

УДК 821.161.1.09-1

**«ПОЭМА НАЧАЛА» И «СЛОВО» Н. ГУМИЛЕВА
КАК ПОЭТИЧЕСКИЕ МАНИФЕСТАЦИИ
АКМЕИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СЛОВА**

Л. г. Кихней¹, Е. В. Меркель²

¹Институт международного права и экономики имени А. С. Грибоедова
кафедра истории журналистики и литературы

²Технический институт (филиал) Северо-Восточного федерального университета
имени М. К. Амосова
кафедра русской филологии

В статье рассматривается проблема гносеологической и магической связи слова и мира, художественно осмысляемая Николаем Гумилевым в двух его лирических шедеврах 1921 года. Доказывается, что Гумилев, обосновывая свою «логоцентристскую» теорию, обращается как к современному теософскому учению, так и к мистическому богословию.

Ключевые слова: акмеизм, Слово-Логос, теософия, мистическое богословие, поэтическая семантика.

Одним из центральных вопросов, поднимаемых в программных статьях и творческой практике поэтов-акмеистов, был вопрос о природе новейшего поэтического слова. Разочарование в позитивистски понимаемом *риторическом* слове инспирировало обращение акмеистов к *до-риторической*, то есть *ритуально-мифологической* стадии его бытования.

Интерес акмеистов к мифу как потенциальной основе нового искусства общеизвестен. Общеизвестен и их интерес к религиозно-христианским архетипам, античной и гностической традиции, к иудаистским, шумерским, скандинавским мифологическим образам и сюжетам. При этом представление об искусстве как о мифотворчестве и проекция собственных мотивов на мифологическую архаику «запускает» механизм обновления художественного слова – по аналогии с теми функциями, которые слово выполняет в ритуально-мифологических практиках.

Однако проблема сверхреальных потенциалов акмеистического слова долгое время была закрыта стереотипным восприятием акмеизма как течения, чуждого мистики, оккультизма и теософии [4, т. 3, с. 18], как о том в пылу полемики с символистами заявил Николай Гумилев в статье «Наследие символизма и акмеизм» (1913), прокламировавшей эстетические установки нового течения. Акмеисты, противопоставляя свое творчество – символистскому, декларативно обратились к посясторонней реальности как к единственному объекту их эпистемологических притязаний. А это, в свою очередь, привело к акцентуации живописно-пластических аспектов акмеистического слова [ср.: 5, с. 6–40].

Сегодня подобное истолкование акмеистического слова представляется упрощенным. Оно применимо только к периоду зарождения течения, да и то с рядом оговорок. На этапе латентного (послеоктябрьского) существования акмеизма его адепты разрабатывали «интерактивную» концепцию художественного слова, ко-

торое в своих высших, «психейных» проявлениях отождествлялось с магией и пророчеством, что типологически и «генетически» соотносилось с мифологическими истоками их философии слова.

Ключевым моментом этой философии является идея двуипостасного слова, подразумевающая существование высшего – *гипостазированного / сакрального* слова и низшего – *профанного* слова-знака. Художественное слово, по мнению акмеистов, должно быть максимально приближено к высшему, *гипостазированному* слову. А во внехудожественной действительности используется низшая ипостась слова – *слово-понятие, слово-сырец*. Теоретическим обоснованием этой идеи наиболее последовательно занимался Осип Мандельштам. Наметки этой концепции мы находим в его статье «Утро акмеизма» (1913), а ее развитие и аргументацию в статьях 1921–1922 годов («О природе слова» и «Слово и культура»).

Проблему *двуипостасности* слова поднимал и Николай Гумилев. Но если Мандельштам рассматривал эту идею в синхронической проекции, сравнивая *слово поэтическое* и *слово бытовое*, то Гумилев ставил вопрос о диахронической *эволюции слова*. Примечательно, что гумилевская теория слова кристаллизовалась не столько в критической прозе, сколько в стихах. В начале 1921 года Гумилев публикует (в альманахе «Дракон») «Поэму начала» (к сожалению, незавершенную) (1921), а в книгу «Огненный столп» (1921) включает стихотворение «Слово». В известном смысле эти произведения представляют собой лирические манифестации акмеистической философии слова.

