

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ 3

Вячеслав Иванов ДИОНИС И ПРАДИОНИСИЙСТВО

ПРЕДИСЛОВИЕ 9

Гл. I. ИНОИМЕННЫЕ ДИОНИСЫ 13

§§ 1–2. Типы прадионисийских культов. Хтонические Зевсы. § 3. Лафистий и Аоамант. § 4. Зевс Ликейский, Ликаон, Ликург. § 5. Легенда о Макарее и прадионисийское жречество. Меламп. § 6. Арей. § 7. Загрей.

Гл. II. ДЕЛЬФИЙСКИЕ БРАТЬЯ 36

§ 1. Змий и змиеубийца. § 2. Причины Фебова овладения Дельфийским оракулом. Бог-очиститель. § 3. Аполлон и Пиөия. § 4. Омфал. § 5. Дионисийские прорицалища. Права Диониса. § 6. Дележ и союз. § 7. Παλίντονος ἀρμόνιη [Воспрянувшая гармония].

Гл. III. ПРАДИОНИСИЙСКИЙ КОРЕНЬ МЕНАД 69

§ 1. Древнейшая память о менадах. § 2. Магнетская надпись. Менады-родоначальницы. § 3. Коллегии менад. § 4. Эринии как отражение прадионисийских менад в миөе.

Гл. IV. ГЕРОИ-ИПОСТАСИ ДИОНИСА 84

§ 1. Герои как страстотерпцы древнейшего френоса и Герой Дионис. § 2. Безыменный Герой. Ἠγεμόνες Διονύσου [«Вождь, приведший Диониса в Спарту»]. § 3. Типы героя-конника. Дионисийские мученицы. § 4. Типы героя-охотника. § 5. Орест и Пилад. § 6. Аристей. Ἀφάνισμός [«Взятие в горные недра»]. Мелитей. Сочетание героических ипостасей Диониса и Артемиды. § 7. Геракл. Ойней. § 8. Ипостаси Диониса жертвенного и цветущего. § 9. Протесилай. Радаманф. Ахилл и Пенфей. Эөсей. Патетическая стилизация героической легенды.

- Гл. V. ДИОНИСОВА СОПРЕСТОЛЬНИЦА 116
- § 1. Два естества в Дионисе: его связь с Зевсом, как началом воды живой, и Землею. § 2. Хтонические ипостаси матери Дионисовой: Семела, Ио, Деметра, Персефона. §§ 3–5. Дионис как мужской коррелат единой богини. Ее лики: Артемида, Великая Мать, Ариадна, Афродита, Исида, Гера, Афина.
- Гл. VI. МАТЕРИКОВЫЙ КУЛЬТ 136
- § 1. Символы дикой природы и охотничьего быта. Плющ и тирс. § 2. Символика змеи. Змея и бык. Бог-младенец. § 3. Ночные светочи. Триетерии. § 4. Лань и лисица. Козел. Омофагия. § 5. Подчинение сельских растительных культов. § 6. Фаллагогии. Современные пережитки дионисийства во Эракии.
- Гл. VII. ОСТРОВНОЙ КУЛЬТ 162
- § 1. Двойной топор, бык и виноградное гроздие. Дифирамб. § 2. Дельфин. Дионис морской. § 3. Культ отрубленной головы. § 4. Плавающая голова. Ковчеги. § 5. Половой маскарад. § 6. Личины и живые иконы Диониса. § 7. Синкретизм культов материкового и островного. Малоазийские элементы в островном культе.
- Гл. VIII. БУКОЛЫ 192
- § 1. Афинский буколион и древность аттических буколов. § 2. Связь позднейших буколов с орфиками. § 3. Мужской прадионисийский культ быка. § 4. Аттические бифонии и их родовая основа. § 5. Островные бифонии; их связь с Критом. § 6. Прадионисийские буколы в Эивах. § 7. Дионис в Аттике. § 8. Слияние прадионисийского буколического и женского Дионисова культа. Священный брак как символ союза. § 9. Брачные чертоги буколов.
- Гл. IX. ДИОНИС ОРФИЧЕСКИЙ 214
- § 1. Орфическая реформа Анфестерий. § 2. Преломление орфического учения о Дионисе в умозрениях неоплатоников и древность его основных положений. § 3. Влияние орфиков на государственную религию Афин в VI веке. § 4. Эсотерическое развитие начал народной религии в орфической общине. § 5. Египетские элементы в ранней орфической доктрине. § 6. Первородный грех по учению орфиков; их антропология. § 7. Древность понятия ипостасности и позднейшая орфическая еоокрасия.

Гл. X. ПАΘOC, KAΘAPCIC, TPAGEDIA	256
§ 1. Понятие и древность «страстей». Обрядовый дуализм и его последствие: каатарсис как коррелат паѳоса. § 2. Психология обрядового дуализма; его преодоление в религии Диониса. § 3. Страсти божественные и героические. Подражания страстям. Оргии и таинства. § 4. Θεοὶ ἐμλαθεῖς и ἀλαθεῖς [Языческие страсти и христианство]. §§ 5–6. Существо патетических состояний и задачи каатартики по воззрениям древних. Платон. § 7. Каатарсис в учении Аристотеля о трагедии. § 8. Трагедия как всенародное выражение страстн#бй дионисийской идеи. § 9. Автономия дионисийской каатартики. Трагедия как «подражание страстям», расцветшее художеством.	
Гл. XI. BO3HИKHOBEHИE TPAGEDIA	298
§ 1. Обрядовый дуализм в мусических искусствах. Строй аполлонийский и строй энтузиастический. Дифирамб. § 2. Первобытная драма. Трагические хоры Сикиона. § 3. Трагический дифирамб Ариона. § 4. «Θεсей» Вакхилида. § 5. Аттика. § 6. Священные действия и аттическая трагедия. § 7. Драма Сатиров. § 8. Трагедия как отправление героического культа. § 9. Женщина в эволюции трагедии.	
Гл. XII. ПУТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ. ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ РЕЛИГИИ ДИОНИСА	350
§ 1. Метод исследования. Филологическая точка зрения. § 2. Историческая точка зрения. Факты быта и действия и факты сознания. § 3. Миѳ и обряд. Проблема происхождения. § 4. Дионис и Индия. § 5. Дионис и Египет. § 6. Религия хеттов. § 7. Происхождение Дионисовой религии. Основные положения исследования.	
КОММЕНТАРИИ (ГАСАН ГУСЕЙНОВ)	396
ГАСАН ГУСЕЙНОВ ПРОЕКЦИИ «ДИОНИСИЙСТВА» В БИОГРАФИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА	430
КОРОТКО ОБ АВТОРАХ	471

ГАСАН ГУСЕЙНОВ

ПРОЕКЦИИ «ДИОНИСИЙСТВА» В БИОГРАФИИ ВЯЧЕСЛАВА ИВАНОВА*

Над книгой «Дионис и прадионисийство» Вячеслав Иванов работал много лет и приступал к ней трижды — два раза по-русски и в последние годы жизни — по-немецки. Так, словно нарочно старался воспроизвести в своем литературно-научном творчестве канву страстного, или патетического (от греческого πάθος), мифа о Дионисе. Как Дионис рождался, чтобы быть растерзанным или вытолкнутым из чрева матери, так и Вячеславу Иванову пришлось сначала писать работу о Дионисе по следам учения в Германии в конце XIX в., потом — в самом начале XX в., изучая греческую религию в Афинах, занимаясь переводами Эсхила в 1916–1917 гг., потом — при встрече с массовыми оргиастическими культами в советской России и шиитском Азербайджане в начале 1920-х гг., и, наконец, в Риме, когда он намеревался выпустить книгу на немецком языке.

Основные фазы этой работы детально разобраны в исследованиях Михаэля Вахтеля, сопровождавших реконструкцию и издание последней — немецкой — версии «Диониса и прадионисийства», перевод которой, выполненный Кэте Розенберг, Иванов перерабатывал несколько лет^а.

* Пользуюсь случаем, чтобы выразить сердечную благодарность коллегам, высказавшим при обсуждении докладов, легших в основу данной статьи, ценные для автора замечания: Ф.Р. Балонову, К.Ю. Лаппо-Данилевскому, И.Д. Чечоту, Н.Л. Мухелишвили, А.Б. Шишкину, В.А. Рудичу, Н.В. Брагинской, И.Б. Сироткиной, Д.М. Магомедовой, С.Д. Титаренко, О.Л. Фетисенко. Разумеется, вся ответственность за основные положения статьи лежит на авторе.

^а Вахтель М. Научный проект: в поисках подлинного «Диониса» (о

Написанная довольно трудным языком в уверенности, что тот, кто берется за чтение этой книги, должен хорошо знать три-четыре европейских языка и быть хотя бы поверхностно знаком с тем, как пишут по-гречески и по-латыни, книга содержит несколько вариантов развернутого и краткого резюме представлений Иванова о религии Диониса как источнике страстного культа в Восточном Средиземноморье, как бы этот культ ни назывался в дальнейшем, и о дионисийском дифирамбе как источнике греческой трагедии. Кратчайшая сводка собственных резюме Вячеслава Иванова о сущности Диониса и Прадионисийстве может быть реконструирована и сжато представлена — словами самого В.И. — следующим образом:

1. «Умозрение о метафизической природе и взаимоотношении Аполлона и Диониса развивается из дельфийско-орфических корней в форме, близкой к философеме, закрепившейся в мистических кругах философской школы неоплатоников».
2. «Согласно этой концепции, Аполлон есть начало единства, сущность его — монада, тогда как Дионис знаменует собою начало множественности».
3. «Мио, исходящий (с точки зрения символической эксегезы) из понятия о божестве как о живом всеединстве, изображает [эту множественность] как страсти бога страдающего, растерзанного».
4. «Бог строя, соподчинения и согласия, Аполлон есть сила связующая и воссоединяющая; бог восхождения, он возводит от разделенных форм к объемлющей их

неосуществленной немецкой книге Вяч. Иванова) // Вестник истории, литературы, искусства. Т. V. М., 2008, с. 551–560; наша статья написана в ходе работы над новым русским изданием, в основу которого положена первая бакинская публикация 1923 года, частично исправленная по немецкому изданию, вышедшему в 2012 году (Ivanov, Vjačeslav Ivanovič. Dionysos und die vordionysischen Kulte. Hrsg. von Michael Wachtel und Christian Wildberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 416 S.), и по рукописным фрагментам, хранящимся в РО ИРЛИ РАН (Ф. 607) и в РАИ.

