

Φилиπ Вестбрук

ΔΙΟΝΥΣΟΣ ΚΑΙ
Η ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ
ΤΡΑΓΩΔΙΑ

DIONYSUS UND
DIE DIONYSISCHE
TRAGÖDIE

ДИОНИС И
ДИОНИСИЙСКАЯ
ТРАГЕДИЯ

Вячеслав Иванов
филологические и философские
идеи о дионисийстве

Acknowledgements

Ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί
Βάκχοι δέ τε παῦροι

Plat. *Phaed.* 69c

I would like to thank the following people:

My parents (Texel) without whose unconditional support this study would not have been possible.

Dr. J. M. Stelleman (Amsterdam) for introducing me to Ivanov and for being a precious and inspiring supervisor, dear colleague and friend throughout the years during which I worked on this book.

Prof. W. G. Weststeijn (Amsterdam) for his critical reading of and comments on the final drafts of the text.

Natalia (Ms. N. E. Danshina, Amsterdam) for her fast and accurate corrections of the Russian text and her always sunny mood.

Dr. E. A. de Haard (Amsterdam) for his accurate reading of the manuscript and pointing out the final corrigenda of the text.

Dr. F. M. J. Waanders (Amsterdam) for his assistance with the diacritics in the Greek quotations in the text.

Theo (Mr. Th. Dunkelgrün, Antwerp) for his proofreading of the English summary.

D. V. Ivanov † (Rome), son of the poet with whom I had the opportunity to talk about his father in a comfortable chair with a glass of whisky. In 2003, at the age of 91, Dmitry Vyacheslavovich unfortunately passed away. Царствие ему небесное.

Prof. A. B. Shishkin (Rome) for his enthusiasm and readiness to help in any question related to Ivanov, and his kind assistance and hospitality during my visits at the Ivanov archive in Rome. Without Prof. Shishkin modern Ivanov Studies would be unthinkable.

Prof. V. Rudich (New Haven), precious colleague and dear friend, for his encouragement during my first steps in this complicated field when I stayed at Yale University and his valuable comments to my work during the last years.

Aleksandr (A. G. Sechin, St Petersburg) for his hospitality during my stays in Russia. It was Sasha who took me for the first time to the musea, concert halls and opera houses of Russia's "Northern Capital".

My esteemed paranymphs, the two Dirks. Dirk, nicknamed "the socialist" (Dr. D. W. K. van Miert, London) with whom I share my great passion for music and word jokes and Dirk, nicknamed "the capitalist" (Mr. D. W. P. van Ouwkerk, Munich) with whom I can discuss questions of philosophy and religion for hours on the telephone regardless of the time zone of his country of residence.

My beloved Nienke (Ms. C. M. E. van Rijn, Amsterdam) who cheered me up in the final tough phase of my writing with her great sense of humor, her profound and always positive thinking and her beautiful playing of the violin at home or on stage.

Chiara whose gift for navigation led us without quarrels safely through the inlands of Sicily and all the way back to Holland.

All my friends from the numerous philosophical debating clubs reading Hegel, Lacan and Barth over an ordered pizza or a box of Thai food (especially Tiers (Mr. N. T. Bakker, Amsterdam), Jacco (Dr. J. H. P. Verburgt, Amsterdam), Vasco (Mr. V. A. Groeneveld, Amsterdam), Jean (Mr. J. H. M. Wagemans, Amsterdam).

My room mates Denis (Mr. D. G. Ioffe, Amsterdam) and Charlotte (Dr. Ch. Greeve, Kopenhagen).

All my professors from the departments of Theology, Classics and Slavonic Studies of the Universities of Amsterdam and St Petersburg whose influence in some way lives on in the ideas that found expression in this book. In particular, I would like to mention Mr. O. J. Schrier and Ms. M. Jager †). I am aware of the fact that I have been privileged to be able to combine in my work, until its conclusion, things I learned from the very beginning of my studies in Amsterdam.

And all my other relatives, friends, colleagues and acquaintances who in some way contributed to my studies the past years.

Philip Lourens Westbroek
Amsterdam, September 2007

Оглавление

Введение	1
<i>Вступительное слово</i>	1
Метод и подход	2
<i>Филология</i>	3
<i>Философия</i>	5
Ограничения	7
Несколько слов об основных работах по нашей теме	10
Структура нашей работы и ее основная мысль	11
<i>Замечание об использованных античных текстах и цитатах</i>	13
Часть первая	15
Дионисийская филология – религия страдающего бога и возникновение трагедии	
Глава первая	
Филологические работы Иванова	17
1. 1 Иванов как Филолог	17
1. 1. 1 <i>Создание, дальнейшая судьба и изучение филологических исследований Иванова</i>	17
1. 1. 2 <i>Два филологических труда</i>	19
1. 1. 3 <i>Краткое содержание двух филологических трудов</i>	22
1. 1. 4 <i>Сравнение содержания двух филологических трудов</i>	24
1. 2 Методология Иванова	25
1. 2. 1 <i>Три основных направления</i>	26
1. 2. 2 <i>Общая характеристика позиции Иванова</i>	27
1. 2. 3 <i>«Эллинская религия страдающего бога»</i>	29
1. 2. 4 <i>«Дионис и прадионисийство»</i>	34
1. 2. 5 <i>Экскурс: Иванов и Отто</i>	41
Итоги	42
Глава вторая	
Прадионисийство и дионисийство в своем историческом развитии	45
2. 1 Дионисийство и прадионисийство как культурологические понятия	45
2. 2 Прадионисийство	49
2. 2. 1 <i>Материковый культ</i>	50
2. 2. 2 <i>Островной культ</i>	52
2. 3 Дионис в Греции – от прадионисийства к дионисийству	55
2. 3. 1 <i>Сопrotивление, адаптация и синтез</i>	55
2. 3. 2 <i>Дельфийский синтез как выражение эллинской религиозной идеи</i>	57
2. 4 Дионис в Аттике	61
2. 4. 1 <i>Аттические фестивали Диониса как контекст трагедии</i>	62
2. 5 Дионис и мистерияльные культы	64
2. 5. 1 <i>Орфизм как тема исследования у Иванова</i>	65

2. 5. 2	<i>Орфизм как историческое явление</i>	67
2. 5. 3	<i>Орфический миф и орфики во время рождения трагедии</i>	68
2. 5. 4	<i>Орфический миф как синтез различных характеристик более ранних культов Диониса</i>	72
	<i>Заключение</i>	74
	<i>Итоги рассмотрения подхода Иванова к проблеме религии Диониса</i>	75
	Глава третья	
	Возникновение трагедии	79
3. 1	Теории происхождения трагедии	80
3. 1. 1	<i>Взгляды Иванова</i>	83
3. 2	Драматические элементы в ритуалах: мимесис и маски	87
3. 3	Дифирамб	90
3. 3. 1	<i>Место дифирамба в дискуссии о возникновении трагедии</i>	90
3. 3. 2	<i>Дифирамб и дух музыки</i>	90
3. 3. 3	<i>Место дифирамба в развитии греческой культуры</i>	92
3. 3. 4	<i>Дифирамб и религия</i>	94
3. 3. 5	<i>Филологические сложности</i>	95
	<i>Заключение</i>	96
3. 4	От дифирамба к трагедии	97
3. 4. 1	<i>Появление дифирамба на Пелопоннесе и вопрос о дорийской трагедии: Арион</i>	99
3. 4. 2	<i>Вопрос о героической драме: сикионские хоры</i>	103
3. 4. 3	<i>Козлы, сатиры и силены (ницшевская интерпретация сатиры)</i>	106
3. 4. 4	<i>Вопрос об аттической трагедии: Икарий и Фестид</i>	107
	<i>Заключение</i>	109
3. 5	Трагедия и мистерии	110
3. 5. 1	<i>Орфизм-Элевсина-трагедия</i>	110
3. 5. 2	<i>Воспроизведения страданий Диониса в культуре</i>	114
	<i>Заключение</i>	117
	<i>Итоги главы о трагедии</i>	118
	Глава четвертая	
	Иванов и филологическая дискуссия о трагическом катарсисе	121
4. 1	Пафос и катарсис в трагедии	121
4. 2	Разные интерпретации	122
4. 2. 1	<i>Аристотель</i>	122
4. 2. 2	<i>Лессинг, Гете, Бернайс (этическая, эстетическая и патологическая интерпретации)</i>	123
4. 2. 3	<i>Шопенгауэр и Ницше (философско-эстетическая концепция и зарождение религиозного толкования)</i>	126
4. 3	Иванов о катарсисе	127
4. 4	Экскурс: Йорк и Иванов. Религиозная интерпретация и связь с христианством	133
4. 5	Религиозная интерпретация в XX веке	134
	<i>Итоги главы о катарсисе</i>	136
	Общие итоги первой части	139

Часть вторая	
Дионисийская философия – психология экстаза и ее философское развитие	143
Введение	145
Глава первая	
«Дионисийская психология»: пафос, экстаз и катарсис	
Общие замечания	149
1. 1 Пафос и патетический строй эллинской культуры	149
1. 2 Экстаз и ее религиозное значение	154
1. 2. 1 <i>Экстаз как безумие</i>	157
1. 2. 2 <i>Экстатическое жертвоприношение</i>	159
1. 2. 3 <i>Экстатическая мистика</i>	162
1. 3 Катарсис и его культурное значение по Иванову	166
1. 3. 1 <i>Культурный статус катарсиса</i>	166
1. 3. 2 <i>Мистическая интерпретация катарсиса</i>	169
Итоги	171
Глава вторая	
Греческая философия	
Дионисийство в философии Платона и неоплатоников в концепции Иванова	173
2. 1 Дионис у Платона в концепции Иванова	173
2. 1. 1 <i>Оценка Сократа и Платона у Ницше и Иванова</i>	173
2. 1. 2 <i>Правое безумие и катарсис в «Федре» и «Законах» и их трактовка у Иванова</i>	175
2. 1. 3 <i>Философия Платона и дионисийство</i>	180
2. 1. 4 <i>«Очищенная жизнь» Платона и мистериальная катартика</i>	182
<i>Заключение</i>	184
2. 2 Дионис и Аполлон в философии неоплатоников в концепции Иванова	184
2. 2. 1 <i>Философское понимание Аполлона и Диониса в античности: монада и диада</i>	186
2. 2. 2 <i>Контекст и история понятий</i>	187
2. 2. 3 <i>Монада и диада у Иванова</i>	189
2. 2. 4 <i>Пафос и катарсис в неоплатоническом и орфическом учениях</i>	190
2. 2. 5 <i>Диадическое существо трагедии</i>	194
<i>Заключение</i>	196
2. 3 Дионис и Христос	198
Итоги главы о греческой философии	199
Глава третья	
Дионисийство в немецкой философии: Шопенгауэр, Ницше, Шеллинг	201
3. 1 Иванов и Шопенгауэр	201
3. 2 Иванов и Ницше: религиозная и нерелигиозная интерпретация трагедии	205
3. 2. 1 <i>Эстетика или религия?</i>	206
3. 2. 2 <i>Эстетическая концепция Ницше и религиозная позиция Иванова</i>	207
3. 2. 3 <i>Исторический подход к дионисийству</i>	212
3. 2. 4 <i>Христианство и традиция</i>	214

3. 2. 5	<i>Титанизм</i>	216
3. 2. 6	<i>Рождение трагедии</i>	220
3. 2. 7	<i>Смерть трагедии</i>	220
3. 2. 8	<i>Варварство как условие для возрождения трагедии</i>	224
	<i>Заключение</i>	225
3. 3	Экскурс о Шеллинге и Иванове	226
3. 3. 1	<i>Дионис в философии Шеллинга</i>	228
3. 3. 2	<i>Дионис Шеллинга и Иванова</i>	230
	<i>Заключение</i>	231
	Итоги главы о немецкой философии	232
Глава четвертая		
	Дальнейшее развитие идей о дионисийстве у Иванова на фоне русской духовной философии	235
4. 1	Соборность и наступление новой эпохи (ивановское неославянофильство)	238
4. 1. 1	<i>Славянская соборная душа</i>	238
4. 1. 2	<i>Соборность по Иванову</i>	240
	<i>Заключение</i>	245
4. 2	Соловьев: вечная женственность и богочеловек	245
4. 2. 1	<i>Вечная Женственность и Богочеловечество</i>	247
	<i>Заключение</i>	251
4. 3	Достоевский: роман-трагедия и страдание за всех и за все	252
	<i>Заключение</i>	259
	Итоги главы о русской духовной философии и Дионисе	259
	Общие итоги второй части	263
	Заключение	267
	<i>Филология</i>	267
	<i>Философия</i>	270
	<i>Эпилог</i>	273
	Библиография	275
	<i>На русском языке</i>	275
	<i>На иностранных языках</i>	279
	Краткое изложение на английском языке – English summary	295
	Указатель	305

Und nun steht der mythenlose Mensch, ewig hungernd, unter allen Vergangenheiten und sucht grabend und wühlend nach Wurzeln, sei es dass er auch in den entlegensten Alterthümern nach ihnen graben müsste. Worauf weist das ungeheure historische Bedürfniss der unbefriedigten modernen Cultur, das Umsichsammeln zahlloser anderer Culturen, das verzehrende Erkennenwollen, wenn nicht auf den Verlust des Mythos, auf den Verlust der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoosses?

Fr. Nietzsche

Введение

Вступительное слово

Вячеслав Иванович Иванов (1866-1949) был человеком огромной образованности и необыкновенной начитанности. Он был одним из главных теоретиков русских символистов так называемого младшего поколения, а также поэтом, активно работающим в этом направлении. От старшего поколения младшие символисты отличались религиозными представлениями об искусстве и общим мировоззрением. Старшие символисты придерживались идеала «искусства ради искусства». В период с 1905 по 1912 год квартира Иванова на Таврической улице в Санкт-Петербурге, так называемая «Башня», была центром дореволюционной культурной жизни. Его знаменитые «среды» посещали не только такие поэты-символисты, как Д. Мережковский и А. Блок, но и представители иных направлений искусства: В. Хлебников, М. Кузмин, О. Мандельштам, а также многие другие художники, философы и культурные деятели.

Творчество Иванова состоит не только из сборников стихов («Кормчие звезды» (1903), «Прозрачность» (1904), «Сог Ardens» (1908)) и многочисленных культурфилософских статей на разные темы, в том числе о вопросах поэзии в связи с символизмом. Иванов, по образованию филолог-классик, вел научные исследования в области антиковедения. В восьмидесятые годы XIX века он учился в берлинском университете и впитал научную традицию немецкого антиковедения. Он получал образование у лучших филологов Германии, которые в это время работали в университете немецкой столицы.

Наше исследование мы посвятим двум филологическим работам о религии Диониса и греческой трагедии: «Эллинская религия страдающего бога» (1904-1905) и «Дионис и

прадионисийство» (1923). «Эллинская религия страдающего бога» – результат многолетних исследований Иванова в области древней религии, которые он проводил в библиотеках разных европейских городов. Важнейшим толчком к изучению этого предмета стало знакомство с «Рождением трагедии из духа музыки» (1872) Фр. Ницше вскоре после окончания учебы в Германии. «Эллинская религия страдающего бога» – цикл лекций, которые Иванов прочитал в Париже в начале XX века. Они сыграли важную роль в становлении его славы как поэта и «мага», «мистагога» символизма. На первый взгляд этот цикл лекций не является научным трудом в строгом смысле слова. Он был рассчитан на широкую публику. Однако главные идеи, которые Иванов развивает в нем, более подробно и обоснованно разработаны в его диссертации «Дионис и прадионисийство». Иванов защитил ее в Бакинском университете после потрясений гражданской войны и перед окончательной эмиграцией из Советского Союза.

Исследования Иванова в области дионисийства и трагедии занимают важное место в его творчестве. Они являются отправной точкой для развития его идей о театре, поэзии и религии в целом. Мысли о дионисийстве и трагедии, которые Иванов высказывает в этих двух работах, лежат в основе его стремления реформировать сценическое искусство, которое, как он полагал, находилось в состоянии упадка. Кроме того, дионисийские идеи, которые мы нередко встречаем в стихах Иванова в виде элементов мифа и культа Диониса, восходят к его научным исследованиям. Помимо этого, психология творчества и основы гносеологии в его культурфилософских статьях интерпретируются Ивановым в терминах дионисийства. Дионисийство можно назвать главным источником поэтического и религиозно-философского творчества Иванова.

Поэтому правильное понимание филологических работ Иванова необходимо для постижения его творчества в целом. В современном ивановедении (на протяжении последних 25 лет) до сих пор не появилась работа, посвященная обоим филологическим трудам. Предлагаемое читателю исследование является попыткой заполнить этот пробел.

Метод и подход

В данной работе идеи Иванова о дионисийстве и трагедии мы будем рассматривать с точки зрения филологии и философии. В общих чертах наш метод можно охарактеризовать как идейно-исторический, то есть филологические и философские

идеи Иванова будут рассматриваться в свете тех источников, на которые он опирается или тех, которые интересны для установления специфики его идей. Иными словами, мы проследим, какие идеи Иванов берет у предшественников и современников, как он их развивает применительно к собственной теории, и как его идеи могут быть оценены современной наукой. Наша главная задача – установить сущность, происхождение и развитие филологических и философских идей Иванова о Дионисе и трагедии, а также рассмотреть отношение между обеими областями.

По ряду признаков наше исследование имеет междисциплинарный характер. То есть, она выходит за рамки чистой славистики. Во-первых, потому, что изучаемые нами исследования в области античной филологии были созданы важной фигурой русской литературы. Таким образом, данная работа затрагивает обе эти области. Во-вторых, «междисциплинарная личность» Иванова нередко заставляет нас обратиться к ряду других научных дисциплин помимо филологии и философии, а именно: к религии, мистике, психологии, антропологии и т.д. Однако основное внимание мы уделим филологии и философии. В более широком контексте наша работа вносит вклад в изучение рецепции античности в русской культуре, особенно на рубеже XIX и XX вв., в период так называемого «Славянского Возрождения» (термин употребляет напр. Ф. Зелинский).

Филология

Перед нами два блестяще написанных, крайне богатых и сложных по содержанию труда. Благодаря многочисленным ссылкам на античные источники и других ученых филологические исследования Иванова на первый взгляд вполне соответствуют требованиям, предъявляемым к научным работам. Однако при более тщательном изучении 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.

Это в значительной мере затрудняет систематический анализ его работ. Чтобы установить специфику ивановских взглядов, мы рассмотрим его работы на фоне главных источников вдохновения (Фр. Ницше и Э. Роде (E. Rohde)), наиболее заметных современников (У. фон Виламовиц-Меллендорф (U. von Wilamowitz-Moellendorf), У.

Риджуэй (W. Ridgeway), Дж. Гаррисон (J. Harrison), Г. Мюррей (G. Murray) и др.) и важнейших ученых, живших и работавших после Иванова (главные из которых: А. Пикард-Кембридж (A. Pickard-Cambridge), М. Нильссон (M. Nilsson), Э. Доддс (E. Dodds), У. Гатри (W. Guthrie), И. Линфорт (I. Linforth) и М. Вест (M. West)). То есть, чтобы определить своеобразие идей Иванова нам необходимо (хотя бы кратко и не претендуя на исчерпывающий обзор) рассмотреть их по трем аспектам: происхождение идей Иванова, их отношение к современным автору взглядам и возможная оценка на фоне позднейших достижений науки в XX веке. Таким образом мы надеемся создать необходимый фон для более точной интерпретации идей Иванова о дионисийстве и трагедии.

Отбор ученых и специалистов по античности может показаться произвольным. На самом деле, это частично неизбежно, поскольку литература о предметах, обсуждаемых Ивановым, столь богата, что исчерпывающий анализ идей Иванова на фоне всей античной филологии просто невозможен. Поэтому мы выбрали тех, кто на наш взгляд имел наиболее важное значение для самого Иванова, а также тех, кто создал фундаментальную работу в области исследования, касающейся нашей темы. Кроме того, наша задача (особенно в первой части работы) сводится к установке специфики идей Иванова о дионисийстве и трагедии. Мы не претендуем на реконструкцию истории развития этих феноменов с религиозно-исторической точки зрения.

В ходе рассуждений мы затронем вопрос об отношении между двумя филологическими работами Иванова, но их сравнение не является главной целью нашей работы. Следует заметить, что идеи Иванова составляют настолько органичное целое, что противопоставление данных работ (несмотря на то, что этого требует сам Иванов), на наш взгляд, не обязательно и даже не оправдано. Хотя в предисловии к «Дионису и прадонисийству» Иванов и указывает на недостатки своей более ранней работы, от ее главных тезисов и выводов он все же не отказывается.

Вначале мы кратко осветим биографию Иванова и коснемся его методологических соображений. Затем перейдем к ивановской трактовке вопроса о возникновении и развитии религии Диониса, возникновении из нее трагедии и ее сущности (катартического воздействия). В первой части все эти вопросы будут рассматриваться с точки зрения античной филологии. В работах Иванова основное внимание уделяется религии Диониса (если судить хотя бы по количеству страниц), однако мы позволим себе несколько сместить акценты и в первой части данного исследования выдвинуть на

первый план вопрос о трагедии. Это связано с нашей основной задачей: рассмотрение религии Диониса для понимания греческой трагедии является необходимым фоном.

Хотим сразу заметить, что наш строгий и аналитический подход, в сущности, не соответствует синтетическому духу исследований Иванова. Это особенно заметно при обсуждении его идей в рамках филологической науки. Филологи часто вынуждены строить свои интерпретации на «летучих лоскутках античного предания» (“die zerflatternden Fetzen der antiken Überlieferung”), как говорит Ницше в главе VII «Рождения трагедии из духа музыки». Поэтому, на наш взгляд, при интерпретации античных источников от филолога всегда требуется особенная осторожность. Нам кажется, что наш осмотрительный подход необходим для установки специфики идей Иванова, несмотря на то, что широкий диапазон русского исследователя часто имеет особенную прелесть.

Философия

Вторая часть нашей работы посвящается религиозно-философской стороне идей Иванова о дионисийстве и дионисийской трагедии. Чтобы прояснить ивановскую интерпретацию феномена дионисийства, весь комплекс идей на эту тему мы разделим на три основные части, которые можно выделить в концепции Иванова. Он сам их систематически не обозначает, однако, на наш взгляд, анализ его рассуждений следует проводить по трем моментам: пафос, экстаз и катарсис. Затем мы рассмотрим различные элементы дионисийства на фоне трех основных философских традиций, которые играют особенную роль в становлении идей Иванова: греческой, немецкой и русской. Иванов находится как бы на пересечении трех культурных областей: 1) античная Эллада; 2) немецкая философия и романтическая литература, которые оказали столь сильное влияние на русскую культуру серебряного века; 3) русская религиозная философия XIX века.

Что касается греческой философии, Иванов вследствие своей религиозной ориентации центром внимания делает мистериальные религии, в которых, на его взгляд, религиозный «потенциал» до-христианского язычества нашел свое наиболее полное выражение. Для философского осмысления дионисийства Иванов опирается на учение Платона и неоплатоников, где влияние мистериальных традиций перерабатывается и развивается в качестве философских концепций. В этом отношении он фундаментально отличается от Ницше, который подчеркивал непримиримые противоречия между дионисийством и сократо-платоновской философией.

Как уже сказано ранее, главный ориентир Иванова в понимании дионисийства – Ницше. Диалог Иванова с ним является постоянной темой нашего исследования. Прежде всего, через Ницше Иванов воспринимал философские идеи Шопенгауэра. Иванов, как впрочем и сам Ницше, старается преодолеть философию немецкого идеализма. Ответ Иванова на кантовскую философию субъекта и отвлеченную спекулятивную философию посткантовского идеализма – объективный, религиозный реализм. Ницше искал новую основу гносеологии и этики через дионисийство в концепции сверхчеловека и воли к могуществу. Соединяя платоновскую традицию с христианством, Иванов идет по пути, указанному Соловьевым. В этом заключается второе важное отличие от Ницше, который, как известно, говорил о прямом противопоставлении Диониса Христу.

Под термином «русская религиозная философия» мы подразумеваем общее развитие русской философии, в котором формулировалась христианско-философская реакция как на идеалистскую, так и на позитивистскую и эмпиристскую философию. Центральное место в этом «духовном ответе» русской мысли на философские влияния с запада, безусловно, занимает философия Вл. Соловьева. Кроме того, схожие тенденции можно обнаружить у Достоевского и других писателей. Они коренятся в духовном наследии славянофилов и их идеи развиваются в «новом религиозном сознании» начала XX века. Эти тенденции нашли особый отклик в среде младосимволистов, в том числе Иванова.

При рассмотрении идей Иванова на фоне русской философии методологическая сложность заключается в том, что Иванов с одной стороны развивает свои идеи о Дионисе, опираясь на других мыслителей, а с другой стороны проецирует свои собственные идеи на их творчество. Христианское переосмысление образа Диониса Иванов разрабатывает скорее на фоне русской религиозной философии, чем как результат подробного исследования развития раннего христианства и влияний на него мистериальных религий и философии поздней античности. Эта сосредоточенность на русской культуре может быть объяснена двумя важными особенностями духовного развития Иванова: определяющим значением Вл. Соловьева для молодого Иванова уже в девяностые годы XIX века и патриотической ориентацией Иванова в десятые годы XX века. Кроме того, в русской культуре он ищет, прежде всего, предпосылки для возрождения дионисийского искусства в виде соборного, дионисийского мистического действия.

Ограничения

В начале введения мы уже указали на специфику нашего подхода к предмету исследования. Теперь мы хотели бы указать на некоторые ограничения, в рамках которых будем проводить наше исследование.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что мы сосредоточиваемся главным образом на *идеях* Иванова, а не на биографических обстоятельствах их возникновения. Эти конкретные обстоятельства, конечно, немаловажны и мы будем останавливаться на них по мере необходимости. Например, в главе I первой части при кратком рассмотрении истории возникновения двух работ о дионисийстве нельзя не коснуться некоторых аспектов биографии Иванова, но их исследование не является нашей основной задачей. Нас интересуют прежде всего его идеи, в том виде, в котором они сформулированы в его работах.

Эта ориентация на идеи Иванова определяет выбор исследуемых нами материалов. Мы ограничиваемся прижизненными изданиями главных работ Иванова, то есть сборником лекций «Эллинская религия страдающего бога» (журнальное издание 1904-1905 гг.) и книгой «Дионис и праднионисийство» (издание 1923 г., хотя в связи с тем, что этот текст более доступен, мы пользуемся переизданием этого текста (СПб. 1994)). Кроме этих двух филологических работ мы будем ссылаться на культурфилософские статьи Иванова, опубликованные в «Собрании сочинений» Иванова (Брюссель, 1971-1986). Во всех случаях мы исходим из опубликованных текстов и не учитываем другие возможные текстуальные варианты или авторские правки. Кроме того, мы оставим вне обсуждения такие неизданные материалы, как статьи и конспекты лекций Иванова (в том числе, в Баку).

Это ограничение мотивируется следующими аргументами. Во-первых, мы полагаем, что самое важное из того, что Иванов хотел сказать на тему дионисийства и трагедии, находится именно в его опубликованных работах. Во-вторых, тема «Иванов как филолог» еще настолько мало изучена, что, учитывая наши ограничения, риск повторения уже известных среди ивановедов идей является минимальным. В-третьих, мысли Иванова о дионисийстве и трагедии составляют цельный и последовательный комплекс представлений. В дальнейшем Иванов не производил радикальный пересмотр своих взглядов, так что маловероятно, что в неопубликованных материалах можно обнаружить совершенно новые идеи. В-четвертых, уже опубликованные труды сами по

себе настолько сложны и многослойны, что дальнейшее осложнение нашей темы выходит за рамки предполагаемого объема данной работы.

Касаться восприятия идей Иванова в окружающей его среде поэтов, мыслителей, критиков и т.д. (особенно в так называемые «башенные годы») мы будем только мимоходом. Оставим в стороне интеллектуальные дебаты, в которых Иванов принимал участие и играл немаловажную роль. Имеются в виду не только обсуждения в узком кругу символистов с такими коллегами-поэтами, как Мережковский, Белый или Брюсов, но и дискуссии, например, с Бердяевым или Гершензоном. На эти многочисленные споры мы будем при необходимости ссылаться, но не станем углубляться в их подробности.

В области античной филологии наши ограничения можно сформулировать следующим образом. Как уже было сказано, цель первой части нашей работы – критическая оценка филологических работ Иванова. Мы обратимся с одной стороны к главным источникам его вдохновения и современникам, а с другой стороны – оценим его идеи в свете современных достижений в этой области. Говоря о предшественниках, мы ограничимся лишь важнейшими из них: теми, на кого ссылается сам Иванов, а также теми, кого на наш взгляд просто невозможно не упомянуть. То же самое касается его современников. Из исследователей, работавших после Иванова, мы называем только самых основных, поскольку в нашу задачу входит установление в общих чертах места Иванова в этой дискуссии.

Кроме того, из работ Иванова следует, что для него самого важны прежде всего научные дискуссии западно-европейских ученых. На русских ученых Иванов не ссылается (за редкими исключениями, как например, А. Веселовский или Ф. Зелинский). Поэтому идеи Иванова мы будем рассматривать в рамках международной дискуссии о дионисийстве и трагедии, в которой доминировали западные исследователи. Рассмотрение отклика, который идеи Иванова вызвали в России, может составить тему отдельного исследования (включая отзывы ученой комиссии, перед которой Иванов защитил своего «Диониса и прадиионисийства», значение Иванова для его непосредственных учеников или позднейших ценителей и коллег-антиковедов в России, например А. Лосева или С. Аверинцева).

Теперь о философии. Понятие «философия» в связи с дионисийством вообще неоднозначно, а в случае Иванова тем более не поддается точному определению. У Иванова органически интегрируются такие области, как философия, религия, эзотерика. Выбор рассматриваемых нами философов, повлиявших на идеи Иванова,

мотивируется двумя факторами. Во-первых, мы учитываем прямые указания в работах Иванова на значение для него тех или иных мыслителей. Во-вторых, мы считаем, что в контексте изучаемого предмета есть определенные авторы, которых было бы непозволительно обойти молчанием. Как мы уже говорили, Ницше дал толчок к самостоятельному развитию мыслей Иванова в разных направлениях, по разным культурным областям. Мы ограничимся следующими мыслителями. Из греческих философов мы остановимся на Платоне и неоплатонизме. Из немецких философов – на Шопенгауэре, Ницше и Шеллинге (о последнем мы сделаем экскурс, потому что его влияние можно назвать гипотетическим). Из русских философов – на Хомякове, Соловьеве и Достоевском (Достоевский, естественно, не философ в узком смысле слова, но его философское значение для Иванова велико).

Итак, нас интересуют философские источники идей Иванова о Дионисе. Это значит, что область эзотерики мы оставим большей частью в стороне. Противопоставление между «официальной» философией и эзотерикой, конечно, искусственно и спорно, особенно в случае Иванова, у которого смешаны философия, теология, мистика, герметика и эзотерика. Но рассмотрение связи между ивановской концепцией дионисийства и герметической мыслью мы считаем отдельной областью исследования. Мистическую сторону дионисийства, которая занимает центральное место в философском осмыслении феномена экстаза, мы затрагиваем лишь в той мере, в какой она описывается в работах Иванова (это касается прежде всего одной из центральных идей мистики М. Экхарта). Более основательное рассмотрение ивановского дионисийства в рамках истории эзотерической философии мы оставим специалистам в этой дисциплине.

