева «Античная мифология в ее историческом развитии» [36. С. 162–163].

Зевс и Персефона у Иванова сочетаются особым образом: Персефона обвивается кольцом вокруг Зевса-Змея, который тоже сомкнут кольцом. Получается стереоскопический образ двойного уробороса, двух кругов,

внешнего и внутреннего. Эта структура восходит к образу Мировой Души из «Тимея» Платона [9].

Ивановский Зевс наделен двумя определяющими признаками – андрогинной, мужеженской, природой и змеевидностью. («Ты же, Зевс, – мужеженский и змийный»). По какой-то неясной причине андрогинность премирного Зевса В.В. Петров сводит к влиянию «Великих посвященных» Эдуарда Шюре [3. С. 34], признавая, однако, что змеиное обличие Зевса есть наследие орфизма [3. С. 35]. Небезосновательным кажется задаться вопросом: если мы можем найти в орфических фрагментах Зевса-Змея, нет ли там также Зевса мужеженского? И оказывается, что он там есть. И в «Рапсодической теогонии», и в теогонии Иеронима и Гелланика Фанес-Протогон-Зевс, которого можно отождествить с Зевсом премирным, устойчиво именуется мужеженским.

Приведем соответствующие фрагменты.

«Зевс мужчиной стал, и Зевс – бессмертною девой» [35. С. 54].

У Дамаския мужеженским является Хронос-Змей [35. С. 61]. Эта мифологическая фигура является третьим элементом первой («отчей») умпостигаемой триады, и Протогон-Зевс, третий член третьей («умной») триады, становится его совершенным выражением. Хронос-Змей является мужеженским не сам по себе, а поскольку он соединен с Ананке-Андрастеей, «бестелесной, распростертой по всему космосу» [35. С. 61]. В ивановском мистериально-дионисийском метатексте абсолют является Зевс-Персефона. Причем Персефона отождествляется с Душой мира. Примечательно также, что Зевс-Персефона, представляя собой две скрещенные змеевидные окружности, обнаруживает родство с кругами тождественного и иного из «Тимея» Платона, по которым простирается как раз Мировая Душа<sup>1</sup>.

«Внутри шара промышлением содержащейся в нем божественной пневмы формируется некое мужеженское живое существо, которое Орфей называет Фанесом» [35. С. 63].

«Женщина и отец-родитель, могучий бог Эрикпей» [35. С. 61] (по Дамаскию, Эрикпей – ипостась Фанеса. Группе отмечает, что имя «Эрикпей» встречается только в «Рапсодической теогонии» и что его возможные значения – «Жизнодатель» либо «Жизнь» [28. S. 431]).

Дамаский указывает на смысл андрогинности первого Зевса: он является «производящей причиной всех вещей» [35. С. 61]. Ивановская первоиада Зевс-Персефона тоже становится первоисточком бытия, так как от них возникает первое множество – титаны.

Брака Зевса с Персефоной, как отправная точка космогонического процесса, имеет у Иванова одну характерную особенность – змееморфность: Зевс и Персефона сочетаются в змеином обличье. Этот мотив не встречается в орфических теогониях и восходит, по всей видимости, к «Деяниям Диониса» Нонна (V, 563–571; VI, 155–164):

---

<sup>1</sup> Подробнее о сходстве мистериально-дионисийского метатекста Иванова с космологией Платона см.: [9].

Нового Диониса миру дать он замыслил,  
Древнего Диониса, явленного в облике бычьем...  
Ибо высокогремящий Зевес сожалел о Загрее!  
Со злосчастной судьбой родила его Персефонейя  
Зевсу с обличем змеиным, мужем имея владыку  
Черноплащного... Зевс же тогда был плотью извилист,  
Змея облик прияв, свивавшего кольцами тело,  
В сладостной страсти в покои тайные вполз к Персефоне  
Для любви [37. С. 64].

Юная Персефонейя! Нет от страсти спасенья!  
Ибо девичество будет отъято в змеином объятье.  
Зевс, волнуясь змеиным телом, в облике гада,  
Страстной любовью пылая, кольцом извиваясь в желанье,  
Доберется до самых темных покоев девичьих,  
Помавая брадатой пастью драконам у входа.  
Обликом схож со змеем, сомкнет им дремотою очи,  
Полный томленьем страстным, лижет он нежное тело  
Девы, от жарких змеиных объятий небесного змея  
Плодное семя раздуло чрево Персефонейи [37. С. 69].