- верховой форме, от текучего становления к недвижно пребывающему бытию».
5. «Бог разрыва, Дионис, — точнее, Единое в лице Диониса, — нисходя, приносит в жертву свою божественную полноту и цельность, наполняя собою все формы, чтобы проникнуть их восторгом избыточествующей жизни, переполнения, наконец — исступления; но последнее не может быть долговременным, и от достигнутого этим “выходом из себя”, как временным самоупраждением личности, бесформенного единства, вновь обращает Дионис живые силы к мнимому переживанию раздельного бытия как бы в новых или обновленных личинах, — пока волна дионисийского приобая не смывает последних граней индивидуальности, погружая ее тайнодействием смерти в беспредельный океан вселенского целого».
 6. «Монаде Аполлона противостоит дионисийская диада, как мужескому началу противостоит начало женское, также издревле знаменующее в противоположность “единице” мужа числом “два”. Однако, Дионис не женский только, но и мужеский бог; антиномически заключает он в себе диаду и монаду: в самом деле, он одновременно творит и разрушает текучия формы индивидуации. Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису, — как *esse* [бытие] имманентно *fieri* [становлению], — и, следовательно, принципом того сохранения личной монады за порогом смерти, без коего невозможно было бы производимое Дионисом возрождение личности, ее палингенесия».
 7. «В согласии с вышеизложенным умозрением, неоплатоник Прокл учит, что необходимо воздействие Аполлона на Диониса, чтобы предотвратить его конечное саморасточение — через “нисхождение в титаническую множественность” беспредельной индивидуации, последствием которого было бы чрезмерное отдаление — и, следовательно, отделение от Отца, “низложение с царского престола”».

8. «Проводником такого ограничивающего воздействия на дионисийскую стихию является Орфей, носитель “аполлонийской монады” — идеи целостности и воссоединения. Вот подлинные слова Прокла: “Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берущую его чистым и непорочным в единстве”».
9. «Дионис, сын божий и бог страдающий, жертвует целокупностью своего божественного бытия, отдаваясь на растерзание жадно поглощающей его материальной, или “титанической”, стихии. Эта стихия еще не может слиться с ним целостно, в любви, но приобщается его светлому естеству путем насилия и космического преступления, которое и обуславливает страдание жертвоприносящегося бога. Дионис становится виновником божественного оживления отдельной тварности. Но каждый атом ее хотел бы наполниться им для себя одного и в обособлении от других, а жертвенной воле бога к самоотдаче нет удержу, — и самый избыток его самоотречения мог бы составить опасность для божественного всеединства. Оттого саморасточению Диониса положен предел, принцип которого лежит вне Дионисовой воли. Имя этому пределу — Аполлон, бог торжествующего единства и сила воссоединяющая. Орфей, олицетворяющий собою мистический синтез обоих откровений — Дионисова и Аполлонова, есть тот лик Диониса, в коем бог вочеловечившийся, совершая свое мировое мученичество, отрекается в то же время от самой воли своей, подчиняя ее закону воли отчей».
10. «Ницше говорит, что трагедия развилась из чувства повышения жизни, которое стремится к саморазрушению. Вот это желание идти навстречу грозящей гибели, это и есть суть трагедии, оттого трагедия и включает трагическую катастрофу. Это стремление к катастрофе как к чему-то героическому, чему-то совершенному, может быть, путем преступления, чтобы

погибнуть самому, это объясняется Дионисовским избытком сил. А так как эллины знали, как нужно умирать, они знали, как человек устремляется из себя, подобно Гетевской бабочке, которая летит в огонь и учит человека, чтобы он так и поступал. Кто не испытал священной тоски, кто не знал этого влечения к огню, который говорит, что если ты боишься умереть и после смерти стать иным, то ты только унылый гость здесь на земле. Я же хочу славить то живое, что тоскует по огненной смерти. Вот так как Эллины тосковали по этой огненной смерти, то и могли создать в честь Диониса трагедию...»

11. «Дионис был герой над героями, и все эти герои были в каком-нибудь лике Диониса, как один Дионис, т.е. герои терпели страдания, как первоначально терпел бог Дионис — богочеловек, герой. Таким образом, в христианстве, которое выступило на место героев, были мученики на кресте, и в лике каждого мученика принимал страдания сам Христос».
12. Наконец, Иванов предлагает не упускать из виду различаемые Платоном четыре вида «божественного одержания в духе: одно одержание от Аполлона, это — область вешего ясновидения; другое — от Диониса, это — царство мистики и душевных очищений; третье от Муз — ими движимы поэты и художники; четвертое от Эроса — ему послушествуют влюбленные в божественную красоту вечных сущностей»^а.

Сколь бы ни были разнообразны вариации этой схемы, именно она находится в центре большого повествования Иванова об эллинской религии и оставалась почти неизменной на протяжении нескольких десятилетий. Правда, предметом религиозно-философского разговора становилась не вся эта картина в целом, но лишь ее отдельные узловые точки. В Германии они первоначально носили

^а Иванов Вяч.Ив. Вдохновение ужаса (о романе Андрея Белого «Петербург»). — В кн.: Иванов Вяч.Ив. Собрание сочинений. Т. 4. Брюссель, 1987, с. 628.

для Иванова, скорее, характер филологических дискуссий, и здесь Иванову приходилось поначалу самоопределяться в спорах вокруг Ницше, которые вели Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф и Эрвин Роде. В России в центре его внимания оказалась религиозно-политическая поэзия — в эллинском значении этого слова, т.е. лирическая деятельность в историческом времени, которая должна со временем обеспечить переход от эпохи декадентского индивидуализма к эпохе «органической»^а. В дальнейшем, в 1930-е годы, Иванов поставил перед собой задачу истолковать «русский дионисизм» в его разнообразных изводах своим собеседникам на Западе^б. Пусть эта задача и не являлась научной, все же для ее решения Иванову пришлось не только заново проштудировать литературу по теме от Виламовица до Вальтера Отто и от Отто до принадлежавшего к следующему поколению Карла Кереньи, но и уточнить собственную позицию в отношении «дионисийства» как некоего субстрата специфически «эллинского», в убеждении Иванова, страстного культа. Неизменность представлений Иванова о «дионисийстве» и его истоках до известной степени компенсировалась изменчивостью адресатов его работ.

^а «Поэты, такова вера Вячеслава Иванова, являются предвестниками грядущей органической эпохи». Степун Ф. Вячеслав Иванов (1936). Цит по: Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце / Подготовка текста и комментарий Дж. Мальмстада. М., РИК «Культура», 1992, с. 381.

^б Вот только самые заметные публикации Иванова на немецком языке: *Die russische Idee. Aus dem russischen von J. Schor // Philosophie und Geschichte: Eine Sammlung von Vorträgen und Schriften aus dem Gebiet der Philosophie und Geschichte*, 26. — Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1930; *Dostojewskij: Tragödie — Mythos — Mystik. Autorisierte Übersetzung von Alexander Kresling. — Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1932; Humanismus und Religion: Zum Religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz // Hochland*. 1934. 31. № 10. Juli. S. 307—330; *Tantalos: Tragödie. Aus dem Russischen von Henry von Heiseler. — Dessau; Leipzig: Karl Rauch Verlag, 1940.* См. об этом подробнее в изданной М. Вахтелем книге *Ivanov V. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlaß. Hrsg. von Michael Wachtel. Mainz, 1995.*

После 1923 года, когда в Баку впервые и к тому же в не удовлетворившем автора виде вышла книга Вячеслава Иванова «Дионис и прадиионисийство», только в начале XXI века появились основополагающие труды по теме. Одна – это не состоявшееся при жизни автора издание авторизованного перевода «Диониса...» на немецкий язык, предпринятое профессором Принстонского университета Михаэлем Вахтелем и Кристианом Вильдбергом (2012)^a. Другая – книга Филипа Вестбрука (Амстердамский университет) «Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве»^b. Работа Вестбрука – попытка возместить отсутствие книг Иванова в их собственном историко-культурном контексте, создать виртуальную модель возможной научно-общественной дискуссии вокруг «Эллинской религии...» и «Диониса...», как если бы они вышли в свое время в нужном месте.

Немецкий «Дионис...» восполняет важнейшее и чуть было не утраченное для потомства звено творческой эволюции Иванова, который, особенно после окончательного отъезда из Советской России в 1924 году, видел одну из своих главных просветительских задач в возможно более широком и глубоком ознакомлении современного западного, прежде всего – европейского, общества с творческой физиономией ученых, мыслителей, художников из России, не вписывавшихся в тогдашний реальный культурно-политический ландшафт. Эмигрант с 1921 года, Иванов далеко не сразу пришел

^a Ivanov, Vjaceslav I. Dionysos und die vordionysischen Kulte. Hrsg. von Michael Wachtel und Christian Wildberg. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2012.

^b Вестбрук, Филип. Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве. Амстердам, 2007. См. также: Лаппо-Данилевский К. Ю. Воплощения Диониса. Рецензия на книгу: Ivanov, Vjaceslav I. Dionysos und die vordionysischen Kulte. Hrsg. von Michael Wachtel und Christian Wildberg. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2012 // Русская литература. 2014, № 3, с. 230–235.

к формулировке этой задачи. Усилиями коллег уже в середине 1920-х гг. некоторые труды Иванова начали выходить в переводе на немецкий («Переписка из двух углов» с М.О. Гершензоном, книга о Достоевском), но книгам по греческой религии не было суждено появиться в том жизненном и культурном окружении, в котором и для которого они были написаны. Это ставит не только перед исследователем, но и перед любым первочитателем Иванова несколько трудных задач.

Первая из них — определить тот контекст — философской мысли или гуманитарной науки, — в котором книга Иванова была написана. Эту задачу ставит и решает в своем предисловии к немецкому изданию «Диониса...» Михаэль Вахтель. В условия задачи входит и ответ на вопрос, какое место занимают книги Иванова в истории его науки — классической филологии. По мнению Филипа Вестбрука, исследования Иванова по классической филологии научны только на первый взгляд. «При более тщательном изучении, — пишет Вестбрук, — нельзя не заметить, что на самом деле в форму научного исследования облачены личные религиозные и философские искания автора. Это становится особенно наглядно, когда научный дискурс в работах Иванова уступает место вдохновенным размышлениям о мистике и религии. Кроме того, Иванов не всегда упоминает источники, на которых основаны его рассуждения. В этом смысле религиозный философ нередко одерживает верх над критическим филологом»^а.

Представление о борьбе между религиозным философом и критическим филологом все же не в полной мере описывает ту более сложную систему координат, в которой жил и писал Иванов. Так, характеризуя в другой связи творческую манеру Иванова, современник пишет: «Относительно преувеличений в словах В. Ив. У него нет преувеличения в точном смысле. Он не преувеличивает приятности и не умалчивает о недостатках. Только он

^а Вестбрук. Дионис, с. 3.

старается для всего найти образ, и этот образ бывает взят не по отношению к человеку, а сам по себе, и именно эта отделенность и законченность образа производит впечатление преувеличения по отношению к человеку. Но для него это не преувеличение — это только точное художественное определение»^а.

Текстологический анализ источников, предшествовавший немецкому изданию «Диониса...», также подтверждает вывод Вестбрука. Вместе с тем, надежной локализации не поддается лишь очень незначительная часть ссылок Иванова на источники. Благодаря исследованиям Н.А. Богомолова^б, а также систематической публикации материалов, хранящихся в РАИ^с, хорошо известно, что огромная ученость Иванова не легенда, и, несмотря на общую установку на «вживаемость» в материал и постоянную заботу поэта «видеть» непрерывную связь времен, читатель может доверять и тем цитируемым источникам, которые пока не удается найти среди предположительно доступных В.И. книг и журналов. Совсем другой вопрос, какая собственная конструкция выстраивается с помощью этих источников. Общий вывод исследователя можно суммировать так: в фокусе Иванова не научная истина и не просвещение, а жизненное и религиозно-культурное «просветление»^д.