Повторим, в нашем исследовании мы сосредоточимся на филологической и философской сторонах идей Иванова о дионисийстве и греческой трагедии. Мы оставим в стороне теоретические взгляды Иванова о реформировании современного ему сценического искусства и возрождении дионисийской трагедии на практике. Наподобие «реформаторских работ» Вагнера Иванов в разных статьях излагает свои взгляды на религиозную «драму будущего» и синтез искусств (“Gesamtkunst”). Иванов считает, что теоретически предполагаемая и рассматриваемая в филологических исследованиях связь между религией (т.е. экстатическими культами Диониса и мистериями) и трагедией может быть восстановлена. Однако филологический и философский фокус нашей работы не позволяет нам взяться за рассмотрение этой стороны творчества Иванова.

Другой аспект творчества Иванова, которого мы не коснемся, – его собственные театральные опыты, в которых на сцене должно было реализоваться то, что Иванов как теоретик реформы драмы предписывал в своих статьях. Иванов работал над разными театральными произведениями, из которых закончены были трагедии «Тантал», 1905 и «Сыны Прометея», 1915; второе издание как «Прометей», 1919) и музыкальная трагикомедия «Любовь – мираж?», 1924. Неоконченными остались пьесы «Ниобея» (которая должна была составить вторую часть трилогии, первой частью которой был «Тантал»), «Антигона» (в двадцатые годы) и «Наль и Дамянти» (в тридцатые годы). Нас, мы повторяем, интересует прежде всего филологическая и философская, а не практическая сторона занятий Иванова дионисийской трагедией.

Несколько слов об основных работах по нашей теме

В современном ивановедении тема «Иванов-филолог» до сих пор остается наименее исследованной. Кроме того, до сих пор нет монографии об идеях Иванова о дионисийстве и греческой трагедии, которая рассматривает обе работы («Эллинская религия страдающего бога» и «Дионис и прадиионисийство»). В этом заключается актуальность и значение нашей работы. Теперь перейдем к краткому рассмотрению существующей критической литературы, в той или иной мере касающейся нашей темы.

Единственное существующее на данный момент объемное исследование на тему «Иванов и античная филология» – работа Мюллер-Вольмер (Müller-Vollmer, 1984). Мюллер-Вольмер сосредотачивается на «Эллинской религии страдающего бога». В первой главе она рассматривает связь Ницше-Иванов. Во второй главе она переходит к методологии и содержанию «Эллинской религии страдающего бога», а в третьей главе анализирует дионисийство Иванова в более широком контексте его культурфилософских статей и концепции символистского творчества. Однако она практически не затрагивает вопросы, касающиеся непосредственно филологии.

Научно-филологическая сторона произведений Иванова до сих пор исследована значительно меньше, чем его поэтическое творчество. Основные статьи на эту тему: Rudich (1986); Фотиев (1987); Брагинская (1988) о XI гл. «Диониса и прадиионисийства»; Силард (1988) о катарсисе; D. Ivanov (1989) о «Дионисе и прадиионисийстве»; Балашов (1993) о катарсисе; Силард (1999 = Силард, 1996) об орфизме; Вестбрук (2003) о возникновении трагедии и орфизме. Помимо непосредственно античной филологии, в более широком культурфилософском

контексте следует упомянуть статьи: Мурашов (1998) о понятии мифа; Anschütz (1998) о В. Буркерт (Walter Burkert); Буева (1999) о дионисийстве и русском символизме. С точки зрения истории науки интересны переписки Иванова с И. М. Гревсом, Бонгард-Левин, Котрелев, Ляпустина (2006), и с С. М. Баура, Davidson (2006).

По теме «Иванов и его теория драмы» можно назвать работу итальянской исследовательницы Д. Рицци (Rizzi, 1988) о теориях драмы трех ведущих русских младосимволистов, то есть Белого, Иванова и Блока, а также книгу польской исследовательницы М. Цимборской-Лебоды (Cymborska-Leboda, 1997) о мифотворческом театре Белого, Сологуба и Иванова. Кроме того, стоит упомянуть книгу Г. А. Степановой (2005) о концепции соборного театра у Иванова. Мы упоминаем их здесь потому, что в них встречаются замечания об ивановской концепции Диониса и трагедии.

По теме ивановской теории драмы можно еще сослаться на: Kleberg (1984), Cymborska-Leboda (1987), Kelly (1989), Мазаев (1992); Stelleman (1998), Schahadat (1998). Кроме того, есть еще несколько отдельных работ (прежде всего, статей) о его собственных драматических опытах: «Гантал», «Ниобея», «Прометей» и «Антигона». О комедии «Любовь – мираж» и незаконченной драме «Наль и Дамаянти» до сих пор нет исследований. В этих работах встречаются разные замечания о концепции дионисийства и Дионисовой трагедии у Иванова.

Относительно темы «Иванов и философия» (в той мере, в какой она касается осмысления дионисийства у Иванова) можно выделить разные работы. На тему Ницше и Иванов: Malcovati (1986); Stammeler (1986); Clowes (1988); Deppermann (1998); Biebuyk, Grillaert (2003). «Иванов и Шеллинг» – еще малоисследованная тема (это не в последнюю очередь связано с тем, что эта связь представляется гипотетической и сложной). Попытки осмысления: Boehmig (1985-1988), Силард (1993), Westbroek (2006). Иванов на фоне русской мысли, конечно, в довольно широком понимании затрагивается в научной литературе довольно часто. Мы назовем главные источники: Rosenthal (1992 и 1993); Meštan (1993); Келдыш (1996); Тамарченко (2002).

Структура нашей работы и ее основная мысль

Данная работа состоит из двух частей, которые в свою очередь распадаются на четыре отдельные главы. Первая часть – филологическая. Вторая – философская. Сначала мы коснемся общих биографических сведений об Иванове как филологе: как

он пришел к этому предмету исследования, как создавались обе работы. После этого обсудим методологию, которую Иванов применяет в своих работах (глава I). Потом рассмотрим дионисийскую типологию греческой культуры в концепции Иванова. Он представляет историю религии Диониса как развитие по определенным географическим и хронологическим этапам. С незапамятных времен религия Диониса развивается из первобытных хтонических культов и достигает своего полного раскрытия в учении орфических мистерий, как считает Иванов (глава II). Идеи Иванова о возникновении трагедии в лоне Дионисовой религии рассматриваются в следующей главе. Связанная с трагедией дискуссия состоит из отдельных проблем, вызванных скудностью сведений о предыстории аттической драмы. Мы рассмотрим их отдельно и укажем на специфику идей Иванова в этой связи. Кроме того, мы покажем, какую роль в его концепции древней трагедии играют архаические и хтонические культы Диониса, и какое место в ней занимают мистериальные религии (глава III). Первая часть завершается рассмотрением интерпретации трагического катарсиса в концепции Иванова (как выражения религиозной сущности трагедии) на фоне сложной и разноплановой филологической дискуссии о катарсисе (на фоне определения Аристотеля) (глава IV).

Вторая часть затрагивает философскую сторону проблемы дионисийства. Центральный вопрос нашего исследования – осмысление Ивановым экстаза и его выражения в культе и трагедии в виде пафоса и катарсиса. Поскольку разные аспекты дионисийства связаны с разными философскими вопросами, мы рассмотрим их по отдельности. В следующих трех главах мы обратимся к тем областям философии, которые наиболее важны для Иванова в связи с дионисийством (глава I).

Первая область: греческая философия. В отличие от Ницше, который в своей концепции «трагического духа» ограничивался доклассической культурой, Иванов ищет философское выражение дионисийства в философии Платона и неоплатоников. Мы обсудим два вопроса, занимающих центральное место в концепции Иванова. Во-первых, понятие «правое безумие» как осмысление Дионисовой психологии экстаза в рамках античной философии. И, во-вторых, точки опоры в неоплатонической философии, которые Иванов находил для диалектической формулировки взаимодействия дионисийского и аполлинийского начал в экстазе (глава II). Рассмотрение теории Иванова в связи с немецкой философией, конечно, сосредоточено на том влиянии, которое оказал Ницше. Кроме того, в связи с этим вопросом нельзя не упомянуть и Шопенгауэра. Для Иванова важна его интерпретация «греческого

пессимизма». Говоря о Ницше, мы обратимся к нескольким отдельным вопросам: о религии и эстетике, о титанизме, а также о рождении и смерти трагедии. Эту главу мы завершим экскурсом о возможном влиянии философии Шеллинга на идеи Иванова (глава III). В части о русской философии мы рассмотрим, как Иванов развивает свои идеи о дионисийстве на фоне идей славянофилов, в том числе А. Хомякова, у которого он заимствует концепцию «соборность» как идеологическую основу для разработки хорового начала Дионисовой религии и трагедии. Потом рассмотрим несколько идей Соловьева и их дальнейшее развитие в понимании дионисийства у Иванова. После этого поговорим о трагических и религиозных принципах творчества Достоевского (глава IV).

В данной работе мы постараемся доказать (или по крайней мере представить с большой степенью правдоподобности), что идеи Иванова о дионисийстве и трагедии, изложенные в его филологических трудах, свидетельствуют о сильном религиозно-философском влиянии духовных исканий самого автора. Работы Иванова являются плодами взаимодействия филологического научного подхода и религиозно-философских размышлений. Это сочетание выделяет работы Иванова из подавляющего большинства исследований в этой области, в которой исследователи обычно стремятся к строгому объективизму и тщательно, осторожно и, прежде всего индуктивно, изучают немногочисленные сведения, известные нам об античности. Мы полагаем, что Иванов идет другим путем. Концепция страдающего бога зачастую склоняет его к дедуктивному подходу к материалу. Эта особенность позволяет предположить, что если бы работы Иванова вступили в международную научную дискуссию прошлого века, на них обрушилась бы та же критика, которой было встречено появление «Рождения трагедии» Ницше. Но, как известно, исследования Иванова не стали достоянием широкой общественности, и наша работа – первая попытка приподнять завесу неизвестности, скрывающую их до сих пор.

Замечание об использованных античных текстах и цитатах

Все процитированные отрывки из греческих, немецких и т.д. текстов представлены в нашем переводе, если не указано иначе. Античные источники цитируются по общепринятым изданиям текстов (чаще всего оксфордским). Поскольку номера страниц и разделов в этих случаях стандартны, конкретные издания работ не указываются (кроме цитат, приведенных в комментариях).

Часть первая

**Дионисийская филология: религия страдающего бога
и возникновение трагедии**

Глава первая

Филологические работы Иванова

1. 1 Иванов как филолог

1. 1. 1 Создание, дальнейшая судьба и изучение филологических исследований Иванова

«Автобиографическое письмо», которое Иванов в 1917 году написал своему другу С. А. Венгеру, можно считать отправной точкой для реконструкции развития его интереса к античной филологии. В этом документе Иванов с нежностью называет антиковедение своей «избранницей сердца»¹, своей духовной любовью гимназических лет (1875-1885). Тем не менее, Иванов этой любви был некоторое время неверен: под влиянием социальной напряженности последних десятилетий XIX века, революционной деятельности брата и собственной симпатии к делу народа, Иванов, еще гимназистом, отказался от стажировки для лучших учеников в одной из престижных гимназий Лейпцига. Это предложение он отверг как: «предосудительный уступок реакции».²

Но спустя некоторое время, любовь к античной литературе снова одержала верх над политическим сознанием, и после окончания школы Иванов поступил на отделение античной филологии московского университета. В 1886 году по завершении первого курса Иванов по совету своих профессоров уехал в Берлин, чтобы учиться у знаменитого историка Т. Моммзена.³ В Берлине Иванов провел девять семестров. Там он начал работу “*De societatis vectigalium publicorum populi romani*”, свою первую диссертацию о римской системе налогообложения, которую писал на латыни.⁴

¹ СС. II, 16. С. А. Венгер, издатель книги «Русская литература XX века» (1890-1910) (1916). В третьем томе этой книги (сс. 101-113) была опубликована статья коллеги-филолога Ф. Ф. Зелинского «Вячеслав Иванов», в которой Иванов удостоивается похвалы как представитель «славянского возрождения». Ср. Zielinski (1933a) Zieliński (1933b). Осипова (2002), 136. Ср. Бонгард-Левин (2006), 281.

² СС. II, 14.

³ Th. Mommsen (1817-1903), историк, автор книг “*Römische Geschichte*” (1854-1857) и “*Römisches Staatsrecht*” (1871-1875). После его смерти Иванов написал статью «О Моммзене» (по поводу книги: Ю. Кулаковский, Памяти Моммзена, Киев 1904), опубликованную в журнале «Весы», 1904, XI, 46-48. См. тоже Бонгард-Левин (2001). Davidson (2006), 8.

⁴ Эта работа была закончена в 1896 г. только после длительных периодов жизни в разных европейских столицах. Она была опубликована в Санкт-Петербурге: Venceslaus Ivanov, *De societatis vectigalium publicorum populi romani*, Petropolis 1910 (переиздана в Риме, в 1971 г.). Ср. Бонгард-Левин (2006), 364-367.

Последовало приглашение продолжить академическую карьеру в Германии, но интерес Иванова принял совершенно другое направление.

Изначальная ориентация Иванова на историю, возможно, является результатом более раннего интереса к политике. Помимо этого, в увлечении историей следует отметить роль профессора Моммзена, к которому молодой Иванов испытывал огромное уважение.⁵ Под влиянием одного из своих московских преподавателей, профессора П. Г. Виноградова, Иванов решил переориентироваться с истории древнего мира на филологию в настоящем смысле слова. В те же годы Иванов познакомился с философией В. Соловьева и А. Шопенгауэра.⁶ Однако связь между религиозно-философскими исканиями и античной филологией возникла лишь после того, как Иванов прочитал «Рождение трагедии из духа музыки» Фридриха Ницше (“Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik”, 1872). Работа Ницше стала толчком к изучению религии Диониса и древнегреческой трагедии, но поскольку духовные позиции философов значительно различались, Иванов поставил перед собой цель, как он сам выразился, «преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания».⁷

Кроме того центральным фактором личности и мировосприятия Иванова был пережитый им опыт «дионисийского экстаза» во время встречи с Лидией Зиновьевой-Аннибал, его будущей второй женой, в 1893 г. в Италии. Этот экстаз, пережитый «в пещерах Колизея» – в данном случае, происходящий из эротического, эстетического и религиозного начал – мог бы быть большей частью ответственен за его исключительный энтузиазм на предмет дионисийства. В «Автобиографическом письме» Иванов уподобляет происшедшее с ним и Лидией Дмитриевной «могучей весенней дионисийской грозе, после которой все во мне обновилось, расцвело и зазеленело».⁸

В девяностые годы XIX и первые годы XX века Иванов изучал в крупных европейских библиотеках огромное количество материалов о культе Диониса и греческой трагедии. Из этого выросли два филологических исследования, упомянутые во введении нашей работы. Перед тем как мы перейдем к обсуждению их содержания, для определения места этих работ в ивановедении, необходимо обратиться к истории их возникновения и примечательной судьбе в первые, бурные десятилетия XX века.

⁵ Это уважение выражено в строках из «Римского дневника» (поэтического дневника, 1944 г.): «В сей день счастливый Моммзен едкий / меня с улыбкой похвалил», СС. II, 17.

⁶ СС. II, 18.

⁷ СС. II, 21. Müller-Vollmer (1984), 3 сл.; Stammer (1986), 297-299; Clowes (1988), 136 сл. Biebuyk/Grillaert (2003), 55-56.

⁸ СС. II, 20. Ср. СС. I, 17-28.

1. 1. 2 Два филологических труда

Первый филологический труд Иванова – «Эллинская религия страдающего бога».⁹ Он представляет собой цикл лекций, которые Иванов в 1903 г. прочел в русском учебном заведении «Высшая школа общественных наук» в Париже.¹⁰ На этих лекциях Иванов познакомился с поэтом-символистом Валерием Брюсовым, который незадолго до этого написал положительную рецензию на первый сборник лирики Иванова «Кормчие звезды» (1903).¹¹ Дмитрий Мережковский, литератор и издатель журнала «Новый путь», предложил Иванову опубликовать эти лекции. В 1904 г. в его журнале «Новый путь» появились отдельные статьи под общим названием «Эллинская религия страдающего бога». Поскольку «Новый путь» в этом же году прекратил свое существование, остальные статьи были опубликованы в 1905 г. в журнале-наследнике «Вопросы жизни» под заголовком «Религия Диониса».¹² В дальнейшем Иванов намеревался собрать эту распавшуюся на части публикацию, переработать ее и издать отдельной книгой под названием «Дионис». К несчастью, большая часть тиража этой книги была утрачена в 1917 г. при пожаре в издательстве Сабашниковых в Москве.¹³

Следующей работой в области античной филологии стала вторая диссертация Иванова – «Дионис и прадионисийство», которая вышла в 1923 г. в Баку.¹⁴ Исходный замысел этой работы Иванов относит к 1913 г., когда он получил предложение от издательства «Мусагет».¹⁵ В этом же году в журнале «Русская мысль» появилась статья «О Дионисе орфическом», которая является главой IX «Дионис орфический» в книге 1923 г.¹⁶ Идея публикации других частей в издательстве «Мусагет» не реализовалась,

⁹ Здесь и далее используется сокращенное название: «Эллинская религия страдающего бога» (или просто: «Эллинская религия»), в примечаниях – ЭР, несмотря на то, что практически половина этой работы вышла под заголовком «Религия Диониса».

¹⁰ Этому учебному заведению посвящена книга Гутнова, Гутнов (2004).

¹¹ Брюсов (1903) и Вгiусов (1903). СС. I, 858.

¹² Выходные данные: «Новый путь», 1904: I, 110-134; II, 48-78; III, 38-61; V, 28-40; VIII, 17-26; IX, 47-70; «Вопросы жизни», 1905: VI, 185-220; VII, 122-148. При цитировании этой работы мы будем ссылаться на нее как на «ЭР» с указанием года публикации и страниц.

¹³ О. Дешарт пишет, что после пожара сохранились три экземпляра. (Deschartes (1954), 55. См. тоже: Tschöpl (1968), 169. Один из них хранится в римском архиве. Фрагменты «Эллинской религии» появились в академическом издании переводов Иванова трагедии Эсхила (Иванов (1989), 307-350). В этом издании текст «Эллинской религии» снабжен подзаголовком: «Фрагменты верстки книги 1917 г., погибшей при пожаре в доме Сабашниковых в Москве». Поэтому в предисловии Н. В. Котрелева (там же, 556 ст.) сказано, что в книге 1917 г. речь идет о «непринципиальном расширении» (там же, 557). Текст журнального издания 1904-1905 гг. и текст книги являются практически одинаковыми. Поэтому мы ограничимся текстом журнального издания. Ср. Müller-Vollmer (1984), 76.

¹⁴ Название книги будет иногда в тексте сокращено как «Дионис», в примечаниях как ДП.

¹⁵ ДП, 12. Кроме того, в 1912 г. Иванов в Риме готовил книгу «Эпос и начало трагедии», но этот замысел не увенчался успехом. ДП, 6. Материал был переработан в разные статьи.

¹⁶ Иванов (1913).

по словам автора, из-за других занятий.¹⁷ Книга была закончена только во время пребывания Иванова в Баку (1920-1924 гг.). 22-го июня 1921 г. Иванов защитил восемь глав из этой работы в качестве докторской диссертации. В конечной редакции книга состоит из двенадцати глав (включая методологическую главу (главу XII)).¹⁸ В течение четырех лет своего пребывания в Баку Иванов занимал разные должности в местном университете. После степени ординарного профессора в 1920 г. Иванов в 1921 г. работал заведующим кафедрой. Затем он стал деканом.¹⁹

Судьба «Диониса и прадионисийства» ни в чем не была лучше, чем судьба «Эллинской религии страдающего бога». Тираж «Диониса» 1923 г. в предисловии к первому переизданию 1994 г. характеризуется как «мизерный».²⁰ Из-за этого исследование «Дионис и прадионисийство» являлось долгое время практически неизвестным для научного мира. В издание переводов Эсхила из 1989 г. было включено лишь несколько частей (предисловие, часть главы I и главы X-XII). На основании писем Иванова Н. Котрелев показывает, что попытки русского переиздания этой работы во второй половине двадцатых годов не могли увенчаться успехом из-за определенного развития политической ситуации. Иванов с семьей тогда уже жил в Риме.²¹

Однако в эмиграции переводы этих работ на другие языки при жизни автора тоже не публиковались. Попытки в тридцатые годы не имели успеха. В 1936 г. швейцарский издатель предложил Иванову подготовить немецкое издание книги 1917 г. «Эллинская религия страдающего бога». Автор долгое время сомневался, поскольку уже не был уверен в научной состоятельности текста, не пересматривавшегося с 1917 года. За прошедшие с тех пор два десятилетия в области античной филологии и истории религии произошло много нового. Поэтому Иванов прислал «Дионис и прадионисийство» издателю с условием, что он сам будет отвечать за окончательную редакцию перевода. Однако обработка и переработка текста была настолько

¹⁷ ДП, 12.

¹⁸ ДП, 6.

¹⁹ О. Шор ошибочно полагает, что он был еще и ректором СС. I, 170-173; Альтман (1968) и (1995); Котрелев (1968); Мануйлов (1990).

²⁰ ДП, 7. Это издание в серии «Античная библиотека» является ненаучным и некритическим. В нем много ошибок и неточностей, и отсутствует описание истории и редакции текста. Поскольку нас в основном интересуют идеи Иванова о Дионисе и трагедии, мы не проводим критическое рассмотрение рукописей, первого издания и вариантов. Это вопрос для отдельной работы.

²¹ Иванов (1989), 560-561.

основательной, что с началом второй мировой войны работа прервалась и больше не продолжалась.²²

Из этих примеров становится ясно, что сложная судьба филологических работ Иванова объясняется сочетанием исторических и личных причин. Безусловно, трагические события 1917 г., непростые двадцатые годы, а затем начало второй мировой войны помешали осуществлению его планов. Хотя О. Шор утверждает, что Иванов «не сомневался в верности своих узрений»,²³ у нас есть повод предположить, что в промедлении с публикацией «Диониса и прадионисийства» некоторую роль может играть и определенная самокритика. Конечно, частично это объясняется тем, что Иванов долгое время не имел доступа к научным источникам, особенно в то время, когда он жил в Баку. Тем не менее, его биографы не проясняют, почему в Италии, куда он переехал в 1924 г., и где имел неограниченный доступ к новейшим открытиям в интересующих его областях, он также не стремился актуализировать и опубликовать эту работу.

Единственная прижизненная публикация на иностранном языке – кратчайшее обобщение (всего одна страница) главных идей «Диониса и прадионисийства».²⁴ Две главы из книги о Дионисе вышли в журнале амстердамской культурной организации «Каструм pereгрини» (“Der orphische Dionysos”, “Pathos, Katharsis, Tragödie”) через много лет после смерти автора.²⁵ В наши дни готовится издание полного немецкого текста Иванова, который до сих пор хранится в римском архиве. Помимо этого, в 1998 г. было объявлено об английском переводе «Эллинской религии страдающего бога», но пока он не был опубликован.²⁶

История создания и судьба филологических работ Иванова объясняют, почему в этой области ивановедение еще не так развито, как, например, в отношении изучения его поэтического наследия. Не требует объяснений и тот факт, что из-за языкового барьера и отсутствия переводов на западе научные работы Иванова оставались до сих пор практически незамеченными. На родине Иванова, в бывшем Советском Союзе, из-за сильно сокращенного объема классической филологии в университетской учебной

²² СС. I, 198-199. Хотя в конце жизни Иванов снова вернулся к этому замыслу (переписка с С. М. Баура), см. Davidson (2006), 77, 108.

²³ СС. I, 198.

²⁴ Ottokar (1933).

²⁵ Iwanow (1961) и (1985).

²⁶ Anshütz (1998), 331, прим. 4). По идее, он должен был выйти в том же году, но не появился. Его судьба нам неизвестна.

программе, дела обстоят не лучше.²⁷ Кроме того, Иванов сам постепенно склонялся к стихотворному делу и написанию статей культурфилософского типа. Другой причиной скромного развития этой стороны изучения творчества Иванова не в последнюю очередь стала эмиграция в Италию в 1924 г. и крайне умеренные тиражи его научных работ в России. Следовательно, до сих пор Иванов-филолог – практически *terra incognita*. За прошедшие три десятилетия современного ивановедения в международной его форме,²⁸ научным исследованиям Вяч. Иванова уделялось сравнительно мало внимания.²⁹

1. 1. 3 Краткое содержание двух филологических трудов

Два текста, «Эллинская религия страдающего бога» и «Дионис и прадионийство», являются краеугольными камнями ивановских идей о Дионисе и греческой трагедии. Создание «Эллинской религии» предшествовало деятельности Иванова как поэта-символиста и его центральной позиции в петербургской культурной жизни (особенно в «башенные» годы с 1905 по 1912). С другой стороны, «Дионис» – последняя крупная работа, написанная на Родине. Получается, что эти два исследования по времени обрамляют поэтические и эстетические размышления Иванова над возрождением театра в дионисийском духе. Мы сначала подробнее рассмотрим содержание этих двух работ, чтобы составить общее представление о мыслях Иванова на темы дионисийства и трагедии.

Во вступительном слове к «Эллинской религии» Иванов определяет центральный предмет своего исследования как идею страдающего бога.³⁰ С помощью этой концепции он надеется найти более точный ответ на вопрос, уже поставленный Ницше: о темной стороне греческой культуры, которая традиционно представляется как светлый и ясный мир «эллинской жизнерадостности» (“griechische Heiterkeit”, Иванов в данном контексте говорит о «золотом облаке счастливого эллинского язычества»).³¹

²⁷ Гетцер указывает на неизвестность научных трудов Иванова на Западе и в России. Он ссылается на статью, которая посвящена этой теме: З. Дымшиц, «Эпифания Диониса в мифе и обряде», 1939 г., *Netzer* (1972), 30, прим. 4. Ср. замечание Котрелева: «Эта книга (т.е. «Дионис и прадионийство» – Ф. В.) Иванова и сегодня очень редка и имеется далеко не во всех даже крупнейших библиотеках. Тем не менее, она оставила заметный след в нашей науке», Иванов (1989), 561. Ср. также “Ivanov’s ideas also found wide support among his fellow classicists”, Davidson (2006), 14. В этой связи Дэвидсон указывает на Зелинского. Однако мы не предполагаем, что его идеи встретили «широкую поддержку».

²⁸ Считаем с первой международной конференции в Нью Хэвене в 1981 г. Работы, выходявшие до этого, имеют случайный характер.

²⁹ О важнейших работах: см. введение в наше исследование.

³⁰ ЭР 1904, 1, 110 сл.

³¹ ЭР 1904, 1, там же. Ср. Nietzsche (1999), I, 11.

Именно в этой скрытой стороне духовной жизни надо искать объяснение феномена, всегда вызывавшего затруднение у интерпретаторов греческой культуры: античной трагедии.³²

Дионис – бог радости и печали, двуликий бог. Иванов подчеркивает двойственность Дионисовой идеи и иллюстрирует ее, указывая на разные дионисийские обряды и праздники (как напр. триетерии, ленаи, анфестерии) (глава I, ЭР 1904, 1, 117-134). Образ Диониса постепенно стал предметом научного внимания немецкого антиковедения XIX века и эстетики немецкого романтизма, по мнению Иванова, достигающего кульминации в работе Фридриха Ницше (глава II, ЭР 1904, 2, 48-78). Более точно дионисийство описывается, как сложное психологическое явление (глава III, ЭР 1904, 3, 38-61), восходящее к экстастическому состоянию человека при первобытных оргиастических жертвоприношениях (глава IV, ЭР 1904, 5, 28-40 и 1904, 8, 17-26). Исконная дионисийская религия связана с почитанием мертвых (тризной). Кроме того, в ней выражается основное противопоставление мужского и женского полов. Дионис, как бог вина и растительности, является более поздним образом. Вообще говоря, его оргиастическая сущность древнее, чем изображение в мифологии (глава V, ЭР 1904, 9, 47-70).

«Религия Диониса» открывается обобщением основных идей предыдущих лекций (глава I, ЭР 1905, 6, 185-196). Затем Иванов переходит к особенно интересующей его теме: трагедии. Истоки трагедии находятся в архаических культах мертвых и обрядах человеческих жертвоприношений. В этом культовом контексте встречаются переодевание и использование масок, которые понимаются как одержимость духом умерших (глава II, ЭР 1905, 6, 196-210). Подобные культовые явления наличествуют и в оргиастических культах. Иванов также рассказывает о разных культах, названных им позднее «прадионисийскими» (глава III, ЭР 1905, 6, 210-220). Хотя автор и признается, что эта тема заслуживает более подробного исследования, он затрагивает важный вопрос о сходстве дионисийства с христианством. В этой связи важное место занимает орфизм, как наивысшая точка дионисийской мистики (глава IV, ЭР 1905, 7, 122-136). Цикл лекций заканчивается в ницшеанском духе: выражением надежды на возрождение дионисийства в культуре с помощью искусства (глава V, ЭР 1905, 7, 136-148).

³² «Как, греки и – пессимизм?», ЭР 1904, 1, 115. Ср. “Griechen und das Kunstwerk des Pessimismus?”, Nietzsche (1999), I, 12.

Теперь о «Дионисе и прадионисийстве». Судя по оглавлению, Иванов в этой книге приступает к более систематическому исследованию вопроса об истоках и пути распространения религии Диониса по греческому миру. На прадионисийской стадии греческой культуры встречаются разные т.н. «иноименные Дионисы», которые на более позднем этапе развития культуры могут быть ассоциированы с Дионисом (глава I). По Иванову, важнейшее событие в истории древнегреческой религии – момент, когда бог Дионис был принят в рамках культа дельфийского Аполлона (глава II). Отдельная глава (III) посвящается дионисийскому женскому началу в облике менады, экстатической почитательницы Диониса. Культ героев вместе с его дионисийскими аспектами (глава IV) рассматривается на фоне архаических экстастических культов (плача над умершими). В культе и мифе образ Диониса дополняется женским божеством, воплощением земного начала. Она обозначается как «Дионисова сопрестольница» (глава V). Основные пути развития культа Диониса – материк (прежде всего, Фракия, глава VI) и греческие острова (главным образом, Крит, глава VII). В Аттике культы Диониса смешались с местными сельскими обрядами (глава VIII). Мистическая идея Дионисовой религии достигает апогея в орфическом культе (глава IX). Последние две главы посвящены трагедии: ее отношению к пафосу и катарсису, т.е. к страданию и очищению, и ее историческому возникновению (главы X и XI). Исследование заканчивается обсуждением примененной в нем методологии (глава XII).