Так, в «Поэме начала» Гумилев предложил поэтическую разработку идеи «первослова», содержащего в себе все эонические потенции творимого мира в его последующем развертывании во времени. В процессе поэтического воплощения этой идеи он выявляет мифологические проекции слова на восточные таинства и ритуалы (магическое слово «Ом»), на античные, точнее пифагорейские представления (ср. с «начертанием» «таинственных знаков-чисел» на песке), на ряд библейских мотивов и, наконец, на средневеково-мистериальные мотивы поисков заветного, утерянного слова, символом которого была «чаша Грааля», (ср. с образом «чаши священной для вина первоначальных сил»).

Однако в центре поэмы – все-таки теософские представления о сущности мира и его истоках, по сути, именно к ним и должна быть сведена интерпретация данного текста [см. подр.: 1, с. 117–134]. Чтобы понять художественный и онтологический пафос произведения, нужно указать на основные постулаты данного религиозно-философского учения, основателем которого была небезызвестная Е.П. Блаватская. По своей сути теософия – эклектичное учение, в котором причудливо сочетаются элементы ряда, в первую очередь восточных, верований. В нашем случае принципиальным оказывается то, что теософия выступает против идеи о Боге-Личности, считая вселенную существующей и разрастающейся имманентно – за счет собственных неличностных креативных сил. Не случайно в «Поэме начала» нет Всевышнего, Творца – по крайней мере данного «в координатах» авраамических религий. Упоминающееся «нисхождение божества», единственное в произведении сочетание, в котором присутствует слово с корнем «бог», не может быть отнесено к «Богу Авраама, Исаака и Иакова» по нескольким причинам.

Во-первых, данное «нисхождение» запечатлевается не в Слове (а при библейских отсылках Бог должен быть именно Словом), но в знаке. Причем между таким знаком и словом Гумилев прочерчивает четкую границу: жрец создает именно знак, потому что «Не хотел открыть Морадита / Зверю тайны чудесной слов» [4, т. 1, с. 431].

Во-вторых, во всех произведениях, независимо от того, в какой творческий период они были созданы, Гумилев имя Бога авраамических религий всегда писал с

большой буквы. А вот «бог» в значении могущественного существа («Лев пустынный, бог прекрасный») или языческие кумиры отмечаются понижением регистра.

Соответственно, как в теософии, так и в «Поэме начала» нет созидającego Бога – Творца, а значит, переносить библейские логосные коннотации на рассматриваемое произведение вряд ли обоснованно. Правда, косвенно с библейским дискурсом может связать поэму оппозиция «число – слово»: аналогичная антитеза присутствует, как мы покажем ниже, в произведении «Слово», пронизанном библейскими аллюзиями. Однако перед нами совсем иная дихотомия: эти сходные морфологически мотивы наполняются различным смыслом. Так, в «Поэме начала» перед нами теософское первослово небожественного происхождения, которое способно «сотрясать вселенную». Да, оно является повелителем стихий, однако его сила в первую очередь сокрушающая: «Скалясь красными пропастями, / Раскаленны, страшны, пестры, / За клокочущими мирами / Проносились с гулом миры» [4, т. 1, с. 435].

Да и его сущность, онтологическую валентность поэт определяет через формулу «первозданный гнев». Мы помним, что Бог в Библии творил мир вовсе не в гневе, а само созидание вселенной мало походило на светопреставление. Восстановление мира после его разрушения посредством слова Ом может быть объяснено языческими представлениями о цикличности всех мировых процессов: постоянном «умирании» – в конце великого вселенского цикла – и «воскресении» мироздания. Притом что христианская история линейна, и светопреставление здесь будет один раз, после чего навечно воцарится Божие царство.