^а Максимилиан Волошин. Письмо М.В. Сабашниковой от 24.09.1906. Цит. по: Максимилиан Волошин в Петербурге: осень 1906. Письма к М.В. Сабашниковой / Публикация В.П. Купченко // Минувшее. Исторический альманах. Т. 21. М.—СПб.: *Atheneum-Феникс*, 1997, с. 313.

^б Богомолов Н.А. К изучению круга чтения Вячеслава Иванова. — В кн.: Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / Под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского и А.Б. Шишкина. Вып. 1. СПб.: Пушкинский дом, 2010, с. 448–461.

^с См., в частности, <http://www.v-ivanov.it/sochineniya/rukopisi-uyach-ivanova>.

^д По-видимому, о «просветлении культуры» в языке Иванова можно говорить почти как о термине. М. Гершензон так говорит об этом в «Переписке из двух углов»: «Видно, и вы когда-то знали мою тоску и жажду, а после успокоились, заговорили свою тоску

Вестбрук скрупулезно разбирает многие источники ивановской учености, но его цель не только источниковедческая. Вестбрук предлагает, во-первых, рассмотреть идейные отношения Иванова с теми, кто, собственно, дал ему толчок к работе над «дионисийством» и греческой трагедией как высшим проявлением этого дионисийства. Таких источников, считает Вестбрук, по меньшей мере три. Во-первых, это сами греки — от Еврипида и Платона до Аристотеля и Прокла, которые видели в Дионисе мифический прообраз философского учения о двоице. Во-вторых, это Фридрих Ницше и Эрвин Руде — философствующие филологи, нашедшие в античности ключ к новой эзотерике, в том числе — социальной. Наконец, третий источник и толчок к поиску ритуально-философской пра-формы человечества, корни которого — в Восточном Средиземноморье — это русские мыслители и поэты — от ранних славянофилов, Владимира Соловьева и других философствующих писателей до младших современников. Вестбруку интересуют и развитие ивановских идей (например, у А.Ф. Лосева, который застал последние месяцы Иванова в культурной жизни Москвы и, хотя бы отчасти, считал поэта и философа своим наставником, а иногда даже образцом для подражания^а).

софизмами о конечном просветлении культуры и о ежеминутной возможности личного спасения чрез огненную смерть. Каковы вы теперь, благочестиво приемлющий всю историю, — у нас с вами действительно нет общего культа».

^а Возможно, сама периодизация греческой мифологии, которую разработал и которой пользовался А.Ф. Лосев, молчаливо включает опорные точки ивановской схемы. Особенно это касается стадийного противопоставления «хтонической» и «олимпийской» мифологий. По мнению Иванова, «вследствие утвержденного в эпоху Гомера разделения всего состава религии на две самостоятельные сферы, олимпийскую и хтоническую, при исключении из первой начала патетического и энтузиастического, устанавливается коррелятивный этому началу религиозный принцип очищения, или каатарсиса» («Дионис...», гл. X, § 9). Некоторый механицизм этой схемы оказался даже удобен для встраивания греческой мифологии в советскую историографию античности с ее культом

Философское окружение поэта интересует Вестбрука постольку, поскольку в центре внимания исследователя — развитие самого круга идей, которые Иванов подхватил и развил сам и которые позднее развивали или даже только обсуждали другие (Вестбрук называет, например, С.С. Аверинцева, отчасти, действительно, стилизовавшего свое речевое и социальное поведение под ивановское).

Разумеется, на этом пути — отслеживания истории идей, а не биографических траекторий людей — Вестбрук опускает некоторые основополагающие переживания (смерть жен, другие события, подробно описанные в книге воспоминаний Лидии Ивановой^а) и участие некоторых людей в жизни и развитии идей Иванова (о В.Ф. Эрне сам Иванов говорил, что тот оказал на него гораздо большее влияние, чем даже Владимир Соловьев^б), опыт общения с которыми был, по-видимому, для Иванова неизмеримо важнее всякой теории. Но, поскольку Вестбрука гораздо больше интересует «история идей», чем биография людей, исследователь задается вопросом не только о непосредственном (и также верифицируемом) окружении, но и о восприимчивых ивановских идей — непосредственных или опосредованных родством и ученичеством.

Непредубежденный читатель «Диониса...» сталкивается, однако, и с другой, не менее захватывающей реальностью мысли и жизни поэта и эзотерика, каким, несомненно, и был Иванов. Эта реальность, во-первых, обнаруживает себя в тематической и структурной перекличке с другими авторами — близкими собеседниками и младшими современниками автора «Диониса...», которые заведомо ничего не могли знать о трудах Иванова или, даже если бы и знали, не могли, во всяком случае, иметь

стадиальности и смены формаций (Лосев А.Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. М., Ученые записки МГПИ им. В.И. Ленина, т. 72, вып. 3, 1953).

^а Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце. Подготовка текста и комментарий Дж. Мальмстада. М., РИК «Культура», 1992.

^б Цит. по: Проскурина Вера. Рукописный журнал «Бульвар и Переулок»..., с. 807–808.

к его сочинениям доступа, не могли с ним поддерживать никакой связи.

Во-вторых же, в творчестве Иванова часто именно стихи оказываются гораздо более рациональной экспликацией идей, чем оформленные внешне как научное исследование главы «Диониса...»^а. В другой связи на это свойство поэзии Иванова указал однажды Н.А. Бердяев. В письме от 30 января 1915 года Бердяев писал Иванову: «Вы стали переключать в стихи прозу Эрна»^б. И наоборот, случайное упоминание древнегреческого имени могло заставить Иванова, отбросив всякую дистанцию и рецепцию, погрузиться в «самое античность»^с.

^а Ср. Davidson, Pamela. *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov*. Cambridge: CUP, 1989; об этом пишет и Вера Проскурина в: Проскурина Вера. Вячеслав Иванов и Михаил Гершензон [На пути к «Переписке из двух углов»] // *Cahiers du monde russe*, 1994, vol. 35, N. 35, p. 377–392; Михаэль Вахтель пишет об особом внимании, которое Иванов уделял стихотворным переводам греческих стихов при подготовке немецкого издания «Диониса...»: «В архиве поэта находятся не только окончательные варианты, но иногда и черновики, содержащие до шести разных вариантов одного и того же отрывка. Как правило, они облечены в форму гекзаметра или элегического дистиха и представляют ценность для специалиста с точки зрения искусства перевода». Вахтель М. Научный проект..., с. 553–554. См. подробнее о переводческих стратегиях Иванова: Wachtel, Michael. *Die Kunst des Redigierens: Das Übersetzungsverfahren bei Vjačeslav Ivanov*, in: Milos Okuka, Ulrich Schweizer (Hrsg.), *Germano-Slavistische Beiträge: Festschrift für Peter Rehder zum 65. Geburtstag* (München, 2004), S. 539–542. Особый интерес представляет в контексте рационализации мысли посредством стиха «Русский Фауст» В.И., опубликованный М. Вахтелем в альманахе «Минувшее» (Т. 12. М.—СПб., 1993, с. 265–273).

^б Цит. по: Проскурина Вера. *Рукописный журнал «Бульвар и Переулок» (Вячеслав Иванов и его московские собеседники в 1915 году)*. — В кн.: В.Ф. Эрн: *pro et contra*. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 2006, с. 799.

^с «Только что вышел в молодом журнале петербургском “Вопросы жизни” мой рассказ небольшой “Священник Кронид”, — вспоминает 1905 год Борис Зайцев. — Рассказ импрессионистический,

В качестве примера стихов как рациональной экспликации идей приведем фрагмент элегической поэмы «Деревьа»^а, посвященной Владимиру Францевичу Эрну — другу и собеседнику, в регулярном общении с которым Иванов провел в Красной Поляне близ Сочи чрезвычайно плодотворный для него последний предреволюционный 1916–1917 год (именно здесь Иванов, в частности, завершил перевод Эсхила^б).

<...>

Орешники я помню вековые,
Под коими мечтательный приют
Мы вам нашли, Пенаты домовые,
Где творческий мы воделели труд
С молитвенным соединить впервые;
И верилось: к нам общины придут,
И расцветут пустынным крином действия
В обители духовного семейства.

XI

Владимир Эрн, Франциска сын, - Аминь!

Как видно, ключевые слова — соединение «молитвенного» и «творческого» труда и ожидание новыми «мистагогами» новых «общин» (εἰσος) — резюмируют основные темы, которые более всего интересуют Иванова в греческой

быстрого темпа, но все дело для Вячеслава Ивановича в имени, названии. Как только наскочил он на имя Кронид, так и понесся: тут и Юпитер, Зевс, громовержец и творец — утвердитель стихий, земной жизни, природы, радости бытия здешнего и мощи... Такое, о чем я и в помыслах не имел, воспевая кряжистого и здоровенного Крониды, у которого пять сыновей, тоже здоровенных, священника благообразного, но и хозяина, отчасти даже помещика. Нечего скрывать: ни о каких символизмах, ни о какой античности и возношении земной силы я не думал, когда писал эту нехитрую деревенскую поэмку (в прозе). Во всяком случае, тогда, у себя за чаем, в своей студенческой тужурке, робко поддакивал известному поэту» (Зайцев Б.К. Вячеслав Иванов. Цит. по: Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце, с. 331).

^а Иванов Вяч. И. Собрание сочинений, т. III, с. 535–536.

^б Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце, с. 67.

«религии страдающего бога». Можно увидеть здесь проявление того «духа общественной утопии», той «мысли или хотя бы мечты о всенародном и всечеловеческом», которая, по словам С.С. Аверинцева, «сопровождает шаг за шагом все этапы становления писательской личности Вячеслава Иванова. Вячеслав Иванов — платоник и мистик. Но существенная черта его платонизма и его мистики — в том, что они являют собой идеалистическую и мистическую интерпретацию глубокой внутренней потребности в сверхличном и всенародном»^а. Именно этой потребностью объясняется попытка Иванова взаимодействовать с только-только захватившими власть большевиками^б. Иванов словно снова возвращается в это время к концепции, требовавшей от поэта принадлежать «к кругу религиозно-художественного значения народной души» (1905 — начало 1910-х гг.)^с. В годы первой русской рево-

^а Аверинцев С.С. Поэзия Вячеслава Иванова // Вопросы литературы, 1975, № 8, с. 149. Мотив, который никак не мог попасть в советскую печать в середине 1970-х, — иступление и одержимость массовидных социальных тел в противопоставлении личным «конкретным ощущениям высшего порядка» — см. в работе Титаренко С.Д. К истолкованию заметок Вячеслава Иванова на полях диалога Платона «Федр». — В кн. Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / Под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского и А.Б. Шишкина. Вып. 1. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 2010, с. 402–413.

^б В письме Б. Садовскому 4 июня 1919 года Ю. Никольский так описывает попытку сотрудничества с Театральным отделом (ТЕО) Наркомпроса: «Понимаете, совсем сдал себя в сенат... Мудрейшие мумии (не исключая самого божественного Вячеслава) избрать пожелали каким-то театральным вроде архивариусом при Каменевой-Троцкой (Розенфельд-Бронштейн), покровительствующей искусствам, как в старые годы великие княгини». Цит. по: Судьба Юрия Никольского (Из писем Ю.А. Никольского к семье Гуревич и Б.А. Садовскому. 1917–1921) / Публикация С.В. Шумихина // Минувшее. Исторический альманах. Т. 19. М.—СПб.: Atheneum-Феникс, 1996, с. 171.