1. 1. 4 Сравнение содержания двух филологических трудов

Отношение между этими двумя филологическими работами неоднозначно. С одной стороны, Иванов в предисловии к «Дионису» сообщает, что этот труд – исследование, к которому «Эллинская религия» может служить вступлением. С другой стороны, автор в том же предисловии отмечает, что его диссертация исправляет лекции о страдающем боге: «Предлежащая читателю монография никак не связана с упомянутым очерком; разумеется, она служит ему во многих частностях коррективом, в целом же не отменяет его, но и не повторяет; он был бы не бесполезным в нее введением».³³ Далее Иванов характеризует «Эллинскую религию» как юношеское произведение для широкого круга читателей и о тоне этих лекций говорит, что он «до смешного молод».³⁴ «Эллинская религия» исследует «дионисийскую психологию» и «мистику дионисийской жертвы». Книгу «Дионис и прадионисийство» автор рекомендует как взрослое научное

³³ ДП, 12.

³⁴ ДП, там же.

исследование, предназначенное для узкого круга специалистов («к изучающим предмет пристальнее») и написанное серьезным тоном: «тон второго (т.е. «Диониса» – Ф. В.) досадно сух»³⁵.

Трудно дать оценку этим замечаниям автора. Изучение «Диониса» не проясняет, какие именно исправления основных идей «Эллинской религии» Иванов имел в виду. Безусловно, дионисийство и возникновение трагедии в диссертации обсуждаются более подробно. В ней же в свои размышления о дионисийстве Иванов вводит новое понятие, а именно: «прадионисийство». Тем не менее, при сравнении содержания обеих работ становится ясно, что главные идеи «Диониса» уже присутствуют в «Эллинской религии».

Выделим главные из них: оргиастическое переживание как основа религиозного сознания человека; постепенное развитие Дионисовой идеи в религиозном сознании и мифологии. В «Дионисе» это развитие формулируется по ступеням: прамиф-обряд-миф. Технического термина «прадионисийство» в «Эллинской религии» еще нет, но в этой работе уже присутствует мысль о первенстве изначального духовного состояния и дальнейшем его развитии в разных мифах. Кроме того, два главных пути развития Дионисовой религии (материковый и островной культуры) обозначены уже в «Эллинской религии». Хотя роль орфизма в «Эллинской религии» освещена намного более ограниченно, чем в «Дионисе», его значение в «усовершенствовании» Дионисовой идеи отмечается уже в «Эллинской религии». В обеих работах речь идет о сходстве между Дионисом и Христом.

1.2 Методология Иванова

После истории создания научных исследований и их краткого содержания, следует рассмотреть методологию, применяемую Ивановым. Исследователь находится на перекрестке разных научных традиций, что придает его работам особую ценность. Перед тем, как перейти к подробному рассмотрению содержания обеих работ, в отношении методологии необходимо установить, в какой интерпретационной традиции находится Иванов, и какова специфика его позиции. Мы предлагаем остановиться на следующих аспектах: общий обзор трактовок культа Диониса, предварительное замечание о позиции Иванова, более подробное рассмотрение методологических

³⁵ ДП, там же.

соображений, высказанных в двух его работах. После этого мы сделаем небольшое отступление о сходстве между взглядами Иванова и известного, но спорного, исследователя В. Отто.

1. 2. 1 Три основных направления

На рубеже столетий классическая филология, которая в XIX веке носила в основном исторический и герменевтический характер, начала испытывать все большее влияние со стороны других научных областей, таких как: этнография, антропология, социология, психология, компаративная лингвистика и т.д. Мирно дремлющее академическое антиковедение, прочно укоренившееся в гражданском гуманизме немецкой «высокой культуры», было еще в состоянии пережить экстагическое варварство и свирепую атаку «Рождения трагедии» Ницше, но к концу XIX века уже не могло игнорировать «вызов дикого», который раздался со стороны этнографии и антропологии. Разные научные подходы привели к дискуссии об интерпретации греческой религии вообще, и религии Диониса в частности, к появлению полемизирующих позиций, которые, несмотря на смягчение тона дискуссии в настоящее время, не преодолели свои основные противоречия. На самом деле они являются следствием непростого соединения национальных, культурных и научных традиций с идеологическими позициями, обсуждение которых выходит далеко за рамки нашей работы.

Исследователь МакГинти различает три основных герменевтических типа изучения религии: генеалогический, трансляционный и реартикуляционный (“genealogy”, “translation”, “rearticulation”). Если сформулировать кратко, то первый тип исследования концентрируется на происхождении религии (например, на анимизме, тотемизме, магии и т.п. (Фрэзер (Frazer), Тайлор (Tylor), Гаррисон (Harrison, до 1912 г.), Роде (Rohde), Нильссон (Nilsson), Доддс (Dodds)). Второй – на функции религии (т.е. на психологической или социологической роли религии (Дюркгейм (Durkheim), Юнг (Jung), Гаррисон (Harrison, с 1912 г.), Леви-Стросс (Lévi-Strauss)). А третий – на содержании религии (т.е. на ее предмете (Отто (Otto), Гатри (Guthrie, достаточно умеренно), Элиаде (Eliade)). Следует иметь в виду, что это разделение – схематическое, и на деле встречаются многочисленные вариации (особенно на протяжении XX века). Но общая картина поможет нам лучше понять позицию Иванова.³⁶

³⁶ McGinty (1978), 9-13.

Первое направление включает в себя этнографию и антропологию. Основа этой науки – теория эволюции. Культура понимается как переход от примитивной стадии (по Тайлору) в просвещенную.³⁷ Религия утилитарно обличается как (в целом) ложная стратегия первобытного человека по отношению к окружающему миру. Объект религии отсутствует (т.е. присутствует только в воображении верующего человека).

Второе направление принимает религию как адекватную стратегию человека в своем понимании мира. Религия, однако, рассматривается как выражение феномена *натурального* мира (напр. у Дюркгейма – социальных структур, у Фрейда – подсознания (эдипова комплекса), у Юнга – психологических архетипов, у Леви-Стросса – глубинной структуры ума и языка и т.д.).

Третье направление на место эволюционистского отвержения религии ставит концепцию религии как полноценного выражения человеком своего переживания Священного.³⁸ У религии – *супранатуральное* содержание. Это направление, в отличие от атеистического эволюционистского, можно считать теистическим. Соответственно, все три направления стремятся к демистификации, объяснению или защите религиозного феномена.³⁹

1. 2. 2 *Общая характеристика позиции Иванова*

Позиция Иванова в первую очередь – реартикуляционная. Он видит в Дионисе адекватное выражение религиозной сущности. Тем не менее, в его работах мы находим и много разных аспектов двух других интерпретационных моделей. Его психологическая трактовка дионисийского экстаза может быть рассмотрена и в рамках эволюционистской позиции. Иванов считает, что в состоянии экстаза проявляется образ божества, который существует в сознании человека. Кроме того, трансляционный оттенок есть у психологической гипотезы о том, что после создания гомеровского пантеона олимпийских богов, который является выражением аристократической культуры, у человека осталась потребность в «эмпатических богах», а также у социологического акцента на коллективное переживание экстаза. Но Иванов – теист, и все его научные термины и теоретические соображения, как мы увидим далее, надо

³⁷ “(...) to expose the remains of crude old culture which have passed into harmful superstition, and to mark these out for destruction”, Tylor (1955), II, 539. Разумеется, в современной науке концепция «примитивность» оценивается иначе, чем среди первых поколений эволюционистской школы.

³⁸ В современной науке в основе самостоятельной концепции «Священного» лежит книга Р. Отто «Святое» (Rudolf Otto, “Das Heilige”, 1917 г. = Otto (1997)). N. В. здесь и далее ссылка на «Отто» указывает на В. Ф. Отто, автора книги о Дионисе. См. ниже (часть первая, 1. 2. 5).

³⁹ McGinty (1978), 14 сл.

воспринимать как инструментарий, с которым можно «научно» говорить о том, чье существование аксиоматически предполагается.

То же самое относится и к историческому исследованию дионисийства (глава II нашей работы). Дискурс Иванова изобилует положениями из эволюционистских концепций генеалогического направления, но историческое развитие он понимает не как обличение ложного представления недоразвитого ума первобытного человека, а, наоборот, как постепенное раскрытие истинной религиозной сущности. Это – одно из проявлений верности Иванова немецкой традиции XIX века, в рамках которой культура понимается как выражение (философски говоря: как историческое раскрытие) определенного духа (“Geist”), а не в утилитарных терминах низших практических нужд первобытного человека, еще не способного понимать свой мир.⁴⁰

Верность немецкой традиции не должна вызвать удивление. За берлинские годы (1886-1892) Иванов впитал в себя немецкую традицию антиковедения, но его ориентация с самого начала была шире, чем чисто научно-филологическая. Поэтому следует сразу отметить, что помимо академического образования в работах Иванова сильно ощутимы два других явления: немецкий романтизм и русская религиозная философия. Иванов, как например ранний Эрвин Роде, находится под сильным влиянием Шопенгауэра и раннего Ницше. Кроме того, теистская позиция Иванова подключается одновременно и к романтическим поэтам (прежде всего, Новалису), и к философам (на наш взгляд, Шеллингу), и к русской религиозной мысли (Соловьеву). К философской стороне идей Иванова мы вернемся во второй части нашей работы.

В работах Иванова явно присутствует упомянутое выше гомилетическое начало. Иванов хочет раскрыть сущность Диониса и этим обогатить наше понимание мира и, в еще более широком смысле, уже далеко за пределами своей научной деятельности, он стремится к возрождению современной культуры, обескровленной индивидуализмом и безбожием. В этом смысле (разумеется, без учета оценки религии) он похож на Ницше. Теизм позиции Иванова заключается в том, что для него Дионис – носитель религиозной правды, даже предшественник Христа в образе страдающего бога.

Из этого далеко не следует, что у верующего исследователя религии есть менее научный взгляд на предмет изучения. Однако мы вынуждены отметить, что в тех случаях, когда некоторые важные моменты в работах Иванова обнаруживают недостаток критического подхода к материалу, а также в случаях, когда его подход

⁴⁰ McGinty (1978), 35.

является скорее дедуктивным и синтетическим, чем индуктивным и аналитическим, объяснение этому, скорее всего, нужно искать в его особенно почтительном отношении к страдающему богу.

В нашей работе мы не будем перечислять все дисциплины и их представителей в научных дискуссиях. Ограничимся теми, на кого чаще всего в своих работах ссылается Иванов и, которые чаще всего упоминаются в (до сих пор еще скромной) критической литературе на тему «Иванов и античность». Основные пассажи, в которых Иванов эксплицитно определяет свою позицию в научной дискуссии: методологические замечания во главе II «Эллинской религии» и методологическая глава «Диониса» (глава XII).⁴¹

1. 2. 3 «Эллинская религия страдающего бога»

Начнем с «Эллинской религии». Позже, в «Дионисе», Иванов критически оценит эту серию статей за ее предполагаемый ненаучный характер. Однако следует задать себе вопрос: в какой мере эта критика оправдана? Бесспорно одно – в «Эллинской религии» нет систематической структуры, похожей на ту, которая присутствует в «Дионисе», и мало ссылок на источники. Верно, что глава II «Эллинской религии» о методологии состоит в основном из перечисления немецких филологов, имеющих значение для автора.⁴² Иванов сначала определяет свою позицию в узких рамках античной филологии. За этим следует уже скорее культурфилософское обсуждение развития взглядов на греческую культуру, начиная с Винкельманна и Гердера и заканчивая той кульминацией, которую эти воззрения достигли в работах Ницше.⁴³ Таким образом, Иванов связывает развитие науки с более широкой культурной эволюцией «под знаком Диониса».

Теперь поговорим немного об эволюции интерпретации античной культуры. Доминантный взгляд на античную культуру со времен Возрождения и Просвещения, по мнению Иванова и многих других исследователей XIX и XX века, не подходит для адекватного понимания сущности греческой религии, на фоне которой следует

⁴¹ Наиболее существенный разбор научной методологии Иванова в критической литературе, известной нам на сегодняшний день, был проведен в диссертации Мюллер-Вольмер, (Müller-Vollmer (1984), 90-110). Исследование сосредоточивается в основном на «Эллинской религии». Ср. Rizzi (1988), 93-94, прим. 8. Ср. Мурашов (1998), 444 сл.

⁴² Müller-Vollmer (1984), 91 предполагает, что в «Эллинской религии» и «Дионисе» использовались одинаковые методологические установки.

⁴³ ЭР 1904, 2, 48-58.

рассматривать дионисийство и греческую трагедию.⁴⁴ Главные апологеты традиционного доминантного образа античности в европейской культуре Нового Времени – Винкельманн и Лессинг. В своей книге «Мысли о подражании греческим произведениям в скульптуре и живописи»⁴⁵ Винкельманн описал греческую культуру исключительно в терминах гармонии и меры.⁴⁶ Анализируя образ знаменитого жреца Аполлона – Лаокоона, который сохраняет душевное равновесие, несмотря на невыносимые страдания, которым он подвергнут, Винкельманн показывает, что именно в этом заключается тайный смысл греческой цивилизации. Эту черту Винкельманн называет «тихая простота» и «благородное величие» греческого человека.⁴⁷ Этот образ («сияющий сон Гомерова Олимпа») не вызывал бы никаких сомнений, если бы не одно темное облако находилось «над этим светлым кругозором»: религия Диониса и греческая трагедия.⁴⁸

В течение XIX века незыблемость представления о греческой культуре, религиозная суть которой сводилась к гомеровскому пантеону олимпийских богов, была подвергнута значительной критике. Развитие науки, о котором уже говорилось выше, привело к тому, что не-олимпийские божества и хтонические культы народной веры с одной стороны, и мистериальные культы с другой стороны, стали получать все больше внимания. Диапазон изучения античной культуры заметно расширился. В XIX веке это развитие достигло апогея в «Рождении трагедии из духа музыки» Фридриха Ницше (1872) и продолжалось в XX веке, приводя иногда к недопустимому искажению образа античной культуры.⁴⁹

Примечательно, что Иванов упоминает Ницше не тогда, когда перечисляет филологов-ученых, а именно в разделе, в котором он описывает развитие немецкой культуры, в которой постепенно обнаруживалось дионисийское начало: «Ницше

⁴⁴ В средневековье, как считает Иванов, наоборот, религиозная чувствительность эпохи значительно приблизилась к адекватному восприятию дионисийства, следы чего еще ощутимы в трактате об энтузиазме И. Казубона (Isaacus Casaubonus (1559-1614), “De enthousiasmo”). ЭР 1904, 2, 48-49.

⁴⁵ Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Bildhaukunst und Malerei* (1755). Ср. Müller-Vollmer (1984), 32 сл.; Silk/Stern (1981), 162-163. ЭР 1904, 2, 65. Henrichs (1984), 215; Baeumer (1973).

⁴⁶ «Винкельманн – родоначальник представления о греческой стихии, как элементе строя и меры, жизнерадостности и ясности», ЭР 1904, 2, 61. В этой связи надо подчеркнуть, что главная заслуга Винкельманна заключается в отделении восприятия эллинизма от римской античности. До тех пор греческая и римская античность воспринимались как более и менее единое культурное пространство.

⁴⁷ “Stille Einfalt”, “edele Größe”, Winckelmann (1755), 10, 21.

⁴⁸ ЭР 1904, 2, 61-62. Надо заметить, что Винкельманновский образ равновесия, строя и светлой красоты господствует у многих исследователей и ценителей античной культуры вплоть до наших дней.

⁴⁹ См. Henrichs (1982), который показывает, что интерес к «темной стороне» светлой Эллады иногда уходил в крайности, особенно в XX веке.

первый провозглашает Диониса в полноте его великой идеи».⁵⁰ Кроме вышеупомянутых Винкельманна и Лессинга, Иванов называет Шиллера и Гете, у которых он также находит предвестия грядущего возрождения дионисийства. Но дионисийство возродилось сначала в музыке (у Бетховена и Вагнера).⁵¹ О Ницше в нашем исследовании речь пойдет еще много раз. Здесь же ограничимся замечанием, что позиция Ницше, по всей видимости, имеет решающее значение, поскольку в нем сливаются два культурных потока, постепенно развившихся до полного раскрытия дионисийского начала: в нем соединяются научное филологическое и более общее культурное понимание дионисийства.

Теперь более подробно рассмотрим развитие антиковедения до Иванова, и вернемся к основной теме данного раздела: его научной методологии. Как уже было сказано, Иванов перечисляет филологов, принадлежащих преимущественно к немецкой традиции. Большое влияние на эту традицию оказали работы Й. Г. Гердера, который рассматривал индивидуальные культурные явления (религиозные, языковые и т.д.) на фоне общечеловеческого сознания.⁵² К Гердеру примыкала школа Фр. Крейцера, который применил синтетический подход в анализе культуры к античности и старался связать ее религиозные явления с религиями других культур.⁵³ Из-за религиозно-спекулятивного характера его подхода работа Крейцера вызвала резкую рационалистическую критику Кр. Лобека, автора одного из первых систематических исследований мистериальных культов античной Греции – «Аглаофам».⁵⁴ В этой дискуссии Иванов находится по середине. Крейцера он обвиняет в «излишестве теософического углубления», Лобека – в «близорукой поверхностности исторического скептицизма».⁵⁵ Иванов иронично сравнивает Лобека с апологетами ранней церкви, которые свели языческую религию к суеверию.⁵⁶

В отношении истории религии Диониса и эллинских оргиастических культов основное значение для Иванова имеют К. О. Мюллер и его книга «Пролегомены к

⁵⁰ ЭР 1904, 2, 63 сл.

⁵¹ ЭР 1904, 2, 61-63.

⁵² ЭР 1904, 2, 49. J. G. Herder. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, (1784-1791).

⁵³ Fr. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-1802).

⁵⁴ Chr. Lobeck, *Aglaophamus* (1829). Название этой книги восходит к легендарному орфическому учителю Пифагора, Аглаофаму. См. Iamb. *Vita Pyth.*, 146.

⁵⁵ ЭР, там же. Однако нам кажется, что критика Иванова в адрес Крейцера не совсем оправдана. Это касается собственных религиозных спекуляций Иванова, его синтетического подхода к дионисийству и значения философии Шеллинга, под влиянием которого находился Крейцер.

⁵⁶ ЭР 1904, 2, 50. Ср. Müller-Vollmer (1984), 83. Тем не менее, книга Лобека была очень важна для Иванова. См. Müller-Vollmer (1984), 84, прим. 15 и ниже.

научной мифологии»⁵⁷ (1825). Мюллер открыл связь между культом Диониса и архаической религией Фракии и показал, что у оргиастических культов Греции есть эллинские корни. До этого дионисийство и оргиастические феномены в греческой религии считались негреческими по происхождению. Считалось, что оргиазм не соответствовал сущности греческой культуры (по ее представлению винкельманновского уклада). Предполагалось, что оргиастические обряды происходят из Египта (напр. у Крейцера) или из Малой Азии.⁵⁸ Кроме того, Мюллер установил связь между оргиастической религией и трагедией.⁵⁹

Следующий филолог, который имеет большое значение для Иванова: Фр. Велькер. Его работы отличаются психологической прозорливостью (Иванов уважительно называет его «чутким Велькером»)⁶⁰ В своем главном труде «Учение греческих богов»,⁶¹ как полагал Иванов, Велькер представил дионисийскую стихию в полноте ее двуликого смысла: в амбивалентности между «отчаянием и блаженным исступлением».⁶² Однако Велькер выводил греческий оргиазм из чувства соединения с природой, из представления о совместном умирании и воскресении человека с природой и поэтому, по мнению Иванова, он еще не полностью раскрыл значение Диониса. То же самое касается его ученика Л. Преллера, автора книги «Греческая мифология».⁶³

Значение, сопоставимое с Ницше, имеет для Иванова немецкий филолог Эрвин Роде. Он автор знаменитой книги «Психея: культ души и вера в бессмертие у греков».⁶⁴ В этой книге исследователь изучает религиозную культуру Греции, исходя из предположения об универсальности веры в бессмертие души. Роде соединяет немецкую традицию с эволюционистскими изысканиями. Таким образом, он

⁵⁷ ЭР 1904, 2, 50-51. К. О. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* (1825).

⁵⁸ Ср, ДП, 275. Египетский тезис еще встречается в XX веке, например у Фукара: P. Foucart, *La Culte de Dionysos en Attique* (1904).

⁵⁹ «(...) он (т.е. Мюллер – Ф. В.) открыл его (т.е. древнего экстатического служения – Ф. В.) историческую и психологическую связь с трагедией», ЭР 1904, 2, 50. Здесь должно иметься в виду его исследование 1841 г. (см. его переиздание в 1876: Müller (1876), I, 484 сл., II, 26 сл.).

⁶⁰ ЭР 1904, 2, 51.

⁶¹ Fr. G. Welcker, *Griechische Götterlehre* (1857-1863). Но кроме этого, он написал большое исследование о греческой трагедии, в котором старается восстановить содержание дошедших до нас и потерянных трагедий по возможным трилогиям, которые они составляли. Fr. G. Welcker, *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Zyklus* (1839-1841). О значении этой работы для Иванова см. Вестбрук (2002).

⁶² ЭР 1904, 2, 51. К этому мы вернемся в части о философском значении Диониса.

⁶³ ЭР, там же. L. Preller, *Griechische Mythologie* (1854).

⁶⁴ ЭР 1904, 2, 56. E. Rohde, *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1894). Ранний Роде был одним из немногочисленных сторонников и защитников Фр. Ницше в бурной полемике вокруг его «Рождения трагедии» (Gründer (1969), 15-26; 65-111). Во время работы над «Психеей», он его уже не поддерживал. McGinty (1978), 36-43.

совершенствует теорию Г. Спенсера о происхождении религии из культа предков и, в связи с этим, о разных хтонических культах.⁶⁵ Роде впервые применяет взгляды английского этнолога Тайлора к античной филологии.⁶⁶ Он оказал огромное влияние на Иванова, который отзывается о нем не только как о выдающемся историке, но и как о тонком психологе и увлекательном писателе.⁶⁷ Тем не менее, Иванов, как мы увидим далее, во многих аспектах придерживается других взглядов. Кроме того, Иванов не разделяет отрицательное отношение немецкого филолога к религии.⁶⁸ Что касается Диониса, Роде, в отличие от Ницше, видит в нем не выражение «Да жизни», а основу веры в бессмертие, т.е. отказ от мира сего.⁶⁹

Кроме этой ориентации на немецкую традицию, следует отметить, что на теоретический подход Иванова повлияла этнография, главным представителем которой является Дж. Фрэзер. Он автор «Золотой ветви»⁷⁰ – многотомного сравнительного исследования мифологий и религиозных культур разных народов мира. Кроме того, он снабдил комментариями «Описание Греции» Павсания, один из главных источников «античной этнографии». Павсаний описывает религиозные обряды, мифы, местные предания и обычаи главных областей Греции.⁷¹ Иванов подчеркивает большое значение Фрэзера для изменения взгляда на древнюю культуру.⁷² Этнографическая школа оказала на Иванова большое влияние, которое еще сильнее ощущается в его размышлении о трагедии в «Дионисе и прадионисийстве».

В конце обзора ситуации в науках, связанных с историей религии, Иванов констатирует отсутствие удовлетворительного методологического подхода. Такие разные теоретические понятия, как анимизм, фетишизм, тотемизм, магия, культ предков и т.п. недостаточны, чтобы раскрыть сущность религиозного сознания вообще и религиозной культуры эллинов в частности. Иванов замечает: «Старое наследование

⁶⁵ H. Spencer, *Descriptive Sociology or: Groups of Social Facts* (1873). Ср. Müller-Vollmer (1984), 102.

⁶⁶ К Тайлору восходит «теория пережитков» (“theory of survivals”). Эта теория вначале применялась к изучению предыстории, чтобы заложить теоретическую основу для реконструкции утраченного навсегда прошлого с помощью доступных нам источников. Тайлор (E. B. Tylor) вводит это понятие в антропологию и этнографию. E. B. Tylor, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (1871). Harris (1968), 164-169. Müller-Vollmer (1984), 87-89, ссылаясь на ЭР 1905, 6, 201-202.

⁶⁷ ЭР 1904, 2, 56.

⁶⁸ McGinty (1978), 43; Crusius (1902), 66.

⁶⁹ McGinty (1978), 54; Crusius (1902), 188 сл.

⁷⁰ Sir. J. Frazer, *The Golden Bough*, (1890-1915). Фрэзер (1854-1941) – основоположник современной компаративной истории религии. См. так же: Силард (1993), 180, прим. 12. Это исследование (в 13 т.) оказало огромное влияние на европейскую культуру XX века, включая целый ряд писателей, напр. Т. С. Элиота. См. Ackerman (1969; 1991); Vickery (1976).

⁷¹ Pausanias, *Περὶ Ἑλλάδος τῆς Ἑλλάδος (Descriptio Graeciae)*. Pausanias, *Description of Greece* (with a commentary by James George Frazer), London 1898.

⁷² ЭР 1904. 2, 55.

отжило, а новое еще делается».⁷³ Поэтому, исследователь греческой религии (пока) вынужден ограничиваться пределами своей дисциплины. Методология этой дисциплины – «филологические собрания, критика и группировка исторического материала».⁷⁴ В этом замечании Иванов выражает надежду на появление новой научной парадигмы в области античной филологии, своего рода «филологии будущего», как с иронией назвал Виламовиц-Меллендорф подход Ницше в «Рождении трагедии».⁷⁵

1. 2. 4 Дионис и прадионисийство

Методологическая глава «Диониса и прадионисийства» была написана уже после защиты восьми глав этой книги в качестве диссертации во время пребывания Иванова в Баку. В разделах 1-3 Иванов добавляет методологические разъяснения, хотя считает их необязательными для тех, кто читал его книгу.⁷⁶ Иванов написал главу XII для публикации своего «Диониса и прадионисийства» в Баку. По сравнению с «Эллинской религией страдающего бога» картина в плане методологии исследования в этой книге немного сложнее. Автор не ограничивается перечислением наиболее заметных филологов, но, помимо прочего, обращается к проблеме герменевтики (в этом отношении снова возвращаясь к традиции XIX века).⁷⁷

Сначала обратимся к списку «предшественников». В этой методологической главе список занимает намного меньше места, чем в «Эллинской религии». Несмотря на то, что со времени публикации «Эллинской религии» прошло практически двадцать лет, Иванов в своей новой работе перечисляет примерно тех же самых ученых. История исследования дионисийского начала в культуре в рамках антиковедения – через Гердера, Крейцера, Лобека, Мюллера, Велькера, Роде до Ницше – описывается и оценивается так же, как это было сделано в «Эллинской религии».⁷⁸ С Гердера рационалистский подход к религии уступает место возрастающему вниманию к

⁷³ ЭР 1904, 2, 56. Ср. Müller-Vollmer (1984), 91; Мурашов (1998), 444.

⁷⁴ ЭР 1904, 2, 57. Кроме того, Иванов указывает на то, что сначала, по его мнению, следует завершить большие энциклопедические работы, главные из которых – лексикон Рошера и энциклопедия Паули. ЭР, там же. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (1884-1937). A. Fr. von Pauly, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft* (1839-). Обработка была начата Г. Виссовой (G. Wissowa) в 1893 г. Работа была завершена только в 1997 г.

⁷⁵ Gründer (1969), 27-55; 113-135.

⁷⁶ ДП, 259.

⁷⁷ Мюллер-Вольмер утверждает (на наш взгляд справедливо), что Иванов в обеих работах исходит из одинаковых методологических соображений, прежде всего, в области классической филологии. Müller-Vollmer (1984), 91.

⁷⁸ ДП, 261-262.

религиозному сознанию. Это обстоятельство ведет к оппозиции эмоционалистов (Крейцера) и рационалистов (Лобека). Между этими двумя крайностями Иванов снова занимает промежуточную позицию: «И если *consensus omnium* отверг общую точку зрения автора настольной книги ревнителей эллинских *sacra arcana*, озаглавленной – *abstrusissime* – “*Aglaophamus*”, который в духе просветительных стремлений XVIII века видел в древней *theologia mystica* только обман жрецов и народное легковерие, как впрочем, тот же *eruditorum consensus* осудил и романтику Шеллинга и Ф. Крейцера».⁷⁹

Велькера Иванов в этой главе рассматривает на фоне исторической школы с ее главным методологическим принципом «вчувствования» (“*Einführung*”), по которому исследователи стремятся восстановить духовный мир, скрывающийся за письменными и археологическими данными.⁸⁰ Этот метод достигает кульминации в работе Эрвина Роде «Психея», которая также уже упоминалась в «Эллинской религии». Главное сходство между Ницше и Роде (кроме того, Велькером, и К. О. Мюллером) заключается в той особенности, которую Иванов называет их «идеализмом». Этот идеализм не отрицает материальной подосновы духовной культуры (т.е. Иванов не отвергает достижения позитивистской науки своего времени и использует их в разных областях), но в отдельных религиозных явлениях ему скорее интересно всеобщее и непреходящее, чем сами эти явления (то, что Иванов называет *perennis philosophia*).⁸¹ У Ницше это – противопоставление рационального аполлинийского и интуитивного дионисийского начал. У Роде – вера в загробную жизнь. У самого Иванова мы имеем дело с сочетанием двух этих отправных точек: его концепция страдающего бога исходит из ницшевской оппозиции, и страдающий Дионис становится символом смерти и возрождения, которое переживается в коллективном экстазе.

По мнению Иванова, археология и компаративная история религии подчиняются филологии. Для нее они «вспомогательные науки». Цель исследования самого Иванова, как он пишет в начале главы: «установить, описать и истолковать во всем его своеобразии некий творческий акт эллинского духа».⁸² Следовательно, речь идет о духовном феномене, к которому археология как наука, опирающаяся на материальные источники, не имеет прямого доступа. Поскольку этот «творческий акт» специфически

⁷⁹ ДП, там же. Во второй части нашей работы будет продемонстрировано, что отношение Иванова к Шеллингу далеко не столь однозначно (часть вторая, 3. 3).

⁸⁰ ДП, там же. Müller-Vollmer (1984), 84, прим. 16.

⁸¹ ДП, там же.

⁸² ДП, 259. Ср. замечание Отто о двух направлениях (“*die Völkerkundliche und die philologische Richtung*” и замечание Виламовица, представителя второго направления: “*sich an die Griechen zu halten und über Griechisches griechisch zu denken*”, Otto (1933), 11.

понимается как плод эллинского духа (по крайней мере, с этой точки зрения исследуется), работа Иванова по своей сути является идеографической, а не компаративной. Тем не менее, Иванов отдает должное компаративной истории религии, указывая на ее результаты и концепции, выдвинутые, например, вышеупомянутыми Дж. Фрэзером, Маннгардтом, Тайлором и т.д.⁸³

Следует отметить, что, несмотря на то, что книга «Дионис и прадионисийство» была завершена лишь через двадцать лет после создания «Эллинской религии страдающего бога», Иванов (учитывая то внимание, которое он уделяет немецкой традиции) сравнительно мало сообщает о развитии античной филологии и истории религии с начала XX века. Такие ученые, как Гаррисон, Мюррей, Риджуэй, Кук, Фарнелл⁸⁴ упоминаются лишь в ссылках (причем редко), хотя они в это время доминировали в международном антиковедении. Иванов явно соблюдает верность немецкой традиции (за исключением, конечно, Виламовица-Меллендорфа, хотя и не всегда отвергает его и более того, уважительно высказывается об огромных заслугах исследователя в области античной филологии).

