

С. Д. Титаренко

«ОСНОВНОЙ МИФ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА

Философия мифа, развиваемая Вяч. Ивановым — поэтом-мыслителем и теоретиком русского символизма, получившая высокое признание со стороны таких ученых, как А. Ф. Лосев, С. С. Аверинцев, остается еще мало изученной в аспекте мифоритуального метода, или мифокритики, — важнейшего направления литературоведения XX в. В англо-американской науке эта методология анализа складывается в конце XIX — начале XX столетия в трудах Дж. Фрэзера, Дж. Харрисон, Г. Мюррея, К. Г. Юнга и его последователей. Она становится обобщающей теорией культуры в XX в. в отечественном и зарубежном литературоведении, органично сочетаясь с другими подходами и направлениями [1–14]. Значение трудов Вяч. Иванова для развития данного направления остается пока невыясненным. Главная задача нашего исследования — показать своеобразие мифокритики Вяч. Иванова, в русле которой формируются его философия и язык описания ритуально-обрядового мифа, складывается понятие «основной миф» как своего рода метатекст для анализа творчества Ф. М. Достоевского¹. Для исследования данной проблемы несомненный интерес представляют книги Вяч. Иванова «Эллинская религия страдающего бога» (Москва, 1917)², «Дионис и прадионисийство» (Баку, 1923), а также некоторые его статьи по теории символизма и творчеству Ф. М. Достоевского.

Вяч. Иванов был одним из тех, кто в начале XX в. на основе исторической поэтики А. Н. Веселовского и понятия внутренней формы, введенного А. А. Потебней, разработал параллельно с К. Г. Юнгом принципы архетипного метода в литературоведении, лежащие в основе мифокритики, на что мы уже указывали [18]. В этом плане он определил одно из направлений русского литературоведения, которое представляют также имена О. М. Фрейденберг, В. Н. Топорова и других исследователей. Оставляя в стороне историософскую и теологическую проблематику работ Вяч. Иванова о Ф. М. Достоевском, рассмотрим мифоритуальный аспект его разысканий. Он, на наш взгляд, позволяет выйти к герменевтике религиозно-философского мифа поэта и понять основу сделанной им оригинальной интерпретации творчества писателя, вписывающейся в указанную выше традицию мифокритики.

Ф. М. Достоевский находился в центре внимания Вячеслава Иванова, начиная с юношеских прозаических набросков последнего и до его итоговой книги «Достоевский: трагедия — миф — мистика», вышедшей в Тюбингене на немецком языке в 1932 г. и состоящей из трех частей: «Tragodumena», «Mythologumena» и «Theologumena» [19]. Основной корпус текстов, вошедших в указанную книгу и составивших первую

¹ О понятии мифа как метатекста см. работы А. Ф. Лосева, В. Н. Топорова [3; 15, с. 8–216; 16, с. 218–232; 17, с. 300–526; и др.].

² В подготовленную книгу, тираж которой не вышел в свет из-за событий в России, вошли лекции Вяч. Иванова о религии Диониса, прочитанные в парижской Высшей школе общественных наук в 1903 г. Они публиковались в журнале «Новый путь» (1904, № 1–3, 5, 8–9) и «Вопросы жизни» (1905, № 6, 7).

© С. Д. Титаренко, 2012

и третью главы, складывался в 1910-е годы. Это публичная лекция, переросшая в статью «Достоевский и роман-трагедия», впервые опубликованную в журнале «Русская мысль» (1911, № 5–6) и затем получившую известность после включения в сборник статей Вяч. Иванова «Борозды и межи» (М., 1916). В это же время была написана его речь о Ф. М. Достоевском (1914) [20], названная после переработки «Экскурс: основной миф в романе „Бесы“». Она стала приложением к указанной выше работе и была издана отдельно («Русская мысль», 1914. Кн. IV). Статья «Лик и личины России (к исследованию идеологии Достоевского)» (1917), завершавшая цикл исследований Вяч. Иванова о русском писателе в 1910-е годы, была помещена в его сборнике прозы «Родное и вселенское» (М., 1918).