Необходимо отметить важную деталь: не сохранилось прямых античных свидетельств о том, что Зевс и Персефона рожают Загрея, будучи оба в змеином обличе: змеем является только Зевс. Соломон Райнах, на труды которого Иванов ссылается в «Дионисе и прадионисийстве», считает змеевидность Персефоны следствием наложения образа Реи на Персефону у Афинагора.

«Zeus eut commerce avec sa fille Perséphone, en la violant sous l'aspect d'un dragon. Athénagore – qui cite expressément Orphée comme la source de son récit – ne dit pas que Perséphone elle-même se fût métamorphosée en serpent. Mais il vient d'attribuer cette métamorphose à Rhéa, en relatant une scène toute pareille. <...> Zeus et Perséphone avaient pris, l'un et l'autre, la forme de serpents et c'est du commerce de ces deux serpents que naquit Zagreus»<sup>1</sup> [38. P. 60].

После рождения Диониса-Загрея следует его отражение в зеркале Персефоны и гибель от рук титанов:

В лике сыновнем открылось Отца сокровенное солнце:  
Лик чешуей отсветила глубокая Персефонейя.  
К зёркальной бездне приник, на себя заглядевшись, Младенец:  
Буйные встали Титаны глубин, – растерзали Младенца [8. С. 297].

---

<sup>1</sup> «Зевс сочетается со своей дочерью Персефоной, овладевая ею в виде дракона. Афинагор, который выразительно цитирует Орфея как источник своего рассказа, не говорит о том, что сама Персефона была превращена в змею. Но он относит эту метаморфозу к Рее, описывая похожую сцену (т.е. брак Зевса с Реей в змеином обличе. – Л.К.) <...> Зевс и Персефона приняли форму змей, от союза которых и рождается Загрей».

Рассматривая этот фрагмент, прежде всего отметим, что, следуя «Рапсодической теогонии», Иванов отождествляет Диониса с Солнцем: *В лике сыновнем открылось Отца сокровенное солнце*. В 207-м орфическом фрагменте читаем: «Дионис есть монада всей вторичной демиургии, поскольку Зевс поставляет его царем всех внутримировых богов и наделяет первейшими почестями. По этому же самому, следовательно, они обыкновенно называют новым богом Гелиоса, – и Гераклит (frg. 6) говорит: «...солнце каждый день новое, – поскольку оно причастно дионисийской силе» [36. С. 173]. «Царем их [новых богов] Платон считает Солнце, которое тесно связано с Дионисом через Аполлона согласно Орфею» (фрагмент № 212) [35. С. 59].

Обратим внимание, что Зевс назван у Иванова «сокровенным солнцем». Это также связано с отождествлением Зевса и Протогона-Фанеса, который оказывается первым мировым светом [33. С. 770]. Иванов вполне осознает как умопостигаемо-световую природу Фанеса, так и тождество Диониса с Зевсом, Фанесом и Солнцем: «...орфики искали утвердить представление о Дионисе-солнце, как новом лике изначального света, Фанеса: “Солнце, чье божество именуют в мольбах Дионисом”» [14. С. 166]. Группе очень четко формулирует тождество Фанеса именно с Дионисом-Загреем, в котором «der ungeteilt verbliebene Rest des Phanes wiedergeboren wird»<sup>1</sup> [28. S. 732].

Ключевой для ивановского мистериально-дионисийского сюжета в целом и поэмы «Сон Мелампа» в частности является символика космического зеркала. Эта символика имеет платонические и неоплатонические истоки, о чем необходимо говорить в особых исследованиях.

У Иванова космическое зеркало принадлежит Персефоне. В «Рапсодической теогонии» такого мотива не встречается. У неоплатоников зеркало принадлежит либо самому Дионису, либо Гефесту как демиургу чувственного мира. Приписывая принадлежность космического зеркала Персефоне, Иванов опирается, по всей видимости, на краснофигурную вазопись и «Деяния Диониса» Нонна (V, 594–600; VI, 169–173):

...юная дева взяла блестящую бронзу  
Зеркала, чье отраженье судит смотрящего, облик  
Вверила вестнику, правду безмолвно рекущему, дабы  
Мнимый образ во мраке зеркала явно увидеть –  
И своему отраженью смеялась. Так Персефона  
Облик свой отраженный пред зеркалом созерцала,  
Призрачное подобье призрачной Персефонеи! [37. С. 65].