Классическая филология – наука духа (“Geisteswissenschaft”), и ее методология – герменевтическая. Важнейший источник нашего знания об античной культуре – тексты, которые Иванов называет «памятниками слова».⁸⁵ Важнейший ученый-теоретик XIX века в области герменевтики античной филологии – Август Бёк. В «Энциклопедии и методологии филологических наук»⁸⁶, посмертной публикации его лекций в Берлинском университете, в герменевтическом методе развиваются разные аспекты научного подхода. Обсуждение всех подробностей работы этого филолога, находившегося под большим влиянием Фр. Шлейермахера, выходит за рамки данного исследования. Ограничимся важной оппозицией, выделенной Бёком. Различие он проводит именно между герменевтикой и критикой текста. Под герменевтикой он подразумевает «истолкование», гр. “ἑρμηνεία”, нем. “Verstehen”, или “Verständlichmachen” текстового материала.⁸⁷ Под критикой он подразумевает оценку составления или редакции текста (гр. “κρίνειν”, в буквальном переводе: «различать» или «отличать»). Оба аспекта реализуются на четырех уровнях: грамматическом,

⁸³ ДП, 259-260.

⁸⁴ J. E. Harrison, *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 1912; W. Ridgeway, *The Origin of Tragedy*, Cambridge 1910; A. B. Cook, *Zeus, A Study in Ancient Religion* vol. I, Cambridge 1914; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford 1896-1909; L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.

⁸⁵ ДП, 260.

⁸⁶ A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* (1877).

⁸⁷ Boeckh (1966), 80. Müller-Vollmer (1984), 91 сл.

историческом, индивидуальном и генерическом.⁸⁸ Взаимодействие этих уровней – условие правильной интерпретации текста.⁸⁹

Поскольку Иванов в своей методологической главе не дает ссылку прямо на Бёка, не совсем ясно, в какой мере он применяет его герменевтический подход.⁹⁰ В литературе об Иванове (у Мюллер-Вольмер и Силард) можно встретить обсуждение герменевтики Бёка.⁹¹ Из них именно Мюллер-Вольмер наиболее уверенно делает вывод о том, что методологическое замечание у Иванова доказывает значение Бёка и глубокое знакомство с ним Иванова.⁹² Однако по нашему мнению, нельзя быть столь уверенным в том, что Иванов последовательно применяет герменевтику Бёка. Если он ее и применяет, то своеобразным образом, с учетом собственной религиозно-философской позиции.

Можно сказать, что у Иванова мы находим своего рода упрощение методологических принципов Бёка, разделявшего герменевтику и критику текста (каждую в свою очередь на четыре уровня). Иванов проводит различие между «низшей герменевтикой» и «высшей герменевтикой» (между прочим, без ссылки на методологический источник). К первой относится традиционная филология (прежде всего, критика текста). Иванов признает значение и научность текст-критического подхода, но в то же время критикует его за преувеличенную иногда осторожность и за то, что его приверженцы зачастую неспособны проникнуть в сущность религиозных явлений.⁹³ Преимущество Иванов отдает религиозному сознанию – области второго, высшего типа герменевтики, с помощью которого филология развилась до «науки духа» (“Geisteswissenschaft”). Хотя критика текста – основа высшей герменевтики, Иванов, при истолковании филологических данных часто исходит из религиозной идеи.⁹⁴

⁸⁸ Бёк имеет в виду: интерпретацию (герменевтику) и оценку (критику) языка (грамматический уровень), исторического контекста (исторический уровень), позиции автора (индивидуальный уровень) и культурного или духовного контекста (генерический уровень).

⁸⁹ Ср. Müller-Vollmer (1984), 91-93.

⁹⁰ Силард при определении влияния Бёка ссылается на немецкий перевод «Диониса», который хранится в римском архиве Иванова и еще ждет публикации. Имя Бёка в нем встречается несколько раз (там же, прим. 6). Однако Иванов ссылается на Бёка и в русском тексте: ДП, 39 в контексте Пиндара и ДП, 240 в главе «Диониса» о возникновении трагедии, обсуждается гипотеза Бёка о существовании трагического искусства на Пелопоннесе.

⁹¹ Müller-Vollmer (1984), 90-95 и Силард (1993), 175 сл.

⁹² “(...) a definite proof of Ivanov’s methodological affiliation”, Müller-Vollmer (1984), 91-92.

⁹³ ДП, 260. Подобная критика встречается в оценке Лобека (см. выше).

⁹⁴ Было бы лучше обсудить этот вопрос в более широком контексте мировоззрения Иванова. Оппозиция между низшим и высшим уровнем занимает центральное место и в его теории о восхождении и нисхождении в экстазе и творческом процессе. Все мышление Иванова несет отпечаток (нео)платоновского дуализма, по которому различаются низший уровень чувственного мира и высший уровень духовной реальности. Этот аспект мышления Иванова, конечно, неоднократно обсуждается в ивановедческой литературе. Ср. Силард (1993), 174.

Вместе с противопоставлением «низшей» и «высшей» герменевтики, Иванов использует в «Дионисе» и другую пару оппозиций. С одной стороны, исторические факты («факты быта»), объективность исторической действительности, а с другой стороны, «факты сознания», субъективность человеческого духа.⁹⁵ Предмет исследования Иванова, религиозная идея Диониса, понимается как факт сознания, который имеет внекультурное и внеисторическое значение. При изучении дионисийства как факта сознания возникает проблема, заключающаяся в том, что его проявления нашли свое письменное отражение только на более поздней стадии. Поэтому, чтобы раскрыть его сущность, надо сделать «обратные выводы», “Rückschlüsse”.⁹⁶ По мнению Иванова, в этом нам помогает относительно консервативный характер религии, который сохраняет исконное содержание религиозного представления на долгое время. Это касается и мифологии. Несмотря на разнообразие мифологических преданий с их локальными и диахроническими вариантами, мы зачастую имеем дело с общей формой (Иванов называет эту форму «исконным первообразом» или «морфологическим принципом».⁹⁷ В этой связи Иванов вводит понятие «прамиф», подразумевая основу позднейшей мифологической вариации.⁹⁸

В «Дионисе» Иванов разрабатывает свою концепцию мифа более подробно, чем в «Эллинской религии». Отправной точкой теперь является «прамиф», исконное выражение религиозного сознания. Иванов описывает его следующим образом: «Прамиф, отвлеченный от эмоции и действия, в отличие от позднейшей мифологемы, прост и краток: прагматическое в нем еще не развито, зато в сущности его еще не затемняет. Прамиф высказывает – и исчерпывает – древнейшее узрение в форме синтетического суждения,⁹⁹ где подлежащим служит имя божества или анимистически отвлеченной и воспринимаемой как δαίμων конкретности чувственного мира, сказуемым же глагол, изображающий действие или состояние, этому демоническому существу приписанное».¹⁰⁰ Следовательно, изначально, на этапе религиозного переживания, божество еще не обязательно воплощается в конкретных формах. В прамифе «подлежащее» может быть понято как “δαίμων”, неконкретное проявление

⁹⁵ ДП, 263.

⁹⁶ ДП, 264. Этот термин Иванов употребляет без ссылки на источник. Мы показали, что он его приписывает Крейцеру, однако на самом деле он используется в герменевтике в целом.

⁹⁷ ДП, 265.

⁹⁸ ДП, 269.

⁹⁹ Эта терминология Канта свидетельствует о своеобразном смешении философских и филологических понятий в работах Иванова. Ср. Kant (1996), 52-58. West (1986), 313.

¹⁰⁰ ДП, 269.

божественной силы.¹⁰¹ «Сказуемое» – воздействие или состояние этой божественной силы. В дискуссии о дионисийстве по отношению к концепции прамифа Иванов применяет «мистические по существу основоположения древнейшего оргиазма».¹⁰²

На следующей обрядовой стадии развития религии содержание исконного прамифа теряется: «но обряд устойчивее мыслимых представлений – он длится между тем как энергия, потребная на живое воссоздание прамифа в сознании, постепенно ослабевает (...)».¹⁰³ Кроме того, прамиф может измениться под влиянием миграции, синкретизма и т.п. Из-за этого отношение прамифа к обряду может казаться неестественным. Для восстановления этой проблематичной связи создается этиологический миф – от греческого слова “αἰτία”, причина. Эта «этиологическая повесть» объясняет происхождение и значение обряда. Она является мифом в собственном смысле слова. Эти мифы «приспосабливаются» к географическим и социологическим обстоятельствам. Этим и объясняется пестрота античной мифологии.¹⁰⁴

В этой теории главное место занимает отношение многочисленных вариантов мифа к прамифу.¹⁰⁵ Иванов говорит о «логике мифа», внутренней причинности, которая гарантирует сохранение сущности мифа и составляет основу для позднейшей реконструкции его исконного содержания, так сказать, его смысла. В поэтическом и символическом развитии мифа нет «произвола в мифотворчестве».¹⁰⁶ Логика мифа может быть восстановлена через правильную интерпретацию его символов. Символика мифа (Иванов ее называет также «типизмом» и «типологией») понимается как сходство в именах, свойствах, атрибутах, которым выражается отношение мифа к своему прамифу. Изучая религию Диониса, по этой типологии мы должны интерпретировать отношение героической или божественной мифологической фигуры (ипостаси) к прамифологическому понятию страдающего бога как к его прототипу.

Для сравнения вернемся к «Эллинской религии». В ней Иванов дает объяснение неоднозначному характеру Дионисовой религии и многочисленным мифам, которые

¹⁰¹ *Greek-English Lexicon* (ed. H. Liddel, H. Scott, Oxford, 1953) дает как первое значение: “God or goddess (...) but more freq. of the divine power (while “θεός” denotes a god in person (...))” Ср. Dodds (1951), 40 сл.

¹⁰² ДП, 270.

¹⁰³ ДП, там же.

¹⁰⁴ ДП, 270-271. Эта теория восходит к Тайлору, Маннгардту, а от них к Фрэзеру, Müller-Vollmer (1984), 107-108 со ссылкой на Фрэзера, Frazer (1894), II, 62 и 246 об отношении между мифом и ритуалом. Ср. ЭР 1904, 3, 60-61, «Миф – зеркало культа». Можно добавить, что некоторые из ивановских мыслей соответствуют идеям Гаррисон. Harrison (1912), 16 и вообще главы II и VIII. В более современной дискуссии эта точка зрения оспаривается. Ср. Burkert (1966), 110: “(...) we must discard the rationalistic preconception as if there had been, first, a concept or belief, which led in a second step to action”.

¹⁰⁵ Наиважнейший источник для Иванова (здесь он, как и в «Эллинской религии» дает на них ссылку) – мифологические и антиковедческие лексиконы Рошера и Паули, ДП, 271.

¹⁰⁶ ДП, 270. Это сообщение имеет огромное значение для поэтики символизма.

свидетельствуют об этой многоликости. В четвертой лекции он делает важное замечание о процессе возникновения мифа как явления. И на этом фоне ему удастся увязать разнообразие мифов с единой сущностью Дионисовой идеи. Он выделяет три ступени возникновения мифа. Первая стадия – экстатическое переживание человека. Потом это переживание повторяется в ритуалах (включая разнообразные жертвоприношения). На этой основе создаются мифы, в которых божество выступает прямо или опосредованно.¹⁰⁷ При сравнении этих трех ступеней с вышеупомянутым порядком «прамиф – ритуал – миф» становится ясно, что идея прамифа уже в некотором смысле присутствует в «Эллинской религии».

Вернемся к «Дионису». Противопоставление «факта быта» и «факта сознания» Иванов дополняет различием, которое играет важную роль в его философской интерпретации мифа. Речь идет о различии между философской идеей или «философемой» и повествовательной единицей мифологического предания – «мифологемой».¹⁰⁸ Иванов отдает себе отчет в том, что философема – продукт сознательного мышления и поэтому генеалогически не соответствует мифологеме, понимаемой как результат подсознательного народного мифотворчества. Тем не менее, он полагает, что изначальный смысл мифологемы сохраняется и в философеме: «религиозно-историческая наличность сквозит через нее».¹⁰⁹ Эта аксиома очень важна для интерпретации философских идей в мифологическом языке орфической мистики и восприятия их в русле неоплатонической философии, к которой мы вернемся во второй части нашего исследования.

Понятия «страдающий бог», «логика мифа», «факты быта и факты сознания», «низшая и высшая герменевтика», «мифологемы и философемы», «обратные выводы» показывают, что Иванов придерживается скорее дедуктивного, чем индуктивного метода. Он как бы исходит из них и на уровне явлений устанавливает их соответствия.¹¹⁰ Брагинская передает это свойство ивановской филологии следующими словами: «Собранный и описанный наукою материал, этнографический и

¹⁰⁷ «Дионис, как религиозная идея оргазма, как мистический принцип культового иступления и жертвы экстатической, изначальнее, нежели Дионис, как образ мифа», ЭР 1904, 8, 26.

¹⁰⁸ ДП, 265.

¹⁰⁹ ДП, там же.

¹¹⁰ Ср. замечания Гатри, который критикует попытки возвести многообразие греческой религиозной культуры к одному или нескольким принципам. Он предостерегает нас от опасностей на этом пути, “the dangers which for the student of Greek religion lurked in the atmosphere of the late nineteenth and twentieth centuries.” Guthrie (1950), 22. Как и Иванов, он отказывается от склонности к упрощению антропологического исследования, но сам он намного осторожнее русского коллеги. См. Guthrie (1950), 23 сл.

филологический метод сообщают интерпретациям Иванова как бы научное обоснование, однако пафос его труда остается не аналитическим, но конструктивным».¹¹¹

1. 2. 5 Экскурс: Иванов и Отто

Иванов во многих отношениях предвосхищает идеи исследователя античной религии В. Отто, изложенные в его книге о Дионисе 1933 года.¹¹² Поэтому жалко, что издание немецкого перевода книги Иванова не состоялось, и взгляды исследователя не стали частью международной дискуссии о дионисийстве тридцатых годов XX века. Сходство между Ивановым и Отто заключается, прежде всего, в «теистическом» подходе к Дионису (реартикуляционной позиции по МакГинти). Отправная точка для Иванова – экстаз, для Отто – восхищение (“Ergriffenheit”). И Иванов, и Отто стараются понять религиозное явление как бы «изнутри».¹¹³

Отто, как и Иванов, критикует «эстетическое оправдание существования» и эстетическое учение о Дионисе Ницше на фоне его атеизма.¹¹⁴ Надо, однако, подчеркнуть, что Отто не отождествляет идею Диониса с идеей Христа (в концепции страдающего бога).¹¹⁵ Иванов и Отто интересуются в первую очередь не-гомеровской стороной эллинской религии, но для Отто принципиально различие между до-гомеровской хтонической религией, в которой центральную роль играет дуальность жизни и смерти,¹¹⁶ и пост-гомеровской религией, в которой основной темой становятся спасение души и посмертная жизнь.¹¹⁷ Отто склоняется к определению мистериальных религий как в сущности негреческих. Иванов понимает хтоническую и мистериальную религию как одно религиозное явление. Что касается Диониса, главное сходство между Отто и Ивановым – восходящая к Ницше концепция дуальности Дионисовой сущности. Но оба исследователя применяют ее к анализу дионисийских мифов и обрядов более обширно, чем Ницше.¹¹⁸

¹¹¹ Брагинская (1988), 296. См. там же, 325, прим. 3. Ср.: “Ivanov constructs his argument on personal intuition, for which he presents arguments ad hoc”, Anschütz (1998), 383.

¹¹² W. F. Otto, *Dionysos: Mythos und Kultus* (1933).

¹¹³ McGinty (1978), 178-180.

¹¹⁴ См. в связи с трагедией Отто (1962b), 162-189 et passim; McGinty (1978), 168.

¹¹⁵ McGinty (1978), 144. О полемике Отто с христианством см. Otto (1923).

¹¹⁶ Otto (1929), 21-33.

¹¹⁷ Otto (1923), 46 сл. McGinty (1978), 162.

¹¹⁸ McGinty (1978), 166. Henrichs (1984), 236. На самом деле двойственность Дионисовой религии была установлена уже раньше, напр. Gerhard (1854-1855), I, 495.

На основе сходства взглядов Отто и Иванова можно предположить, что, если бы работы последнего участвовали в международной дискуссии, они бы подверглись той же самой критике, которая обрушилась на идеи Отто.¹¹⁹ Идеи Отто можно назвать своего рода «немецким романтизмом в эллинской одежде». Многое из того, что он вкладывает в концепцию Диониса, было чуждо эллинскому уму. Отто упрекали, прежде всего, за недостаток исторической критичности.¹²⁰ Этот недостаток, как мы увидим, касается (хотя, может быть, в меньшей степени) и Иванова. Несмотря на пространные исторические рассуждения, Иванов сам подчеркивает постоянное присутствие (“*perennis philosophia*”) в них религиозного феномена дионисийства.

Итоги

Хотя наша гипотеза о том, что Иванов исследует античный материал, прежде всего, дедуктивно, будет развиваться на протяжении всей работы, обсуждение методологической позиции Иванова и его собственных соображений на этот счет уже дает нам первые основания для этой оценки. Мы согласны с определением МакГинти и, на основании его теории, характеризуем позицию Иванова как «реартикуляционную». Иванов исходит из аксиоматического представления о страдающем боге, образ которого все лучше раскрывается наукой, при том, что существование его не оспаривается. Все генеалогические и трансляционные методы, термины и приемы в его работах подчинены этой идее. В этом смысле Иванов – связующее звено между романтическими представлениями о Дионисе и работами Отто, созданными в тридцатых годах XX века.

В «Эллинской религии» методологические соображения Иванова сводятся в основном к перечислению заметных филологов XIX века, которые, так сказать, подготовили дорогу Ницше и его концепции дионисийской стихии. Иванов в «Эллинской религии» ориентируется, прежде всего, на немецкую традицию, но называет представителей и ритуалистской школы. Помимо этого перечисления в методологической части «Эллинской религии» Иванов ставит свой подход в более широкие культурологические рамки немецкого романтизма и пробуждения

¹¹⁹ Nilsson (1967), I, 564-565, прим. 1. По мнению Гатри, работа Отто – образец того, что он называет «немецким подходом» (“the German attitude”). Подобная критика могла бы касаться и Иванова: “On the whole it (sc. Otto’s *Dionysos*) has been unduly disparaged in this country. Its central thesis, that Dionysus was essentially and from the beginning a god of the Greek people, though supported with no lack of learning, is based ultimately on a preconception of the author and is undoubtedly wrong”, Guthrie (1950), 146.

¹²⁰ McGinty (1978), 141. Henrichs (1984), 235.

дионисийского духа в музыке (у Бетховена и Вагнера). Оба потока (узкий – чисто филологический и широкий – культурный) сливаются в «Рождении трагедии» Ницше. Кроме этого, методологические установки Иванова надо понимать на фоне замечаний, высказанных в разных местах «Эллинской религии». Наиважнейшие из них: идеи Иванова о соотношении между оргазмом, ритуалом и мифом и идеи о жертве. Однако они еще не получают такой систематической трактовки, как в «Дионисе».

Более систематическое обсуждение методологии проводится в главе XII «Диониса». Там отношение Иванова к немецкой традиции XIX века существенно не меняется. В своей диссертации Иванов перечисляет примерно тех же немецких ученых, на которых ссылался в «Эллинской религии» двадцать лет тому назад. Примечательно, как мало внимания он уделяет современному развитию науки, особенно в Англии, где во втором десятилетии XX века появились филологи – представители ритуалистского направления.

Анализируя «Диониса» (и «Эллинскую религию») можно заметить, что в работах Иванова ощутима склонность к дедуктивному подходу. На это указывают различные аспекты его методологических соображений. Иванов как бы упрощает многослойные методологические установки «Энциклопедии» Августа Бёка о высшей и низшей герменевтике. Можно сказать, что Иванов отождествляет исследование фактов сознания с высшей герменевтикой, а изучение фактов быта он связывает с низшей герменевтикой. Иванов явно склоняется к ориентации на пространство духа и (как станет ясно из нашей работы) его концепция дионисийства принимает в этом несколько априорный характер. Иванов пользуется разными научными и философскими приемами «высшей герменевтики»: методом «вчувствования», теорией мифа и прамифа, предполагаемой последовательной связью между мифологемой и философемой, применением «обратных выводов» и т. д.

Глава вторая

Прадионисийство и дионисийство в своем историческом развитии

Приступим к рассмотрению главных этапов развития дионисийства на фоне исконной прадионисийской культуры. Мы покажем, что, несмотря на огромное количество филологических данных в работах Иванова, присутствует определенная схематичность, благодаря которой все отдельные элементы разнообразной (пра)дионисийской культуры сводятся к единой синтетической трактовке дионисийства в рамках мистериальных религий, в контексте которых, как будет показано в главе III, следует понимать сущность греческой трагедии. В этой главе мы, во-первых, постараемся систематически воспроизвести идеи Иванова, по большей части сформулированные в «Дионисе и прадионисийстве». И, во-вторых, произведем оценку его идей в сопоставлении со взглядами тех ученых, которые оказали на него основное влияние, а также нескольких крупнейших исследователей XX века. Сначала несколько слов о концепции «прадионисийства».

2.1 Дионисийство и прадионисийство как культурологические понятия

В своем подходе к религии Диониса Иванов опирается на теорию Ницше, который впервые в античной филологии описал греческую культуру в терминах аполлинийского и дионисийского начал. Ницше рассматривает развитие греческой культуры как результат попеременного доминирования одного из двух начал. Они, по его мнению, находятся в вечной борьбе и только в трагедии соединяются во временном, но крайне плодотворном, синтезе. В главах II-VI «Рождения трагедии» Ницше характеризует различные периоды истории греческой словесной культуры как находящиеся под властью то дионисийского, то аполлинийского «гения».¹²¹ Важно, что Ницше

¹²¹ Ср. Silk/Stern (1981), 185-188. Его подход вызывает ряд критических замечаний, которые в частности приводят Сильк и Стерн. Ницше допускает неприемлемое упрощение истории. Кроме того, он не упоминает большинство важнейших древнегреческих авторов. Самое поразительное, что в интерпретации «аполлинийского» Гомера, Ницше не отдает себе отчет в том, что его творчество – результат древней традиции народных певцов по нынешнему и тогдашнему общему мнению. Там же, 150-152.

определял дионисийство и аполлинийство как эстетические начала, как «творческие инстинкты природы».¹²²

Несмотря на то, что Ницше не ставил целью исследование религии Диониса, он со своей теорией дионисийства невольно вступает в дискуссию о религии древней Эллады, и в связи с этим, о сущности греческой культуры в целом. Как и другие идеи, изложенные в «Рождении трагедии», предположение Ницше о существовании дионисийской (титанической) до-гомеровской стадии греческой культуры вызвало резко негативную реакцию в научном мире, находившемся под влиянием Виламовица-Меллендорфа.¹²³ Виламовиц – приверженец «классического» образа древней Греции. До конца жизни он остался верным этому представлению.¹²⁴ Хотя классический образ «Светлой Греции» претерпел изменения уже в эпоху романтизма, после публикации «Рождения трагедии» интерес к темной стороне античной культуры становился все сильнее, а с развитием этнографических и антропологических наук исследования стали еще более активными. То направление изучения греческой культуры, которое было в общих чертах намечено Ницше, стало интенсивно развиваться в XX веке (хотя зачастую без прямой ссылки на родоначальника, т.е. Ницше).¹²⁵ Иванов близок к ритуалистской школе, которая сделала первые шаги в этом направлении.¹²⁶

Для Иванова принципиален именно религиозный, а не эстетический аспект дионисийства. Он сосредоточивается на экстатической сущности дионисийского начала. В его представлении экстаз, ассоциируемый с Дионисом – основа религиозного сознания вообще. Человек, по определению Иванова – “ζῷον ἐκστατικόν”, “animal ecstaticum”, «экстатическое животное».¹²⁷ Следовательно, экстаз существовал в греческой религиозной жизни всегда, несмотря на то, что его символ, Дионис, появился в греческой религии и мифологии позже. В хтонической, народной вере Иванов видит суть эллинской религии. Олимпийский, аполлинийский порядок, как результат общественного развития Греции, стал образом светлой классической Эллады, которая знакома нам, европейским наследникам древней культуры. Но религиозная сущность

¹²² “Kunsttriebe der Natur”, Nietzsche (1999), I, 31.

¹²³ Gründer (1969), 35.

¹²⁴ В своих «Воспоминаниях» 1928 г. Виламовиц остается верным прежней позиции (т.е. своей первой реакции) по отношению к Ницше, Wilamowitz (1928), 128-130. Ср. Silk/Stern (1981), 129.

¹²⁵ Lloyd-Jones (1971), 156 сл.; O’Flaherty (1976), 9; Silk/Stern (1981), 163-166. Нильссон не упоминает о Ницше (Nilsson (1967), I, 611), Silk/Stern (1981), 165.

¹²⁶ Гаррисон называет себя его ученицей (в предисловии ко второму изданию «Темиса»), Harrison (1927), viii; Harrison (1903), 446, прим. 4); Корнфорд тоже отзывается о «Рождении трагедии» положительно, Cornford (1912), 111. Silk/Stern (1981), 126; 144; Dodds (1977), 19-20; Henrichs (1984), 223 сл.; Friedrich (1996), 259 сл.

¹²⁷ ЭР 1905, 7, 137.

Греции, связывающей языческую культуру с христианством, по мнению Иванова, заключается в ее экстатической, т.е. дионисийской основе. Как и в христианстве, в Греции суть религии – вера в страдающего бога. Весь период до возникновения культа Диониса Иванов называет прадионисийством, указывая на то, что хотя самого бога Диониса еще не было, дух его уже присутствовал. Поэтому Иванов описывает развитие греческой культуры не как чередование доминирования дионисийского и аполлинийского начала, а как переход от прадионисийской к дионисийской культуре.¹²⁸

Концепцию страдающего бога, которая присутствует во всех религиях, в том числе и в эллинской, Иванов объясняет тем, что человеку нужны (по его определению) «эмпатические» божества, то есть боги, сострадающие с человеком (в отличие от «апатических» богов, то есть богов, равнодушных к страданиям человека).¹²⁹ По мнению Иванова, почитание «эмпатических» героев возникло в прадионисийской культуре именно из-за этой потребности. Этой теме посвящена глава IV «Диониса и прадионисийства». Значение понятия «герой» в значительной степени неопределенно. Им может быть любая прадионисийская ипостась страдающего бога.¹³⁰ В более широком контексте Иванов на основании соответствующего обряда (сетования, плача) соотносит культ героев с культом ушедших.¹³¹

Постепенно, в течение бронзового века, который Иванов определяет как «догомеровские времена»,¹³² из-за антропоморфического характера религиозных представлений граница между героями и богами стиралась, и можно говорить о

¹²⁸ Ср. употребление приставки “Ur-” в исследованиях Отто о греческой религии. У Отто можно выделить два значения, которые присутствуют и в концепции Иванова. «Пра» как эссенциально (как у Гете, в морфологическом смысле исконных форм вещей) (Otto (1962a), 73), и «пра» как «первобытно» (как у Ницше, в смысле до-олимпийской культуры) (Otto (1933), *passim*; Nietzsche (1999), I, 36). В концепции Иванова присутствуют и исторический, и существенный момент. Об Отто см. McGinty (1978), 165-166.

¹²⁹ ДП, 71, 205. Здесь следует отметить значительную близость со взглядами Гаррисон, “the chill remoteness of the Olympians”, Harrison (1912), 476 сл. Вообще в главах IX и X можно обнаружить много сходного с работами Иванова (там же, 364-479). Интересно в особенности ее замечание о Ницше и Бергсоне. Хотя она и не называет источник этого понятия, нам кажется, что оно восходит к неоплатонику Иамблиху (Jam. *De myst.* I, 11). Там речь идет об «эмпатических» богах в связи с теургией.

¹³⁰ В узком смысле «герой» – полубог, рожденный от связи божества и смертного. За героические деяния и связанные с ними страдания ему предлагалась возможность стать бессмертным. ДП, 68-70. О почитании умерших на фоне культа героев см. Farnell (1921), 3-5. Ср. Rohde (1961), I, 146 сл. и там же, 216 сл.

¹³¹ ЭР 1905, 6, 196 сл. Речь идет о главе II «Религии Диониса» под заглавием: «Тризна и маска – корни трагедии». К вопросу о значении масок мы вернемся в разделе «мимесис и маски» (первая часть, 3. 2). Ridgeway (1910) полагает, что трагедия происходит из этих обрядов. См. ниже первая часть, 3. 1.

¹³² Иванов употребляет термин «догомеровские времена», в этом не отделяя «героическую эпоху», описанную Гомером (примерно до 1200 до Р. Х.) от периода, наступившего после этой эпохи, т.н. темных веков до самого Гомера (приблизительно середина VIII столетия до Р. Х.).

взаимовлиянии обоих религиозных пространств.¹³³ Поэтому, на взгляд Иванова, Геродот пишет, что «Гомер и Гесиод научили людей именам богов».¹³⁴ Эпическая традиция свидетельствует о попытке создать национальную религию и этический, мировоззренческий порядок.¹³⁵ Был установлен порядок олимпийского пантеона.

Экстаз принадлежал к области народного, хтонического верования, которое отделилось от официальной религиозной культуры после установления аристократического порядка олимпийских (аполлинийских) небесных богов. Иванов в своих исследованиях говорит об «обрядовом дуализме» хтонических и небесных сфер как о следствии этого развития.¹³⁶ Но отделение олимпийцев от народных и местных божеств и героев удалось только частично. «Аристократические», бессмертные и будто бы вечно-блаженные олимпийские боги и богини тоже не лишены «патетического», страдательного начала.¹³⁷

Таковы основные идеи Иванова. Его теория прадионисийства двойственна. С одной стороны, она решает много проблем, связанных с вопросом о дионисийстве в эллинской религии, с другой стороны – вызывает столько же новых. Положительное значение теории Иванова заключается в том, что с ее помощью можно разрешить извечный спор историков греческой религии о позиции дионисийства в греческой культуре. Большинство современных Иванову историков считало, что экстатическая религия Диониса – новшество в греческой культуре, характеризующейся светлой религией небесных богов.¹³⁸ Мысль Иванова сводится к тому, что, несмотря на более позднее появление Диониса в пантеоне греческих богов, идея, лежащая в его основе, существовала в Греции значительно раньше (поскольку экстаз, по мнению Иванова, является основанием любой религии). Таким образом, выходит, что дионисийство может быть одновременно и «неким творческим актом эллинского духа»,¹³⁹ а рассмотренные элементы прадионисийских верований и религиозных действий оказываются «древнейшим индоевропейским наследием».¹⁴⁰ Т.е. Иванов отделяет

¹³³ ДП, 192-193.

¹³⁴ Herod. *Hist.* II, 53.

¹³⁵ ДП, 194-195.