Работы Иванова о Дионисе и его итоговая книга о Ф. М. Достоевском объединяются разработкой теории религиозно-обрядового происхождения трагедии и эпоса из мифа и ритуала³. На попытку понимания романов-трагедий Ф. М. Достоевского сквозь призму дионисийского мифа и ритуала указал сам Вяч. Иванов в книге «Дионис и прадионисийство». Он писал: «Могущественный импульс Фридриха Ницше обратил меня к изучению религии Диониса... Но не то же ли, еще раньше, хотел сказать на своем языке Достоевский проповедью „приникновения“ к Земле, „восторга и исступления“? <...> Поистине оба говорили о той же силе, но сколь различна была их воля, сколь несогласны чаяния, сколь враждебны сознательное противление Платону одного и бессознательный платонизм другого!» [21, с. 11]. А в книге «Достоевский: трагедия — миф — мистика», разрабатывая мифоритуальную теорию интерпретации романов писателя, Вяч. Иванов заметил: «Почему же не проехать обновленной телеге Дионисовой по военной дороге, проложенной романом?» [22, т. IV, с. 489].

Центральное место во второй главе книги «Достоевский: трагедия — миф — мистика», написанной специально для издания книги и отведенной анализу мифологической природы романов Ф. М. Достоевского, показательно. Обращение к мифу выводит исследование, по мысли Вяч. Иванова, на метафизический уровень. «Но для того, — пишет он в предисловии к этой книге, — чтобы выявить события, происходящие в этой сфере, нет иного средства, кроме мифа, поскольку мы понимаем под мифом синтетическое суждение, в котором символическому подлежащему, обозначающему сверхчувственную сущность, придается словесное сказуемое, которое являет эту сущность в ее динамическом аспекте как действующую или страдательную. В основе творений Достоевского должны, стало быть, лежать мифические представления — что и подтверждается присутствием мифологических мотивов в его главных произведениях» [22, т. IV, с. 485–486]. Миф, по его мнению, изложенному в ходе исследования, представляет собой «затаенное ядро» романа-трагедии, «в коем изначально сосредоточены вся символическая энергия целого и весь его „высший реализм“» [22, т. IV, с. 517]. «В древнейшей истории религий, — указывает он, — таков тип пра-мифа, словесного выражения основного представления, обусловившего также и первоначальные формы обряда. Ибо обряд должен отобразить и магически усилить действие, выраженное в предикате, или

³ Среди черновых рукописных автографов, сохранившихся в личных фондах Вяч. Иванова, немало недатированных заметок и конспектов лекций по исторической поэтике на тему возникновения трагедии и эпоса из мифа. См., например: РО ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Ф. 607. № 191. Л. 1; РО ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Ф. 607. № 223. Л. 431; РО РГБ. Ф. 109. К. 5. Ед. хр. 12. Л. 8 и др. Конспекты и стенограммы лекций по античному театру (1919) содержат записи о происхождении трагедии из мифа и мистерии. См., например: РО ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Ф. 607. № 122. Л. 27 и др.

же отвратить его путем магического противодействия. Из обряда лишь впоследствии расцветает роскошная мифологема, обычно этиологическая, т.е. имеющая целью осмыслить уже данную культовую наличность» [22, т. IV, с. 518].

В черновых автографах Вяч. Иванова сохранились записи о происхождении пра-мифа от обрядовых форм заклинаний и заговоров, на основе которых возникают мифологема, образующие этиологический миф⁴. Становится ясно, что Вяч. Иванов различает этиологический миф, сформировавшийся в культурно-исторической традиции, и ритуально-обрядовый, исходящий из культа и мистериальных таинств.