Еще одно отличие в наполнении оппозиции «слово – число» в двух текстах заключается в том, что в «Поэме начала» данная диада становится, по сути, триадой: «Было между числом и словом / И не слово и не число. // Светозарное, плотью стало, / Звуком, запахом и лучом...» [4, т. 1, с. 435].

Опять же этот фрагмент ассоциативно не может не натолкнуть нас на христианскую формулу «Слово стало плотью» (Ин. 1: 14). Однако, во-первых, плотью здесь становится «нечто третье»: не слово и не число. Во-вторых, оно становится не только плотью (а значит – речь идет не о конкретной личности), но и «запахом и лучом». То есть речь идет о претворении этого «третьего элемента» в субстанции мира: соматическую, обонятельную, световую...

Наконец, отождествлять слово Ом и Слово-Христа было бы совершенно неверным и с богословской позиции: эти понятия несоединимы, хотя между ними и могут быть намечены некоторые аналогии. Из приведенного выше контекста понятно, что указанным третьим звеном становится мистический знак, в котором заключено некое высшее оккультное знание, воплощенное в драконе, и способное повелевать стихиями.

Что же касается явных примет христианства, то они в «Поэме начала» все-таки присутствуют: «И я знаю, что заповедней / Этих сфер и крестов, и чаш, / Пробудившись в свой день последний, / Нам ты знанье свое отдашь» [4, т. 1, с. 431].

Жрец называет дракона сущностью, которая «более заповедна», чем явные атрибуты христианства: сферы (в них угадываются купола церквей), кресты («говорят» сами за себя), чаши (вероятно, намек на таинство причастия). Таким образом, истины христианства лемурийский жрец ставит ниже, чем то знание, которое может дать дракон.

Отметим также, что ключевой образ произведения не может не навести на распространенную в Библии перифразу сатаны и вообще inferнальных сущностей, которые изображаются в образе дракона и змея. В этой связи показательным, что ставший земной корой дракон порождает, по Гумилеву, «черных змей». Соответственно, растворение дракона в природе может быть связано с мыслью, озвученной в Новом

Завете: «весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5: 19). Примечательно, что дракон непосредственно связан со смертью, ее он воспринимает как нечто позитивное: «Он почувал веянье рока, / Милой смерти неслышный лет» [4, т. 1, с. 430]. Так, может, речь идет не о смерти самого дракона, а о смерти вообще? Ведь если посчитать, что дракон – это сатана, то грех, который он спровоцировал, принес в мир смерть: земля проклята после грехопадения. Хотя, конечно, образ дракона не следует полностью отождествлять с лукавым: этому противится сама теософская подоснова произведения.

Итак, по нашему мнению, в «Поэме начала» Гумилев реализует важнейший программный тезис акмеизма: приятие мира во всех его «красотах и безобразиях». Этим же императивом обусловлено и относительное «примирение» в гумилевском творчестве inferнального и божественного начал: каждому из них поэт отдал должное. Красота и губительность демонизма, а значит, и связанных с ним тайных, оккультных знаний – вот, на наш взгляд, основной пафос «Поэмы начала». Преломленный через теософские воззрения, он свидетельствует о всеединстве наличного бытия и главной его движущей силе: силе слова. Похожая концепция в более сжатой форме появлялась у поэта неоднократно: в стихотворениях «Пять могучих коней мне дарил Люцифер...», «Волшебная скрипка» и т.д.

Если повествование в «Поэме начала» строится на теософских основаниях, то лирический сюжет в «Слове» разворачивается в иной парадигме, а именно: в аксиологических координатах мистического богословия. На основе библейской трактовки слова Гумилев творит собственную историософскую мифологию, причем он не отталкивается от евангельской цитаты («В начале было Слово» (Ин. 1: 1), а наоборот, идет к ней. Поэт рисует картину поистине огромной власти слова над миром: «В оный день, когда над миром новым / Бог склонял лицо свое, тогда / Солнце останавливали словом, / Словом разрушали города» [4, т. 1, с. 291].