¹³⁶ ДП, 196. Wilamowitz (1931/2). II, 60; Guthrie (1950), 217. Критика этого тезиса: Bierl (1991), 49.

¹³⁷ ДП, там же.

¹³⁸ Роде, хотя и защищал своего друга Ницше в «борьбе за «Рождение трагедии»», придерживался мнения, что богопочитание Диониса было в Грецию привнесено, и экстазизм чужд греческому духу. Определение, которое Роде дает экстазу, «ein Neues und Fremdes», соответствует традиционному представлению о несовместимости светлого греческого духа с темным хтоническим дионисийством, Rohde (1961), II, 4-5.

¹³⁹ ДП, 259.

¹⁴⁰ ДП, 274.

дионисийство в узком смысле (почитание конкретного бога Диониса) от экстатических форм религии, более общего религиозного феномена, который он в контексте греческой культуры называет «прадионисийством».

Иванова, следовательно, значительно больше занимает вопрос о существовании экстатической религии внутри греческой культуры (т.е. не экстатической религии, «импортированной» из-за рубежа, а «автохтонной» экстатической религии), чем конкретный вопрос о Дионисе, о том, когда и как он появился в Греции. Как мы увидим ниже, Иванов уделяет этому вопросу довольно много внимания, но он для него не принципиален. Не вызывает удивления его положительный ответ. Иванов исходит из того, что человек – экстатическое существо, а значит и в Греции была экстатическая религия. Дионис появился в Греции в бронзовом веке, и его имя было связано с уже существовавшими культурами.

Одна из сложностей теории экстаза, выдвинутой Ивановым, заключается в том, что по сути дела он лишает олимпийскую религию религиозности в полном смысле этого слова. Если экстаз – суть религиозного сознания, то олимпийский пантеон может быть проявлением общественного порядка или «культуры владык» (термин Иванова) и лежать в основе нашего «эстетического» представления о светлой Элладе и т.п. Иными словами, он может быть чем угодно, но только не выражением религиозного сознания человека. По теории Иванова олимпийский порядок «религиозен», лишь в той мере, в какой он «заражен» экстатической верой. Как нам кажется, Иванов оставляет свою теорию экстаза в этом смысле не до конца разработанной. Получается, что по отношению к «аполлиническим» богам он атеистический генеалог, а по отношению к «дионисийским» богам – теист (трансляционист по терминологии МакГинти).

2.2 Прадионисийство

Теперь мы перейдем к краткому обзору идей Иванова об историческом развитии и географическом распространении религии Диониса. Иванов предполагает, что на основе прадионисийского субстрата Дионисова религия распространялась в греческом мире по двум главным путям. Мы покажем, как Иванов прослеживает постепенную «дионисификацию» греческой культуры. В этом процессе важны следующие стадии: 1) распространение по двум вышеназванным направлениям (материковый и островной культуры); 2) установление дионисийства в Греции и религиозный синтез в Дельфах; 3) идентификация сельских культов Аттики с дионисийством; 4) дальнейшее развитие

дионисийства в Афинах, политическом центре Греции после персидских войн, где в рамках разных Дионисовых фестивалей достигла расцвета трагедия; 5) эволюция Дионисовой идеи в мистериях и, в этой связи, предполагаемое соединение с трагедией.

Не совсем понятно, какими временными рамками ограничивался Иванов. Религия Диониса приходит в Грецию двумя путями: по островам (в частности, с Крита) и с севера (из Фракии), где Дионису стали поклоняться раньше. Но Иванов описывает эти культы как прадионисийские. Следовательно, островной и материковый культы являются своего рода переходным этапом между религиозным субстратом Греции (где уже была экстатическая религия) и религией конкретного бога Диониса, в которой сохранились главные элементы островного и материкового культов, которые должны быть присутствовать в любой экстатической религии. Этот аспект теории Иванова остается непроясненным.¹⁴¹

Предварительно заметим, что мы не просто обобщаем и сокращенно излагаем идеи Иванова. Дискурс Иванова не отличается строгой систематичностью и, чтобы сделать хотя бы общие выводы, необходимо реконструировать его систему на основании суждений, высказанных в разных главах. Разумеется, данная работа не может охватить все богатство исследовательских работ Иванова, и иногда мы непростительно упрощаем его мышление. Но наша цель – определить отношения между религией и трагедией в рамках концепции Иванова, и для этого необходима хотя бы общая интерпретация его идей о Дионисовой религии.

2. 2. 1 Материковый культ

Первая из теорий происхождения религии Диониса в прадионисийском субстрате – т.н. фракийская теория. Она восходит к «Пролегоменам» К. О. Мюллера.¹⁴² После Мюллера эту теорию развивает Фр. Велькер (он пользовался у Иванова большим авторитетом), но общепринятой в филологическом научном сообществе она становится именно благодаря Э. Роде. Неслучайно Иванов ссылается на идеи Мюллера как на «полузабытую гипотезу».¹⁴³ По теории Мюллера экстатический обряд принесло с севера некое фракийское племя, которое пришло в Грецию и поселилось на склоне горы Парнас. Там развился оргиастический культ Диониса и муз. Роде отходит от представлений о специфичности данного культа (по теории Мюллера) и характеризует

¹⁴¹ Wilamowitz (1931/2), II, 61 датирует пришествие Диониса VIII в. до Р. Х. Ср. Отто, который относит появление Диониса к началу II тысячелетия до Р. Х. Otto (1933), 51 сл.; McGinty (1978), 169.

¹⁴² Müller (1825), 390-395. Ср. для этой теории Müller (1820).

¹⁴³ ДП, 172. Ср. Wilamowitz (1931/2), II, 60; W. Otto (1933), 73.

в терминах дионисийских экстатических обрядов всю фракийскую религию. Он отождествляет Диониса с фракийскими божествами Сабазис и Залмоксис, в рамках почитания которых некая экстатическая община устраивала человеческие жертвоприношения.¹⁴⁴

Иванов применяет типологию муже-женской динамики в оргиастической религии, к которой вернемся во второй части нашей работы (часть вторая, 1. 2), к фракийскому культу. Таким образом он по-своему дополняет фракийскую теорию. По предположению Иванова мужской бог (сын и жених богини земли) периодически умирает (жертвуется) и воскресает.¹⁴⁵ Это представление напоминает теории Гаррисон и Мюррея, на которых Иванов, впрочем, не ссылается.¹⁴⁶ Основное место в их дискурсе занимает мифологема умирающего и воскресающего сына земного женского божества. Иванов называет эту тесную связь «мужеженским двуединобожием». По его теории экстаза оно характерно для любой оргиастической религии.¹⁴⁷ Умирающее и воскресающее божество принимает разные обличья (бык, змея и т.д.).¹⁴⁸ Он изображается то, как охотник (Загрей, что этимологически может значить «сильный охотник»),¹⁴⁹ то, как повелитель душ (т.е. божество умерших).¹⁵⁰ Представление о Дионисе как о боге вина является лишь скромным пережитком изначального многостороннего образа божества жизни и смерти.¹⁵¹

¹⁴⁴ Ср. Rohde (1961), II, 7-8, прим. 3 и с. 28, Herod., *Hist.* IV, 93-96 описывает жестокие обряды фракийского племени Геты, которые верили в бессмертие и совершали человеческие жертвоприношения, таким образом отправляя «вестников» в подземное царство. Об этом культе и его толкованиях В. Буркертом см. Anschütz (1998), 379 сл., Burkert (1972).

¹⁴⁵ ДП, 281-282. Женский бог в данном контексте ассоциировался с Артемидой. Здесь мы вынуждены ссылаться на главу XII, поскольку в главе VI Иванов оставляет этот момент без внимания.

¹⁴⁶ Harrison (1912), x сл. Божественный ребенок обозначается как “Κοῦρος” или “Δαίμων” или “Ἐνιαυτὸς Δαίμων”, т.е. растительное божество, которое умирает и воскресает в соответствии с временами года. В связи с трагедией см. экскурс Г. Мюррея, там же, 341-363. Ср. Silk/Stern (1981), 183. К этому мы вернемся в следующем разделе, посвященном островному культу.

¹⁴⁷ Термин «двуединобожие» еще раз иллюстрирует склонность к монотеистическому представлению Дионисовой религии в рамках греческого политеизма.

¹⁴⁸ ДП, 112. Ср. Eur. *Vacch.* 101 сл. Еврипид связывает оба элемента в мифе о Зевсе, который рождает бога с рогами быка и змеями вместо волос (ДП, 109). Символика бога-быка – центральный элемент в островном культе, но оба элемента указывают на родство между этими культурами. Вообще, змея играет важную роль в Дионисовой религии. Напр. значение Пифона в мифе об основании Фив (ДП, 112).

¹⁴⁹ ЭР 1904, 4, 39. «Великий ловчий». Дионис-Загрей – главная фигура в мифе о растерзании бога Титанами, который занимает центральное место в учении орфиков. Ср. W. Otto (1933), 178.

¹⁵⁰ ЭР 1094, 9, 60 сл.; ДП, 31-33; 93; ДП, 109-113. Отождествление Диониса (в этом контексте имеется в виду прадионисийская ипостась Загрея) с Аидом сформулировано у Гераклита (Diels, fr. 22B15 и Clem. *Prot* 34, 5): “αὐτὸς δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος”, ДП, 122, прим. 3.

¹⁵¹ См. ЭР 1904, 9, 50 сл.

С материковым культом связан феномен менадизма. Менады – оргиастические служительницы Диониса.¹⁵² Отгалкиваясь от своей мистической интерпретации диалектики мужского и женского начал, Иванов в рассуждениях об историческом развитии дионисийства и трагедии основное значение придает женскому началу.¹⁵³ В рамках фракийских культов менады в мифологическом смысле связываются с Эриниями и охотничьими собаками.¹⁵⁴ Кроме того, они имеют непосредственное отношение к примитивной форме жертвенного обряда – растерзанию живых животных и поеданию их сырого мяса, гр. “ὄμοφαγία”,¹⁵⁵ как высшей точке менадийского безумия. Вспомним в этом контексте жуткое описание растерзания Пенфея в «Вакханках» Еврипида. Менады – архетип Дионисовых жриц («фиады»)¹⁵⁶ Их атрибут – тирсос, обмотанный плющом.¹⁵⁷

Помимо обобщения культовых элементов (мы ограничились лишь основными) в данном случае для теории Иванова важнее то обстоятельство, что в материковом культе уже представлены существенные элементы интерпретации дионисийской психологии: в форме базовой динамики мужского (умирающего и воскресающего бога) и женского начала (богини земли и менады). Как уже было сказано, к этому вернемся в связи с философией дионисийства, изложенной во второй части нашей работы.

2. 2. 2 *Островной культ*

Другое направление развития прадионисийской религии – почитание Зевса на Крите и культовые явления других островов, которые можно обобщить термином «островной культ». Это обобщение является спорным.¹⁵⁸ На самом деле оно было предложено уже

¹⁵² Этимологически слово менада восходит к «безумию», “μανία” («безумствовать» – “μαίνομαι”). ЭР 1904, 3, 41. Иванов посвящает этой теме главу III своего «Диониса и прадионисийства». Судя по всему, Иванов опирается в основном на исследование Раппа, автора леммы в лексиконе Рошера. Rapp (1872), Roscher (1894-1897), II, 2, 2243-2283. Henrichs (1984), 206.

¹⁵³ Опираясь на знаменитую теорию Бахофена, Иванов объясняет центральное положение менад в культах как остаток доисторической матриархальной культуры и женского оргазма в исторические времена, как временное снятие мужского преимущества в общественной жизни. ЭР 1905, 6, 185-186; 190-192; ср. Otto (1962a), 115; Guthrie (1950), 159; ср. также Lewis (1971), 120. По теме «Иванов и Бахофен» см. Capri (2002), 261 сл. Ср. статью «О существе трагедии» (1912), СС. II, 196 сл.

¹⁵⁴ ДП, 66.

¹⁵⁵ Слово “ὄμοφαγία” распадается на “ὄμός”, «сырой», и “φαγεῖν”, «есть». ЭР 1904, 9, 49 «пожирание жертвы сырым». Dodds (1960), xvii-xx.

¹⁵⁶ ДП, 60.

¹⁵⁷ Это слово в литературном произведении впервые встречается только у Еврипида (Евр. *Vacch.* 80). Гомер называет его “θύσθλα”, Ном. II. VI, 133. ДП, 108.

¹⁵⁸ Рудич считает связь, установленную Ивановым между критской (или минойской) и греческой религиозной культурой, замечательным достижением исследователя. Суждения Иванова о материковом и островном культах он характеризует как: “much more convincing than Martin Nilsson’s Thraco-Phrygian syncretism”, Rudich (1986), 281.

Крейцером.¹⁵⁹ В XX веке дискуссия о его правомерности продолжается.¹⁶⁰ Расшифровка микенских таблиц с греческими именами богов, в том числе и с именем Диониса¹⁶¹ окончательно доказала наличие культа Диониса в микенской культуре и, поскольку микенская и минойская (критская) культуры были тесно связаны, можно с уверенностью предположить существование культа Диониса в островной области Греции (вплоть до XV века до Р. Х.).¹⁶²

В отношении островной религии Иванов устанавливает типологию экстатического культа, которая в общих чертах соответствует культу материковому, но с тем существенным отличием, что здесь почитание верховного бога происходит посредством оргиастических обрядов. На Крите сын богини-матери – диктейский или идейский Зевс. Отождествление критского Зевса с Дионисом в качестве сына богини-матери является общепринятым и теперь.¹⁶³ Гаррисон также пишет о сходстве мифа и культа критского Зевса и Диониса.¹⁶⁴ И Критский Зевс, и Дионис – исконные растительные божества, которые умирают, спускаются в подземное царство, а весной возвращаются на свет. В греческой мифологии сказание о критском Зевсе – основной миф о его происхождении. В нем заложена дионисийская схема. Чтобы уберечь младенца Зевса от отца Кроноса, решившего убить сына, мать Рея спрятала его в горном ущелье и поставила вокруг музыкантов, чтобы ее муж не услышал плач ребенка. Эти музыканты – куреты (от гр. “κοῦροϛ” – юноша). Они соответствуют корибантам, жрецам малоазийской богини Кибелы, которые в свою очередь сильно напоминают экстатических, танцующих под музыку флейт и цимбалов, почитателей Диониса (вспомним менад, упомянутых в предыдущем разделе). Однако единого мнения о принципиальном значении этого сходства нет.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Creuzer (1973), IV, 36. Ср. Schelling (1856-1861), XIII, 427.

¹⁶⁰ “The Cretan cult of the Kouretes and the Thracian religion of Dionysus are substantially one”, Harrison (1912), 30. Kern (1927), I, 226 сл.; Otto (1933), 51 сл.; Nilsson (1927), 396 сл. Ср. “Accepted in Greece, the cult reaches Crete, where the Greek devotees of Dionysus find that a religion has been carried on from a time immemorial with which their new cult has much closer affinities than with the typical worship of the Olympians whom Homer had bequeathed to Greece”, Guthrie (1950), 155-156.

¹⁶¹ Ventris/Chadwick (1956), 126; Chadwick (1967), 124; McGinty (1978), 169, прим. 138. О присутствии Диониса в микенской культуре см. Burkert (1977), 253 и 256 сл.; Silk/Stern (1981), 171; Latacz (1993), 30.

¹⁶² Кроме микенских таблиц Буркерт указывает еще и на раскопки храма Диониса на Кеосе того же периода. Burkert (1977), 253. Dietrich (1986), 48.

¹⁶³ Напр. Dietrich (1974), 116. Там же, 14 сл. и Nilsson (1967), I, 315 сл. о типологической паре Великой Матери и умирающего и возрождающегося ребенка (Хтоний, Дионис, Зевс и т.д.) как образе, восходящем к религии востока. В научной литературе в этой связи говорится о «Священном Ребенке» (“The Divine Child”). Ср. главу V «Диониса и прадионисийства»: «Дионисова сопредстольница», т.е. “paredros”, Dietrich (1974), 238 сл. Dietrich (1986), 75.

¹⁶⁴ См. выше и Harrison (1912), 13 сл. В отношении мифа о рождении Зевса и его ритуального изображения Гаррисон ссылается на Страбона, Strabo X, 468 (ср. Strabo X, 466).

¹⁶⁵ Ср. Linforth (1948a), 122 о смешении разных мифов.

В островном культе жертвенные обряды отличались большой разнообразностью. На Крите основной культовый обряд – жертвоприношение быка.¹⁶⁶ Быка, посвященного Зевсу, убивают двойным топором во время исполнения экстаического песнопения (дифирамба).¹⁶⁷ Растерзание животных или людей на острове Тенедос (другой прадионисийский обряд) после появления культа Диониса связывается с его именем (отсюда эпитет “Διόνυσος ἀνθρώπορραΐστης”, «человекорастерзатель»)¹⁶⁸ С этим же связано и ритуальное отрубание голов, которое, по-видимому, имеет значение для интерпретации употребления масок в Дионисовой религии и получает мистическое углубление в мифе об отрубленной (но еще поющей) голове Орфея.¹⁶⁹ Идеи Иванова о распространении Дионисовой религии с островов похожи на идеи Гаррисон об орфизме.¹⁷⁰

При сравнении двух путей распространения Дионисовой религии можно отметить разные типологические параллели. В обоих случаях мы имеем дело с ипостасью страдающего бога, который как сын/муж женского божества умирает и воскресает со сменой времен года. При этом экстаические ритуалы почитания бога весьма схожи в обоих культах. Главная разница заключается в том, что женщины-менады материкового культа соответствуют мужчинам-куретам островного культа. Расшифровка микенских таблиц указывает на наличие Диониса в микенском пантеоне. Но надо иметь в виду, что по теории Иванова культ, который он описывает в данном контексте – культ прадионисийской ипостаси. Если учитывать данные о существовании Диониса в микенской религии, то отождествлять критского Зевса с Дионисом становится сложнее, поскольку оба божества существовали параллельно.¹⁷¹ Кроме того, возможно, что распространение Дионисовой религии по материку (в период от

¹⁶⁶ Хотя Роде (Rohde (1961), II, 14 сл.) тоже часто указывает на внешнее сходство между почитанием Диониса и критским обрядом быка, он, в отличие от Иванова, не предполагает наличия устойчивой связи между ними. Роде считает, что культ быка является лишь местным фракийским явлением. Сабазис, по Иванову одно из дионисийских божеств, часто изображается с рогами быка (op. cit., 15, прим. 3). В Греции эта символика находит свое продолжение в культовом заклании быков “βουφόνια” (ДП, 153). Harrison (1903), 432 сл. (об ассоциации с быком и о Дионисе-сыне богини-матери (земли)).

¹⁶⁷ ДП, 124, СС. II, 196. Взгляды Иванова, касающиеся дифирамба как предшественника трагедии, будут рассмотрены в следующей главе, посвященной возникновению трагедии. Ср. ЭР 1904, 4, 29-31.

¹⁶⁸ ДП, 126.

¹⁶⁹ ДП, 132. Paus. *Descr.* IX, 20, 3 и X, 19, 3.

¹⁷⁰ Harrison (1903), 567 о распространении орфических мистерий, связанных с критской Богиней, до распространения Дионисовой религии с севера. Ср. там же, 479 сл.

¹⁷¹ Дело в том, что о роли Диониса в микенской культуре практически ничего не известно даже из новейших публикаций других микенских таблиц. Hallager, Vlasakis, Hallager (1992); Lactacz (1993), 30. Возможно, Дионис почитался уже в минойской культуре, Matz (1958), 67. Значение Аполлона в микенскую эпоху обсуждается Дитрихом, Dietrich (1986), 48-49.

упадка микенской культуры до эпохи Гомера) являлось возрождением Дионисовой религии. В таком случае речь идет вовсе не о параллельном распространении культа по греческому миру. Несмотря на эти неопределенности, концепция Иванова об экстагическом культе на островах оказалась верной. Однако непростое взаимодействие между культами Диониса и критского Зевса было сформулировано уже до него (напр. у Велькера). Кроме того, наличие экстагических культов в минойско-микенской культуре еще не свидетельствует о распространении Дионисовой религии с островов.

2. 3 Дионис в Греции – от прадионисийства к дионисийству

2. 3. 1 Сопротивление, адаптация и синтез

На основании словесного античного предания сложилось представление, что Дионис, как конкретный бог, появился в Греции сравнительно поздно.¹⁷² Однако после расшифровки микенских таблиц наши представления о греческой религии могут быть с исторической точки зрения полнее, чем знания о своей культуре современника-грека, жившего в V веке до Р. X. Когда Еврипид пишет о «новом демоне», он имеет в виду распространение Дионисовой религии в определенный момент «темных веков». Однако культ Диониса намного старше. Гомер упоминает Диониса крайне редко. К тому же Дионис у него еще не связан с олимпийским пантеоном. Это особенное положение Диониса в гомеровских поэмах может свидетельствовать либо об аристократической реакции на новое распространение его культа как выражения народной религии во времена самого Гомера, либо о наличии памяти о религии микенской культуры, в которой Дионис играл некоторую роль.¹⁷³ Так или иначе, появление Диониса вызывало противоречивые реакции (как сопротивление, так и приятие).¹⁷⁴ Историкам греческой религии и культуры известны т.н. мифы о сопротивлении новому божеству. Наиболее

¹⁷² Eur. *Bacch.*, 219: “τὸν νεωστὶ δαίμονα”.

¹⁷³ Пикард: “The Dionysus cultus of the seventh and sixth century are revivals, not new creations”, Pickard (1962), 129. Silk/Stern (1981), 171; 180-182. Роль Дионисовой религии в народной вере обсуждается в научной литературе довольно часто. Тем не менее, нам кажется, что исследователи, занимающиеся этим вопросом, нередко вкладывают в рассуждения о Дионисе больше собственных представлений, чем это допустимо с исторической точки зрения. Иногда, народное божество Дионис, “Διόνυσος Δηριотικὸς”, является чуть ли не предвестником социальных движений шестидесятых годов XX века. Vernant (1965), 268 сл.

¹⁷⁴ Ср. у Гомера: «радость смертным», “χάρμα βροτοῖσιν” (Ном. II. XIV, 325), «безумствующий Дионис», “μαῖνομένηοιο Διονύσοιο” (Ном. II. VI, 132) и гомеровский миф о преследовании Диониса Ликургом (Ном. II, VI, 130-140). Для мифа о Ликурге см. ЭР 1904, 3, 42, ДП, 108, 233, 253.

ранняя письменная форма подобного мифа встречается именно у Гомера.¹⁷⁵ В научной литературе это обстоятельство часто объясняется религиозно-историческими (чаще всего, «не-эллинский» характер Дионисова культа) или социологическими причинами (противостоянием аристократического порядка и народной хтонической религии).

Важный момент в приятии Диониса греческим религиозным сознанием – установление связи между богом экстатического почитания и верховным богом: «Эллинская религия началась с той поры, когда оргиастический бог был понят как сыновняя ипостась верховного бога».¹⁷⁶ Это «осыновление» отражается на самом имени Диониса.¹⁷⁷ Иванов воспринимает это событие как слияние двух вышеописанных культов. Из фракийского материкового культа пришел мотив рождения из земли (Семела),¹⁷⁸ а из критского островного культа – происхождение от самого верховного бога. Это происхождение от верховного бога (Иванов согласен с первой частью толкования его имени Ферекидом как «текущий из Зевсова лона в Нису») могло бы вступить в противоречие с преданием о Дионисе, как о сыне Земли, но Иванов разрешает эту сложность, указывая на его двойное рождение и на двойной характер его сущности. Здесь Иванов опять с помощью двойной концепции божества¹⁷⁹ примиряет противоречия, существующие в культовой истории дионисийства.

Греческий миф о Дионисе – фиванский миф Семелы о двойном рождении бога.¹⁸⁰ Принято полагать, что Дионис как сын Семелы является своего рода «смягченным» вариантом исконного божества, которому на упомянутых культурных пространствах в

¹⁷⁵ Кроме мифа о Ликурге, подобные мифы: миф о Пенфее (сюжет «Вакханок» Еврипида), миф о дочерях Миния (“Μινυάδες”; Plut. *Qu. Gr.* 38, Ovid. *Met.* IV, 1-40) и о дочерях Пройта (“Προϊτίδες”; Ps. Apoll., *Bibl.* 2, 2, 1). ЭР 1904, 3, 45; ЭР 1904, 4, 33; ДП, 27.

¹⁷⁶ ДП, 91-94. Harrison (1903), 412 сл. Ср. Otto (1933), 62-70.

¹⁷⁷ Иванов предлагает разные варианты происхождения имени Диониса (ДП, 91-94). “Διόν” должно быть связано с Зевсом. “-νυσοῦς”, быть может, с географическим указанием: (“ἐκ Διὸς ἐς Νῦσαν ρέοντα”) Ферекида (ср. Schol. Arsitid. III, 313). Кречмер возводит “νυσοῦς” к фракийскому слову «сын» (P. Kretschmer, *Semele und Dionysos*, 1890; *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, 1896, 241 сл. (Ср. Rohde (1961), II, 38 прим. 1). Семерени (Szemerényi) тоже предполагает, что значение “nysos” – «сын». Silk/Stern (1981), 171, прим. 91. Кроме того, о не-греческих (скорее всего, мало-азийских) элементах культа Диониса: “Σεμέλη”, “Βάκχος”, “Θρίαμβος”, “Διθύραμβος”, “Θύρσος”, Burkert (1977), 253.

¹⁷⁸ Иванов согласен с предположением Велькера о связи между именем «Семела» со славянским словом «земля», ДП, 94. Welcker (1857-1863), 435 сл. Семела – пример «Дионисовой сопредельницы», женского божества, с которым Дионис разделяет власть. См. главу V «Диониса и прадионисийства».

¹⁷⁹ «Утверждение двойного рождения Дионисова, как и ряд других проявлений диады в существе Диониса, во всем мыслимого двуликим и двуприродным, есть как бы шов, указывающий на образование новой религии из сложения двух частей противоборствующих: женской религии всеобъемлющего темного женского божества и мужской – прадионисийского Зевса», ДП, 93. О принципе диады и двойной Дионисовой стихии см. вторую часть нашего исследования (часть вторая, 1. 2). Ср. ДП, 27; ЭР 1904, 8, 25.

¹⁸⁰ См. Eur. *Bacch.* 6 сл., Ov. *Met.*, 3, 259 сл.

прадионисийские времена приносились человеческие жертвы.¹⁸¹ В Греции жертвоприношения постепенно стали менее жестокими (люди заменяются животными). Этот переход иллюстрируется мифом об Еврипиле.¹⁸²

Если оставить в стороне все религиозно-исторические сложности, о которых говорилось выше, то важно отметить, что Иванов воспринимает слияние двух прадионисийских культов как синтез в рамках фиванского «греческого» культа Диониса. Так же заметим, что этот синтез Иванов в своих работах упоминает скорее имплицитно, чем эксплицитно (как мы уже отмечали, чтобы понять ход мыслей Иванова необходимо на основании разных его работ/частей работы составить некую общую «вспомогательную структуру»). Следует также обратить внимание читателя на то, что в подтексте размышлений Иванова уже на этом уровне постепенно идет создание христианской типологии Диониса и его мифологического статуса. Слияние материкового и островного культов создает некое подобие христианского триединства Сына, Отца и Богородицы и, в то же время, соединения неба и земли.

2. 3. 2 Дельфийский синтез как выражение эллинской религиозной идеи

Следующий шаг на пути к синтетическому раскрытию дионисийской религиозной стихии в греческой культуре – соединение в рамках дельфийского оракула Диониса и Аполлона (т.е. хтонической религии и олимпийской религии: по сути дела преодоление остроты обрядового дуализма и вместе с тем ограничение разрушительной стороны дионисийства). Ницше тоже указывает на важность религиозного совмещения обоих божеств, но он сразу переходит к обсуждению его эстетической стороны (в трагедии).¹⁸³ Этот вопрос также послужил поводом для сложной филологической дискуссии, к которой мы не можем не обратиться. Сам Ницше не принимает в ней участия, поскольку полностью сосредотачивает свое внимание на трагедии. В рамках

¹⁸¹ ДП, 26. Примеры прадионисийских жертвоприношений из троянского мифологического цикла: жертва Ифигении Артемиде перед отъездом в Трою (Eur. *Iph. Aul.*); чтобы отомстить за смерть Патрокла, Ахилл убивает двенадцать троянцев у его могилы (Hom. *Il.*); жертва Поликсены у могилы Ахилла (Eur. *Hec.*). О подобных жертвоприношениях и их связи с трагедией на фоне культа героев см. ниже (первая часть, 3. 1) и ДП, 123.

¹⁸² ДП, 76-77; ЭР 1904, 3, 43. Миф упоминается у Павсания (Paus. *Descr.* III. 24. 3; VII.19. 3 сл.). Ср. Guthrie (1950), 163. Примечательно, что в данном контексте возможна связь имени Еврипила («с широкими воротами») с именем Аида в качестве одного из эпитетов (ДП, 76). В статье «Ницше и Дионис» Иванов сравнивает судьбу Еврипила (т.е. Дионисово безумие) с судьбой немецкого философа. См. СС I, 715.

¹⁸³ “(...) jetzt beschränkte sich das Wirken des delphischen Gottes darauf, dem gewaltigen Gegner durch eine zur rechten Zeit abgeschlossene Versöhnung die vernichtenden Waffen aus der Hand zu nehmen. Diese Versöhnung ist der wichtigste Moment in der Geschichte des griechischen Cultus (...)”, Nietzsche (1999), I, 32. Silk/Stern (1981), 178-179; 183-184.

данной работы мы рассмотрим суждения Роде, Иванова и Гатри. Мы постараемся составить мнение об отношениях между двумя богами через обсуждение природы божественных «атрибутов», пророчествования (“μαντική”) и очищения (“καθαρτική”).

«В античности не забылось о том, что в Дельфах, блестящем центре своего культа, Аполлон был пришельцем; среди старинных божеств, которые он оттуда вытеснил, называется и Дионис», пишет Роде.¹⁸⁴ Мифологическое предание рассказывает о том, что и после того, как Аполлон убил Пифона, исконного жителя этой местности, хтоническое или дионисийское начало в Дельфах не утрачивает своего влияния. Об этом свидетельствуют, прежде всего, экстатические пророчествования Пифии, устами которой Аполлон предсказывает будущее. По мнению Роде, эта «уступка» более древней хтонической культуре с точки зрения религиозного культа может рассматриваться как шаг на пути к универсальности религии Аполлона.¹⁸⁵ Предсказания Пифии отличаются от более традиционных пророчествований Аполлона, состоящих в изучении внутренностей животных и полета птиц.¹⁸⁶

Вторая глава «Диониса и прадионисийства», «Дельфийские братья» посвящена обоим богам. Иванов в ней опирается на Роде,¹⁸⁷ но на основании собственной теории прадионисийства и мистических элементов своей концепции Иванов приходит к выводам, которые в равной мере глубоки и спекулятивны.¹⁸⁸ По Иванову, Аполлон получает способность к предсказаниям только после прихода Диониса. Ее он перенимает от Пифона. Иванов причисляет Пифона к прадионисийским ипостасям Диониса. Он – змей, пришедший, из материкового культа, пророчествующее божество (“μαντικὸν δαίμονιον”).¹⁸⁹ Роде указывал на существование двух типов пророчествования, и таким образом получалось, что у обоих богов эта способность

¹⁸⁴ “Es war im Altertum unvergessen, dass in Delphi, dem strahlenden Mittelpunkt seines Kultus, Apollo ein Eindringling war; unter den alten Göttergewalten, die er dort zurückdrängte, wird auch Dionysus genannt”, Rohde (1961), II, 54. *Schol. Pind. Argum. Pyth.* “τοῦ προφητικοῦ τρίποδος οἱ πρῶτος Διόνυσος ἐθμίστευσε”. Ср. ДП, 49-50.