В своих конспектах по поэтике Вяч. Иванов называет современные ему теории мифа⁵. Они подробно изложены также в книгах «Эллинская религия...» и «Дионис и прадионисийство». Преодолевая описательный и культурно-исторический подходы к мифу, он указывает на точки соприкосновения различных мифологических теорий и ищет подтверждения своих гипотез в современных ему концепциях. Если рассматривать традиции мифоритуальной школы, от которых отталкивался Вяч. Иванов, то нужно назвать следующие. Одна из ведущих, формирующихся в самом конце XIX в., берет начало в исследованиях Э. Тейлора и Дж. Фрэзера и их последователей. Ссылки на работы Дж. Фрэзера мы встречаем в лекциях Вяч. Иванова «Эллинская религия страдающего бога», печатавшихся в журнале «Новый путь» [23, с. 55]. Книга «Дионис и прадионисийство» содержит указания на труды Дж. Фрэзера, Дж. Харрисон, Г. Мюррея, создавших теории ритуального происхождения мифа [8, 9, 10, 14]⁶.

Например, в главе «Путь исследования. Проблема происхождения религии Диониса», указывая на книгу Дж. Фрэзера «Золотая ветвь», Вяч. Иванов пишет, что после ее появления у исследователей религиозных культов раскрылись невиданные горизонты, так как впервые был показан путь изучения первобытной обрядовой магии, миф был связан с ритуалом и был разработан метод мифологических аналогий [21, с. 259–260]. Кроме того, Дж. Фрэзер, как известно, указал на типологическую близость христианства и дохристианских культов, т.е. изучал ритуал как матрицу сознания. С его главным трудом «Золотая ветвь» Вяч. Иванов мог познакомиться еще в 1890-е годы. Влияние ритуально-антропологического метода Дж. Фрэзера сказалось на выработке его оригинальной методологии. Понятие «основной миф» применительно к роману Ф. М. Достоевского «Бесы» Вяч. Иванов использует вслед за Дж. Фрэзером.

Другим важнейшим направлением мифокритики начала XX в. является «архетипная» школа К. Г. Юнга и его учеников, например К. Кереньи, также опиравшихся на ритуалы перехода, нашедшие отражение в мифологических сюжетах. В рецензии на книгу К. Кереньи «Греко-восточный роман в свете истории религии» (1927), написанной в 1928 г. и сохранившейся в Римском архиве, Вяч. Иванов отмечает продуктивное использование автором религиозных представлений, мифологических реминисценций и «рефлексов культа», когда мифологическая глубина анализа скрыта за чисто фабулической манерой [11]⁷. Вместе с тем он принципиально не согласен с К. Кереньи

⁴ РО ИРЛИ (Пушкинский дом) РАН. Ф. 607. № 191. Л. 1.

⁵ См., например: РО РГБ. Ф. 109. К. 5. Ед. хр. 12. Л. 4–8.

⁶ Ф. Вестбрук, анализируя философскую теорию мифа Вяч. Иванова, пришел к выводу, что некоторые из ивановских идей «соответствуют идеям Харрисон», хотя эта точка зрения оспаривается. См.: [24, с. 36].

⁷ Рецензия Вяч. Иванова на книгу К. Кереньи и русский перевод с немецкого языка, выполненный Н. В. Брагинской, сохранился в Римском архиве Вяч. Иванова. Здесь и далее цитируем его. См. л. 1 машинописного перевода на сайте: v-ivanov.it

в том, что тот все мифологические параллели сводит к влиянию древнеегипетской религии, к культу Осириса и Изиды, считая, что греческая традиция ближе, глубже и органичнее, что именно в ней все религии «смесились» и «эллинский культ» представляет «в своей сущности соучастие в страстях божества»⁸. Итогом обращения К. Кереньи к эллинским культам стали его книги и статьи о религии Диониса, написанные, видимо, не без влияния идей Вяч. Иванова, что требует специального исследования [12, 13, 25].