^с Цит. по: Морев Г.А. Комментарий к: О.Н. Гильдебрандт. М.А. Кузмин / Предисловие и комментарии Г.А. Морева. Публикация и подготовка текста М.В. Толмачева // Лица. Биографический

люции Иванов, по-видимому, пытался найти возможно более прочную идейную нить между своими занятиями античностью и поэзией (которые были для него нераздельны), с одной стороны, и групповой (журнальной, культурной, семейно-общественной) художественной жизнью как частью современной социальности — с другой. На это указывают, в частности, материалы о полемике вокруг «мистического анархизма», введенные в оборот в начале 1990-х годов^а, которые не могли быть известны Аверинцеву в середине 1970-х.

Тем более интересное толкование Аверинцева позволяет лучше понять реакцию Иванова на вынужденную оторванность от собственного референтного круга поэта, исследователя и — все еще! — мистагога: именно в этот момент он в четвертый раз — после Германии ученичества, революционной и послевоенной советской Москвы с перерывом на укывище в «оргиастическом Баку», обращается к «дионисийству» и его корням.

Есть у характеристики, которую дает месту «дионисийства» в ивановской биографической канве^б Аве-

альманах. № 1. М.—СПб., *Atheneum*-Феникс, 1992, с. 282–283; см. также: Barnstead John A. Mixail Kuzmin's "On beautiful clarity" and Vyacheslav Ivanov: a reconsideration // *Canadian Slavonic Papers*, 1982, March, 24 (1), p. 1–10.

^а Обатнин Г.В. Неопубликованные материалы Вяч. Иванова. По поводу полемики о «мистическом анархизме» // *Лица. Биографический альманах. № 3. М.—СПб., Atheneum-Феникс, 1993, с. 466–477; ср., в частности, вполне пародийную, но вполне эллинскую и даже дионисийскую готовность В.И. жить в «happy family клетка, где причены к мирному сожительству кошка и птичка, кролик и лисица» (с. 476).*

^б Лапидарное изложение этой биографической канвы дает уже упомянутый мемуарный очерк Бориса Зайцева (1963): «Как будто начинали сбываться давнишние его мечты-учения о “соборности”, конце индивидуализма и замкнутости в себе — но именно только “как будто”. Вот от этой самой соборности он только и мечтал куда-нибудь “утечь”. На Зубовский бульвар жена моя носила молоко его грудному тогда сыну Диме (ныне известный французский журналист) — не так просто было и доставлять это

ринцев, еще одно измерение. В 1975 году, по советским цензурным соображениям в «Вопросах литературы», невозможно было представить себе прямую дискуссию с относительно недавно умершим эмигрантским автором — младшим современником Иванова — Федором Степуном. Именно Степун опубликовал в 1936 году (а впоследствии переиздал в середине 1960-х) большую статью, в которой за юбилейным панегириком легко читалась и критика социально-философских воззрений Иванова. Степун, в частности, критиковал понимание ивановского «дионисийства» как слишком уж эластичного покрывала для упомянутой Аверинцевым «глубокой внутренней потребности в сверхличном и всенародном». Чтобы избавить читателя от искушения трактовать Иванова в неославянофильском ключе, дабы не продолжать полемику времен Первой мировой войны, Степун уточняет: «Конечно, он мыслит народную стихию как основу мифотворчества искусства, но народ его искусства не есть этнографически-историческая реальность. Народная душа, защищаемая Вячеславом Ивановым, есть ответственный перед Богом за судьбы своего народа ангел, подобный ангелам церквей в откровении Иоанна. Народное искусство Вячеслава Иванова — это искусство Данте, Достоевского, Гете или Клейста, это высокое искусство истолкования и даже создания народной души, не имеющее ничего общего с психологически-социологическими изображениями народной жизни или с требованием, чтобы искусство было доступно народному пониманию»^а.

При этом то, что было несчастьем для автора, который никак не мог опубликовать свой формально академиче-

молоко. Но сын, слава Богу, выжил, несмотря на “соборность”. Здравый же смысл все-таки взял у “мэтра” верх: в 1921 году Вячеслав Иванов со всей семьей уехал в Баку, читал там лекции по классической филологии, но в 1924 году “утек” в Италию. Это гораздо оказалось прочнее, чем разные Азербайджаны и Баку. Да, Италия более подходящее место для Вячеслава Иванова, чем Кавказ» (Зайцев Б.К. Ук. соч., с. 334).

^а Степун Ф. Ук. соч., с. 383.

ский труд и сделать его предметом общественных споров, дает в руки исследователя бесценный материал, позволяющий, как это делает издатель немецкого «Диониса», в мельчайших деталях увидеть русскую траекторию мифа о Дионисе, «главного греческого мифа эпохи модернизма» (М. Вахтель). Бесспорным и общезначимым началом этой траектории была публикация книги Фридриха Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872).

Многоликость русского филологического и фиксированного на античности ницшеанства такова, что один и тот же деятель культуры, подобно Протею, в зависимости от смены аудитории становился то мистагогом, то пародистом. Иванов был необыкновенно чуток к малейшим проявлениям живописного «эллинизма». Здесь достаточно упомянуть работу В.И., посвященную картине Льва Бакста «Античный ужас» (*Terror antiquus*), написанной по следам одного из путешествий художника в Грецию в обществе Валентина Серова. В первые годы XX века Иванов, очевидно, находился под сильным влиянием Ф.Ф. Зелинского^a: отсюда его рассуждения о семи матерях, зачавших от Зевса, и о религии Диониса как «женской религии», «мученичестве и убиении мужского бога» и т.п.^b. На пародийно-бурлескный горизонт в восприятии ницшеанствующего дионисийства 1900-х гг. указывают и мемуаристы^c.

^a См. об этом подробнее в работе Ирины Сироткиной: Sirotkina Irina. Conversion to Dionysianism: Tadeusz Zieliński and Heptachor // Jens Herlth, ed. Conversion in Russian Cultural History of the 19th and 20th Centuries. Interdisciplinary Studies on Central and Eastern Europe (in print). Пользуясь случаем, благодарю автора за возможность прочесть работу в рукописи.

^b См. подробнее в: Иванов Вяч. Древний ужас. По поводу картины Л. Бакста “Terror Antiquus”. – В кн.: Вяч.И. Иванов. Собр. соч. Т. 3. Брюссель, 1979, с. 91–110.

^c «Тогда был в моде Ницше. Левушка [Бакст] изобразил меня в виде верстового столба и подписал “Оберменш”. А рядом стоял маленький-маленький Бакст, с подписью “Унтер-Менш”». Философов Д.В. Бакст и Серов (Воспоминания о художниках из варшав-

Здесь уместно указать и на тесную переплетенность академических, поэтических и социально-политических интересов и поисков Иванова и его влиятельных современников. Так, отчитываясь в 1906 году в письме матери о своем пребывании в Париже в обществе Д. Мережковского, Дм. Философова и З. Гиппиус, Андрей Белый писал в 1906 году: «Они не советуют торопиться в Россию, где ждет истерия, ужас, как от кружка декадентов и неврастеников вроде Левы <Кобылинского>, так и от мучений на почве общественности»^а. «Иногда мне кажется, — объясняет на этот раз уже З. Гиппиус в 1907 г., — что лучше временная пустыня, нежели вечная кружковщина. Увы! Кузьмины, Нувел <так! Г. Г.> и Вячеславы думают, что создают новый эллинский мир, — а создают не более, чем то, что уже есть и в Париже — в салоне Кругликовой»^б.

Именно в это время эпитет «дионисийский» Иванов начинает применять с такой широтой, которую не в силах охватить никакая научная концепция: «весенней дионисийской грозой»^с он может назвать свою встречу со второй женой — Л.Д. Зиновьевой-Аннибал, а позднее увидит «дионисийство» в событиях, с которыми будет сопоставлять страстное содержание в религиозной жизни Средиземноморья — от раннего христианства или шиит-

ского архива 1923—1925 гг.) // Наше Наследие. Иллюстрированный культурно-исторический журнал. № 63—64, 2002, с. 32.

^а Недатированное письмо. — ГЛМ, ф. 7, оп. 1, ед.хр. 30, л. 2 (машинописная копия). Цит. по: Соболев А.Л. Мережковские в Париже (1906—1908) // Лица. Биографический альманах. № 1. М.—СПб.: *Atheneum*-Феникс, 1992, с. 351.

^б Письмо В.Я. Брюсову от 8 января 1907 года. Цит. по: Соболев А.Л., там же. Еще более грубые отзывы Мережковских об Иванове оставил в письме Нувелю Лев Бакст; см. Соболев А.Л., там же, с. 352.

^с Цит. по: Лаппо-Данилевский К.Ю. Комментарий. — В кн.: Альтман М.С. Разговоры с Вячеславом Ивановым / Сост., подгот. текстов В.А. Дымшица и К.Ю. Лаппо-Данилевского. Статья и коммент. К.Ю. Лаппо-Данилевского. СПб.: ИНАПРЕСС, 1995, с. 128.

ских ритуалов до русской революции^а. Траектория почти мономанического интереса к «дионисийству» прочерчивается от первого, случайно возникшего, цикла лекций в парижском русском вольном университете 1905 года^б. Бросавшуюся в глаза поглощенность Иванова «Дионисом» далеко не только как академической проблемой отмечает и Брюсов, присутствовавший на лекциях В.И. в Париже: «Но самое интересное было, конечно, Вяч. Иванов. Он читал в Р<усской> Шк<оле> о Дионисе. Это настоящий человек, немного слишк<ом> увлечен своим Дионисом»^с. «Он очень интересен, хотя и томителен со своим Дионисом»^д.

В дальнейшем «дионисийство», понимаемое Ивановым как эллинское преддверие к христианству, вызывает и более острую критику из близкого окружения. Особенно болезненной для поэта она стала в начале Первой мировой войны, когда религиозные споры соединились с политическими. Так, Н.А. Бердяев, в открытой печати высказавшись об угрозах «неославянофильства», которые он видел в политических сочинениях Иванова, Эрна, Ро-

^а «Условно-дионисийской» и «условно-дифирамбической» Иванов называет в «Дионисе...» (гл. VI) и метафорику «Песни песней».

^б Начало истории книги — предложение И.И. Щукина Иванову прочитать цикл лекций в парижском вольном русском университете об античной экономике. Когда Иванов сообщил, что хочет читать лекции о греческой религии, это вызвало еще больший интерес. Название цикла — «Греческая религия страдающего бога (религия Диониса)» и «совмещает оба названия впоследствии опубликованного в журналах “Новый путь” и “Вопросы жизни”» (Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903—1907 годах: Документальные хроники. М.: Издательство Кулагиной INTRADA, 2009, с. 34). На эту мономанию указывает и эпизод знакомства Иванова с Одилоном Редоном, которого В.И. почти уговорил назвать одну из картин “*Prophète de Dionysos*” («Дионисов пророк»): Богомолов Н.А., ук.соч., с. 73.