¹⁸⁵ “(...) Streben nach religiöser Universalität”, Rohde (1961), там же.

¹⁸⁶ Rohde (1961), II, 56 сл.

¹⁸⁷ Об этом Иванов эксплицитно высказывается только в середине вышеупомянутой главы. Он пишет: «Отношение между этими божествами – одна из любопытнейших страниц эллинской религии, но они еще недостаточно исследованы», ДП, 49. В «Эллинской религии страдающего бога» Иванов, рассуждая о Дельфах, не ссылается на Роде, ЭР 1904, 1, 117-119. См. тоже: ЭР 1905, 7, 124 сл.

¹⁸⁸ Эти элементы восходят к религиозно-историческим работам Плутарха, содержащим большое количество данных о мистериальных учениях поздней античности. Однако в качестве исторических документов они мало надежны. Тем не менее, эти работы оказали большое влияние на идеи Иванова.

¹⁸⁹ По Гесихию, ДП, 34. У слова «Пифон» разные этимологии. Можно возвести его к гр. “πυνθάνομαι” – «узнать» или к гр. “πύθω” – «гнить». Для объяснения пророческих способностей Пифона Иванов обращается к первой трактовке, а для объяснения необходимости очищения Аполлона – ко второй.

была как бы первоначальной. Однако Иванов не учитывает это мнение. Для него пророчествование – чисто дионисийское явление.

Помимо предсказания будущего, вторая важная функция Аполлона – очищение (гр. “κάθαρσις”). Она, на взгляд Иванова, является результатом соединения двух богов.¹⁹⁰ Согласно мифу Аполлон после победы над Пифоном, чтобы искупить свою вину в убийстве зверя, служит у некоего Адмета в Темпе. В принципе, в самом мифологическом предании это – довольно проходной эпизод, но Иванов придает ему религиозно-мистическое значение. Для олимпийского бога убийство хтонического Пифона и прикосновение к подземному миру мертвых обозначает загрязнение (гр. “μίασμα”), от которого можно избавиться лишь через очищение. Иванов, вслед за Плутархом и его мистическим истолкованием, понимает службу Аполлона как «нисхождение в Аид», чтобы символической смертью искупить вину.¹⁹¹ Плутарх сообщает о восьми годах службы (“ἑννεατηρίς”, как “τριετηρίς” счет идет, включая последний год). После пребывания в ином мире Аполлон возвращается на свет как лучезарный бог Феб.¹⁹²

Иванов продолжает размышлять в этом направлении и развивает мистическую теорию в духе орфического учения. Оба божества (т.е. Аполлон и Дионис) разделяют одну судьбу: они умирают и возвращаются на свет (воскресают) преображенными. Запятнавший себя убийца змея становится светлым Фебом-Аполлоном, а прадионисийский Пифон – Дионисом. Это объясняется тем, что «Дионис не гневается на своих трагических убийц, – он в них вселяется. Пифону же должно было умереть, чтобы, исполнив свою страстную участь, вернуться к эллинам преображенным и новым».¹⁹³ Формулировка «Дионис вселяется в своих убийц» указывает на то, что дионисийский религиозный принцип, на взгляд Иванова, является в греческой культуре первичным. Аполлон берет на себя страдания Диониса, мифологически выраженные принудительной службой в Темпе.¹⁹⁴ По теории Иванова связь Аполлона с его сестрой Артемидой, сущность которой ипостась Матери-Земли, – еще одно доказательство его исконной связи с Дионисом.¹⁹⁵

¹⁹⁰ К теме очищения мы вернемся в главе IV первой части и во второй части нашей работы.

¹⁹¹ ДП, 34. “Αδμητος” в буквальном переводе «непреодолимый, неукротимый», эпитет Аида.

¹⁹² Plut. *De def. or.* 421 с. ДП, 35.

¹⁹³ ДП, там же. К орфическому истолкованию Диониса вернемся ниже (часть первая, 2. 5).

¹⁹⁴ «(...) Ассимиляцией Дионису как богу-герою, т.е. как богу перетерпевающему страдание и смерть», ДП, 35; так же ЭР 1905, 7, 129; ДП, 58.

¹⁹⁵ ЭР 1905, 7, 126.

Иванов уверен в том, что мистические элементы мифологем, которые, по мнению многих интерпретаторов свидетельствуют о позднейшем синкретизме, вскрывают тайный смысл предания: «Эта поздняя мистика восходит в основе своей к исконному дельфийскому преданию». ¹⁹⁶ Ранее Иванов определил религиозную типологию богини-матери с ее сыном/мужем (сыновней ипостасью) как «муже-женское двуединобожие», а в данном контексте он говорит о «мистическом слиянии братьев-соперников в двуипостасное единство». ¹⁹⁷ Из этого становится ясно, что Иванов проецирует свою синтетическую интерпретацию эллинской религии под знаком Диониса на свое историческое описание этой религии.

Рассмотрим пример критической оценки этого вопроса в XX веке. Относительно религиозного значения аполлоно-дионисийского братства наиболее скептическую позицию занимает Гатри. Хотя Гатри и не отрицает то значение, которое признание Диониса культом Аполлона оказало на греческую культуру, ¹⁹⁸ он отвергает теорию Роде о дионисийском происхождении пифийского пророчествования. Его аргументация заключается в том, что в почитании Аполлона экстагическое начало уже представлено и, следовательно, перенос экстагизма из дионисийской религии в культ Аполлона совсем необязателен. ¹⁹⁹ К тому же Гатри связывает с именем Аполлона любые виды пророчествования. Он считает, что Дионис и его менады никогда не ассоциировались с предсказанием будущего, и такие на первый взгляд экстагические пророчицы, как Пифия, Сивилла и другие, наоборот, всегда связаны с Аполлоном. В отличие от Роде и Иванова, он далек от предположения о соединении двух божественных начал и тем более от предположения о том, что Дионис в этом синтезе играл ведущую роль. ²⁰⁰

Дельфийское братство Диониса и Аполлона находит свое культовое отражение в разделении религиозного года на две части. Три зимних месяца посвящаются Дионису, а остальное время – Аполлону: «дельфийский год делится на две части: зимой поется Дионисов дифирамб, весну начинает Аполлонов пзан». В этом Иванов опять опирается

¹⁹⁶ ДП, 35.

¹⁹⁷ ДП, 54.

¹⁹⁸ “One of the most remarkable instances of official recognition of the cult (i.e. of Dionysus, Ф.В.) was the reconciliation effected between Dionysus and Apollo at Delphi, the greatest, and almost the only, Pan-Hellenic religious centre”, Guthrie (1950), 178.

¹⁹⁹ Guthrie (1950), 200. Экстагические элементы передаются напр. мифом о странствующей душе Аристея, который связывается исключительно с Аполлоном. См. Herod. *Hist.* IV, 13-15; Guthrie (1950), 193.

²⁰⁰ “I confess I find the priority of Dionysus difficult to swallow”, Guthrie (1950), 201-202 прим. 1. Ср. мнение Доддса по тому же вопросу, Dodds (1951), 68-70, и другие позиции, среди которых Farnell (1896), IV, 190 сл.; Wilamowitz (1932), II, 30; Nestle (1940), 60; Nilsson (1967), I, 515. Доддс считает, что экстагическое пророчествование – самостоятельный элемент религии Аполлона.

на Плутарха.²⁰¹ Каждые два года на т.н. триетерических празднованиях афинские жрицы²⁰² вместе с дельфийскими славят Диониса экстатическими хороводами на Парнасе.²⁰³ Кроме того, на границе территории дельфийского оракула была воздвигнута культовая гробница Диониса (ср. наше замечание о гробницах богов как феноменах народного верования). Триетерические празднества проводились и в других местах Эллады. Иванов считает их выражением исконного культа Диониса: «Триетерии же – основное явление Дионисовой религии, ось, на которой движется дионисийская жизнь. Вопрос о происхождении триетерий есть вопрос о рождении собственно дионисийской религии из стихии первоначального оргазма».²⁰⁴

Дискуссия о принятии Диониса в рамках дельфийской религии, как и многие другие вопросы античной религии, богата противоречивыми позициями. Ницше мимоходом ссылается на это событие как на религиозно-историческое подкрепление своего эстетического синтеза Диониса и Аполлона. По-видимому, Иванов вступает в эту непростую дискуссию, чтобы найти точки опоры для своей теории синтеза Аполлона и Диониса как главного события эллинской религии.²⁰⁵ При этом Иванов основывается, прежде всего, на данных, полученных из работ авторов поздней античности (в данном случае, Плутарха). Это позволяет ему оставить в стороне историческую дискуссию, поскольку главным для него является синтез двух божеств со скрытым превосходством Диониса (поскольку тот вообще в греческой религии носитель религиозного элемента).

2. 4 Дионис в Аттике

После систематического описания прадионисийской культуры (материкового и островного путей распространения Дионисовой религии, каждый из них со своим прадионисийским культурным субстратом), синтетического развития Дионисовой идеи в фиванском мифе и слияния Диониса и Аполлона в рамках дельфийского культа

²⁰¹ ЭР 1905, 7, 129. Plut. *De E ap. Delph.* 389b-c. Разделению года на три зимних месяца, посвященных Дионису, и девять остальных месяцев, посвященных Аполлону, Плутарх придает мистическо-философское значение, поскольку в основе его лежит космическое соотношение три к девяти. ЭР 1904, 1, 117 сл.

²⁰² Название этих жриц: «фиады» (“φιαίδες”, от гр. “θύω”, жертвовать). Об обрядах в связи с фиадами менад см. ДП, 65. По мнению Иванова, они продолжают образ менад в рамках возникших позднее культов. См. выше; ДП, 58, ЭР 1905, 7, 129 сл.

²⁰³ Rohde (1961), II, 52-55.

²⁰⁴ ДП, 113.

²⁰⁵ Ср. Otto (1933), 187 сл. МакГинти указывает на стремление Отто разделить религиозно-синтетический характер этого смирения и его внешнюю обрядовую сторону, которая подчеркивалась в эволюционистском подходе. McGinty (1978), 177.

следует обратиться к вопросу об утверждении религии Диониса в Аттике. Значение этой местности трудно переоценить, поскольку именно здесь возникла греческая трагедия в знакомой нам форме. После победы в персидских войнах Афины стали центром греческого мира и достигли расцвета на протяжении V, классического, века до Р. Х. Если в дельфийском братстве Иванов увидел религиозный синтез, то в Аттике он ищет и находит политическую опору для своей «дионисификации» Греции.

Иванов считает, что в Аттике религия Диониса развивалась по двум основным направлениям. С одной стороны, дионисийские ритуалы лишаются своего жестокого и примитивного характера, т.е. «сублимируются» в открытых религиозных фестивалях (в некоторых случаях с драматическими представлениями).²⁰⁶ С другой стороны, в Афинах расцветают различные мистериальные культы более закрытого характера. В них сохраняется и углубляется религиозный смысл дионисийства. Иванов связывает это разделение с политикой афинского тирана Писистрата (вторая половина VI века до Р. Х.), который учредил первые драматические фестивали и провел важные религиозные реформы, особенно в области орфического культа. Однако о подлинном содержании его политики известно недостаточно, чтобы каким-либо образом подкрепить выводы Иванова. К этому вопросу мы вернемся в разделе об орфиках (часть первая, 2. 5).

2. 4. 1 Аттические фестивали Диониса как контекст трагедии

В главе VIII «Диониса» Иванов обсуждает самую раннюю форму прадиионисийской религии в Аттике. В этой местности существовали крестьянские оргиастические обычаи, участников которых Иванов обозначает как “βουκόλοι” (волопасы, пастухи). Эта буколическая сфера царит в мифе об Икарии, местном варианте сказания о введении богопочитания Диониса и его страданиях. Согласно этому мифу селянин Икарий принимает у себя дома странника – Диониса. Тот в награду учит его виноделию. Потом Икарий угощает других селян незнакомым им напитком. Опьянев, они решают, что Икарий их отравил, и убивают его. Дочь Икария – Эригона с горя вешается. В качестве возмездия Дионис поражает аттических женщин безумием, и они вслед за Эригоной собираются в группы и убивают себя. Икарий – прадиионисийский

²⁰⁶ Ср. “(...) “Zähmung” des orgiastischen Dionysoskults”, Latacz (1993), 36.

демон.²⁰⁷ В мифе о нем представлен своего рода аттический вариант Дионисовых страданий, что по идее должно подкреплять правдоподобность мнения Иванова о том, что основа аттической трагедии – миф о страданиях Диониса.²⁰⁸

Далее Иванов переходит к обсуждению главных фестивалей в честь Диониса (эти рассуждения встречаются в его работах разрозненно). С точки зрения развития трагедии важнейшими являются: «Великие Дионисии» или «Городские Дионисии», главный Афинский фестиваль в честь Диониса. Во время него устраивались драматические представления. Накануне фестиваля торжественное шествие приносило изображение Диониса в театр. Каждую весну проводились празднования в честь Диониса-Элевтерея, с которым связан миф, напоминающий миф об Икарии. Элевтерей (“Ἐλευθερεύς”) – местный прадиионисийский демон. Он тоже принимает Диониса как гостя. После этого на дочерей Элевтерея обрушивается дионисийское безумие, и они становятся менадами.²⁰⁹

В религиозном смысле наиболее важны «Анфестерии» (“Ἀνθεστήρια”),²¹⁰ весенний праздник, название которого происходит от названия месяца “ἄνθεστήριον” (гр. “ἄνθος”, цветок). Центральный ритуал – обрядовое совокупление жены царя-архонта с Дионисом в образе быка. Иванов считает, что этот священный брак, который совершался в специальном сооружении (“Βουκολαῖον”, хлев для коров) – «важнейшее таинство афинской государственной религии».²¹¹ В конце «Анфестерий» Дионису поклонялись как богу умерших, сопровождающему души в подземное царство. В этом обряде родственники умерших совершали жертвоприношения и создавали как можно больше шума, поскольку верили, что это отгоняет злых духов.²¹² Основное действо «Анфестерий» (бракосочетание) восходит к материковому культу и местным

²⁰⁷ Иванов пишет о нем следующее: «Это – местный Дионис того периода, когда имя бога еще не найдено, – страстный демон, хтонический податель изобилия и, в частности, покровитель винограда». ДП, 156-158. Нуг. *Fab.* 130. Суть мифа, конечно, в этиологическом рассказе о появлении вина в Аттике.

²⁰⁸ Нильссон видит в этом мифе основной сюжет трагедии. Nilsson (1911). См. ниже (часть первая, 3. 1).

²⁰⁹ ДП, 155. Гр. “ἔλευθερέω”, освободить. О фестивалях см. Farnell (1896-1909), V, 224-238; Pickard (1953), 55 сл.; Latacz (1993), 36 сл.

²¹⁰ Farnell (1896-1909), V, 214-224; Pickard (1953), 1-22; Guthrie (1950), 177: “τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια”, «Старшие Дионисии», *Thuc. Hist.* II, 15, 4. Deubner (1932), 122 сл.; Burkert (1977), 253 полагает, что Анфестерии старше, чем появление в этой местности ионийцев. Ср. Сиффорд и его теория о значении этого Дионисова праздника для полиса, Seaford (1994), 262 сл.

²¹¹ Об этом пишет Аристотель в своем «Афинском государстве», *Aristot. Ath. pol.* 3. См. ДП, 146; 162-163.

²¹² Rohde (1961), I. 237: “das Hauptfest aller Seelen” и Rohde (1961), II, 12 сл. Dionysos als “Herr der Seelen”. Ср. ДП, 74. Нильссон отрицает подобную интерпретацию: “Dionysos ist später hinzugetreten, aber nicht als Herr der Seelen, sondern als Frühlings- und Weingott; an der Seelenfest selbst hatte er keinen Anteil”, Nilsson (1967), I, 597.

крестьянским обычаям.²¹³ Иванов открывает свою главу об орфизме («Дионис орфический») рассуждениями об этом культе, устанавливая связь между Дельфами, Афинами, трагедией и орфиками.

2. 5 Дионис и мистериальные культы

*«То, что при действиях глубоко затронутого, изобильные предчувствия возбуждающего культа, который Греция переняла извне, вспыхнуло прыгающими искрами как мгновенный свет, в мистике выросло до полного, постоянного пламени».*²¹⁴

Эта цитата из «Психеи» Эрвина Роде точно передает то значение, которое Иванов придавал роли мистериальных культов в развитии греческой религиозной идеи. Для Иванова это «полное, постоянное пламя» – самое верное описание сути религии Диониса. Она для него служит мостом от язычества к христианству. Иванов стремится показать, что все потоки прадионисийской культуры и все явления дионисийской религии втекают в русло мистериальных культов и в них сливаются в великолепном синтезе. Однако при более близком рассмотрении становится ясно, что многие идеи Иванова зачастую не имеют крепких оснований.

Уже упоминалось о том, что исконная прадионисийская культура в Аттике имела крестьянский характер, и появление Дионисовой религии нашло свое отражение в разных мифах (из них были названы мифы об Икарии и об Элевтере). Кроме этого, в Аттике с древнейших времен существовало местное мистериальное движение – «элевсинские мистерии» с центром в Элевсине. Их центральная доктрина (учение о бессмертии посвященных) сложилась в мифе о Персефоне-Коре и воспроизводилась в оргиастических ритуалах. В мифе символически представлены смена времен года и рост зерна. Кора, похищенная Аидом дочь Деметры, может вернуться весной на землю при условии, что зимние месяцы она как Персефона будет царствовать в подземном

²¹³ ДП, 159. Ср. сходство с фивским мифом: бог-бык из островного культа и младенец из земли из материкового культа. Менадизм не представлен в «Анфестериях». Он – суть т.н. «Леней», от гр. “λήνη”, на аттическом диалекте обозначающее менаду, зимнего фестиваля с представлениями комедий. Farnell (1896-1909), V, 208-214; Pickard (1953), 23-40. ДП, 158. Впрочем, нет единого мнения о том, можно ли считать «Леней» прямым продолжением фракийского культа менад. См. Dodds (1960), xix, прим. 3.

²¹⁴ “Was bei den Begehungen eines tief erregten, überschwänglichen Ahnungen aufregenden Götterkultus, den Griechenland aus der Fremde übernahm, in springender Funken zu momentaner Erleuchtung aufzuckte, ward von der Mystik zu einer vollen, dauernden Flamme aufgenährt.”, Rohde (1961), II, 3.

мире. Наше знание об элевсинском учении основывается главным образом на гомеровском гимне Деметре.

После распространения по Аттике религии Диониса и орфического культа орфизм оказывает на Элевсину некоторое, с точки зрения истории религии не совсем ясное, влияние. Тем не менее Иванов полагает, что с этого момента Дионис в его орфическом понимании (к которому вернемся ниже) занимал важное место в учении и обрядовой практике Элевсины.²¹⁵ В Элевсине почитался Иакх, который ассоциировался с Дионисом (Иакх-Вакх). Но на самом деле отношение этих двух культов сложно.²¹⁶ Иванов опирается главным образом на внешнее сходство, не указывая на конкретные исторические данные. Проблема заключается прежде всего в том, что благодаря неоплатоникам об орфическом учении вообще нам известно сравнительно много, но об их обрядах – очень мало. В случае Элевсины все наоборот: нам более или менее известны обряды, включая своего рода священную драму (“δρῶμενα”), что имеет большое значение для концепции трагедии, выдвинутой Ивановым, но сведений о самом учении (не считая мифа о Деметре) практически не сохранилось. Иванов как бы соединяет орфическое учение о Дионисе с обрядами Элевсины и таким образом закладывает мистико-религиозную основу возникновения аттической трагедии в аттическом культурном контексте.

2. 5. 1 Орфизм как тема исследования у Иванова

Значение орфического предания для формирования взгляда Иванова на античную культуру упоминается уже в «Эллинской религии». По его мнению, у орфиков идея страдающего бога раскрывается наиболее полно.²¹⁷ Иванов отмечает, что это движение исследовано еще недостаточно, особенно в том, что касается сходства страдающего Диониса с страдающим Христом. После нескольких общих замечаний о похожих чертах орфического и христианского учения и обряда он высказывается о необходимости посвятить этому вопросу отдельное исследование с целью показать, как в античной мысли развивалась концепция страдающего бога и каким образом она

²¹⁵ ДП, 159 и 184. Гатри в своей книге об орфизме про отношения между элевсинскими и орфическими мистериями: Guthrie (1935), 153-155, особенно: “Yet the religion of Eleusis remained fundamentally different from that of Orpheus”. Гатри подчеркивает прежде всего недостаток исторических (письменных и археологических) данных, необходимых для того, чтобы сделать в этом вопросе любой вывод.

²¹⁶ ДП, 159 и 177, ср. там же, 96, 103. Aristoph. *Ran.* 324 сл.; 398 сл. Nilsson (1967), I, 599 сл.

²¹⁷ «В лоне раннего орфизма окончательно сложилась концепция страдающего бога», ЭР 1905, 7, 132. ср. критическое замечание Линфорта о склонности разных филологов видеть в орфизме вершину эллинской религиозности, Linforth (1941), 364.

предвосхищала христианство.²¹⁸ Однако это исследование Ивановым написано не было.

Зато о самом орфизме он пишет более подробно. В первой главе нашего исследования мы уже обратили внимание на статью Иванова «Дионис орфический», опубликованную в журнале «Русская мысль» в 1913 г. Потом, в 1923 г. этот текст без изменений вошел в книгу «Дионис и прадионисийство» и составил ее главу IX.²¹⁹ В десятилетие Иванов уделял орфической теме особенно много внимания. В этот период он работал над трагедией «Прометей», первая версия которой была опубликована в 1915 г. В третьем акте этого «священного действия» главное учение орфической мистики вливается в уста Пандоры и открывается в качестве утешения человечеству, которое из-за преступления Прометея было изгнано из божественного всеединства.²²⁰

Как и в остальных главах «Диониса и прадионисийства», в главе об орфизме нет систематического порядка изложения. Иванов стремится показать важность орфического культа для общественной и религиозной культуры второй половины VI века до Р. Х. Именно в это время появляются первые свидетельства о существовании трагедии. Исходя из этого Иванов в следующих главах «Диониса и прадионисийства» развивает свое предположение о роли мистериальной религии в возникновении трагедии. К этому предположению мы вернемся в следующей главе (часть первая, 3. 5). Кроме того, Иванов развивает и собственную мистическую концепцию трагедии, основанную на неоплатонической интерпретации орфического учения (к которой мы обратимся во второй части нашей работы, часть вторая, 2. 2. 5). Сначала рассмотрим религиозно-историческую сторону вопроса об орфизме и дионисийстве.

²¹⁸ «(...) этот вопрос первостепенной важности (и притом вопрос открытый) требует отдельного и многостороннего исследования», ЭР 1905, 7, 133 сл. В следующей части нашей работы мы покажем, что немецкий философ Шеллинг в своей поздней философии уже выработал много идей, похожих на предположения Иванова. См. ниже, часть вторая, 3. 3 и Westbroek (2006).

²¹⁹ Вызывает удивление тот факт, что глава IX «Диониса и прадионисийства» ничем не отличается от статьи 1913 г. Иванов, по-видимому, больше не углублял и не уточнял свои идеи об орфизме, занимавшие центральное место в его восприятии античной религиозной культуры.

²²⁰ «Внемлите ж! Древле сына Зевс родил.

В начале было то; родилось время

С рождением сына; был иной тот Зевс.

Владыкой мира он Дитя поставил,

и сладостно играл вселенной сын,

и в той игре звучало стройно небо». и сл. СС. II, 145 сл.

2. 5. 2 Орфизм как историческое явление

Орфизм – мистериальное движение, возникшее, по всей вероятности, в Скифии.²²¹ Оно постепенно распространялось по Греции с севера, однако точные временные рамки этого процесса установить невозможно. Это северное происхождение орфизма объясняет, почему Орфея нередко называли «фракийским певцом». По всей вероятности, орфическое движение (VII век до Р. Х.) существовало уже во времена Гесиода (см. его «Теогонию»), такое мнение высказывает в частности Гатри.²²² Имя Орфея впервые упоминается архаическим поэтом Ибиком (VI век до Р. Х.), пишущим о «знаменитом Орфее» (“ὄνομακλυτος Ὀρφεύς”), из чего можно заключить, что в это время предание о фракийском певце и движение, связанное с его именем, уже пользовались некоторой известностью. По-видимому, мифологические мотивы – о том, как Орфей очаровывал природу своим пением и о том, как он спускался в подземное царство, чтобы вывести на свет Евридику и т. д. – уже тогда были общим местом.²²³

Но вышеупомянутые мифы не составляют суть орфизма, а являются лишь популяризированными вариантами его тайного учения. На самом деле, орфическое предание – сложная метафизическая система, повествующая о создании мира и о судьбе души человека. Так называемые «орфические поэмы», сохранившиеся в нескольких вариантах, – философски углубленные космологические учения, написанные как разные «Теогонии», в которых боги представляют метафизические принципы. Хотя о ритуалах орфиков известно мало, можно установить, что в подобное тайное учение верующие, “μύσται”, посвящались путем исполнения различных обрядов, “τελεταί”. Учение о бессмертии души и о преодолении ею нескольких жизненных циклов перед окончательным спасением нередко встречается в древних философских системах, в частности, у философов-досократиков, пифагорейцев, платоников и неоплатоников. Платон часто ссылается на орфические писания как на «священные слова», “ἱεροὶ λόγοι”, из-за чего потом возникли целые теории о мистическом учении самого Платона. Неоплатоники, начиная с II века после Р. Х., т.е. значительно позднее своего учителя, использовали исходные установки орфического учения в своих сложных метафизических спекуляциях. Почти все сведения об учении

²²¹ На основании замечания Геродота (Herod. *Hist.* IV, 79) о северо-восточном Борисфене (Ольвия – греческая колония VI века до Р. Х.) и найденных там золотых таблиц с молитвенными формулами к Орфею и Дионису – указания на раннюю связь между обоими. См. West (1983), 16-17; 148; Henrichs (1984), 235, прим. 85.

²²² Guthrie (1935), 83-84.

²²³ Мнение Веста об изображении Орфея в качестве певца: “His Hellenization involved a measure of rationalization. His miraculous accomplishments – dominating animals, retrieving his wife from Hades etc.– came to be seen as deriving from his excellence at singing, (...)”, West (1983), 6.

орфиков известны нам от неоплатоников. Поэтому очень трудно определить, какие элементы принадлежат орфическому учению VI и V веков до Р. Х., а какие – плоды синкретизма более позднего периода античности. Как станет ясно, Иванов во многих случаях не отдает себе должный отчет в этом обстоятельстве.

2. 5. 3 Орфический миф и орфики во время рождения трагедии

Миф о Дионисе-Загрее – единственное сказание, где Дионис выступает в роли страдающего бога в полном смысле слова.²²⁴ Сюжет мифа таков: Дионис, сын Зевса и Кору-Персефоны, должен унаследовать небесный престол. Зевс прячет младенца в пещере горы Ида на Крите и приставляет к нему кормилицу, нимфу Гиппу. Чтобы враги не услышали плача, окружив младенца, поют и пляшут т.н. куреты. Несмотря на это, завистливые титаны убивают его. Они намазывают свои лица гипсом и соблазняют Диониса игрушками. Его ловят, разрубая на куски, которые варят, жарят, а затем съедают. Еще бьющееся сердце Диониса Афина приносит Зевсу. Зевс забирает останки Диониса и отправляется на Парнас к Аполлону. Здесь Дионис оплакивается надгробным плачем. Зевс уничтожает титанов огнем своей молнии. Из их пепла создается род человеческий, который через титанов причастен злу и одновременно к спасению в Дионисе. Люди живут в ожидании возвращения Диониса, с чьего прихода начнется новый космический период.²²⁵

Иванов видит в этом мифе развитие Дионисовой религиозной идеи и согласен с Ницше, который считал его основным сюжетом трагедии (страдающий герой трагедии отождествляется со страдающим богом из этого мифа, по формулировке Ницше: трагические герои – «маски» страдающего Диониса).²²⁶ К обсуждению трагедии мы вернемся в следующей главе. Сначала определим историко-религиозные условия, необходимые для подобной теории. Иванов исходит из мнения Ницше об орфическом культе. Ницше в контексте своего представления о героях как масках Диониса ссылается на мистериальные религии только мимоходом.²²⁷ В «Рождении трагедии» он нигде не предоставляет филологических доказательств своих идей, что объясняется,

²²⁴ Kern (1922), fr. 34-36; 209-220.

²²⁵ West (1983), 74-75. Мы оставим вне обсуждения существование различных версий орфической теогонии и их сложное учение. Для ссылок на источники отдельных элементов см.: издание орфических фрагментов см. издание О. Керна, fr. (Kern (1972)). Ср. Rohde (1961), II, 120, прим. 1. Linforth (1941), гл. V: "Myth of the dismemberment of Dionysus", 307-364.

²²⁶ Nietzsche (1999), I, 71-72.

²²⁷ Nietzsche (1999), там же. Если не учитывать его отрицательные замечания о мистериальных культах в других местах: Nietzsche (1999), I, 88. Ср. там же, 122, 626 и 785.

наверное, тем, что его интерес носил в первую очередь эстетический характер. Эта теория является спорной, и отвергается большинством современных ученых.²²⁸

Так или иначе, чтобы орфическое учение о Дионисе могло занять центральное место в развитии трагедии необходимо решить две проблемы: во-первых, орфическое учение (включая миф о страданиях Диониса) должно играть передовую роль в религиозной и культурной жизни VI века, когда возникла трагедия и были учреждены религиозные фестивали с драматическими состязаниями в честь Диониса и, во-вторых, миф должен быть создан не позже, чем в том же VI веке до Р. Х. Мы предлагаем оставить в стороне ранее упомянутое сложное отношение между Элевсиной и орфиками.

Иванов считает, что в VI веке до Р. Х. орфики играли решающую роль в политике афинского тирана Писистрата.²²⁹ По его мнению, Писистрат помимо доказанных историками общественных и религиозных реформ, учредил еще своего рода национальную церковь, где орфики занимали главенствующую позицию. Уже в «Эллинской религии страдающего бога» Иванов пишет: «Религиозная деятельность Писистрата увенчивается орфической реформой. Эту реформу можно определить как попытку основания дионисической церкви (...)».²³⁰ В начале главы «Дионис орфический» Иванов утверждает связь между орфизмом, вышеупомянутыми Анфестериями и принятием Диониса в Дельфах.²³¹ Затем, на этом конкретном историческом фоне он разрабатывает религиозно-мистический синтез обоих божеств в облике Орфея, что будет продемонстрировано во второй части нашей работы (часть вторая, 2. 2).