В литературоведении XX в. методология Дж. Фрэзера, К. Г. Юнга и его учеников дополняли друг друга: первая выявляет мономиф, вторая — архетипические образы и их символическую функцию. Кроме того, мифокритика Вяч. Иванова, как и психоанализ К. Г. Юнга, связаны с эзотерической традицией, о чем говорят ссылки на гностико-герметические источники как в сочинениях Вяч. Иванова, так и в работах К. Г. Юнга. Поэтому тезаурус описания ритуала у Вяч. Иванова отличается от языка антропологов-ритуалистов, например А. ван Геннепа, В. Тэрнера и других [5, 26], которые опираются на язык научных понятий антропологии опыта. Для Вячеслава Иванова важен сакральный язык, поэтому он создает метаязык описания ритуала перехода через знаки и коды самого ритуала.

Понятие метаязык может трактоваться как «искусственный язык, на котором такое исследование ведется», так как он может формироваться «на языке символов (метаязыке)», — пишет Р. Барт [27, с. 131]. В исследованиях о Ф. М. Достоевском метаязык формируется у Вяч. Иванова на пересечении традиций. Так, язык поэтики представлен понятиями *род, жанр, сюжет, фабулизм*, язык философии — понятиями Платона, неоплатоников, немецкого идеализма, Ф. Ницше, В. С. Соловьева и русской религиозной философии (*философское умирание, трансцендентное/имманентное, онтологическая сущность, метафизическое одиночество, всечеловеческое я, соборность, Вечная Женственность, Богочеловек/Человекобог*). Вяч. Иванов также использует образы и понятия Ветхого и Нового Заветов, Каббалы, герметических трактатов, сочинений христианских богословов и мистиков, гностико-герметической традиции (*архетип, внутренний человек, внешний человек, микрокосм и макрокосм, Ахамот, восхождение-нисхождение, индивидуация, небесный Жених*), а также «священный язык», говоря его же словами [22, т. IV, с. 493], т. е. язык мистических инициатических формул, который особенно сложен: *азъ есмь, ты еси, transcende te ipsum, transcensus sui, Ens Realissimum* и др. Модель ритуала задается этими и другими ключевыми словами, представляющими семантический код, а также понятиями из сферы сакрального, обозначающими действие: *мистерия, священнодействие, мистическое единение, духовное перерождение, новое рождение, проникновение, смерть в духе, смерть ветхого человека в личности, умирание и возрождение, искупление, преображение*.

Подобный тип языковых новаций возникает на основе религиозно-мистической и эзотерической традиций в европейской культуре в связи с поисками совершенного языка. По мнению В. Н. Топорова, при описании ритуала большую роль играет сакральная традиция мифа, когда лексема представляет собой слово как «часть целостной триады» «дело: слово: мысль», когда «дело и слово кодируются одним и тем же языковым элементом» [29, с. 28]. Принцип табуирования, присущий мистериальным обрядам, органичен для Вяч. Иванова, начиная с «Эллинской религии...», которая демонстрирует формирование мифологем, теологем и философем как сокровенного слова. Поэтому

⁸ См. л. 2–5 указанной выше рецензии (v-ivanov.it).

он опирался не столько на современную ему науку, сколько на сложнейшую эзотерическую религиозно-мистическую традицию, представленную, например, цитируемыми в «Эллинской религии...» и «Дионисе и прадионисийстве» трудами Климента Александрийского. Также Вяч. Иванов использовал сочинения алхимиков, гностико-герметические трактаты Зосимы, Гермеса Трисмегиста, «Египетскую Книгу Мертвых» (глава «Дионис Орфический») как ключ к орфической доктрине расчленения Диониса, приводя в книге «Дионис и прадионисийство» обширные материалы о визионерских образах, возникающих в ритуальном процессе. Таким образом, Вяч. Иванов разработал в русле европейской науки такой метаязык описания, который близок мифоритуальной школе мифокритики, но углублен за счет традиции христианской мистики и эзотерической традиции, что не позволяло долгое время вписать его как литературоведа в академическую науку.