^с Цит. по: Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903—1907 годах: Документальные хроники. М.: Издательство Кулагиной INTRADA, 2009, с. 72.

^д Богомолов Н.А., там же, с. 77.

занова и Булгакова^а, в частном письме развивал Иванову в письме от 30 января 1915 года свои более интимные соображения: «Я чувствую Вас безнадежным язычником, язычником в самом православии Вашем. И как прекрасно было бы, если бы Вы оставались язычником, не надевали на себя православного мундира<...>. Вашей природе чужда Христова трагедия, мистерия личности, и Вы всегда хотели переделать ее на языческий лад, видели в ней лишь трансформацию эллинского дионисизма»^б.

Впоследствии область распространения «дионисийства» для Иванова только расширяется. В лекции об античном театре, прочитанной в 1919 году в революционной Москве, Иванов дал не только максимально упрощенный конспект теории происхождения греческой трагедии из дифирамба, но и «дионисийский» ключ к пониманию событий революции и гражданской войны:

«Дионис это музыкальное состояние души, которое доходит до экстатического и следовательно в таком состоянии, которое человек испытывает, он забывает себя и сливается с целым миром. Чем сильнее самозабвение личности, выход духа из пределов личности и чем глубже слияние с целым, тем сильнее и художественное произведение. Таково было состояние людей, которые творили трагедию и в ней участвовали. Это слияние с целым вызывает в человеке великое биение жизни и приток сил. Чем сильнее повышение жизни, тем больше человеку удается. Он освобождается от закона самосохранения, которому он подчинен в спокойном состоянии и переходит в состояние саморазрушения. Наполняясь творческими

^а Бердяев Н.А. Эпигонам славянофильства // Биржевые ведомости. Утренний выпуск. 1915. 18 февраля, с. 2. — Цит. по: В.Ф. Эрн: *pro et contra*. Личность и творчество Владимира Эрна в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2006, с. 491–496.

^б Цит. по: Проскурина Вера. Рукописный журнал «Бульвар и Переулок», с. 800–801.

силами, он хочет выйти через край, ему хочется дерзать, играть жизнью»^а.

Высказывание Иванова, прозрачное как призыв к новым humanities и к гуманизму в новом для него понимании, все же означает и довольно решительное размежевание с собственно академическим, или научным, дискурсом. Вместе с тем, сама попытка прямой смычки античного образца и новой социальной реальности находит параллели в других формах искусства. Достаточно упомянуть конкурсный проект «Дворца рабочих» в Петрограде, который выполнил в 1919 году Иван Фомин с опорой на античный театр, встроенный в храмовый перистиль^б.

Учитывая названную выше жизненную составляющую «учения о Дионисе» во всех его фазах — от первой встречи самых ранних хтонических культов и ритуалов с более поздними «привозными» культурами новых «производительных сил природы» до появления «мировых религий», которые примут к себе на службу экстатические и энтузиастические «сонмы», мы обнаружим главную внешнюю проблему книг Иванова о древнегреческой религии: в их отсутствие в русской классической филологии, как и вообще в так называемом антиковедении, за весь прошедший с 1920-х гг. XX век не вышло в свет ни

^а РО ИРЛИ, ф. 607, № 122, л. 6–7. Не будем забывать, что этими словами Иванов рассказывает слушателям в России, как, с точки зрения античной мифологии и классической филологии, можно было бы истолковать революционные события в их стране. Иванову можно было бы сделать упрек, что тот говорит скорее о «нищешанстве», чем о «дионисийстве», но контекст высказывания, вероятно, не оставлял поэту и философу другой возможности. В эти же месяцы и годы завершал свою просветительскую деятельность в России Фаддей Францевич Зелинский, как и Иванов, вскоре навсегда покинувший Россию. Не претендовавший на роль «властителя умов» в России, Зелинский тоже пытался построить греческую мифологию в современный ему контекст «страстей», выпавших на долю обоих его отечеств — России и Польши.

^б Хан-Магомедов С.О. Иван Фомин. М.: С.Э. Гордеев, 2011, с. 186.

одной работы, которая могла бы дать всей подготовившей ее появлению социальной среде культурное влияние, сопоставимое с книгой М.М. Бахтина о Достоевском (1929), Э.Р. Доддса об иррационализме в Древней Греции (1951^a), или Роберта Грейвса о греческой мифологии. Книги, вполне уязвимые с точки зрения современного им академического мейнстрима, они одновременно и раздвинули границы науки, и взломали привычные клише массового восприятия не только античности, но и литературы и искусства вообще.

Век, сумевший злоупотребить энергией массового (его называли еще «массовидным») экстаза, всячески сопротивлялся даже появлению книг, раскрывавших историко-психологические и религиозные аспекты «дионисийства». Иванов занимает в этом контексте особую нишу. Выступая в 1919 году перед неведомыми первосоветскими слушателями, он в высшей степени сочувственно рассказывает тем о пользе Ницше для понимания самой природы творчества. Противопоставление дионисийства аполлинизму, ставшее универсальной отмычкой для разгадывания загадок массового человека, культа, растворяющего в себе личность, всего десять за лет до того — в начале XX века — приводило Иванова к восторженной проповеди «соборности»:

«Индивидуализм Фауста и авантюризм Вильгельма Мейстера кончаются поворотом к общественной деятельности; и пафос личности, рыдающий в глубоких звуках Девятой симфонии Бетховена, находит разрешение своей лихорадочной агонии томлений, вызовов, исканий, падений, обманутых надежд и конечных отречений — в торжестве соборности»^b. Соборность, проистекающую из сплоченности вокруг умирающего и воскресающего

^a Dodds E.R. The Greeks and the Irrational. Berkeley: University of California Press, 1951.

^b Вяч. Иванов. По звездам. Статьи и афоризмы. СПб., 1909, с. 96.

бога, Иванов искал вокруг себя и иногда в довольно неожиданных местах^а.

В этой точке идейная и биографические траектории Иванова замечательным образом пересекаются с таковыми другого писателя. Как показал недавно с своей статье В.А. Рудич, для лучшего понимания мифопоэтических суставов, которыми пользуется здесь Вяч.Иванов для возможно более точной культурной локализации «дионисийства» от античности до модерна, нужно увидеть параллелизм дионисийской траектории Иванова с фаустовской траекторией у Томаса Манна^б.

Но прошло меньше 10 лет, и вот Иванову надо самому рассказать о том же «дионисийстве». Объясняя, как дифирамб из «песни в честь бога двойного топора» породит трагедию, Иванов заявляет: «Здесь мы имеем дело с загадкой, оказалось, что дифирамб отождествляется с двойным топором, это как богоубийца и бог-отец. Дифирамб есть бог и дифирамб есть двойной топор. Товарищи, которые не привыкли к такой символике, может быть, несколько сбиты с толку и им может казаться, что тут нет смысла. Дифирамб есть песнь и сам Дионис называется дифирамб. Дионис есть бог, богоубийца — тот же Дионис. Дионис разделяется на бога и богоубийцу»^с.

Для культурно-политического контекста Гражданской войны выступление Иванова в Москве нужно признать в высшей степени новаторским и опасным. Стройность выстроенной Ивановым конструкции обеспечена не только

^а Так, Иванов заинтересовался еще в 1909 году сектой чемреков, основанной в Петербурге неким Алексеем Щетининым. «Только у нас, — восторженно писал Иванов в “Русской идее”, — могла возникнуть секта, на знамени которой написано: “Ты более, чем я”». Цит. по: Эткинд Александр. Русские секты и советский коммунизм: проект Владимира Бонч-Бруевича // Минувшее. Исторический альманах. Т. 19. М.—СПб.: *Atheneum*-Феникс, 1996, с. 288.

^б Рудич В.А. Вячеслав Иванов и Томас Манн. — В кн.: Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / Отв. ред. К.Ю. Лаппо-Данилевский, А.Б. Шишкин. Вып. I. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 2010, с. 143—173.

^с РО ИРЛИ, ф. 607, № 122, л. 36.

чрезвычайно разнородным материалом, позволяющим, в силу его гибкости и социальной переплетенности, представить сколь угодно замысловатую ритуально-социологическую концепцию греческой (да и любой другой) мифологии или ритуала. Поэт и мыслитель видит и предчувствует высокую востребованность «страстного» культа, но испытывает перед ним некоторый, и вполне трезвый, ужас. Воспев поначалу этот ужас, ученый певец все-таки осознает, что надо бы вовремя, по словам Бориса Зайцева, «утечь».

Два разных и – каждое по-своему – скрытых понимания диалога поэта и мыслителя с народом-цареубийцей, живущим внутри столь прославлявшегося им самим еще недавно «страстного» культа, – мы и находим в статьях Ф. Степуна 1936 года о социальной и философской личности Иванова и С. Аверинцева 1975 года – об Иванове как поэте. Обе статьи заслуживают самого пристального сравнения еще и потому, что должны были раскрыть творческий облик поэта и мыслителя – соответственно – эмигрантской публике 1930-х и позднесоветской публике 1970-х гг.

Выше мы видели, как стихотворение «Деревья» памяти В. Ф. Эрна, оказывается рациональной экспликацией испытываемых автором сильных чувств. В этом же качестве, но теперь – для разъяснения своей концепции массовой аудитории 1919 года – Иванов воспользовался драмой А. С. Пушкина «Пир во время чумы». Таким образом, очевидно, что свою концепцию «дионисийства» Иванов, по-видимому, готов был бы предложить обществу в качестве научного инструмента социальной и культурной критики, обосновав *rationale* для их понимания пушкинскими стихами:

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья –
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волнения
Их обретать и ведать мог.

Разумеется, это — довольно известный прием: от античности до средневековья Гомера или Вергилия было принято использовать как истолкователей будущих событий. Но Иванов шел в своем, на этот раз — просветительском, дионисийстве еще дальше. Идя вслед за ним, деятели большевистского искусства хватались за ритуал фаллофорий для антибуржуазной пропаганды рекламы собственной папиросной промышленности^а. Контраст иератизма и озорства достигает в творчестве Иванова этого времени предельного накала, но будет распознан современниками еще очень не скоро. Так, И.Н. Голенищев-Кутузов отметит момент отказа Иванова от «практического дионисийства» только в 1930 году^б. А Федор Степун в 1936 году пойдет дальше и похвалит Иванова как за отказ от подчинения тому же шаблону времени, которого так боялся и Ницше, так и за продолжение линии философско-политической «зоркости», которую панегирист, пусть не без иронии, приписывает герою своего повествования. Отталкиваясь от ключевых и для Вячеслава Иванова, и для Томаса Манна персонализированных мифологем истории европейского индивидуализма — Фауста и Вильгельма Мейстера — Федор Степун так прочерчивает линию, которая приведет к ницшеанскому перевороту: «Индивидуализм Фауста и аристократизм Вильгельма Мейстера завершаются призывом к общему делу. То героическое уединение и даже одиночество человека, певцами которого были Сервантес и Шекспир, разрешается у Шиллера в дифирамбически-хоровую стихию духовной свободы. В девятой симфонии Бетховена агония замкнутой в себе и одиноко страдающей личности перерождается в симфонический восторг соборности и вселенскости. Столетие эпоса отзвучало. Кто не

^а Смышляев, Вячеслав. Примерный сценарий массового праздника в открытом летнем помещении. — РО ИРЛИ, ф. 607, № 315, л. 1—8.