Бесспорно, Писистрат и его сыновья учредили разные религиозные фестивали (среди них Великие Дионисии), канонизировали гомеровские и орфические поэмы, но намерение Писистрата создать «орфическую церковь» не подтверждается историческими данными. Данные о политике Писистрата слишком противоречивы (по крайней мере, в отношении орфиков), чтобы оправдать подобное предположение. Кроме того, передовая общественная роль орфизма маловероятна из-за закрытого

²²⁸ О растерзании самого бога см. Frazer (1890), I, 327, II, 43; Frazer (1955), V, 1; Harrison (1903), 478-491; Otto (1933), 177 сл.; Dodds (1960), xvii-xx; Henrichs (1984), 229-230, прим. 65: “(...) the absurdity of Frazer’s theory (...)”. Henrichs (1982), 159-160; 234-235.

²²⁹ «Историческое предание определенно изображает Писистрата пламенным ревнителем и деятельным распространителем Дионисова богопочитания. Он же в деле осуществлений своих религиозно-политических замыслов опирается всецело на орфиков. Правление Писистрата представляется эпохой торжества орфической церкви и завершительного оформления Дионисовой религии в Аттике, в качестве религии государственной», ДП, 173.

²³⁰ ЭР 1905, 7, 132.

²³¹ ДП, 162 сл.

характера мистериальных культов вообще, так считает, например, Роде.²³² Между прочим, Иванов и сам признает этот закрытый характер: «Правда, орфическая церковь имела характер эзотерический, характер секты, лишь наполовину разоблачающей свои тайны (...)» – но, тем не менее, по его мнению, – «(...) она дала внутренний устой Дионисовой религии (...), спасла глубокие идеи, лежащие в ее основе».²³³ В современной научной дискуссии Доддс решительно отвергает подобное значение орфизма для общественной и религиозной жизни Греции и приписывает это представление религиозной проекции конца XIX и начала XX вв.²³⁴

Относительно самого мифа о Дионисе-Загрее следует отметить, что проблема его датировки заключается в том, что, хотя его отдельные мотивы и восходят к древнейшим греческим преданиям, свидетельства о мифе в этой форме встречаются поздно (в наиболее полной версии в «Деяниях Диониса» Нонна (V век по Р. Х.)). В XIX веке считалось, что он восходит к глубокой древности, но современная наука в этом сомневается.²³⁵ Оспаривается даже само наличие связи между Дионисом и Загреем в рамках орфического предания.²³⁶ В орфических гимнах и у неоплатоников имя Загрея не встречается. Поэтому Вест пишет о том, что Загрей, вероятно, вообще не был известен в орфическом контексте.²³⁷

Согласно античному преданию вышеупомянутый орфический миф был составлен неким Ономакритом, жрецом-пророком, который жил и работал при дворе все того же Писистрата и его сыновей. Он, как утверждает предание, занимался также окончательной канонической редакцией поэм Гомера. Именно в этот период произошло разделение каждого из этих эпосов на двадцать четыре песни. Сведения о деятельности Ономакрита в области орфической религии менее однозначны. Геродот

²³² “Was sich nun in Orpheus Namen zu einem eigentümlichen gestalteten Kult des Dionysus zusammentat, das waren Sekten, die in abgeschlossener Gemeinschaft einen Kultus begingen, die der öffentliche Gottesdienst des Staates nicht kannte oder verschmähte”, Rohde (1961), II, 104. С другой стороны, Маасс, опираясь на «Государство» Платона (Plat. *Resp.* 364e), придает орфизму в обществе более значительное место. Maass (1895), 76. Тем не менее, Маасс подчеркивает элемент личного выбора в принадлежности к мистериальной религии. Следовательно, она не имеет обязательный характер официальной религии.

²³³ ЭР, там же. Ср. “(...) orphischen Offenbarungskirche”, Maass (1895), 78.

²³⁴ “I am tempted to call it the unconscious projection upon the screen of antiquity of certain unsatisfied religious longings characteristic of the late nineteenth and early twentieth centuries”, Dodds (1951), 148 и прим. 88. Ср. Toynbee (1934-1961), V, 84 сл., Jaeger (1947), 61.

²³⁵ Ср. Müller (1970), 390 сл.; Welcker (1857-1863), II, 637 и West (1983), 141. Ср. Lobeck (1961), 670 сл.). О дискуссии относительно растерзания Диониса титанами и датировке этой мифологемы см. Dodds (1951), 155-156 со ссылками. Ср. Linfoth (1941), 309 сл., ссылаясь на Филодема (III век до Р. Х.) и его ссылки на Евгориона и Калимаха (fr. 643), оба они были поэтами периода эллинизма. О ранней датировке (как минимум VI век до Р. Х.): Otto (1933), 177; Burkert (1972), 141-142; Seaford (1994), 284.

²³⁶ Rohde (1961), II, 117; Guthrie (1935), 107; Nilsson (1935), 202; Linfoth (1941), 307.

²³⁷ “The name was probably not used in the Orphic narrative, for there is no trace of it in the fragments”, West (1983), 153. Ср. Linfoth (1941), 311.

сообщает, что этот «собиратель высказываний оракула» (гр. “χρησιμολόγος”) «привел в порядок слова Музея», но после фальсификации некоторых из них был сослан в Персию.²³⁸ Геродот нигде конкретно не указывает на то, что вышеупомянутый Ономакрит составил миф о страданиях Диониса, и что при нем он стал главным содержанием орфического верования. Только Павсаний, писатель II века после Р. Х., связывает имя Ономакрита с орфическим мифом о Дионисе: «Гомер ввел титанов в поэзию, и сказал, что они живут под местом, названным Тартаром. Ономакрит перенял имя титанов у Гомера и ввел обряды в честь Диониса, сделав титанов причиной страданий Диониса».²³⁹ Ученые XX века не выработали единого мнения относительно этого вопроса.²⁴⁰

Аргументация Иванова держится на том, что титаны действуют в разных хтонических культурах с древнейших времен, а мифы о растерзании божества встречаются в разных религиозных традициях (в том числе, в мифе об Озирисе).²⁴¹ Иванов оставляет в стороне конкретное и тщательное рассмотрение немаловажного вопроса о том, когда возник этот миф. Его аргументация в пользу ранней датировки орфического учения о Дионисе-Загрее строится на сопоставлении разных элементов мифа (прежде всего, предание о титанах и о грехопадении), с которым связывается фрагмент философа-досократика Анаксимандра.²⁴² Это суждение связано с основанными на предании об Ономакрите представлениями Иванова о роли орфиков в политике Писистрата.

Орфики развивают концепцию метафизического преступления, которое состоит в отделении индивидуального от космического всеединства (ср. неоплатоническую

²³⁸ Herod. *Hist.* VII, 6. Музей (“Μουσαῖος”) – мифологический сын или ученик Орфея. Имена Музей и Орфей нередко употребляются как синонимы.

²³⁹ Paus. *Descr.* VIII, 37, 5. См. тоже Климента Александрийского (Clem., *Adhort.* II, 18, 3).

²⁴⁰ Ср. Гагри: “This is one of the most striking pieces of external evidence which we possess for the origin in the sixth century of much of Orphism as we know it”, Guthrie (1935), 107, Линфорт: “The profound significance of such a doctrine, however, is so dazzling and impressive that scholars have been somewhat uncritical in their use of the testimony which is supposed to supply a warrant for it in Orphic religion”, Linforth (1941), 308, Доддс: “But I must confess that I know very little about early Orphism, and the more I read about it the more my knowledge diminishes”, Dodds (1951), 147 сл. и Вест: “Onomacritus’ association with the Orphica is a late invention”, West (1983), 9.

²⁴¹ ДП, 179. Ссылаясь на комментарии Фрэзера к Павсанию (Frazer (1898), IV, 379 и Mayer (1887), 150 и ДП, 182 сл. (о Египте).

²⁴² «(...) откуда все существа возникают, оттуда и их гибель согласно необходимости потому, что они оплачивают друг другу свой долг из-за несправедливости, случившейся во временном пространстве», ДП, 186. “Εξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρέων· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τιν’ ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν”, DK 12A9, B1. Ср. Nietzsche (1999), I, 820 (“Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”, «Философия в трагическую эпоху Греции», (1873)). В другом месте Иванов ссылается на Платона в связи с титанической стихией человека (“(...) τὴν λεγομένην παλαιὰν Ττανικήν φύσιν (...)”, Plat. *Leg.* 701c2). ДП, 167-168 в скрытом виде ссылается на это место у Платона. Ср. дискуссию у Линфорта, Linforth (1941), 339 сл. Особенно интересен его ответ Нильссону, Nilsson (1935), 202, Linforth (1941), 343. См. ниже, вторая часть, 2. 1.

концепцию разделенного мироздания, “ἡ μεριστὴ δημιουργία”).²⁴³ Исходная идея нарушения первоначальной гармонии касается мироздания в целом и индивидуальной личности человека в частности. В одном из дошедших до нас фрагментов досократовского философа Анаксимандра говорится, что жизнь индивидуального человека (индивидуализация) понимается как преступление, за которое человек расплачивается своей смертью.²⁴⁴ У орфиков это представление о грехопадении ведет к аскетическому пренебрежению ко всему телесному («титаническому») и повышенному вниманию к душе человека. Душа, ожидая прихода нового Диониса,²⁴⁵ должна совершить ряд перерождений (гр. “παλιγγενεσία”), перед тем как ей будет позволено окончательно покинуть цикл рождения и гибели (гр. “κύκλος γενέσεως”).²⁴⁶ Несмотря на присутствие разных элементов орфического учения уже у Платона (который, между прочим, писал в первую половину IV века до Р. Х, то есть значительно позже времени Писистрата) древность мифа о Дионисовых страданиях и его роль в религиозной жизни общества VI века до Р. Х. остаются неясными.

Конечно, нельзя не учитывать, что речь идет о культовом мифе религиозного движения, которое ограждалось от непосвященных, и поэтому могло не оставлять материальных следов в течение многих веков. Тем не менее, мы сочли важным очертить основные проблемы, которые возникают с филологической точки зрения при рассмотрении теории Иванова об орфическом мифе и, как мы увидим в следующей главе, его связи с античной драмой.

2. 5. 4 Орфический миф как синтез различных характеристик более ранних культов Диониса

Иванов пишет об орфиках следующее: «рассеянные в народной религии намеки и предчувствия они желали сплавить в отчетливое, возвышенное и утешительное вероучение о бессмертии богоподобной человеческой души на почве Дионисова культа, который уже нес в себе всё определительное для такого вероучения».²⁴⁷ При

²⁴³ ДП, 168; ДП, 187.

²⁴⁴ ЭР 1905, 7, 133; ДП, 186 и Rohde (1961), II, 119, прим. 1. Почему-то Иванов утверждает, что Роде не понял мистического значения этого «грехопадения» из-за того, что он не связал эту идею с титаническим высокомерием, состоящим в индивидуации. Роде, наоборот, в абзаце, который следует за местом, процитированным у Иванова, пишет именно об этом. Это любопытнейший случай неаккуратности.

²⁴⁵ ДП, 32.

²⁴⁶ ДП, 186-187. Ср. платоновскую концепцию о теле-гробнице или темнице, из которой надо освободить душу (гр. “σῶμα” («тело») – гр. “σῆμα” («гробница»), гр. “φρουρά”, “δεσμωτήριον” («темница»)). О слиянии платоновских и неоплатонических элементов см.: Rohde (1961), там же. К этому мы вернемся в главе II второй части нашей работы.

²⁴⁷ ДП, 184.

рассмотрении элементов орфического мифа о Дионисе-Загрее на фоне вышеизложенного исторического и географического развития религии страдающего бога становится ясно, что в учении орфиков Дионисова идея достигает высшей религиозной разработки и максимально углубляется. Ивановское представление о том, как в орфическом мифе все главные элементы (пра)дионисийской религии синтетически стекаются, можно воспроизвести следующим образом.²⁴⁸

Дионис является в этом мифе сыном Коры-Персефоны и воплощает божество мертвых, повелителя душ из материкового культа. Обряд омофагии, характерный для материкового культа, в данном мифе касается самого бога, на основании чего можно сделать вывод, что смысл исконного жертвоприношения заключался в отождествлении жертвы и божества (см. ниже (часть вторая, 1. 2. 2)). Кроме того, растерзание – участь не только Диониса. Менады разрывают на части и самого Орфея.²⁴⁹ Из островного культа заимствована идея о происхождении Диониса от верховного бога и связанное с этим наследование престола. В орфическом мифе представлено и экстатическое почитание, характерное для материкового и островного культа (менадизм и корибантизм). В орфическом мифе для защиты от возможного растерзания не Зевс, понимаемый как прадионисийская ипостась бога, а сам Дионис окружается экстатической музыкой, плясками и пением куретов.

Пребывание в подземном царстве (одна из коренных идей материкового культа) находит продолжение в представлении о втором рождении Диониса и его функции проводника душ (повелителя душ). Плач над останками растерзанного младенца соответствует прадионисийским культам героев и обрядовому плачу над их гробницами. Смерть бога, перенесение его тела и похороны в Дельфах перекликаются с древними обычаями сооружения могил богов. Погребение Диониса становится началом его официального признания, эта идея нашла отражение в концепции дельфийского братства. Смерть бога – предпосылка его второго рождения.

Из пепла сожженных титанов, поглотивших растерзанного Диониса, создается род человеческий. Идея восстановления исконной связи с небесным Дионисом через победу над титаническим, земным, богоборческим началом нашей индивидуации принимает формы обряда, призванного способствовать преодолению титанического

²⁴⁸ Ср. ДП, 174-177. Опираясь на сходства в мифах о Дионисе и Орфее, Псевдо-Аполлодор в «Библиотеке» (I или II век после Р. Х.) делает из Орфея учредителя дионисийских мистерий (Ps. Apoll. *Bibl.* I. 3). С исторической точки зрения это свидетельство спорно.

²⁴⁹ ДП, 175. Этот миф лежит в основе утраченной трагедии Эсхила «Бассары» (фракийские менады).

начала с помощью возбуждения дионисийского.²⁵⁰ Из этого перечисления явствует, что все элементы разных Дионисовых культов сливаются именно в орфическом учении.

Что можно добавить о культовом статусе этого мифа? Об обрядах орфиков известно так мало, что нельзя с уверенностью говорить о том, что в экстатических ритуалах они старались возбудить и освободить дионисийский элемент в душе. Можно сказать с уверенностью, что аскеза – жизненная практика орфиков, но маловероятно, что в орфических обрядах речь шла об экстазе (дионисийстве), как можно было бы предположить, учитывая миф (по крайней мере об этом ничего не известно). Как мы уже отмечали ранее, Иванов, по всей видимости, связывает орфические и элевсинские культы, беря из первого письменное предание, из второго – обряды. В следующей главе мы покажем, как Иванов делает еще один шаг вперед, предполагая миметическое воспроизведение судьбы Диониса по орфическому мифу (т.е. он строит мост от обряда к драме).

Заключение

По Иванову, в мистериальных культах дионисийство достигло своего религиозного совершенства. При этом Иванов считает, что монотеистический и универсальный характер дионисийства был причиной стремления унифицировать религиозную культуру язычества и таким образом подготовить почву для христианского Откровения. Это основная идея Иванова. Если отложить вопрос о мистериальных культах и трагедии до следующей главы нашей работы, то на данном этапе в отношении религии Диониса можно сделать следующий вывод: на первый взгляд, теория Иванова относительно синтетического слияния религии Диониса и орфизма кажется впечатляющей, но при анализе ее отдельных элементов возникает все больше и больше сложностей. При критическом анализе не следует упускать из виду, что общая цель работ Иванова – установление исторической связи между религией Диониса и трагедией.

В своей трактовке религии Диониса Иванов сосредоточивается на центральном эпизоде греческой истории, когда все главные элементы его теории как бы переплетаются: на эпохе и деятельности Писистрата. Писистрат учредил разные религиозные культы, канонизировал гомеровские и орфические поэмы, основал фестивали с драматическими представлениями, но такое условное понятие, как

²⁵⁰ Иванов здесь имеет в виду не только учение Анаксимандра, но понимает индивидуацию и на фоне философии Шопенгауэра, к которой мы вернемся ниже (часть вторая, 3. 1).

«орфическая церковь» (прежде всего, в современной науке) слишком спорно, чтобы согласиться с мнением Иванова о передовой роли орфизма в общественной жизни той эпохи. Сведения о VI веке до Р.Х. настолько фрагментарны, что наша задача (может быть, не во всех отношениях благодарная) среди прочего состоит в критической оценке идей Иванова на фоне дальнейшего развития науки. Так или иначе, Иванов видит в орфическом мифе о Дионисе-Загрее торжество Дионисовой идеи, и в главе III мы покажем, каким образом он связывает орфическое дионисийство с возникновением трагедии.

Итоги рассмотрения подхода Иванова к проблеме религии Диониса

Взглянем еще раз на развитие дионисийства с исторической перспективы. Мы постарались сделать краткий обзор результатов многолетних исследований Иванова о географическом и историческом аспекте распространения религии Диониса. Предварительно следует заметить, что из «Диониса и прадионисийства» мы извлекли только те линии развития сложнейшего феномена дионисийства в концепции Иванова, которые показались нам самыми главными. Мы оставили без внимания большое количество деталей, которые могли бы привнести дополнительные оттенки в наш подход, но мы полагаем, что главные линии развития дионисийства и так были обрисованы достаточно ясно. Такой подход обусловлен сложным и по меркам современной науки не всегда систематичным изложением теории Иванова. Читателям, не посвященным в классическую филологию, может показаться, что деталей и так достаточно. Будем надеяться, что будущие исследования покажут, кто прав в этом отношении.

Иванов исходит из религиозной идеи дионисийства, которую мы обозначили выше как «реартикуляцию» (в отличие от «генеалогии» и «трансляции»). Хотя в его работах нередко встречаются и две другие формы, преимущество явно отдается первой. В этом и следует искать ключ к синтетическому восприятию дионисийства у Иванова. Хотя Иванов и рассматривает дионисийство с исторической, ритуалистской, социологической, психологической и др. точек зрения, последнее слово в его трактовке всегда отдается религиозному подходу к осмыслению Диониса. Религиозное восприятие Диониса выражается в историческом воспроизведении дионисийства как ряда синтезов.

Перечислим главные синтезы ивановской теории. В прадионисийской культуре Иванов различает две ветви параллельного распространения оргиастической религии по архаическому греческому миру: материковый и островной культы. Хотя Иванов и не располагал конкретными данными, его догадка о существовании островного культа (а также предположения других ученых на этот счет) оказалась верной. Однако толкование критского Зевса как прадионисийской ипостаси, на наш взгляд, также вызывает ряд филологических возражений. Тем более, что материковый путь – скорее всего, вторая волна распространения Дионисовой религии по Греции. По теории Иванова, оба культа имеют одинаковые признаки экстатической религии (религии страдающего бога как религии вообще) и, кроме того, дополняют друг друга. В материковом культе страдающий бог в качестве муже-женского двуединобожия соотносился с богом подземного царства, а в островном культе – с верховным богом. Это можно условно обозначить как географический синтез.

На другом уровне синтетическая концепция Диониса выражается в соединении земли и неба в фиванском культовом мифе (с которого прадионисийство в Греции становится дионисийством). Этот синтез можно условно назвать мифологическим синтезом.

Чтобы укрепить позицию дионисийства в греческой религии Иванов подчеркивает прием Диониса в святилище Аполлона в Дельфах. По теории Иванова, Дионис является истинным носителем главных свойств Аполлона: дар пророчествования («мантика») и очищения («катартика»). Они даются Аполлону только с приходом Диониса, как считает Иванов. Кроме того, Иванов переистолковывает центральные элементы мифов об обоих божествах и на этом основании создает параллельную типологию, по которой оба божества обмениваются качествами. Этот синтез условно можно назвать религиозным синтезом.

Следующие два синтеза уже связаны с дионисийством в Аттике, месте, где возникла трагедия. Трагедия – тема главы III нашей работы. В главе о религии мы рассматривали, как Иванов описывает основные факторы, подготовившие почву для рождения трагедии. Политика Писистрата – важный момент культурной истории Эллады. Она знаменуется реформами в разных культурных областях (религиозные фестивали, гомеровские и орфические поэмы и т.п.). Из смутного предания Иванов создает четкий образ Писистрата как распространителя орфического культа, стремящего к чему-то вроде национальной «орфической церкви». Внешняя сторона этого тезиса (который связывает Афины с Дельфами) условно может быть названа политическим синтезом. В конце орфический миф о Дионисе-Загрее понимается

Ивановым как мистическое соединение и выражение всех главных элементов народного прадионисийского верования и окончательное углубление Дионисовой религии страдающего бога. Этот синтез условно можно назвать мистическим синтезом.

Как мы помним, Иванов исходит из того, что все истинно религиозные явления греческой культуры должны быть связаны с идеей страдающего бога. Это представление вкупе с синтетическим и дедуктивным методом приводит к чуть ли не полной «дионисификации» греческой религиозной культуры. В огромном количестве богов, героев, полубогов и других мифологических существ Иванов последовательно видит типологию страдающего бога. Даже Аполлон, как символ олимпийской стороны «обрядового дуализма», божество, которое не только у Ницше, но и во всей традиции изучения античной культуры составляет прямую противоположность Дионису, оказывается под влиянием дионисийского духа. В разных местах Иванов говорит о монотеистической тенденции Дионисовой идеи. По его мнению, она не только служит основой связи с христианством, но и определяет языческую греческую культуру в целом. Концепция страдающего бога, сформулированная теоретически, при практическом изучении греческой религии оказывается всеобъемлющим понятием.

Глава третья

Возникновение трагедии

*«Неопровержимое предание утверждает, что греческая трагедия в ее древнейшей форме имела своей темой исключительно страдания Диониса и что в течение продолжительного времени единственный сценический герой был именно Дионис. Однако с той же уверенностью можно утверждать, что никогда, вплоть до Еврипида, Дионис не переставал оставаться трагическим героем (...)».*²⁵¹

*«Еще бесполезнее современная концепция, что деяния и страдания бога были предметами миметических танцев и игр; страданий на самом деле нет. (...) То, что сознательно или бессознательно владеет умами современников, в конце концов, ничто другое, чем аналогия христианских рождественских или страстных игр».*²⁵²

Эти две цитаты, первая из которых принадлежит Фридриху Ницше, а вторая – Ульриху фон Виламовицу-Меллендорфу, наилучшим образом свидетельствуют о противоположных позициях в полемике, которая разгорелась по поводу «Рождения трагедии из духа музыки» и вышла далеко за пределы академической филологии.²⁵³ Иванов вступает в диалог с обоими авторами. В своих собственных научных исканиях он решает показать, что идея страдающего Диониса является сутью древнегреческой трагедии, то есть концепция страдающего бога в контексте трагедии не может быть отвергнута как *Hineininterpretation* (то есть перенос христианской концепции жертвы в греческую культуру). Он считает, что Дионис – естественный прообраз Христа и что его страдания лежат в основе трагедии. Иванов вслед за Ницше полагает, что Дионисово искусство миметически воспроизводит судьбу страдающего бога.

В главе XI «Диониса и прадионисийства», которая называется «Возникновение трагедии», Иванов наиболее подробно останавливается на филологических проблемах,

²⁵¹ “Es ist eine unanfechtbare Überlieferung, dass die griechische Tragödie in ihrer ältesten Gestalt nur die Leiden des Dionysus zum Gegenstand hatte und dass der längere Zeit hindurch einzig vorhandene Bühnenheld eben Dionysus war. Aber mit derselben Sicherheit darf behauptet werden, dass niemals bis auf Euripides Dionysus aufgehört hat, der tragische Held zu sein (...)”, Nietzsche (1999), I, 71.

²⁵² “Noch viel weniger ist mit der modernen Anschauung anzufangen, dass die Taten und Leiden des Gottes Gegenstände mimischer Tänze und Spiele gewesen wären; Leiden gibt es zunächst nicht. (...) Was die Modernen unbewusst oder bewusst beherrscht, ist schliesslich doch nichts als die Analogie der christlichen Weihnachts- und Passionsspiele.” Wilamowitz (1907), 60-61, прим. 21.

²⁵³ Статьи Виламовица, Роде и Вагнера см. Gründer (1969); Silk/Stern (1981), 90-107; о позиции позднего Виламовица см. 128-129.

связанных с античной трагедией. В этой главе на фоне того, что было сказано об экстаических культах в предыдущих главах его книги, он рассматривает трагедию как форму искусства, тесно связанного с религией Диониса. Чтобы рассмотреть позицию Иванова в рамках общей филологической дискуссии относительно возникновения трагедии, необходимо сначала обратиться к определенным вопросам, которые вызывали и по сей день вызывают разногласия среди специалистов. Поэтому сначала мы выделим главные моменты этой дискуссии, а затем сравним с ними идеи Иванова. Наибольший интерес вызывают следующие этапы дискуссии: дифирамб, значение поэта Ариона, сикионские хоры, сатирова драма, Феспид, в конце мы также коснемся роли мистериальных культов. Сначала обратим внимание на разные подходы к проблеме трагедии и драматических элементов в ритуалах.

3.1 Теории происхождения трагедии

Перед тем, как мы перейдем ко взглядам Иванова относительно возникновения античной трагедии, необходимо сначала кратко остановиться на различных подходах к проблеме происхождения этого вида искусства. Реконструкция возникновения трагедии связана со значительными научными спорами. С тех пор, как филологи (примерно с начала XIX века) начали серьезно заниматься вопросами происхождения различных явлений античности, описание трагического искусства, сделанное Аристотелем, подвергалось критическому анализу. В результате, в отношении происхождения трагедии можно, с некоторым преувеличением констатировать: сколько филологов, столько и теорий. Поэтому их стоит разделять по главному признаку. И на этом основании можно различить три главных типа теорий возникновения трагедии.²⁵⁴

Первая теория, еще доминирующая в современной филологии, возводит трагедию к сатиру дифирамбу.²⁵⁵ В общих чертах она следует Аристотелю, и ее приверженцы стараются преодолеть противоречия и недостатки его описания в «Поэтике». Эту позицию занимают, напр., Велькер (Welcker), Виламовиц (Wilamowitz) и более поздние

²⁵⁴ Patzer (1962), 39 сл. Для структуры нашего обсуждения мы соблюдаем другой порядок, чем в книге Патцера. Ср. Silk/Stern (1981), 142-150. Сам Патцер, кстати, хочет уточнить гипотезу нео-аристотелианцев, принимая три формы творчества у Ариона: дифирамб, сатилов хор и пра-трагедию. См. ниже. Его критикует Adrados (1972), 38.

²⁵⁵ См. Patzer (1962), 50-51, прим. 1 с большим списком представителей этой теории. Патцер ссылается на этот тезис как на «Сатилов дифирамб» (“Satyrdithyrambos”), а Сильк и Стерн ссылаются на этот тезис как на «нео-аристотелианцев» (“the neo-Aristotelian position”), Silk/Stern (1981), 143.

авторы Ф. Лукас (Lucas),²⁵⁶ Г. Эльсе (Else),²⁵⁷ и А. Лески (Lesky),²⁵⁸ В. Шадевальдт (Schadewaldt).²⁵⁹ Это – «нео-аристотелианская позиция» (или «гипотеза сатинова дифирамба»).

Следующая группа ученых ищет источники аттической драмы в различных архаических ритуалах. Этот подход возникает на рубеже XIX и XX веков под влиянием развития этнографии, в частности идей Джеймса Фрэзера (Frazer) и ритуалистской школы.²⁶⁰ Главные представители (важные и для Иванова): У. Риджуэй (Ridgeway), который пытается доказать, что трагедия восходит к оплакиванию героев (“*ἄρῆνος*”).²⁶¹ В этой связи надо заметить, что Риджуэй *не* относит возникновение трагедии прямо к культу Диониса (но она слилась с ним на основании внешнего сходства). Л. Фарнелл (Farnell) видит основной миф трагедии в борьбе между двумя аттическими героями Ксанф и Меланф. Этот культ связан с Дионисом (точнее: *Διόνυσος Μελάναιγος*).²⁶² Г. Мюррей (Murray) считает трагедию стилизацией культа триетерического Диониса, т.е. умирающего и воскресающего растительного бога (в его знаменитом экскурсе в главе VIII книги Дж. Гаррисон «Фемида» (“*Themis*” (1912)). Это божество он называет придуманным термином “*Ἐνιαυτὸς δαίμων*”.²⁶³ А. Б. Кук (Cook) смыкает трагедию с обрядами критского Зевса, связанного с Дионисом-Загреем (его заклание в образе быка и его воскресение), а также с Ленеями (“*Ληναῖα*”) в Аттике.²⁶⁴ Немецкий филолог А. Дитерих (Dieterich) истолковывает трагедию как общий траур по умершим в сочетании с влиянием элевсинских мистерий.²⁶⁵ М. Нильссон (Nilsson) связывает трагедию с оплакиванием местного божества Икария и т. д.²⁶⁶ К ритуалистскому подходу к

²⁵⁶ Lucas (1927). Об Аристотеле и его деловом подходе к драме он пишет: “It is better to be dry than rotten”, там же, 10, отвергая все современные ему попытки религиозного объяснения происхождения драмы.

²⁵⁷ Else (1965). В предисловии он пишет: “(...) turning one’s back at Dionysus”, там же, 1. Далее читаем об общем мнении, что трагедия восходит к культу Диониса: “This dominant impression is the joint work of as unlikely a pair of collaborators as ever lived: Aristotle and Friedrich Nietzsche”, там же, 9.

²⁵⁸ Lesky (1972). Он воспринимает трагедию, несмотря на нижние культурные слои и значение этнографии в их исследовании, как создание (“*Schöpfung*”), а не как развитие (“*Entwicklung*”), там же, 19.

²⁵⁹ Schadewaldt (1991), 34 сл.

²⁶⁰ И в меньшей степени Ницше. Кроме того, теория об оплакивании растительного бога Диониса была сформулирована уже К. Мюллером в 1841 г., Müller (1876), I, 481 сл., II, 26 сл. Nilsson (1911), 613, 688. Ср. Henrichs (1986), 394; Bierl (1991), 7, которые видят в нем ложную гипотезу.

²⁶¹ Ridgeway (1910), 10 сл., 55 (о возникновении трагедии: 1-55). См. критику Пикарда, Pickard (1927), 175-185.

²⁶² Farnell (1896-1909), V, 233 сл.

²⁶³ Harrison (1912), 341 сл. См. критику Пикарда, Pickard (1927), 185-208.

²⁶⁴ Cook (1914), I, 645 сл. См. критику Пикарда, Pickard (1927), 208-218. Иванов его не обсуждает, что удивительно, учитывая сходство идей обоих филологов. В связи с орфизмом обратимся к другому моменту, где Иванов также умалчивает об этой важной работе. См. ниже, часть первая, 3. 5. 2.