Сформулированное Вячеславом Ивановым понятие «основной миф» («Экскурс: основной миф в романе „Бесы“») применительно к творчеству Ф.М. Достоевского остается также до сих пор непроясненным. В современной науке его принято связывать с открытиями Вяч. Вс. Иванова и В.Н. Топорова в области индоевропейской мифологии. Оно основано на мифологических реконструкциях, сводимых к сюжету змеборчества, или борьбы двух антагонистов: антропоморфного божества Громовержца и его противника — хтонического змея, на чем строится дуализм мифологических представлений: верх/низ, добро/зло, свет/тьма [29, 30, 31].

Вместе с тем, уже в лекциях о Дионисе и предшествующих им ранних прозаических набросках и прежде всего на страницах «Интеллектуального дневника» (1888–1890-е годы) намечена основная стратегия ивановского мифоритуального метода, близкого Дж. Фрезеру и К.Г. Юнгу, давших модели мономифов, или культовых мифов, и оформившаяся окончательно в исследованиях, посвященных творчеству Ф.М. Достоевского. Модель ивановского мономифа, раскрываемого на основе творчества Ф.М. Достоевского, совершенно справедливо определяют как соединение Софии и Логоса [20, с. 64]. Вместе с тем этот мономиф не просто соединяет философское и богословское начала, становясь типом «религиозной философии», но имеет ритуальную природу и насыщен элементами гностических мифологических параллелей, на что Вяч. Иванов указывает, например, в статье «Лик и личины России: к исследованию идеологии Достоевского».

Миф о пленении души человека, души Земли-Матери и Вечно-Женственного начала, который Вяч. Иванов считает сквозным в творчестве Ф.М. Достоевского, также имеет гностические и архаические ритуальные корни. Обосновывая мифологическое ядро романа-трагедии в книге «Достоевский: трагедия — миф — мистика», Вячеслав Иванов пишет о том, что «трагедия разыгрывается между Богом и человеческой душой, отображается в ее воплощении, повторяется, удвоенная и утроенная, в отношениях между реальностями человеческих душ», это, по его мысли, «борьба между Божественным началом в твари и силою „князя мира сего“» [22, т. IV, с. 511].

Несомненно, Вяч. Иванов ввел понятие «основной миф» в анализ романов Ф.М. Достоевского в 1910-е годы, сфокусировав на него свои собственные открытия в области мифа и ритуала, сделанные им в «Эллинской религии...» и анализируя тексты романов Ф.М. Достоевского в терминологии, близкой мифоритуальному методу в литературоведении, например исследованиям Дж. Фрезера. Основной мономиф Дж. Фрезера, изложенный им в книге «Золотая ветвь», как известно, основывается на

ритуальном убийстве царя, которое в различных культовых мифах, возникших в древности (об Осирисе, Дионисе-Загрее и др.), знаменовало идею жертвы как предвосхищение возрождения через смерть.

Собрание разнородных записей, обозначенных исследователями Вяч. Иванова как «Интеллектуальный дневник», содержит весьма важную заметку, датируемую мартом 1888 г., идеи которой предвосхищают ивановскую концепцию ритуальной жертвы у Ф. М. Достоевского и близки его истолкованию жертвоприношения в митраизме и в дионисийской религии. В заметке Вяч. Иванова роман «Братья Карамазовы» сравнивается с римским надгробным рельефом, изображающим Митру, убивающего священное животное-быка, ставшего символом митраистской мифологии. Прочитаем лишь фрагмент из этой заметки: «„Братья Карамазовы“ напоминают впечатление тех римских надгробных рельефов позднейшей эпохи, [которые изображают юношу] на которых мы видим, как юноша, вскочив сзади на [откинувшегося] закинувшего назад голову жертвенного быка, вонзает длинный нож в его упругую шею, как струится из раны и падает кровь и как многочисленные животные жадно лизут и глотают ее, а одна собака, поднявшись на задние лапы и достигнув раны пастью, пьет кровь из самой раны. <...> „Братья Карамазовы“ — творение менее христианское, нежели пантеистическое. Его мир — мир первоначальных стихийных сил, застигнутых в страшной борьбе, мир, где сражаются Ормузд и Ариман, дух и плоть, но где чистая любовь христианина рождается [из] на дикой любви развратника, как чудный цветок вырастает из разложившегося трупа, и где зритель с особенною ясностью видит органические связи, держащие добро и зло неразрывно соединенными в едином и мрачном целом...» [32, с. 15].