В этой строфе присутствует как минимум три отсылки к библейскому тексту. «Оный день» – это один из дней творения, вероятно, шестой, когда был создан человек: иначе – откуда бы тогда появились города? Правда, перед нами некоторая временная нестыковка: городами люди стали ограждать после грехопадения, но никак не в шестой день творения: рай – сад, а не мегаполис. Здесь перед нами, если так можно выразиться, «библейский эон», сжимающий до точки все события священной истории (ср. подобную же концепцию времени в гумилевском стихотворении «Сон Адама»).

Заключительное двуступенчатое отсылает к нескольким морфологически сходным библейским событиям. Первое из них [2, с. 540]: мотив остановки солнца находим в Книге Иисуса Навина. Когда жители Гаваона заключили мир с Израилем, правители соседних городов решили им отомстить за союз с пришельцами. Несколько царей аморрейских собрали огромное войско и готовы были поразить Гаваон, жители которого попросили заступничества у израильтян. Иисус Навин с войском выступил в направлении неприятеля, получив откровение от Господа об успехе предстоящей кампании. Неожиданно напав на аморреев, израильское войско посеяло хаос в рядах врага: «Иисус воззвал к Господу в тот день... и сказал пред Израильтянами: *стой, солнце, над Гаваоном*, и луна, над долиною Аиалонскою! И остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим. Не это ли написано в книге Праведного: “стояло солнце среди неба и не спешило к западу почти целый день”? И не было такого дня ни прежде ни после того, в который Господь [так] *слушал бы гласа человеческого*. Ибо Господь сражался за Израиля» (Нав. 10: 12–14).

Второе библейское событие (аллюзия на которое дана в финале процитированной строфы) запечатлено в 4-ой Книге царств: это остановка солнца, точнее, его движение вспять. В ветхозаветном тексте повествуется о том, как тяжелобольной

иудейский царь Езекия просил пророка Исайю дать знамение о том, что Господь исцелит его: «И сказал Исаия: вот тебе знамение от Господа, что исполнит Господь слово, которое Он изрек: вперед ли пройти тени на десять ступеней, или воротиться на десять ступеней? И сказал Езекия: легко тени подвинуться вперед на десять ступеней; нет, пусть воротится тень назад на десять ступеней. И воззвал Исаия пророк к Господу, и возвратил тень назад на ступенях, где она спускалась по ступеням Ахазовым, на десять ступеней» (4 Цар. 20: 8–11).

Строка «словом разрушали города», вероятно, указывает на известную библейскую историю, связанную с разрушением Иерихона. Когда израильский народ входил в обетованную землю, на его пути встал крупный по тем временам и укрепленный город – Иерихон. Для того чтобы его сокрушить, весь народ, неся Ковчег Завета, обходил вокруг крепость и трубил в трубы. Так продолжалось шесть дней.

«Когда в седьмой раз священники трубили трубами, Иисус сказал народу: *воскликните*, ибо Господь предал вам город! <...> *Народ воскликнул*, и затрубили трубами. Как скоро услышал народ голос трубы, *воскликнул народ [весь вместе] громким [и сильным] голосом, и обрушилась [вся] стена [города] до своего основания, и [весь] народ пошел в город, каждый с своей стороны, и взяли город»* (Нав. 6: 15–19).

Обратим внимание: город разрушается не только человеческой речью, но и звуком труб. При этом нужно помнить, что в Библии нередко звук музыкальных инструментов сравнивается с человеческим голосом: вспомним сакраментальный «трубный глас» Ангелов Апокалипсиса из Откровения Иоанна Богослова. То есть мы видим, что уже в первой строфе своего программного стихотворения Гумилев подчеркивает, во-первых, сакральный статус слова (через библейский код), во-вторых, его реальную онтологическую силу, способную подчинять стихии.