Только недолгое время Дия трон занимал он –  
Белым медом измазав лик злоковарный, Титаны,  
Подстрекаемы гневом Геры тяжкоразящим,  
Тартарийским ножом младенца в куски истерзали:  
В зеркало детка смотрела, любуясь своим отраженьем! [37. С. 69].

<sup>1</sup> «оставшаяся неделимой часть Фанеса снова возрождается».

У Нонна (VI, 206–208) встречается один связанный с отражением Диониса-Загрея мотив, который отсутствует у неоплатоников, но играет важную роль у Иванова, – мотив взаимосвязи отражения в зеркале со смертью:

Зевс же Отец, как яденье свершилося Диониса,  
Понял, что в зеркале хитром темный призрак причина  
Смерти и матерь Титанов предал мстящим зарницам [37. С. 70].

Ср. в «Сне Мелампа»:

Отвека обман – отраженное влагой,  
Чары – металлом, и смертный полон – Персефоной ночью [8. С. 297].

Этот мотив указывает на значимость поэмы Нонна для конструирования Ивановым мистериально-дионисийского сюжета.

В предисловии к трагедии «Прометей», которая наряду со «Сном Мелампа» является частью мистериально-дионисийского метатекста, Иванов осмысляет мотив отражения Диониса в зеркале явлений с помощью неоплатонического термина *μερίστη δημιουργία* – «делимая демиургия» (Иванов переводит как «разделенное мироздание»): «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». Это – его первая жертва, первое саморасточение – и начало «разделенного мироздания» (*μερίστη δημιουργία*) неоплатоников [39. С. XX]<sup>1</sup>. Космическое зеркало в контексте делимой демиургии возникает в комментарии Прокла на «Тимея» (цитата из Прокла дана в «Орфическом фрагменте» № 209): «У богословов зеркало издавна было усвоено в качестве символа годности для умозрительного объяснения Всего. Поэтому они говорят, что Гефест сделал зеркало для Диониса, отразившись в котором и рассмотревши в котором свое изображение этот бог эманировал во всецелую делимую демиургию» [36. С. 172].

В делимой демиургии, или разделенном мироздании, Иванов как раз и усматривает сущность Диониса: «Растерзание (*diaspasmos*) и расчленение (*diamelismos*) первого Диониса не есть только отрицательный момент в мировом процессе. Эта вольная жертва есть божественное творчество; она именно и создала этот мир <...> Зевс – отец дел (*patêr ergôn*) и вещей,

---

<sup>1</sup> Д.В. Баландин удивительным образом проходит мимо всей неоплатонической традиции интерпретации орфической мифологии, но отмечает сходство этих конструкций с каббалистическими: уход мифологических первоначал бытия Зевса и Персефоны исследователь сопоставляет с каббалистическим *цимцум*, «погружение Бога в глубины собственного бытия ради “освобождения места” для творения, действие, противоположное эманации», а младенца Диониса-Загрея – с *ршиму*, «остатком божественного света на месте ушедшего Бога» [40. С. 54].

понятых как идеи; „творец же единый разделенного мироздания“ (poietês monos ho tês meristês dêmiurgias), виновник наличного круговорота возникновений, или индивидуаций, и уничтожений, или упразднений разделенности, животворящий двигатель мира обособляющихся, враждующих и снова тонущих в едином целостном сознании монад – есть Дионис-Загрей» [14. С. 178].

При этом Иванов ссылается на Прокла (Procl. in Tim, V, 303, откуда он берет цитату про Зевса как отца дел и Диониса как творца разделенного мироздания<sup>1</sup>) и на императора Юлиана (Julian. Or., 179b): «...разделенное мироздание из единообразной и нераздельной жизни великого Зевса великий Дионис приял и, из него выйдя, посеял во все явления» [14. С. 178; 36. С. 170].

Мотив растерзания Диониса-Загрея не нуждается в обстоятельном анализе. Достаточно указать, что он присутствует в ряде фрагментов, относящихся к «Рапсодической теогонии» (№ 34, 35, 210, 211, 216, 220).

За растерзанием Диониса у Иванова следует сохранение его неделимого сердца:

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 [8. С. 298].