Приведенный описательный экфрасис, воспроизводящий сцену тавроболии и спроецированный на роман Ф. М. Достоевского, свидетельствует об истолковании романа в русле формирующегося в европейской науке мифоритуального метода: принесение в жертву быка в митраизме воплощало идею жертвы как порождения вселенской жизни через убийство священного животного. Позднее в книге «Дионис и прадиионисийство» Вяч. Иванов рассмотрит митраистское жертвоприношение как аналог дионисийских ритуалов. По его мысли, отождествление Диониса с быком берет начало в глубокой древности, «в принесении таинственной жертвы, объектом которой был бог-бык» [21, с. 20, 38–39], поэтому бог Солнца Митра на этой общей основе объединен с Дионисом [21, с. 149–150].

Свое истолкование романа Вячеслав Иванов строит на основе мифа о борьбе космоса и хаоса, так как ритуал является частью космогонии, знаменуемой образами Ормузда и Аримана. Они соотносятся в его понимании с идеями Ф. М. Достоевского. Эта мысль найдет обоснование в статьях Вяч. Иванова «Достоевский и роман-трагедия» и «Лик и личины России (к исследованию идеологии Достоевского)». В них изложено представление о двойственной природе человека и вечной борьбе в его душе Бога и дьявола, Христа и Люцифера. Путь преодоления этой двойственности и соединения Софии и Логоса — мистическая жертва. Поэтому архетипическую сюжетную основу складывающегося уже в раннем творчестве Вяч. Иванова «основного» мифа, который он усмотрел в «Братьях Карамазовых» Ф. М. Достоевского, можно представить следующим образом: *ритуальное жертвоприношение — мистическая смерть / священный брак (иерогамия) — перерождение/возрождение.*

Показательно, что в своей центральной работе «Либи́до, его метаморфозы и символы» (1912) К. Г. Юнг объяснял изображенные на том же рельефе события тавробо-

лии Митры на основе архетипов коллективного бессознательного как вечную борьбу человека с темным природным наследием. Эта борьба символизируется убийством хтонической матери-природы: «Так и Митра: принеся в жертву свою животную природу, он победил свое кровосмесительное желание и, вместе с тем, преодолел и мать, то есть губительную смертоносную мать» [28, с. 256–257].

Совпадение идей К. Г. Юнга и Вяч. Иванова не случайно: источниками их послужили лекции Ф. Кюмона о мистериях Митры, на которые ссылается Вяч. Иванов в «Автобиографическом письме» [22, т. II, с. 17], а К. Г. Юнг на страницах работы «Либи́до, его метаморфозы и символы». И К. Г. Юнг, и Вяч. Иванов исходят из древнейшего архетипа, получившего наивысшее развитие в египетских и древнегреческих мистериях. В книге «Дионис и прадионисийство» Вяч. Иванов рассказывает о борьбе Аполлона, овладевшего дельфийским храмом и убившего его хранителя — хтонического змея Пифона, под чудовищной личиной которого, как пишет он, «нелегко распознать затемненные... черты дельфийского пра-Диониса» [21, с. 34]. Причем Аполлон, приобщившись к подземной сфере, причащается жертве — Дионису и возвращается преображенным и новым [21, с. 34–35]. «Борьба с древним Пифоном, — пишет Вяч. Иванов, — понимается, с этой точки зрения, как преодоление „хаоса“ „логосом“. Но последовательное проведение этого принципа было невозможно в пределах эллинской религии: он противоречил ее коренным историческим основоположениям» [21, с. 39].