Во второй строфе делается акцент на «отдельности» его гиратического бытия, слово показано как самостоятельное существо, соприродное стихии огня: «...точно розовое пламя // Слово проплывало в вышине» [4, т. 1, с.291]. Здесь также есть ряд образов, читающихся как аллюзии к библейским сюжетам. Ведь Бог-пламя – сквозной образ Библии (ср., например, сюжет о моисеевой «неопалимой купине»), да и строки «Слово проплывало в вышине» могут иметь немало отсылок к событиям священной истории: начиная с Книги бытия, где «Дух Божий носился над водою» (Быт. 1: 2), и заканчивая Откровением Иоанна Богослова.

Здесь, конечно, возможна отсылка и к древнегреческой философской традиции, а именно – к Гераклиту Эфесскому, в учении которого огонь, управляемый Словом-Логосом, играл роль первоначала мира. Ср. в 31-м фрагменте: «...огонь, благодаря управляющему всем “Логосу” ... обращается во влагу – как бы *в некое семя миропорядка...*» [3, с. 15]. Но эта проекция не вступает в конфликт с библейскими аллюзиями: ведь православно-христианские философы, разрабатывая учение о Божественном Логосе, его генезис возводили к древнегреческим философам-докриатикам, в первую очередь, к Гераклиту. Так, кн. С. Н. Трубецкой в 1900 году написал: «Понятие Логоса связано с греческой философией, в которой оно возникло, и с христианским богословием, в котором оно утвердилось» [6, с. 8].

В третьей строфе дается показательное противопоставление слов (и Слова) – числам:

А для низкой жизни были числа,
Как домашний, подъяремный скот,
Потому, что все оттенки смысла
Умное число передает.

Патриарх седой, себе под руку
Покоривший и добро и зло,

Не решаясь обратиться к звуку,
Тростью на песке чертил число.
[4, т. 1, с. 291]

На наш взгляд, ключом к пониманию этого противопоставления звука (слова) и числа является та часть Библии, в которой повествуется о жизни пророка и патриарха Моисея и которая входит в Книгу *Чисел*, обнимающую события от ухода израильского народа из синайской местности – до его прибытия к Иерихону. О том, что перед нами история, связанная именно с Моисеем (а не с Пифагором, как принято считать, ибо Пифагора вряд ли Гумилев называл бы *патриархом*) свидетельствуют строки: «себе под руку / Покоривший и добро и зло» [4, т. 1, с. 291].

Несмотря на свое величие, Моисей (а он был действительно великим деятелем в истории Израиля, ср.: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу...» (Втор. 34: 10)), тем не менее, был не без греха. В частности, за одно из таких согрешений («при водах Меривы в Кадесе, в пустыне Син») Господь отказал Моисею в праве войти в землю обетованную (Втор. 32: 51–52). Этим может быть объяснено сочетание «покоривший и добро и зло». А выражение «себе под руку» могло иметь своим источником события, связанные с битвой между израильтянами и амаликитянами, когда пророк силой поднятых рук менял исход сражения: «И когда Моисей поднимал руки свои, одолевал Израиль, а когда опускал руки свои, одолевал Амалик...» (Исх. 17: 11).

Отметим также, что Книга Чисел названа так в связи с тем, что здесь много исчислений: народа, колен израильских, священнослужителей и т.д. То есть под числом, вероятно, понимается Ветхий Закон. А Новый Завет, который в Библии назван «клятвенным словом» («слово клятвенное, после закона поставило Сына, навеки совершенного» (Евр. 7: 28)), является, по Гумилеву, собственно логосом.

В Библии нет упоминания о том, что Моисей чертит тростью числа на песке – «в прямом значении» этого действия. Однако сам путь по пустыне, который проделал великий пророк и законодатель, опираясь на посох, может быть теми самыми письменами-числами, о которых говорит Гумилев. То есть «числа» можно в таком случае трактовать как путь по пустыне к обетованной земле, а пребывание в ней – пребывание в Слове.