Мотив спасения сердца Диониса-Загрея также присутствует в «Рапсодической теогонии» (фр. № 210) [35. С. 58]. Этот фрагмент является цитатой из Комментария Прокла на Тимея (II, 145.26–146.6): «Только одна умозрительная сущность и умозрительное число осталось, говорит он (т.е. Орфей. – Л.К.), спасенным Афиной:

...Только умное сердце одно оставили...

говорит он, прямо называя его «умным» (или умозрительным – νοηταν). Поэтому, если недоступное делению сердце умозрительно, то, очевидно, оно есть ум и умозрительное число, – однако не всецелый ум, но внутримировой. Ибо этот последний есть неделимое сердце, поскольку относящийся к нему демиург есть бог-разделитель. Поэтому он и называет неделимый ум сущностью Диониса, а то, что в нем способно к порождению, – делимой, соответственно с телами, жизнью [36. С. 168].

Сердце Диониса соотносится, таким образом, с внутримировым умом, который управляет делимой демиургией подлунного мира.

Завершается ивановская космогония сотериологически: от союза Зевса с Землей (*матернее лоне*) должен родиться новый Дионис, который восстановит нарушенный порядок мироздания:

Будет: на матернем лоне прославится лик Диониса  
Правым обличьем  
<...>

<sup>1</sup> Эта цитата в «Орфических фрагментах» имеет № 218.

и отчее сердце вопьет Дионис обновленный.  
Ибо сыновнее сердце в Отце: и свершится слиянье  
В Третьем вас разлученных, о Зевс-Персефона и Жертва!.. [8. С. 298].

Этот мотив тоже восходит к «Рапсодической теогонии», элементы которой сохраняются в прокловском гимне VII «К многомудрой Афине»:

Ты, что смогла уберечь уцелевшее сердце владыки  
Вакха, на части разъятого силой титанов, и скрыла  
В глуби эфира его, и родителю после вручила,  
Дабы по замыслу неизреченному отчему новый  
В мир снизошел Дионис, порожденный отцом от Семелы [41. С. 278].

### **Выводы**

1. Поэма Иванова действительно является компиляцией античных мифов, но отнюдь не вольной, как это утверждает В.В. Петров. Сквозь историю мистического посвящения Мелампа проступает главный оргиастический античный миф о растерзании Диониса титанами, трактуемый как космогенез. В этом смысле прав Р.И. Соколов, называя «Сон Мелампа» палимпсестом.

2. Мифологический субстрат поэмы «Сон Мелампа» двусоставен. Он складывается из двух групп мифов: первая связана с Мелампом, вторая – со священной орфической легендой о Дионисе и титанах.

3. Мотивная структура поэмы (в особенности мотив происхождения черных ног Мелампа и его взаимосвязь с Дионисом-Загреем) позволяет предполагать, что в процессе работы над сюжетом Иванов опирался главным образом на Лексикон Рошера и Энциклопедию Паули.

4. Меламп предстает у Иванова как прорицатель, врачеватель и очиститель, что соответствует основным характеристикам Мелампа в Лексиконе Рошера.

5. Мотив инициации Мелампа восходит к мифологическому нарративу о том, как змеи прочищают уши своему любимцу; инициальный характер (временная смерть) имеет также заточение Мелампа в маленьком доме (=гробе) у Филака.

6. Мифологическая история исцеления Мелампом священного безумия дочерей царя Пройта соотносится с одним из лейтмотивов ивановской поэмы – трагическим разделением мужского и женского начала, которое оказывается исконным явлением человеческой культуры и архаических оргиастических культов дионисийского типа.

7. Через экфрасис краснофигурной вазы, представленной в Лексиконе Рошера, Иванов устанавливает связь между культовыми взаимоотношениями Мелампа с Артемидой-Персефой и мистериально-дионисийским сюжетом, подчеркивая амбивалентность женского начала (Персефона как источник мировой вины и Змеи-Причины как мистагоги Мелампа).

8. Содержание мистического сна Мелампа представляет собой теокосмогонический нарратив, имитирующий орфические поэмы. Иванов явным образом опирается на «Рапсодическую теогонию», из которой он берет несколько ключевых мотивов: переход власти над миром от Зевса к Дионису, отражение Диониса в зеркале, с которым связывается его раздробление на части и гибель от рук титанов, само растерзание Диониса, сохранение его сердца, явление нового Диониса.