Мифологическая трактовка Митры как солнечного божества, завершителя освобождения плененного света, несущего возрождение вечной жизни, общеизвестна [33; 4, с. 156]. В этом плане Митра и Аполлон близки богам Громовержцам в индоевропейской мифологии, чьи деяния (борьба с хтоническим началом) составляют ядро индоевропейского «основного мифа», согласно разысканиям, сделанным Вяч. Ив. Ивановым и В. Н. Топоровым. Митра, как освободитель света из плененного хаоса, оказывается родственен древнегреческому богу Дионису, прорубившему обоюдоострым топором лабиринт, ища выход к свету. Показательно, что еще в «Эллинской религии...» Вяч. Иванов писал: «Какая-то общая мифотворческая закваска роднит дионисическую религию с индийской, придает ей арийские черты» [23, с. 55]. Исследования индоевропейской и ближневосточной мифологии, проводившиеся Вяч. Ив. Ивановым, подтвердили, что античная (древнегреческая и древнеримская) мифологии являются переработкой древнейших архаических мифов [34, с. 9, 13].

В книге «Дионис и прадионисийство», ссылаясь на сочинения Прокла, теоретик русского символизма пишет также о соединении Диониса с Афиной Палладой в учении орфиков. «Символическая эксегеза об отношении божественной мудрости к страстям страдающего бога была намечена, думаем, также весьма рано» [21, с. 104]. Нетрудно убедиться, что гностические варианты мифа о плененной Софии имеют в своей основе ту же схему [35, с. 86–158], которую выделяет Вяч. Иванов, что позволяет говорить об инвариантах «основного мифа», созданного Вяч. Ивановым для анализа творчества Ф. М. Достоевского.

Таким образом, Вяч. Иванов находит в романах Ф. М. Достоевского универсальные ритуально-мифологические сюжеты, укорененные в архетипах. Но это не комбинация готовых ритуально-мифологических схем, а уникальная их трансформация и разработка, представляющая индивидуальный синтез традиций и поисков. У Вяч. Иванова происходит расширение понятия «миф», так как он рассматривает его не только в чисто нарративной функции, как ядро сюжета и основу повествования, или психо-

логической функции, как у К. Г. Юнга (где миф — функция сознания), но и в религиозно-философском смысле, восходящем к древнейшим ритуалам посвящения. Поэтому мономиф Вяч. Иванова и «основной миф» Ф. М. Достоевского, который пытается передать Вячеслав Иванов на сокровенном для него языке, близки к посвятельному и инициатическому сюжету духовного пути человека христианской культуры. Подобный миф, согласно теории К. Г. Юнга, фокусирует в себе важнейший религиозный архетип — Самость как европейскую психическую матрицу, или, говоря его словами, в сущности, европейскую культуру в поисках *imago Dei* [36, с. 44].