Однако рассматриваемый гумилевский образ во всей своей полноте раскрывается при обращении еще к одному библейскому источнику – Псалтыри. Поэт и царь Давид изрекает: «Язык Мой трость книжника скорописца» (Псалт. 44: 2). Здесь появляется трость как инструмент написания, что как раз и присутствует в разбираемой нами фразе. Блж. Феодорит Кирский поясняет это место Священного писания так: «Ничего собственно своего не произношу я, говорит Пророк, и не своего ума порождения предлагаю; язык мой орудие другой силы, и он уподобляется трости; благодать же Духа, подобно скорописцу, пишет им, что ей благоугодно» [7].

Соответственно, возникает мотив визионерства: поэт-пророк оказывается посредником между людьми и Богом, произносимое им потому и имеет такую великую силу, что подано свыше. То есть, по Гумилеву, слово направляется Богом, слово становится атрибутом Бога, слово приравнивается Богу, о чем прямо говорится в следующем катрене стихотворения: «Но забыли мы, что осияно / Только слово средь земных тревог, / И в Евангелии от Иоанна / Сказано, что слово это – Бог» [4, т. 1, с. 291]. Вводя в текст цитату из Иоанна Богослова, автор как бы возвращается к начальной теме, только теперь вместо сакрально-магического статуса, которое слово имело в древности, дается его высшее священство – в тождестве с Богом.

Однако слова могут быть и профанными: «И, как пчелы в улье опустелом, / Дурно пахнут мертвые слова» [4, т. 1, с. 291]. То есть в современной действитель-

ности Слово утрачивает свою сакральную силу, распадаясь на обычные языковые единицы, подверженные энтропии. Божественный дар оказался в руках не мастера, поскольку исходит из уст не поэта, а, очевидно, не слишком опытного исполнителя, и тогда слово оборачивается «шумом». Происходит искажение сущности слова, Божественного Логоса, его омертвление.

Исходя из всего сказанного выше, мы видим, что говорить об оккультной «подложке» гумилевского «Слова» по крайней мере рискованно (чего, конечно, не скажешь о «Поэме начала»). Сегодня уже сделаны первые исследования, пытающиеся связать указанные поэму и стихотворение, подведя под них общий оккультный «знаменатель». Так, Н.А. Богомолов объясняет такое соотношение «пристальным интересом Гумилева как к Ницше, так и к теософии» [1, с. 135]. Тезис о том, что, «согласно концепции Блаватской, слово обладает колоссальной мощью», по Богомолову, является свидетельством тому, что логосная мощь в «Слове» Гумилева коренится в именно в сфере теософской [1, с. 131]. Хотя только ли Блаватская признавала за логосом особую силу? По большому счету «обширные параллели с “Тайной Доктриной”», выделенные Богомоловым, есть, на наш взгляд, достаточно произвольная интерполяция одних мировоззренческих установок на другие – без выявления специфики системы отсылок в тексте Гумилева и без конкретных текстуальных «сцепок», которые бы могли соединить изыскания Блаватской и «Слово» Гумилева. Единственный неоспоримый довод здесь – само наличие в творчестве поэта «Поэмы начала» с известными оккультными мотивами. Но правомерно ли преломлять все остальные логоцентрические тексты Гумилева через призму данной поэмы?

Итак, слово, в понимании Гумилева, двуипостасно, причем эта ипостазированность разнесена во времени: слово древности – Божественный Логос, а слово современности утратило свою божественную природу. Восстановить ее способно «вызывание» в слове его истинной, сакральной сущности, которая превращает акустический звук в нечто полновесное, вещественное, телесное. Новое философское осмысление слова, осознание его бытийственности позволило Гумилеву метафорически воплотить теоретические основы акмеистической поэтики, в которой слово обладало не меньшей многозначностью и не меньшими (а возможно, и большими) семантически-символистскими потенциями, чем слово в символистском дискурсе.

Но почему же Гумилев, выстраивая концепцию слова, практически в одно и то же время апеллирует и к теософскому учению (в «Поэме начала»), и к Библии (в «Слове»? Думается, это, воспользовавшись теософией как инструментом, он творит собственный логоцентристский миф, который отражает разные энергетические и сакральные уровни Слова.