9. В общую канву «Рапсодической теогонии» Иванов вплетает несколько мотивов, которые в ней отсутствуют, но являются неотъемлемой частью орфической традиции: змееморфность не только Зевса, но и Персефоны; принадлежность зеркала, в котором отражается Дионис-Загрей, Персефоне и смертоносность этого зеркала. Эти мотивы заимствуются Ивановым, по-видимому, из «Деяний Диониса» Нонна и краснофигурной вазописи.

#### Список источников

1. *Каяниди Л.Г.* Пространственно-мифологическая модель и ее трансформации в поэзии Вячеслава Иванова: «Сон Мелампа» и «Прометей» // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. М. : ИМЛИ РАН, 2018. С. 231–246.
2. *Каяниди Л.Г.* Трагедия Вячеслава Иванова «Прометей» и поэма «Сон Мелампа»: явные и «тайные» точки соприкосновения // *Studia litterarum*. 2019. Т. 4, № 2. С. 206–227.
3. *Петров В.В.* Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах Андрея Белого, Вяч. Иванова и М. Волошина // Вячеслав Иванов: исследования и материалы. Вып. 3 / сост. С.В. Федотова, А.Б. Шишкин. М. : ИМЛИ РАН, 2018. С. 13–65.
4. *Соколов Р.И.* «Глубинного сердца биенье»: «Сон Мелампа» Вяч. Иванова // *Славянские чтения*. II. Даугавпилс-Резекне: Издательство Латгальского культурного центра, 2002. С. 102–107.
5. *Каяниди Л.Г.* Структура пространства и язык пространственных отношений в поэзии Вячеслава Иванова : дис. ... канд. филол. наук. Смоленск, 2012. 188 с.
6. *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Л. : Наука, 1972. 216 с.
7. *Каяниди Л.Г.* Пространственная структура поэмы Вячеслава Иванова «Сон Мелампа» // *Известия Смоленского государственного университета*. 2009. № 3 (7). С. 39–52.
8. *Иванов В.И.* Собрание сочинений. Т. II. Брюссель : Foyer Oriental Chrétien, 1974. 852 с.
9. *Каяниди Л.Г.* Мифопоэтика русского символизма и космология Платона: поэма Вячеслава Иванова «Сон Мелампа» в свете диалогов «Тимей» и «Государство» // *Platonic investigations*. [Принята к публикации].
10. *Обатнин Г.В.* Иванов-мистик (Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919)). М. : Новое литературное обозрение, 2000. 240 с.
11. *Иванов Вячеслав, Зиновьева-Аннибал Лидия.* Переписка: 1894–1903. М. : Новое литературное обозрение, 2009. Т. 1. 752 с.; Т. 2. 568 с.
12. *Wolff O.* Melampus // *Roscher W.H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Band II. Abteilung II. Leipzig : Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1894–1897. S. 2567–2573.
13. *Melampus* // *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Band IV. Stuttgart : Verlag der J.B. Metzler'schen Buchhandlung, 1846. S. 1725–1728.
14. *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. Баку : 2-я государственная типография, 1923. VII+304 с.