^б Илья Голенищев-Кутузов. Отречение от Диониса. Вячеслав Иванов. Возрождение (Париж), № 1857, 3 июля 1930 (pdf на сайте Исследовательского центра Вячеслава Иванова в Риме: <http://www.v-ivanov.it/literatura/literatura-na-russkom/v-prizhiznennom>)

в силах подчинить себя хоровому началу, пусть закроет лицо руками и молча отойдет в сторону. Его удел смерть, ибо в индивидуалистической отрешенности жить дальше невозможно. Эти мысли Вячеслава Иванова осуществились — правда в весьма злой, дьявольской перелицовке — гораздо быстрее, чем кто-либо из нас мог думать»^а.

Таким образом, у книг Иванова о «дионисийстве» есть несколько дополнительных контекстов. Объявив в самом начале «Диониса...» о «могущественном импульсе Фридриха Ницше», Иванов позиционирует свое сочинение в пограничье между классической филологией как наукой, истолковывающей тексты, и философией и социологией религии как наук, сам предмет которых Иванову приходится делить то с поэтической практикой (когда он переводит на русский язык, например, Эсхила), то с социальной психологией (когда он реконструирует ритуалы страстных культов — от хоровода в масках козлов до революционного митинга).

Социальную психологию Иванов называет «религиозной психиатрией» (гл. X, §7 «Диониса и прадионисийства»), а главного представителя греческой рациональной мысли — Аристотеля — заставляет полемизировать с Ницше.

В центре этой полемики находится для Иванова Аристотель — основоположник истории и теории искусства, без которого не может обойтись и современная наука. В качестве ученого, идущего по стопам Аристотеля и, вместе с тем, полемизирующего с первым историком трагедии, Иванов — и в этом отношении «Дионис...» — научное сочинение по классической филологии — реконструирует «Дионисову религию» как «объединение двух типов культа: а) материкового, или горного, — наиболее близкого ко фракийским формам оргиазма, — и б) островного, или морского, — обнаруживающего коренное сродство с религиями Крита и Малой Азии» (гл. XII, § 7). Но вот поставленная Ивановым задача — увидеть существование этой религии еще до «провозглашения имени

^а Степун Ф. Ук.соч., с. 382.

Диониса», оказывается за пределами науки, в области философского и иногда богословского конструирования. Одновременный зов нового и сигналы предписываемой культовой архаики объясняют восприятие Вячеслава как «мистического ратора, опоздавшего родиться на полтора тысячелетия»^а.

Здесь труды Иванова о Дионисийстве попадают в ту область «международного модернизма», где теоретически могли бы, если бы не появились «с опозданием на советскую власть», вызвать, по крайней мере у русского читателя, не меньший интерес, чем вызвали в Европе книги о греческой мифологии, например, Роберта Грейвса^б. Как и у Иванова, огромная ученость и просветительский élan Грейвса, пробивают русло поиску единой, всё сплавляющей универсальной концепции мифа^с.

^а Локс Константин. Повесть об одном десятилетии (1907–1917) / Публикация Е.В. Пастернак и К.М. Поливанова // Минувшее. Исторический альманах. Т. 15. М.—СПб.: Atheneum-Феникс, 1996, с. 76.

^б Принадлежавший к следующему поколению поэтов и филологов-классиков, Роберт Грейвс (1895–1985) в 1948 году публикует свою первую книгу о греческой мифологии — «Белую богиню» (The White Goddess. London: Faber & Faber), а в 1955 году — «Греческие мифы» (The Greek Myths. London: Penguin, 1955). Книги Грейвса стали бестселлерами и не утрачивают этот статус до сих пор. Но в профессиональной среде они котируются невысоко. «Легко читаемые, они содержат много солидной информации, но все же пользоваться трудами этого автора следует с крайней осторожностью», — высказывают свое мнение влиятельные филологи-классики, соотечественники (Hard R., Rose H.J. The Routledge Handbook of Greek Mythology. London 1958, p. 690). Стоит сравнить «белую богиню» Грейвса с «дионисийством» Иванова. Возникшие в разное время, обе концепции стараются сплавить в одном образе и нескольких ключевых ритуалах мифологические субстраты разных эпох и культур. Принципиальным отличием концепции Иванова от мифа о «триединой богине» у Грейвса является сосредоточенность первого только на греческом мифе, культ эллинизма как самостоятельного и неповторимого предмета исследования.

^с Научные труды, вызванные к жизни поиском такой концепции, относят либо к популяризаторским, либо к эзотерическим:

На другой концептуальный слой, проясняющий интерес Иванова к всеобъединяющему «страстному культу», указал С.С. Аверинцев: «В переориентации с индивидуализма на “общность”, на ту опасную стихию, которую психоаналитики XX века назовут “коллективным бессознательным”^а, она становится особенно тонким ядом. Этот яд надолго отравил столь важную для Вячеслава Иванова мечту о сверхличном, всенародном и всечеловеческом — о “соборности” и “хоровом начале” (оба термина взяты из рук славянофилов)»^б.

Книги Иванова, написанные на границе научного знания и философско-политического визионерства, заставляют читателя сталкивать вокруг своего предмета далеких друг от друга авторов, что в строго научном тексте едва ли было возможно. Неслучайно с таким огромным интересом отнеслись к книгам Иванова о греческом мифе такие разные ученые и философы, как С.М. Баура^с или Мартин Бубер^д.

Главная ось напряжения в «Дионисе...», в конечном

таковы книги Грейвса, а также «Сказания о титанах» младшего современника Иванова Я.Э. Голосовкера (1890–1967), чья «Логика мифа» увидела свет через несколько десятилетий после смерти автора. В этом же контексте уместно упомянуть и труды О.М. Фрейденберг, ставшие доступными читателю благодаря трудам Н.В. Брагинской.

^а О внутреннем сродстве между мировоззрением Вячеслава Иванова и теориями его младшего современника — психоаналитика Карла Густава Юнга, — см. сборник «О современной буржуазной эстетике», вып. 3, «Искусство», М., 1972, с. 132–133 (прим. С.С. Аверинцева).

^б Аверинцев С.С., ук. соч., с. 153. С Аверинцевым снова поспорил бы Ф. Степун, утверждавший в цитируемом сочинении, что в «хоровом начале» Иванова нет ничего от славянофилов.

^с Davidson P. Vyacheslav Ivanov and S.M. Bowra: A Correspondence from Two Corners on Humanism. Birmingham: Birmingham Slavonic Monographs. 2006.

^д См. подробнее в кн.: Ivanov V. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlaß. Hrsg. von Michael Wachtel. Mainz, 1995.

счете, оказывается у Иванова между Ницше и Аристотелем. В Ницше для него неприемлем «брутальный индивидуализм» (С.С. Аверинцев)^а, а в Аристотеле — «психологизм». Но поскольку сам Иванов понимает это напряжение психологически, то и у Аристотеля он берет для описания только этот горизонт^б. Стоит, однако же, перенастроить фокус с психологического на логический, и мы увидим, что теория «страстей» (πάθη) в трагедии и культе это — для Аристотеля — лишь частный вид теории логических атрибутов. Но омонимия «страстей» и «атрибутов» не попадает в поле зрения автора, поэтому Иванов и читает Аристотеля только как источник по психологии религии и истории интересовавших его культов. Ведь то и другое — πάθη, возникающие, подобно флористическим и фаунистическим атрибутам Диониса, Зевса или Аполлона, в ходе обсуждения человеческой и социальной природы. Вот почему, например, буфония, упомянутая в «Афинской политике», или происхождение трагедии из дифирамба, по «Поэтике», Иванова интересуют, а аристотелевские «Категории» или «Никомахова этика», эти опорные точки греческого критического рационализма, — нет. Вот и философско-богословскую поддержку Иванов находит не у Аристотеля, а у Прокла. При этом стоит упомянуть, что основной антирационалистический нерв религиозно-творческого творчества Иванова мог, особенно на раннем этапе, восприниматься современниками как «арелигиозный»^с.

^а «Мы видим, что Вячеслав Иванов, толь-в-точь как через три десятилетия Томас Манн, стремится противопоставить “лютейшей” антигуманистической фразе Ницше его же, Ницше, личное благородство и человеческую мягкость» (Аверинцев С.С. Ук. соч., с. 153).

^б «Аристотель, требуя от трагедии “очищения страстей”, говорит языком телестики и каэртики, религиозных дисциплин о целетельных освящениях души и тела. В сущности, автор “Поэтики” повторяет старую религиозную истину о дионисийском очищении; но он ищет придать ей новое освещение, толкуя ее чисто психологически и независимо от религиозных предпосылок» (гл. X, § 7).

^с См. запись по горячим следам итогов одной из «сред» первого года Башни у Л.Д. Зиновьевой-Аннибал: «(...) слова В<ячесла>ва

То, возможно, единственное, что сближает Аристотеля и Ницше, с разных сторон приходящих к тому, что можно было бы назвать антирелигиозностью, неприемлемо для Иванова. Свою концепцию дионисийства, вирулентность которого Иванов наблюдает в массовых социально-религиозных движениях XX века, поэт разрабатывает в конфликте и с Ницше, и с Аристотелем. Как бы ни сопротивлялся этому весь его богатейший материал, Иванов будет трактовать свое «дионисийство» как специфически эллинское явление. При этом, осознавая ограниченность ницшеанского дуализма — противопоставления Аполлона и Диониса, — Иванов принужден конструировать сразу две неверифицируемые философско-мифические сущности — во-первых, «прадионисийство», в котором, как в древнем хаосе, содержатся и будущий «аполлинизм», и грядущий «дионисизм», а во-вторых, изначальное «эллинство» — ту ось цивилизации, на которой держалось равновесие избранной им собственной христианской доктрины — притягивания западного извода христианства без разрыва с восточным.

Иванову — как художнику и мыслителю — и его исследователям необыкновенно повезло, что рядом с ним находились не только любившие отца, но и наблюдательные дети. Без них мы гораздо хуже понимали бы и ту ироническую житейскую, или микросоциальную, подкладку,

были “реакционерны” в смысле реакции против его обычной и энергичной проповеди сверхиндивидуализма, мистического хорового экстаза, религии Стр<адающего> Бога и других отраженностей и солнечностей. Он сам сожалеет, что внес смуту в публику, кот<орую>, как оказалось, нужно трактовать педагогично и которая не может понять поэта в его художнической универсальности. Уже после Среды Вячесла<ва> упрекнули за его “арелигиозность”, которую он будто бы неожиданно проявил». Цит. по: Богомолов Н.А. Вячеслав Иванов в 1903–1907 годах: Документальные хроники. М.: Издательство Кулагиной INTRADA, 2009, с. 181–182; более подробно о русско-немецких антирационалистических параллелях см.: Титаренко С.Д. От архетипа к мифу: Башня как символическая форма у Вячеслава Иванова и К.Г. Юнга // Башня, 2006, с. 235–257.