Литература

1. Бэском В. Мифо-ритуальная теория // Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. / сост. и пер. А. Ю. Рахманина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. С. 132–156.
2. Клакхон К. Мифы и обряды: общая теория // Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. / сост. и пер. А. Ю. Рахманина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. С. 157–176.
3. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического. М.: Прогресс, 1995. 621 с.
4. Топоров В. Н. Митра // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 2. С. 154–157.
5. Тэрнер В. Символ и ритуал: пер. с англ. / вступ. ст. А. Бейлиса. М.: Наука, 1983. 277 с.
6. Фонтенроуз Д. Обрядовая теория мифа // Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. / сост. и пер. А. Ю. Рахманина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. С. 10–128.
7. Хьюман С. Обрядовый подход к мифу и мифическому // Обрядовая теория мифа: сб. науч. тр. / сост. и пер. А. Ю. Рахманина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. С. 177–197.
8. Frazer J. G. The Golden Bough. Vol. 1–2. London: Macmillan, 1890. Vol. 1. 409 p.; Vol. 2. 407 p.
9. Harrison J. E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge: University Press, 1903. 680 p.
10. Harrison J. E. Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion (with an Excursus on the Ritual Forms Preserved in Greek Tragedy by G. Murray). Cambridge: University Press, 1912. 559 p.
11. Kerényi K. Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Ein Versuch von K. K. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927 // Athenaeum. Studii Periodici di Letteratura e Storia dell' antichità. Nuova serie. Anno VI. Fascicolo III. Luglio 1928. S. 269–273.
12. Kerényi K. Dionysos und das Tragische in der Antigone // Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike. Frankfurt am Main: Klostermann, 1934. Bd XIII. 19 S.
13. Kerényi K. Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994. 366 S.
14. Murray G. The Rise of the Greek Epic. Oxford: Clarendon press, 1907. 283 p.
15. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 8–216.
16. Лосев А. Ф. Миф — развернутое магическое имя // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 218–232.
17. Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 300–526.
18. Титаренко С. Д. От архетипа — к мифу // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб.: Филологический факультет, 2006. С. 235–277.
19. Ivanov V. Dostojewskij. Tragödie — Mythos — Mystik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1932. 142 S.
20. Иванов Вяч. Речь о Достоевском // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования / отв. ред. Л. А. Гоготишвили, А. Т. Казарян. М.: Русские словари, 1999. С. 64–68.
21. Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. 343 с.
22. Иванов Вяч. Собр. соч.: в 4 т. / под ред. Д. В. Иванова, О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Crétien, 1971. Т. I. 872 с.; 1974. Т. II. 851 с.; 1979. Т. III. 896 с.; 1987. Т. IV. 800 с.

23. *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // Новый путь. 1904. № 2. С. 48–78.
24. *Вестбрук Ф.* Дионис и дионисская трагедия; Вячеслав Иванов (филологические и философские идеи о дионисийстве). Амстердам: Алетейя, 2007. 291 с.
25. *Кереньи К.* Дионис: прообраз неиссякаемой жизни: пер. с нем. М.: Ладомир, 2007. 315 с.
26. *Геннеп А. ван.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов / пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. М.: Восточная литература, 2002. 198 с.
27. *Барт Р.* Литература и метаязык // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика: пер. с фр. / сост. Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 131–132.
28. *Юнг К. Г.* Либидо, его метаморфозы и символы. СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. 416 с.
29. *Топоров В. Н.* О ритуале // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках: сб. ст. М.: Наука, 1988. С. 7–51.
30. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей // Zeitschrift für Slavistik (Berlin). 1974. Bd XIX. 2. S. 144–157.
31. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. М.: Наука, 1983. С. 175–197.
32. *Иванов Вяч.* Интеллектуальный дневник / подг. текста Н. В. Котрелева, И. Н. Фридмана; примеч. Н. В. Котрелева // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования / отв. ред. Л. А. Гоготишвили, А. Т. Казарян. М.: Русские словари, 1999. С. 10–61.
33. *Кюмон Ф.* Мистерии Митры / пер. с фр. С. О. Цветковой. СПб.: Евразия, 2000. 317 с.
34. *Иванов Вяч. Вс.* Античное переосмысление архаических мифов // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции «Випперовские чтения-1985». Вып. XVIII: в 2 ч. М.: Сов. художник, 1988. Ч. I. Доклады и сообщения. С. 9–26.
35. *Афонасин Е. В.* Гносис: фрагменты и свидетельства. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 318 с.
36. *Юнг К. Г.* Эон: исследования о символике Самости / пер. с нем. В. М. Бакусева. М.: Академический проект, 2009. 340 с.

Статья поступила в редакцию 19 декабря 2011 г.