15. *Иванов В.И.* Эллинская религия страдающего бога. Введение. Глава I // Новый путь. 1904. № 1. С. 110–124.
16. *Иванов В.И.* Эллинская религия страдающего бога // Символ. Журнал христианской культуры. Москва ; Париж, 2014. № 64. 224 с.
17. *Диодор Сицилийский.* Историческая библиотека // Симпозион. URL: <https://simposium.ru/ru/node/9860> (дата обращения: 09.03.2022).
18. *Lobeck C.A.* Aglaophamus sive De theologiae mysticae graecorum causis. Regimontii Prussorum. MDCCCXXIX. Т. I. 784 p.; Т. II. 785–1392 pp.
19. *Иванов В.И.* Собрание сочинений. Брюссель : Foyer Oriental Chrétien, 1971. Т. I. 872 с.
20. *Каяниди Л.Г.* Закон золотого сечения в интерпретации Павла Флоренского и его приложение в поэзии Вячеслава Иванова // Science et littérature. Inspirations réciproques. Europe centrale et orientale (XIX<sup>e</sup>–XXI<sup>e</sup> siècles). Paris : Editions Le Manuscrit, 2020. С. 245–271.
21. *Иванов В.И.* Эллинская религия страдающего бога. Глава III // Новый путь. 1904. № 3. С. 38–61.
22. *Rohde E.* Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg im Breisgau, Leipzig : Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1894. 712 S.
23. *Иванов В.И.* Религия Диониса. Главы I–III // Вопросы жизни. 1905. № 6. С. 185–220.
24. *Павсаний.* Описание Эллады : в 2 т. М. : АСТ: Ладомир, 2002. Т. 1. 492 с.; Т. 2. 503 с.
25. *Proclus.* Commentaire sur le Timée. Traduction et notes par A.J. Festugière. Т. II, livre II. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1967. 343 p.
26. *Welcker F.G.* Griechische Götterlehre. Band II. Göttingen : Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1860.
27. *Зелинский Ф.Ф.* История античной культуры. СПб. : Марс, 1995. 380 с.
28. *Gruppe O.* Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München : C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1906. 1924 S.
29. *Обатнин Г.В.* Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // Europa Orientalis: Studi e Ricerche sui Paesi e le Culture dell'Est Europeo. VIII Международная конференция «Вячеслав Иванов : Между Св. Писанием и Поэзией». 2002. XXI. 2. С. 261–343.
30. *Abel E.* Orchica. Lipsiae : G. Freytag ; Pragae : F. Tempsky, MDCCCLXXXV. 320 p.
31. *Переписка В.И. Иванова и О.А. Шор* / Публикация А.А. Кондюриной, Л.Н. Ивановой, Д. Рицци, А.Б. Шишкина // Русско-итальянский архив. III. Вячеслав Иванов – новые материалы / сост. Д. Рицци и А. Шишкин. Салерно : Университет Салерно, 2001. С. 151–455.
32. *West M.* The Orphic Poems. Oxford : Clarendon Press, 1983. XII + 275 p.
33. *Лосев А.Ф.* Теогония и космогония // Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М. : Мысль, 1996. С. 681–881.
34. *Афонасин Е.В.* Демидур в античной космогонии // СХОЛН. 2013. Vol. 7(1). С. 69109.
35. *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики* / издание подготовил А.В. Лебедев. М. : Наука, 1989. 576 с.
36. *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М. : Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1957. 620 с.
37. *Нонн Панополитанский.* Деяния Диониса. СПб. : Алетея, 1997. 540 с.
38. *Reinach S.* Zagreus, le serpent cornu // Reinach S. Cultes, mythes et religions. Т. II. Paris : Ernst Leroux, Editeur, 1906. P. 58–65.
39. *Иванов Вячеслав.* Прометей. Трагедия. Петербург: Алконост, 1919. XXV + 82 с.

40. Баландин Д.В. Космогония в творчестве Вячеслава Иванова // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2015. № 3. С. 48–58.
41. *Античные гимны* / под ред. А.А. Тахо-Годи. М. : МГУ, 1988. 362 с.