которая предохраняла В.И. от экстаических эксцессов. Ведь именно эти эксцессы всю первую половину XX века питались эзотерическими дрожжами. В качестве примера можно привести толкование в мемуарах Лидии Вячеславовны Ивановой трогательного страха В.И. перед собаками и мышами как «хтоническими врагами Диониса» и, наоборот, нежной любви к котам как тайным представителям дионисийства в обыденной римской жизни^а.

Видеть «дионисийского тигра» в тощих римских котах — не то ли же это самое, что считать себя отцом мифического персонажа. Послушаем ироничный рассказ Ницше в письме Эрвину Роде из Базеля в Рим в феврале 1870 года о докладах «Античный музыкальный театр» и «Сократ и трагедия». Письмо это не могло быть известно Иванову, поскольку опубликовано было, насколько мне известно, только в 1954 году. Ницше, в частности, пишет: «Литературных амбиций у меня нет, и мне ни к чему придерживаться господствующим шаблонам. Наоборот, если время позволит, я хочу высказываться со всей определенностью, на какую только буду способен. Наука, искусство и философия с такой силой срастаются сейчас во мне, что мне наверное в один прекрасный день придется разродиться каким-нибудь кентавром»^б. Этот

^а «...Он очень любил котов, которые были тотемом нашей семьи; везде, где только нам было возможно, у нас жил их представитель: Пострел и Медея — в Женеве, Флёкин — на башне, Тараска и Квадик — в Баку, Пеллероссо и Белкис — в Риме. Вячеслав им радовался; главное, что его в них пленяло, — это скрытый в них образ тигра. Наблюдая кошку, он любовался тигром. А тигра часто воспевал в стихах (он же зверь Диониса)». Иванова Лидия. Воспоминания. Книга об отце. Подготовка текста и комментарий Дж. Мальмстада. М.: РИК «Культура», 1992, с. 231–232.

^б „...literarischen Ehrgeiz habe ich eigentlich gar nicht, an eine herrschende Schablone mich anzuschließen brauche ich nicht, weil ich keine glänzenden und berühmten Stellungen erstrebe. Dagegen will ich mich, wenn es Zeit ist, so ernst und freimütig äußern, wie nur möglich. Wissenschaft, Kunst und Philosophie wachsen jetzt so sehr in mir zusammen, daß ich jedenfalls einmal Zentauren gebären werde“^с. Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. München 1954, Band 3, S. 1021.

«один прекрасный день» наступит очень скоро — уже в 1872 году, когда появится «Рождение трагедии из духа музыки». Рожденный Ницше «кентавр», мог бы сказать об этом С.С. Аверинцев, отдаст социальной жизни Европы свои топчущие копыта, а обессиленный человеческой торо останется совершенно беззащитным перед такой критикой «ницшеанства», которой сам автор «Рождения трагедии» ни в малой степени не заслуживал. Однако же «немодность», чтобы не сказать растущая «непопулярность», одного из главных идейных стимуляторов Иванова делала публикацию «Диониса...» в 1930-е и особенно 1940-е гг. все более и более проблематичной.

Промедление с публикацией книг Иванова в Европе нужно видеть и в контексте споров конца 1920-х — начала 1930-х гг., которые велись вокруг мейнстримных, как теперь бы сказали, публикаций об античной религии — серии книг Вальтера Отто^а и первых публикаций Карла (Кароя) Кереньи. К сожалению, Иванов участвовал в этой полемике не книгами, а статьями (а также стихами и письмами), хотя не исключено, что его неопубликованные рукописи или даже бакинская книга все же могли побывать в руках у протагонистов немецких дискуссий тех лет^б.

Центральной проблемой Иванова оставалась его фиксированность на двух моментах. Во-первых, это нежела-

^а Otto, Walter: *Der Geist der Antike und die christliche Welt*. Bonn, 1923; Id., *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Bonn, 1929, и, наконец, *Dionysos. Mythos und Kultus*. Frankfurt am Main, 1933.

^б Вестбрук, ук. соч., с. 26 и сл. В знакомстве современных Иванову немецких исследователей с трудами русского поэта и ученого трудно и быть уверенным, и сомневаться, хотя список примеров иногда кричащего «неупоминания» предшественников или коллег в истории изучения «дионисийства» начинается прямо с Ницше: Вестбрук справедливо задается вопросом, как могло случиться, что Ницше, прекрасно знавший о работах теоретика аристотелевского катарсиса Бернайса, никогда не ссыался на последнего, хотя у них обоих был даже общий учитель — Ричль (Вестбрук, ук.соч., с. 126).

ние (как сам Иванов, возможно, сказал бы, мистическое нежелание) видеть гетерогенность дионисийства, или подверженность различных местных культов иноземным, иноязычным, инокультурным влияниям. Показателен в этом отношении отклик Иванова на публикацию книги совсем молодого тогда Кереньи^а. Рецензируя книгу, посвященную эллинистическому культурно-религиозному синкретизму, т.е. гораздо более поздней эпохе, чем та, что занимала его самого в «Эллинской религии...» и в «Дионисе...», Иванов обнаруживает фатальную неготовность к восприятию как структурно-типологического, так и исторического подхода к религиозным культам того самого Восточного Средиземноморья, место в котором «эллиинства» он обрисовал с такой поэтической страстью всего несколько лет назад.

В 1928 году Иванов опубликовал на итальянском языке критическую рецензию на книгу Карла Кереньи, в которой не мог не увидеть и развития своих собственных идей, в том числе интерпретирующих религиозный синкретизм эллинистического времени. И только одно вызвало протест: по мнению Иванова, молодой немецкий ученый слишком уж много времени тратит на то, чтобы увидеть на поздней стадии эллинистического религиозного синкретизма господство в нем преимущественно восточных культов.

Основной тезис, отстаиваемый Ивановым в полемике с Карлом Кереньи, касается статуса «дионисийства» как исконно греческого явления и даже залога торжества этого вероучения. «Эллинский культ, — пишет Иванов, — есть в своей сущности соучастие в страстях божества». Однако, ни ссылки на Дионисия Галикарнасского, который «противопоставлял греческим ритуалам римские», ни идея «эмпатии» греческих богов, ни их недоступность

^а Karl Kerényi. Die griechisch-orientalische Romanliteratur. Ein Versuch von Karl Kerényi. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1927. См. в расширенном русском переводе по изданию: Кереньи, Карой. Мифология. Статьи / Сост. Иштван Надь. Пер. с венгерского Ю.П. Гусева и др. М.: Три квадрата, 2012.

не позволяют Иванову сколько-нибудь убедительно изолировать эллинскую религию страдающего бога, вырвать ее из действующего академического мейнстрима. Иванов напоминает, что имеется общее правило, «общий закон», по которому, когда народный рассказ присваивает миф, считавшийся до того религиозной истиной, следствием этой секуляризации оказывается смягчение мотива *λόθος'а*, содержавшегося в мифе, ибо таков закон сказки, чей *iucundus exitus regum*^a распространяется и на романы поздней эпохи (ср. с. VIII); пример подобной эволюции — «Одиссея» в сопоставлении с «Илиадой».

Между тем, спор велся уже не о «самостоятельном» или «заимствованном» характере культа, а о его содержании и истолковании. И даже — о социальных последствиях живучести подобных культов. В полемике с Кереньи стали понятнее исходные тезисы книги Иванова — «установить, описать и истолковать во всем его своеобразии некий творческий акт эллинского духа». Мистическая, эзотерическая линия оказалась для Иванова более значимой, чем социо-культурное измерение «дионисийство». Это значило только одно: в немецкий академический контекст ей так и не суждено будет вписаться.

Еще одно переживание могло удерживать Иванова от риска активного академического непризнания у новых коллег и друзей в Европе. Это — еще русский его опыт поражения в конфликте с молодыми поэтами. Уже цитировавшийся Константин Локс пишет, «Я помню один вечер на Молчановке, где роль хорэга принадлежала Вячеславу Иванову. Усевшись за небольшим круглым столиком, на котором стоял объемистый жбан белого вина, легкокудрый жрец Диониса начал выспрашивать присутствовавших здесь Асеева и Пастернака»^b.

^a Более известна английская формула *happy end*.

^b Локс Константин. Повесть об одном десятилетии (1907–1917) / Публикация Е.В. Пастернак и К.М. Поливанова // Минувшее. Исторический альманах. Т. 15. М.—СПб.: *Athenum*-Феникс, 1996, с. 108.

Возможно, позволительно говорить и о другом источнике скрытого антиакадемизма Иванова — многолетней (сначала — скрытой, а после смерти великого классика — все более открытой) полемике с Виламовицем, оставшимся, по мнению В.И., столь же бесчувственным к «дионисийству», сколь этот немецкий филолог был индифферентен и к христианству вообще. В едкой характеристике, которую дал Иванову Михаил Кузмин^а, есть указание на поразительное единство психологической и академической противоречивости Иванова в подходе к религии Диониса. С конца XIX века и первого цикла лекций 1905 года и до самого конца занятий «дионисийством» Иванов не вносил сколько-нибудь существенных изменений в свою концепцию. Но отстаивал он ее не в спорах по частностям, а в противостоянии рационалистической трактовке, характерной именно для Виламовица, не желавшего ничего слышать о всякого рода модернизаторских концепциях (в т.ч. и в русле ницшеанства) и о мистическом «духе эллинизма». В глубокой статье^б, исследующей истоки ивановского «католического гуманизма», К.Ю.Лаппо-Данилевский говорит о «католической» критике не просто протестантизма Виламовица, но его приверженности «платонизму», понятому как своеобразная религия отворачивания от христианства. Подробно анализируя контекст публикаций

^а «Он был попович и классик, Вольтер и Иоанн Златоуст, оригинальнейший поэт в стиле Мюнхенской школы (Стефан Георге, Клиндер, Ницше), соединивший немецкий порыв вагнеровского пошиба с немецким безвкусием, тяжеловатостью и глубиной, с эрудицией, блеском петраркизма и чуть-чуть славянской кислогадостью и ваточностью всего этого эллинизма. Из индивидуальных черт: известная bestолковость, подозрительность и доверчивость. Было и от итальянского Панталоне, и от светлой личности, но, конечно, замечательное явление». Кузмин М. Дневник 1934 года. СПб., 2007, с. 66.

^б Лаппо-Данилевский К.Ю. Примечательные метаморфозы (Вяч. Иванов о европейском гуманизме). — В кн.: Вячеслав Иванов. Исследования и материалы / Под ред. К.Ю. Лаппо-Данилевского и А.Б. Шишкина. Вып. 1. СПб.: Пушкинский дом, 2010, с. 99–121.