В первом случае (в «Поэме начала») слово – магично, это мощнейший инструмент созидания и разрушения; оно отождествляется с мирозданием, с его тайной сутью. А во втором случае (в стихотворении «Слово») слово сакрально.

Фактически и в художественном пространстве «Слова» мы можем заметить скрытое противопоставление функции Слова в Ветхом и Новом Заветах. Ведь в тексте латентно соотнесены (через совпадение имен) два Иисуса: Иисус Навин и Иисус Христос как носители магического и сакрального слова. В Ветхом Завете Слово – инструмент мощнейшего давления на мир, в этой роли оно разрушительно, эсхатологично (ср.: «Звезды жались в ужасе к луне», «Солнце останавливали словом / Словом разрушали города»), В Новом же Завете Слово созидательно, ибо Оно отождествляется с Богом-Сыном, Второй ипостасью Божественной Троицы, источником Вечной Жизни.

Прямая отсылка к Евангелию от Иоанна указывает на ту «незыблемую скалу» ценностей, в свете которых следует истолковывать поэтическое слово. В манифе-

сте 1913 года Гумилев, формулируя идеи акмеистической семантики, сказал: «Здесь этика становится эстетикой <...>. Здесь Бог становится Богом Живым» [4, т. 3, с. 18]. В 1921 году, незадолго до своей гибели, он прояснил эти идеи лирически.

Список литературы

1. Богомолов Н.А. Гумилев и оккультизм // Богомолов Н.А. Русская литература начала XX века и оккультизм. М. : Новое литературное обозрение, 1999. С. 113–146.
2. Богомолов Н.А. Примечания // Гумилев Н. Сочинения: в 3 т. М. : Худож. лит., 1991. Т. 1. С. 477–577.
3. Гераклит Эфесский. Фрагменты / Пер. В.О. Нилендера. М. : Мусaget, 1910. 147 с.
4. Гумилев Н. Сочинения : в 3 т. М. : Худож. лит., 1991. Т. 1: Стихотворения. 590 с. Т. 3: Письма о русской поэзии. 430 с.
5. Кихней Л.Г., Меркель Е.В. Осип Мандельштам: философия слова и поэтическая семантика. М. : Флинта : Наука, 2013. 200 с.
6. Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории. М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2000. 656 с.
7. Феодорит Кирский, блж. История боголюбцев [Электронный ресурс]. URL: <http://bible.optina.ru/old:ps:044:02>. (Дата обращения: 05.12.2014.)

«A POEM OF BEGINNING» AND «THE WORD» BY N. GUMILEV AS POETIC MANIFESTATIONS OF ACMEISTIC CONCEPTION OF A WORD

L. G. Kikhney¹, E. V. Merkel²

¹The Institute of International Law and Economics named after A.S. Griboedov
the department of Journalism History and Literature

²Technical Institute (branch) of the North-Eastern Federal University
named after M.K. Ammosov
the department of Russian Philology

The article considers the problem of epistemological and magic connection of the word and the world, which has been artistically comprehended by Nikolai Gumilev in his two lyrical masterpieces of 1921. It is proven that Gumilev, in order to justify his “logocentric” theory, consults both the modern theosophical teaching and mystical theology.

Key words: *acmeism, the Word-Logos, theosophy, mystical theology, poetic semantics.*

Об авторах:

КИХНЕЙ Любовь Геннадьевна – доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры истории журналистики и литературы Института международного права и экономики имени А.С. Грибоедова (111024, Москва, ш. Энтузиастов, 21), e-mail: lgkikhney@yandex.ru.

МЕРКЕЛЬ Елена Владимировна – кандидат филологических наук, доцент, зав. кафедрой русской филологии Технического института (филиала) Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Амосова (678962, Республика Саха (Якутия), Нерюнгри, ул. Кравченко, д. 16), e-mail: merkel-e@yandex.ru.