### References

1. Kayanidi, L.G. (2018) Prostranstvenno-mifologicheskaya model' i ee transformatsii v poezii Vyacheslava Ivanova: "Son Melampa" i "Prometej" [Spatial-mythological model and its transformations in the poetry of Vyacheslav Ivanov: "Melampus' Dream" and "Prometheus"]. In: Fedotova, S.V. & Shishkin, A.B. (eds) *Vyacheslav Ivanov: issledovaniya i materialy* [Vyacheslav Ivanov: Research and materials]. Vol. 3. Moscow: IWL RAS. pp. 231–246.
2. Kayanidi, L.G. (2019) Tragediya Vyacheslava Ivanova "Prometej" i poema "Son Melampa": yavnye i "tajnye" točki soprikosnoveniya [The tragedy of Vyacheslav Ivanov "Prometheus" and the poem "Melampus' Dream": obvious and "secret" points of contact]. *Studia litterarum*. 2 (4). pp. 206–227.
3. Petrov, V.V. (2018) Teleologiya, chetvertoe izmerenie i obratnyy khod vremeni v rabotakh Andreeva Belogo, Vyach. Ivanova i M. Voloshina [Teleology, the fourth dimension and the reverse course of time in the works of Andrei Bely, Vyach. Ivanov and M. Voloshin]. In: Fedotova, S.V. & Shishkin, A.B. (eds) *Vyacheslav Ivanov: issledovaniya i materialy* [Vyacheslav Ivanov: Research and materials]. Vol. 3. Moscow: IWL RAS. pp. 13–65.
4. Sokolov, R.I. (2002) "Glubinnogo serdtsa bien'e": "Son Melampa" Vyach. Ivanova ["The beating of the deep heart": "Melampus' Dream" by Vyach. Ivanov]. In: *Slavyanskije chteniya. II* [Slavic Readings. II]. Daugavpils-Rezekne: Izdatel'stvo Latgal'skogo kul'turnogo tsentra. pp. 102–107.
5. Kayanidi, L.G. (2012) *Struktura prostranstva i yazyk prostranstvennykh otnosheniy v poezii Vyacheslava Ivanova* [The structure of space and the language of spatial relations in the poetry of Vyacheslav Ivanov]. Philology Cand. Diss. Smolensk.
6. Borovskiy, Ya.M. (ed.) (1972) *Apollodor. Mifologicheskaya biblioteka* [Apollodorus. Mythological library]. Leningrad: Nauka.
7. Kayanidi, L.G. (2009) Prostranstvennaya struktura poemyy Vyacheslava Ivanova "Son Melampa" [Spatial structure of Vyacheslav Ivanov's poem "Melampus' Dream"]. *Izvestiya Smolenskogo gosudarstvennogo universiteta*. 3 (7). pp. 39–52.
8. Ivanov, V.I. (1974) *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vol. 2. Brussels: Foyer Oriental Chrétien.
9. Kayanidi, L.G. Mifopoetika russkogo simvolizma i kosmologiya Platona: poema Vyacheslava Ivanova "Son Melampa" v svete dialogov "Timej" i "Gosudarstvo" [Mythopoetics of Russian symbolism and Plato's cosmology: Vyacheslav Ivanov's poem "Melampus' Dream" in the light of the dialogues Timaeus and Republic]. *Platonic investigations*. (In print).
10. Obatnin, G.V. (2000) *Ivanov-mistik (Okkul'tnye motivy v poezii i proze Vyacheslava Ivanova (1907–1919))* [Ivanov the Mystic (Occult motifs in the poetry and prose of Vyacheslav Ivanov (1907–1919))]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
11. Ivanov, V.I. & Zinov'eva-Annibal, L.D. (2009) *Perepiska: 1894–1903* [Correspondence: 1894–1903]. Vols 1–2. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
12. Wolff, O. (1894–1897) Melampus. In: Roscher, W.H. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Band II. Abteilung II. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner. pp. 2567–2573.
13. Anon. (1846) Melampus. In: *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Vol. 4. Stuttgart: Verlag der J.B. Metzler'schen Buchhandlung. pp. 1725–1728.
14. Ivanov, V.I. (1923) *Dionis i pradionisizstvo* [Dionysus and pre-Dionysianism]. Baku: 2-ya gosudarstvennaya tipografiya.