Иванова в годы национал-социалистической диктатуры в Германии и фашизма в Италии, Лаппо-Данилевский показывает, что в это время научная составляющая интереса В.И. к дионисийству уступает (как это уже бывало в 1919–1921 гг.) конфессионально-идеологической. Чем дальше, тем больше концепция «дионисийства» из инструмента анализа «страстных культов» превращается в инструмент поиска надличностной духовной общности «своих». Пассаж, который должен был завершить кратчайшей формулой статью к шестидесятилетию Теодора Хэкера (Theodor Haesker, 1879–1945), написанную в 1939 году, был исключен из публикации 1946 года. Вот он в переводе К.Ю. Лаппо-Данилевского: «И так возникает между нами немногими (недавно вырван смертью Шарль де Бос из нашего круга) духовная общность — говоря “между нами”, я имею в виду, памятуя нашего великого хорефта Карла Мута, что нам позволено и должно именоваться гуманистами именно потому, что мы являемся католическими гуманистами и обретаем наше понимание человека *ecce Homo*, а не в “цицероновой *humanitas*” и еще менее в антропологическом оптимизме Руссо или Ренановом частичном смещении действенной богини афинян с *déesse Raison*»^а.

Возможно, в академической среде (или, скорее, национальных средах, на которые были разбиты войной консервативные интеллектуалы Европы) Иванов и в самом деле воспринимался как русская тень Штефана Георге, сонмы вокруг которой остались в петербургском прошлом или расплылись в эмиграции. На такое понимание наталкивает сопоставление «поэтического» толкования «дионисийства» у Георге с научной интерпретацией в книге Вальтера Отто, которое мы находим в рецензии К. Кереньи 1934 года^б.

^а Лаппо-Данилевский К.Ю. Примечательные метаморфозы..., с. 116.

^б Кереньи Карой. Размышления о Дионисе (пер. Н. Якубовой). — В кн.: Кереньи Карой. Мифология. М.: Три квадрата,

То, что перед второй мировой войной или в самом ее начале еще могло быть опубликовано, к концу войны оказалось совершенно неприемлемым для академического мейнстрима. Не случайно и Баура в своем предисловии к книге «Наследие символизма» (1947) предлагает смотреть на символизм как на «мистическую форму эстетизма» и решительно игнорирует поправки Иванова. Книгам Иванова суждено было дожидаться следующего прилива интереса к иррационализму, интереса не только к науке и литературе недавнего прошлого, но и к биографии их самым яркими протагонистов.

Мы не можем сказать, до какой степени сознательным было в конечном счете гипотетическое нежелание публиковать «Диониса...» в том новом контексте, в каком Иванов оказался в центре межвоенной Европы в разгар кризиса индивидуализма и одновременного наступления «органической эпохи». Торжество «органического» тоталитаризма оформилось сразу в нескольких вариантах, ни один из которых не совпадал с его чаяниями. Что Иванов трагически не вписался ни в художественный западный мейнстрим века, отмеченного вехами «Рождения трагедии...» и «Доктора Фаустуса» Томаса Манна, ни в философский опыт противодействия влиянию «Ницше для бедных», мы всё больше узнаем из исследовательской литературы нашего времени, посвященной ницшеанству, понимаемому как «дионисийство первой половины XX века».

В частности, большой интерес представляет исследование Дж.Б. Фостера мл. «Наследники Диониса. Ницшеанская струя в литературном модернизме»^а. В контексте нашей темы обращает на себя внимание блистательное отсутствие в этой замечательной книге даже упоминания

2012, с. 345—386; читателю Кереньи, дошедшему до рецензии на книгу Вальтера Отто, может показаться несомненным знакомство этого автора с «Дионисом...».

^а John Burt Foster Jr. Heirs to Dionysus. A Nietzschean Current in Literary Modernism. Princeton Univ. 1988.

имени Вячеслава Иванова. Из русских современников В.И. мы найдем здесь только Андрея Белого^а. При этом поразительную тематическую параллель к разработке Ивановым концепции «эллинского прадионисийства» в книге Фостера образует бесконечно далекий от него французский писатель и политический деятель Андре Мальро. В философской прозе, сводящей, по схеме Ницше, «аполлинийский» Запад и «дионисийский» (Дальний) Восток, Андре Мальро рисует новую глобальную картину социальной революции и переустройства мира в «постнищанской перспективе». Мальро ничего не знает ни о «Переписке из двух углов» (хотя его книга «Искушение Запада» представляет собой переписку «азиатско-дальневосточника» с «французом-европейцем»), ни о попытках Иванова воспеть «эллинское прадионисийство» как сохраняющее свою силу зерно религии будущего. В чем же ключевая разница между тем и другим? Она не

^а Заметим, что в России (СССР) в 1930-е годы в кругах, оставшихся близкими к обоим писателям, существовала своя, подпольная табель о рангах. Вот что писал сестре 7 июля 1934 года из Новгорода в Киев С.А. Аскольдов: «Есть величайшие произведения, которые почти никто и не заметил, и одно такое произведение принадлежит Вячеславу Иванову, которого ты когда-то знала. Вообще Вячеслав Иванов и Андрей Белый — это два единственных гениальных писателя после Достоевского. Но Белый вполне раскрылся, а Вячеслав Иванов мало раскрыл свою гениальность, она больше чувствовалась в личных беседах с ним». С.А. Аскольдов. Из писем к родным (1927—1941) / Публикация А. Сергеева // Минувшее. Исторический альманах. Т. 11. М.—СПб.: Atheneum-Феникс, 1991, с. 319. В этом же ключе проблему относительной недоступности Иванова для следующих поколений русских читателей рассматривает А.Ф. Лосев. См.: Лосев А.Ф. Из последних воспоминаний о Вячеславе Иванове. Подг. текста Г.Ч. Гусейнова. — В кн.: Эсхил. Трагедии в переводе Вячеслава Иванова. Издание подготовили Н.И. Балашов, Дим.Вяч. Иванов и др. М.: Наука, 1989, с. 464—466. См. также важную критическую работу об этом издании: Боровский Я.М. Эсхил в переводе Вячеслава Иванова. — В кн.: Боровский Я.М. *Opera Philologica* / Издание подготовили А.К. Гаврилов, В.В. Зельченко и Т.В. Шабурина. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009, с. 51—56.

только поколенческая. Мальро — модернист. Он выходит из тени Ницше не в виртуальную гармонию «прадионисийства», а в авантюру модерности, будущего, с его неизбежными социальными, культурными и политическими разрывами. Иванов не готов приносить в жертву этому будущему ни одного исторического пласта из многих знакомых ему. Он готов примирить не только западное и восточное христианство, но и все социальные страсти (πάθη) своего века с эллинским прадионисийством в акте отправления страстного культа как мистического синтеза. Это настроение, или эту тенденцию, можно отчасти объяснить жизненным опытом Иванова, проследить вехи его становления — от богемного Петербурга через европейское полу-изгнание до первой мировой войны, через революционную Россию, эпизод «шиитской реинкарнации» дионисийства, попытку окультуривания масс в дыму Гражданской войны в Москве, через бегство в Италию и выживание во второй мировой войне: на этом пути Вячеслав Иванов все дальше уходил от ницшеанского импульса юности. Но уходил не вперед, а назад, выстраивая чаемое как проекцию прошлого или фантазий о прошлом^а. Вот почему, возможно, «научная» книга о Дионисе и его культах в веках так и осталась не изданной при жизни поэта и мыслителя: она была не современной и на каждом новом витке нуждалась в новой защите, в новом оправдании.

Характеристика культурного контекста, в котором Иванов до конца жизни колебался между желанием получить признание от академической среды, и стародавней мечтой подняться на следующую, мистико-поэтическую вершину, была бы не полной без упоминания другого младшего современника-дионисийца — Д.Г. Лоуренса (1885–1930), выпустившего в 1916 году «Сумерки Италии», с их острым переживанием «тигриной сущности» Афродиты, сближающей эту «владычицу чувственности»

^а В этом контексте мы читаем и посмертно изданную «Повесть о Светомире царевиче».

с хитроумным «безумием» дионисийства. «Коварная, сопротивляющаяся мощь», которую тигр «должен одолеть, чтобы кровь текла из пасти, а внутри нее ощущался великолепный вкус живой плоти»^а.

Привязанность Иванова к самой ранней своей, можно даже сказать, юношеской концепции «прадионисийства» внимательный, доброжелательный, хоть и скрытно остро-критический мемуарист связывает со стилем жизни предреволюционной русской богемы, с особой социальной или, если угодно, асоциальностью этой богемы. Федор Степун объясняет «жанровую» неопределенность только микрогрупповой релевантностью обсуждаемых этой богемой идей.

«Все публичные и полупубличные выступления Вяч. Иванова, его лекции, дискуссионные речи, разборы только что прочитанных стихотворений и просто споры в кругу близких людей неизменно отличались своеобразным сочетанием глубокомыслия и блеска, эрудиции и импровизации, тяжеловесности и окрыленности. Таковы же и его книги (“По звездам”, “Борозды и межи”, “Родное и вселенское”). При всей их учености, они не научные трактаты, солидно построенные по всем правилам логики и методологии, а искусно и легко сплетенные венки из живых цветов дружественных бесед не только с современниками, но и с “вечными спутниками”. Их обильные ссылки и цитаты не научный балласт, не подстрочно-профессорская бахрома, а образы живой и признательной любви к тем гениям человечества, без дружеского общения с которыми Вячеслав Иванов не мог бы прожить ни одного дня. Постоянно вспоминая на путях своих раздумий то Платона и Эсхила, то Данте и Шекспира, то Гете и Ницше, Вячеслав Иванов вполне естественно, как бы по закону учтивой любезности, приветствовал их особыми архаизирующими интонациями своей речи, то эллинизирующими, то германизирующими

^а Лоуренс Д.Г. Сумерки Италии (пер. А. Николаевской). — В кн.: Лоуренс Д.Г. Собр. соч. В 8 т. Т. 7. М.: Вагриус, с. 117–120.

жестами языка, тяготеющего в своей русской сущности к древнеславянской витиеватой тяжеловесности»^a.

Эти свойства вскрывают всю глубину антимодернизма Иванова. Возможно, именно из-за этих свойств Иванов, если и знал своих непосредственных соседей по межвоенному «дионисийству», которое процветало в культурной жизни Европы и Азии под маской «ницшеанства», то все-таки никак не окликал. В личном плане Иванов ушел, если воспользоваться сказанными в другой связи словами Степуна, «от интимного искусства буржуазно-индивидуалистической эпохи в келейно-монашеское творчество»^b, зато в социальном смысле он, как может теперь показаться, как раз уберегался от несвоевременной публикации книг о «страстных эллинских культах». Все тот же Степун в своем биографическом очерке к 70-летию Вячеслава Великолепного словно предостерегает юбиляра от угрозы попадания в тень не только философского и художественного влияния Ницше, чей жизненный путь закончился в августе 1900 году, но и той «дьявольской социальной перелицовки хорového начала», за которую взялись в Европе и в России перед второй мировой войной и от которой не смог уберечь своих мыслящих соотечественников важнейший русский духовный патрон Иванова — Владимир Соловьев, также умерший, по новому стилю, в августе 1900-го.

Как видно, социальные проекции Ивановского «дионисийства» — от семейных «иасов и «дионисийских тигров», превратившихся в домашних котов, до массовых страстных и омофагических культов Востока и Запада первой половины XX века — сохраняют и свою актуальность, и вирулентность — в зависимости от той точки на биографической или посмертной исследовательской траектории, на которой эти проекции может разглядеть или реконструировать читатель.

^a Степун Ф. Ук. соч., с. 375–376.

^b Степун Ф. Ук. соч., с. 382.