15. Ivanov, V.I. (1904) Ellinskaya religiya stradayushchego boga. Vvedenie. Glava I [Hellenic religion of the suffering god. Introduction. Chapter I]. *Novyy put'*. 1. pp. 110–124.
16. Ivanov, V.I. (2014) Ellinskaya religiya stradayushchego boga [Hellenic religion of the suffering god]. *Simvol. Zhurnal khristianskoy kul'tury*. 64.
17. Diodorus Siculus. (n.d.) Istoricheskaya biblioteka [Historical Library]. Translated from Ancient Greek. *Simpozion*. [Online] Available from: <https://simposium.ru/ru/node/9860>. (Accessed: 09.03.2022).
18. Lobeck, C.A. (1829) *Aglaophamus sive De theologiae mysticae graecorum causis*. Vols 1–2. Regimontii Prussorum. pp. 785–1392.
19. Ivanov, V.I. (1971) *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. Vol. 1. Brussels: Foyer Oriental Chrétien.
20. Kayanidi, L.G. (2020) Zakon zolotogo secheniya v interpretatsii Pavla Florenskogo i ego prilozhenie v poezii Vyacheslava Ivanova [The golden ratio law in the interpretation of Pavel Florensky and its application in the poetry of Vyacheslav Ivanov]. In: Fiszer, S. & Nivière, A. (eds) *Science et littérature. Inspirations réciproques. Europe centrale et orientale (XIXe–XXIe siècles)*. Paris: Editions Le Manuscrit. pp. 245–271.
21. Ivanov, V.I. (1904) Ellinskaya religiya stradayushchego boga. Glava III [Hellenic religion of the suffering god. Chapter III]. *Novyy put'*. 3. pp. 38–61.
22. Rohde, E. (1894) *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg im Breisgau, Leipzig: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
23. Ivanov, V.I. (1905) Religiya Dionisa. Glavy I–III [Religion of Dionysus. Chapters I–III]. *Voprosy zhizni*. 6. pp. 185–220.
24. Pausanias. (2002) *Opisanie Ellady* [Description of Hellas]. Translated from Ancient Greek. Vols 1–2. Moscow: Izdatel'stvo AST: Lodomir.
25. Proclus. (1967) *Commentaire sur le Timée*. Translated from Ancient Greek by A.J. Festugière. Vol. 2. Book 2. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
26. Welcker, F.G. (1860) *Griechische Götterlehre*. Vol. 2. Göttingen: Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.
27. Zelinskiy, F.F. (1995) *Istoriya antichnoy kul'tury* [History of Ancient Culture]. Saint Petersburg: Mars.
28. Gruppe, O. (1906) *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
29. Obatin, G.V. (2002) Materialy k opisaniyu biblioteki Vyach. Ivanova [Materials for the description of the Vyach. Ivanov's library]. In: *Europa Orientalis: Studi e Ricerche sui Paesi e le Culture dell'Est Europeo*. Vol. 2. Salerno; Roma: [s.n.]. pp. 261–343.
30. Abel, E. (1885) *Orchica*. Lipsiae: G. Freytag; Praegae: F. Tempsky.
31. Kondyurina, A.A. et al. (eds) (2001) Perepiska, V.I. Ivanova i O.A. Shor [Correspondence of V.I. Ivanov and O.A. Shor]. In: Rizzi, D. & Shishkin, A. (eds) *Russko-ital'yanskiy arkhiv. III. Vyacheslav Ivanov – novye materialy* [Russian-Italian Archive. III. Vyacheslav Ivanov – new materials]. Salerno: University of Salerno. pp. 151–455.
32. West, M. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
33. Losev, A.F. (1996) *Mifologiya grekov i rimlyan* [Mythology of the Greeks and Romans]. Moscow: Mysl'. pp. 681–881.
34. Afonasin, E.V. (2013) Demiurg v antichnoy kosmogonii [Demiurge in the Ancient Cosmogony]. *ΣΧΟΛΗ. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 1 S(7). pp. 69–109.
35. Lebedev, A.V. (1989) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of Early Greek Philosophers]. Part 1. Moscow: Nauka.
36. Losev, A.F. (1957) *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razvitii* [Ancient Mythology in Its Historical Development]. Moscow: Gosudarstvennoe uchebno-pedagogicheskoe izdatel'stvo Ministerstva prosveshcheniya RSFSR.
37. Nonnus of Panopolis. (1997) *Deyaniya Dionisa* [Dionysiaca]. Translated from Ancient Greek. Saint Petersburg: Aleteyya.

38. Reinach, S. (1906) *Cultes, mythes et religions*. Vol. 2. Paris: Ernst Leroux, Editeur. pp. 58–65.

39. Ivanov, V.I. (1919) *Prometey. Tragediya* [Prometheus. Tragedy]. Petrograd: Alkonost.

40. Balandin, D.V. (2015) *Kosmogoniya v tvorchestve Vyacheslava Ivanova* [Cosmogony in the works of Vyacheslav Ivanov]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*. 3. pp. 48–58.

41. Takho-Godi, A.A. (ed.) (1988) *Antichnye gimny* [Ancient Greek Hymns]. Moscow: Moscow State University.

***Информация об авторе:***

**Каяниди Л.Г.** – канд. филол. наук, доцент кафедры литературы и журналистики Смоленского государственного университета (Смоленск, Россия). E-mail: leonideas@bk.ru

***Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.***

***Information about the author:***

**L.G. Kaianidi**, Cand. Sci. (Philology), associate professor, Smolensk State University (Smolensk, Russian Federation). E-mail: leonideas@bk.ru

***The author declares no conflicts of interests.***

*Статья поступила в редакцию 17.03.2022;  
одобрена после рецензирования 25.05.2022; принята к публикации 06.10.2023.*

*The article was submitted 17.03.2022;  
approved after reviewing 25.05.2022; accepted for publication 06.10.2023.*