²⁶⁵ Dieterich (1911).

²⁶⁶ Nilsson (1911), 693 сл.

проблеме трагедии можно добавить еще теорию В. Буркерта (Burkert), который рассматривает трагедию в связи с обрядами жертвоприношения.²⁶⁷

Наконец, еще один круг исследователей возводит аттическую трагедию к местной форме крестьянской драмы. Во время государственных реформ афинского тирана Писистрата во второй половине VI века до Р. Х. этот буколический театр слился с учрежденным им ежегодным праздником Великих Дионисий, благодаря чему и появилось трагическое искусство в том виде, в котором оно дошло до нас. Главный представитель этой позиции – Артур Пикард-Кембридж (Pickard-Cambridge).²⁶⁸

Связь между трагедией и культом Диониса в этих трех вариантах формулируется по-разному. Согласно первой теории (сатирическая дифирамба) сатирические дифирамбы соединяются с культом Диониса на ранней стадии (около 600 до Р. Х.). В дальнейшем трагедия развивается самостоятельно. Она остается в рамках Дионисовой религии (т.е. в рамках фестивалей, связанных с Дионисом (напр. «Великих Дионисий»), но генеалогически является видом искусства. По второй теории трагедия происходит из культового пространства (прямо из Дионисовой религии или из культа героев, рано связанных с Дионисом). В соответствии с третьей теорией трагедия связывается в Афинах с Дионисом только на основе характера буколической драмы. Неоднозначность связи между Дионисом и трагедией была замечена уже в самой античности. Отсюда происходит афоризм: «(трагедия не имеет – Ф. В.) ничего общего с Дионисом».²⁶⁹

Имя Ницше в этой дискуссии практически не встречается. В узких рамках античной филологии он явно проиграл конфронтацию с Виламовицом. Тем не менее, Ницше оказал некоторое влияние на ритуалистов (хотя основным источником их теории следует признать «Золотую ветвь» Фрэзера). Поэтому мы не можем согласиться с замечанием Эльсе, что «Ницше не сказал ничего нового».²⁷⁰ Проблема заключается в том, что Ницше ничего не сообщает о главных этапах развития трагедии (т.е. кроме интерпретации дифирамба и сатирических дифирамбов ничего не сказано об Арионе, сикионских хорах, Феспиде и т.д.). После довольно беглого обращения к теории Мюллера (впрочем, без указания источника), он пишет о том, что трагедия рождается из музыкальной

²⁶⁷ Burkert (1966), 115 сл.; Silk/Stern (1981), 145 (Ср. Ridgeway (1910), 109 сл.

²⁶⁸ Pickard (1927), 218-220. Ср. Caccialanza (1919); Schmid (1934), II, 38 сл.

²⁶⁹ “οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον”, Zenob. V, 40. Ср. Plut, *Symp. Quaest.* I, 1, 5, (615a) и место в Свиде (Suidas). ДП, 253. Толкование этой фразы также не однозначно: выражает ли она то обстоятельство, что героическая трагедия, в отличие от раннего периода, больше не имела ничего общего с Дионисом, или, что трагедия вообще не имеет ничего общего с Дионисом? О смысле этой фразы см. Pohlenz (1927), 298-321; Pickard (1927), 166-169; Ziegler (1937), 1931-1935; Pickard (1962), 124-126; Bierl (1991), 6-7. Friedrich (1996), 259.

²⁷⁰ Else (1965), 10. Ср. Silk/Stern (1981), 95-125; Goldhill (1997), 324-325.

сущности хорового дифирамба. При этом предполагается, что метафизика музыки (в шопенгауэровском и вагнеровском ее понимании), а также эстетические концепции дионисийства (экстаз) и аполлонийства (миф) завершают этот процесс.²⁷¹ Ницше включает философскую концепцию Диониса в толкование трагедии. Его теория до сих пор является подводным течением, которое иногда поднимается на поверхность, но общего признания в филологической дискуссии о происхождении античной драмы не получило. Скорее, упорно замалчивается.²⁷²

В настоящее время спор о возникновении трагедии остается во многих отношениях неразрешенным, хотя перевес в нем склоняется в пользу нео-аристотелианцев (теории сатирического дифирамба), не исключая и определенные ритуальные элементы. Но принципиальные разногласия между этими двумя подходами все еще существуют.²⁷³ В связи с Ивановым нельзя не упомянуть главного представителя теории сатирического дифирамба – Виламовица. Его гипотезу можно сформулировать следующим образом: дифирамб в исконной форме – торжественная песня в честь Диониса. Около 600 г. до Р. Х. поэт Арион из Метимны (на острове Лесбос) создал в Коринфе дифирамб как вид искусства, который исполнялся певцами, одетыми в козьи шкуры (сатиры или козлы). В течение VI века эти хоры появились и в Аттике. Несмотря на то, что в Аттике сатиры были заменены силенами, эти хоры сохранили название «трагедия» (козлиная песня). Постепенно веселая тематика была заменена темами из героического мифа. После новшества Феспиды (введение первого говорящего актера, противопоставленного поющему хору), трагедия приняла знакомую нам форму. Чтобы восстановить связь с Дионисом Пратинос из Флии в конце VI века до Р. Х. создал сатирическую драму («σατυρικὸν δράμα»), и так появилась знакомая нам тетралогическая форма на драматических фестивалях (т.е. три трагедии с сатирической драмой).²⁷⁴

²⁷¹ Ср. Silk/Stern (1981), 148-149.

²⁷² Напр. Унтерштейнер понимает Диониса как выражение «Противоречия бытия» («contradizione della realtà»), которое связано с исконной религией Матери Земли и олимпийскими богами эллинов, Untersteiner (1942), 80-84. Он находился под влиянием взглядов В. Отто (Otto (1929) и (1933)). Patzer (1962), 50 и критика Del Grande (1952), 284.

²⁷³ Patzer (1962), 49; Silk/Stern (1981), 143-144; «(...) letzten Endes beruhen alle Lösungsvorschläge, die sich für einen dionysischen Ursprung aussprechen, auf Hypothesen der Antike», Bierl (1991), 4-5, дальше см. там же, 4-8.

²⁷⁴ Wilamowitz (1907), 64 сл. (первая публикация в «Гераклесе» в 1889 г.). Ср. Pickard (1927), 126 сл.; Patzer (1962), 49; Adrados (1972), 27-30.

3. 1. 1 Взгляды Иванова

Иванов как бы объединяет все взгляды в одну более широкую теорию прадиионисийских и дионисийских культов. Многие другие теоретики придерживаются в ряде случаев взаимоисключающих взглядов. Например, Виламовиц, Риджуэй и Пикард исключали возможность происхождения трагедии из культа Диониса. Имеется в виду не связь трагедии с Дионисовым культом, а ее происхождение из него, на котором настаивали Ницше и Мюррей. Иванов же достигает в своих исследованиях удивительного синтеза, в котором представлены все три направления, выделенные нами (нео-аристотелианцы, ритуалисты и сельская драма). Что касается ритуалистов и их попыток связать возникновение трагедии с конкретными культами Диониса, то у Иванова все дионисийские (и прадиионисийские) явления рано или поздно соединяются под именем бога экстаза.

Для Иванова ницшевская идея дионисийства – отправная точка его исследования происхождения трагедии (т.е. трагические герои понимаются как маски страдающего Диониса). Кроме того, в основу своей трактовки возникновения трагедии он кладет теорию сатирической дифирамба Виламовица. Влияние Фрэзера было заметно уже в «Эллинской религии страдающего бога», однако в 1910 г. произошел своего рода «взрыв» в области ритуалистской школы. Перечисленные основные теории (и другие гипотезы) можно обнаружить в «Дионисе и прадиионисийстве». В некоторых случаях Иванов не ссылается на источники, и поэтому не всегда ясно совпадение ли это, т.е. следствие широкой «ритуалистской» теории Иванова, или просто отсутствие сносок.

Из кембриджских ритуалистов Иванов несколько раз ссылается на Риджуэя, но только в общих чертах.²⁷⁵ Иванов признает его теорию («Едва ли возможно, при наличии этих следов, не усматривать схемы будущей трагедии в круговом плачевном хоре, поющем и плачущем вокруг героической могилы»), но не пишет о том, что гипотеза Риджуэя исключает прямое происхождение трагедии из религии Диониса.²⁷⁶ Иванов не упоминает и о главном аргументе против теории Риджуэя: наличие во всем греческом наследии только одного примера, который подтверждает его гипотезу (сикионские хоры, см. ниже, часть первая, 3. 4).²⁷⁷ Следует отметить, что Иванов признается в том, что он не держал книги Риджуэя в руках, когда писал о его теории в «Дионисе и прадиионисийстве». Его сведения ограничиваются рецензией 1918

²⁷⁵ ДП, 123 и 231 о его выводах об античных культах на основании современных религиозных явлений во Фракии. Иванов ценит его упоминание значения гробницы героя как центральной темы многих трагедий.

²⁷⁶ Ridgeway (1910), 39 сл.; Pickard (1927), 175 сл.

²⁷⁷ Patzer (1962), 40-41.

г., на которую Иванов ссылается.²⁷⁸ Гаррисон Иванов практически не упоминает (кроме краткого замечания об отношении между религиозным мышлением и культом из ее «Прологоменов» (“Prolegomena to the Study of Greek Religion”, 1903) в двенадцатой методологической главе «Диониса и прадионисийства»²⁷⁹). Если рассматривать воззрения Иванова в контексте развития современной ему науки, то следует признать, что при изучении ритуалистского подхода к трагедии он остановился, если так можно выразиться, на полпути. Он оставляет без внимания важную теорию Мюррея, исследование Гаррисон 1912 г. («Фемида», “Themis”) и ранее упомянутую теорию Кука 1914 г.

Из вышеупомянутых филологов ритуалистского направления Иванов несколько раз ссылается на Нильссона и Дитериха. Немец Дитерих и Нильссон, датчанин, пишущий по-немецки, учитывают замечания Аристотеля о возникновении трагедии лучше, чем английские ритуалисты. Иванов явно следует этому направлению. Он упоминает работу Нильссона 1911 г. о происхождении трагедии (см. выше, 3. 1). Однако ее содержание он передает неточно: Нильссон не видит в «элевтерейском сказании о единоборстве Ксанфа и Меланегида этиологию обрядовых дионисийских действий»²⁸⁰. Это – теория Фарнелла (см. выше, 3. 1). Нильссон ее признает, но его собственная теория сосредотачивается на сказании об Икарии как основном сюжете трагедии (т.е. на его взгляд, плач над героем сливается с культом Диониса).²⁸¹

Из вышеназванных филологов Иванов чаще всего цитирует Дитериха. Он даже открывает главу XI своего «Диониса» эпиграфом из его знаменитой статьи.²⁸² Иванов одобряет дитериховскую интерпретацию сатиров как «выходцев из могил» и Диониса, в духе Роде, как повелителя душ (“Herr der Seelen”, см. выше, часть первая, 2. 4. 1).²⁸³ Однако Иванов не соглашается с Дитерихом в том, что касается отрицания Дионисовых страстей в духе Виламовица (“Leiden gibt es nicht”, см. выше, начало этой главы).²⁸⁴ Интересна гипотеза Дитериха о роли элевсинских мистерий, к которым мы вернемся далее в этой главе.

²⁷⁸ ДП, 123, прим. 2. Из этого можно заключить, что он работал над главой VI («Материковый культ») после 1918 г.

²⁷⁹ ДП, 169, прим. 1, ДП, 267.

²⁸⁰ ДП, 230. Nilsson (1911), 686-687.

²⁸¹ Nilsson (1911), 694-695 (на фоне надгробного плача, там же, 633 сл.).

²⁸² “Es gibt nur einen Gott, Dionysos, und einen Künstler, Aeschylos”, Dieterich (1908), 194; ДП, 222.

²⁸³ ДП, 164, 231. Дитерих рассматривает эту концепцию в связи с Анфестериями. Dieterich (1908), 172-173.

²⁸⁴ ДП, 233. Dieterich (1908), 175.

Влияние ритуалистов значительно уменьшается после публикации работы Пикарда в 1927 г. Буколическая теория самого Пикарда нашла мало приверженцев, но это не столь важно для оценки ритуалистских теорий в международной дискуссии («предвосхищение» идей о буколическом театре у Иванова, на наш взгляд, является побочным следствием его прадионисийской теории). Дальнейшее развитие научной дискуссии ведет к восстановлению доминирующего положения теории сатирического дифирамба с умеренным включением в нее ритуалистских влияний. Этот подход был представлен, например, Т. Вебстером (Webster) в 1962 и позднее, с конца семидесятых годов, мы находим его напр. у Р. Сифорда (Seaford).²⁸⁵ В этом смысле взгляды Иванова в общих чертах вполне современны (“Zeitgemäss”). Он допускает ритуалистские влияния (причем даже в значительной мере), но в то же время хочет следовать теории Аристотеля (и как следствие, оставаться верным суждениям Вилаговича, но это, конечно, для Иванова не принципиально). Ключ к «успеху Иванова» – синтетический характер его теории прадионисийства.

В этом синтетизме заключается и сила, и слабость подхода Иванова: он не останавливается на реконструкции точной генеалогии трагедии, а соединяет разные понятия в обширную концепцию дионисийства. Исходя из теории прадионисийства все явления, так или иначе связанные с Дионисом и трагедией, могут быть ретроспективно поняты как дионисийские. В этом смысле теория скорее иллюстрирует, чем объясняет. Если подвергнуть различные аспекты данной теории критическому рассмотрению, то многие из идей Иванова, на наш взгляд, не могут быть объяснены с помощью дионисийской концепции.²⁸⁶

Рассмотрим основные взгляды Иванова в сопоставлении с идеями Ницше, его предшественников, современников и дальнейшим развитием научной дискуссии. Разумеется, в рамках этой главы не представляется возможным исчерпывающим образом обсудить всю сложную аргументацию и детали многочисленных дискуссий на эту тему. Мы лишь наметим те линии, которые представляются нам наиболее важными. Перед тем, как мы приступим к обсуждению «обязательных шагов» на пути к трагедии (т.е. дифирамб, Арион, сатирические хоры, сикионские хоры, Феспид и т.п.), необходимо сделать небольшое замечание об отношении между ритуалом и драмой. Выражаясь в терминах Иванова: между действием и действием.

²⁸⁵ Seaford (1981); (1994), 262-275, 283 сл.

²⁸⁶ Напр. Patzer (1962), 41-46, 52 сл. et passim, Pickard (1927), 175 сл., 185 сл., 208-218.

3. 2 Драматические элементы в ритуалах: мимесис и маски

В предыдущей главе мы подробно останавливались на разных ритуальных проявлениях поклонения Дионису и их значении в мистериальных культах. Тогда мы лишь мимоходом обратили внимание на «миметические» или «драматические» элементы в культовой практике. Приверженцы ритуального истолкования происхождения драмы понимают аристотелевскую концепцию «подражания» (гр. “*mimêsis*”) именно в контексте ритуала.²⁸⁷ Иванов полагает, что дионисийский ритуал по сути своей является изображением переживаний страдающего бога, рассказ о которых сложился в исконном прамифе, затем реконструируется уже непосредственно в мифологическом предании и достигает наивысшего раскрытия в орфическом учении.

Кроме замечания в «Поэтике», что трагедия – «подражание важному (серьезному) делу»²⁸⁸, Аристотель сообщает нам, что человек, по природе своей склонен не только к приобретению знания (первые слова его «Метафизики»),²⁸⁹ но и к подражанию. Причем это подражание приносит удовольствие. Поэтому нас может увлекать даже противное и низкое, отмечает Аристотель в «Поэтике».²⁹⁰ Уже из первых глав «Поэтики» становится ясно, что представления Аристотеля об искусстве как выражении миметической склонности человека являются исключительно психологическими. Развитие искусства он понимает внутри жанрового контекста, без связи с ритуалом.

Корни трагедии Аристотель возводит к «дифирамбу» и «сатировой драме», которые он воспринимает уже как вид искусства, т.е. не как чисто религиозные явления. Еще более Аристотель далек от того, чтобы рассматривать трагедию как подражание или воспроизведение Дионисовых страданий. Иванов пишет об Аристотеле: «В Аристотелевом определении трагедии нет полной ясности. Это происходит оттого, что первоначальное конкретное содержание понятий, принадлежащих чисто религиозной

²⁸⁷ Коллер считает, что мимесис проистекает из музыки и танца и должен быть понят в ритуальном контексте. См. Koller (1954); Adrados (1972), 68 сл., 363 сл. Нильссон и Патцер предлагают связать «дионисийское» с понятием мимесиса. Nilsson (1911), 673, 687 сл.; Patzer (1962), 134 сл. В этом контексте интересна критика Отто, Otto (1933), 163. 180. Ср. Bierl (1991), 9.

²⁸⁸ “ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας (...)”, Aristot. *Poet.* 1449b24.

²⁸⁹ Aristot. *Met.* I, 980a22.

²⁹⁰ “τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστὶ (...)”, Aristot. *Poet.* 1448b5-6. “ἃ γὰρ αὐτὰ λυπηρῶς ὀρώμεν, τούτων τὰς εἰκόνας τὰς μάλιστα ἠκριβωμένας χαίρομεν θεωροῦντες”, там же, 10-11.

сфере (как все древнейшее эллинское искусство), полузабыто и сглажено. Словесные термины, определявшие это содержание, стали только символами; (...)».²⁹¹

Иванов, напротив, вслед за Ницше полагает, что страдания Диониса служат выражением религиозного переживания. Здесь следует еще раз отметить различие в подходах исследователей. Ницше воспринимает Дионисову трагедию как эстетический феномен, хотя и связывает трагедию с религией. Иванов более четко (и более последовательно), чем Ницше, исходит из самой религии Диониса. В «Эллинской религии страдающего бога» и в «Дионисе и прадионисийстве» мы находим упоминание большого количества миметических элементов в (пра)дионисийских культах. Аристотель, принимая мимесис за общечеловеческое свойство, не старается раскрыть его исторические корни. Иванов, исходя из своего учения о дионисийстве, понимает мимесис не только в его религиозно-психологическом аспекте, но и учитывает его при географическом и историческом описании развития дионисовой религии.

Поскольку миметический элемент присутствует в обеих областях: и в религии, и в трагедии (и в действе, и в действии), то граница между религией и искусством размывается. Особенно часто эта разница теряется в ритуалистском подходе к вопросу о трагедии, где все драматическое принимается за ритуал.²⁹² На современном этапе развития науки драму стараются отделить от ритуала более четко.²⁹³ В этом смысле Иванов скорее ритуалист в той форме, в которой ритуализм существовал в начале XX века. Теперь мы перейдем к краткому рассмотрению главных ритуально-драматических моментов его концепции религии страдающего бога.

Главный миметический элемент островного культа связан с жертвоприношением быка. На Крите обнаружены следы театроподобных построек минойского периода (в Кнососе, Фесте и т.д.). Следовательно, в обряде жертвоприношения чисто ритуальная сторона сочетается с «драматической».²⁹⁴ Другое «священное действие» на Крите: изображение рождения Зевса.²⁹⁵ Поскольку дифирамб зародился именно в рамках островного культа, наличие миметических элементов в островных обрядах важно для понимания начальной стадии трагедии. В рамках материкового культа обряд омофагии

²⁹¹ ДП, 215.

²⁹² Напр. Murray (1927), 205-240.

²⁹³ В общих чертах вопрос об отношении между ритуалом и драмой заключается в генеалогическом отношении между обоими явлениями и месте ритуалов в драме. См. Friedrich (1996), 260-261, 269 сл. Easterling (1993), 8-9; Foley (1985), 63; Friedrich (1983).

²⁹⁴ ДП, 247-248.

²⁹⁵ ДП, там же. Diod., V, 77. Уже было указано на то, что мифы о рождении Зевса и Диониса имеют большое сходство в своем дионисийском характере. Кроме того, в орфическом предании Дионис представляется как наследник верховного бога.

во Фракии можно понять как миметическое изображение охоты (ср. мифологическую связь между охотничьими собаками, менадами и эриниями).²⁹⁶ Как символ примирения Диониса и Аполлона в Дельфах проводится жертвоприношение (ритуальное убийство) Пифона (т.н. “σελτήρια”)²⁹⁷. В самой Аттике миметические элементы находят выражение в Буфонии, ритуальном заклании быка в рамках местной сельской культуры.²⁹⁸ Разумеется, самое откровенное изображение страданий Диониса мы встречаем в орфическом обряде, по крайней мере, если предполагать, что этот миф ритуально воспроизводился во время священных обрядов орфиков. Миф рассказывает о расчленении бога титанами (“τοῦ Διονύσου σπαραγμός”).²⁹⁹

Использование масок объясняется в трудах Иванова по-разному. В обрядовом контексте маска выражает как бы преобразование (гр. “μεταμορφῶσις”) своего носителя.³⁰⁰ Иванов применяет эту идею к своей концепции дионисийства. Он пишет: «Метаморфоза наступает или как божественное разрешение героической гибели, или как божественная кара, или как богами открытый исход из состояния отчаяния, мании, меланхолии и т.п.»³⁰¹ Эти преобразования всякий раз сопровождаются страданиями. Они являются конкретным выражением исступления и страдания Диониса.

В вышеназванных прадионисийских культах маски употребляются по-разному. В островном обряде встречаются разные виды масок.³⁰² В материковом культе преобладают маски животных («материковый оргиастический маскарад» связан с понятием зооморфизма).³⁰³ Иванов считает, что в носителях масок животных можно узнать предшественников сатиров и силенов в фиасе Диониса (ср. охотничьих собак и менад). Кроме того, маски играют важную роль в прадионисийском поклонении героям и связанном с ним почитании умерших. Маска здесь указывает на то, что в ее носителя

²⁹⁶ ДП, 118.

²⁹⁷ ДП, 46.

²⁹⁸ ДП, 151.

²⁹⁹ ДП, 202-203. Мы уже указали на трудности, связанные с датировкой самого мифа. Как мы увидим ниже, по вопросу о воспроизведении Дионисовых страданий в орфическом культе единогласия также нет. Предварительно заметим, что и в данном случае мы располагаем только источниками из поздней античности: Clemens *Prot.* I, 2, 1; Lactantius. V, 19, 15; Himerius, *Oratio IX.* 4; Photius. *Ad dem. de corr.*, 313 “μίμησις τῶν παθημάτων”, «подражание страданиям».

³⁰⁰ Ср. «(...) маска, символ космических перевоплощений бога (...)» ЭР 1904, 3, 52. ЭР 1904, особенно глава II «Религии Диониса», «Тризна и маска – корни трагедии», ЭР 1905, 6, 196-210. Ср. Dieterich (1908), 171 сл.; Nilsson (1967), 572; Latacz (1993), 33 сл. Ср. «техническое» объяснение употребления масок у Вебстера, Webster (1970), 4, и эстетическое, т.е. нерелигиозное, истолкование: Vernant (1981), 181-188, Friedrich (1996), 261, 266-267.

³⁰¹ ДП, 201-202.

³⁰² ДП, 140.

³⁰³ ДП, 210.

вселяется душа покойного.³⁰⁴ Маски упоминаются даже в орфическом мифе о растерзании Диониса: титаны намазывают свои лица гипсом, чтобы обмануть младенца Диониса.³⁰⁵ Таким образом, исконное обрядовое употребление масок продолжается и в мифологическом контексте.

В том, что касается миметического элемента в теории драмы и употребления масок Иванов тесно подключается к теориям антропологической и ритуалистской школы. Однако проблема этого подхода заключается в том, что как ритуал или выражение религиозного сознания можно понять практически все. Поэтому более конкретно мы рассмотрим те этапы развития трагедии, которые являются отправной точкой для неоаристотельянской теории античной трагедии, и увидим, как Иванов интерпретирует их с филологической точки зрения.

3.3 Дифирамб

3.3.1 Место дифирамба в дискуссии о возникновении трагедии

Первое высказывание Аристотеля о происхождении трагедии – установление ее связи с дифирамбом, традиционно понимаемым как хоровое песнопение в честь Диониса под звуки флейты (“αὐλός”). Как было отмечено ранее, он первым сформулировал отношение между ними. Это краткое замечание, как и многие другие суждения Аристотеля, связанные с античной драмой, послужило поводом для многочисленных научных споров на протяжении всего изучения античной культуры. В этом разделе мы рассмотрим, как интерпретация дифирамба становится основой для религиозного толкования трагедии Ивановым. Для того, чтобы точнее выразить специфику идей Иванова, мы рассмотрим их с двух точек зрения: от каких идей Ницше отталкивался автор, и какие филологические проблемы связаны с интерпретацией взглядов самого Иванова.

3.3.2 Дифирамб и дух музыки

Представление о дифирамбе как экстагическом хоровом песнопении в честь Диониса в ипостаси бога вина, восходит, прежде всего, к фрагменту произведения архаического поэта Архилоха (VII век до Р. Х.): «Молнийным вином зажженный, я ль за чашей не

³⁰⁴ ДП, 140.

³⁰⁵ ЭР 1904, 8, 25.

горазд / Затянуть запевом звонким Дионису дифирамб» (в переводе Иванова).³⁰⁶ Ницше исходил из противопоставления аполлинийской и дионисийской эпох греческой культуры. В Архилохе он видел представителя дионисийской культуры после аполлинийской эпохи Гомера и сделал из него, если можно так выразиться, полноценного антипода Гомера. Эта идея крайне спорна.³⁰⁷

Иванов открывает свою трактовку дифирамба в ницшевском духе, т.е. в духе музыки. Исходя из теории обрядового дуализма, который, как уже было показано, заключается в разделении пространства небесных и подземных (хтонических) богов, Иванов вслед за Ницше различает два вида музыки: духовую и струнную, соответственно музыку флейты и кифары.³⁰⁸ Это разделение можно встретить и в античности, но у Ницше оно становится философским принципом. Под влиянием Ницше Иванов называет первый тип музыки дионисийским и второй – аполлинийским.³⁰⁹ Он анахронически обозначает их как своего рода дионисийский «античный минор» и аполлинийский «античный мажор».³¹⁰ В этой связи музыка Аполлона выражает «олимпийскую» гармонию и равновесие.³¹¹ О дионисийской музыке Иванов замечает, что этот вид искусства: «(...) носил характер смешанный – жалобный только наполовину, наполовину же возбудительный и энтузиастический (...)».³¹² Как мы увидим во второй части нашей работы, в дионисийской теории эта двойственность (диада) окажется принципиальной.

Дионисийский дух дифирамба красноречиво воспроизведен в следующей цитате. Мы приведем ее полностью, поскольку нам кажется, что она наиболее точно иллюстрирует ивановскую концепцию дионисийства (и дух его работы): «В дифирамбе эллинская музыка впервые себя обретает, и без него невозможно было бы роскошное развитие хоровых форм в искусстве Пиндара или трагиков. Он был воплощением «духа музыки», и не только торжествующий подъем рвущегося за все пределы жизненного избытка находил в нем простор и голос. Все ночное и страстное, все мистически

³⁰⁶ “Ὡς Διονύσοι ἄνακτος καλὸν ἐρξάρξαι μέλος / οἶδα διθύραμβον οἴῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας”, Arch. Fr. 77. ДП, 126. Афеней (III век по Р. X:) цитирует это место, чтобы доказать связь между дифирамбом и Дионисом, Athen. XIV, 628a. О значении слова “ἐξάρχων” см. Pickard (1962), 9, 90. Иванов связывает его с запевалой в плаче: Hom. II. XXIV, 721). ДП, 243.

³⁰⁷ Silk/Stern (1981), 151 сл.

³⁰⁸ Как становится ясно, например, из мифов о соревновании сатира Марсия или Пана с Аполлоном.

³⁰⁹ “Die Musik des Apollo war dorische Architektonik in Tönen, aber in nur angedeuteten Tönen, wie sie der Kithara zu eigen sind. Behutsam ist gerade das Element, als unapollinisch, ferngehalten, das den Charakter der dionysischen Musik und damit der Musik überhaupt ausmacht, die erschütternde Gewalt des Tones, der einheitliche Strom des Melos und die durchaus unvergleichliche Welt der Harmonie”, Nietzsche (1999), I, 33.

³¹⁰ ДП, 222-223; 226.

³¹¹ Следует обратить внимание на то, что, по теории Ницше, Дионис связывается с музыкой, а Аполлон – скорее с изобразительным искусством. Понятие музыки включает в себя и «аполлинийскую музыку». Имеется в виду такой тип музыки, в котором преобладает гармонический и оптимистический элемент.

³¹² ДП, 226.

неизреченное и психологически бессознательное, все, не подчинявшееся в своем слепом и неукротимом стремлении устойчивому строю и успокоительному согласию, – что дотоле бежало, как буйно пенящиеся воды, по дну темных, тесных ущелий, – будто вдруг рухнуло в открывшуюся глубокую котловину, обращая ее в до краев переполненное озеро: так переполнен был древнейший дифирамб. Великая река, вытекающая из того озера именуется Трагедией».³¹³

Это суждение Иванова может быть подвергнуто той же критике, которая была направлена на одну из основных идей «Рождения трагедии» Ницше: все в этом аргументе держится на неверном (по мнению критиков) представлении о том, что греческая музыка могла иметь хотя бы отдаленное сходство с музыкой вагнеровского типа.³¹⁴ Примеры из античного наследия, которые приводит Иванов, иллюстрируют сильный эффект, который оргиастическая авлетическая (флейтовая) музыка производила на слушателей. Но на наш взгляд, они не могут полностью снять возражение, которое было сформулировано в адрес идей Ницше.³¹⁵

3. 3. 3 Место дифирамба в развитии греческой культуры

Теперь рассмотрим, как Иванов относится к теории Ницше об истории греческой литературы. Как уже говорилось ранее, Ницше разделяет развитие греческой культуры на разные этапы, в каждом из которых доминировал определенный эстетический принцип: Диониса или Аполлона. Если представить взгляды Ницше обобщенно, то получается, что доисторический слой культуры – дионисийский. Гомеровский эпос – аполлинийский. Дифирамб Архилоха (т.е. движение от народной песни к лирике) – дионисийский. Дорийская поэзия (в частности Пиндара) – аполлинийская. Трагедия – временное слияние двух начал. Упадок греческой культуры начинается с окончательной победы аполлинийского начала (в лице Сократа, Еврипида) и

³¹³ ДП, 227. Ср. описание Ивановым орфизма: «водосклон, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства», ДП, 190-191. *Гераклитова* символика воды играет важную роль в дискурсе Иванова о дионисийстве. Этой теме стоило бы посвятить отдельное исследование. О воодушевленном описании дифирамба ср. Nietzsche (1999), 1, 33 et passim.

³¹⁴ Ср. “Most of Nietzsche’s comments on this heading (т.е. “Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik” – Ф. В.) are conditioned by his evident desire to create the impression that Greek music was somehow like Wagner – ‘metaphysical’ and ‘mythopoetic’”, Silk/Stern (1981), 137. Ср. Anderson (1966). Кроме того, Сильк и Стерн указывают на то, что, хотя дифирамб и занимает особенное место как жанр, а музыка флейты отличается от музыки кифары, оппозиция в области музыки не так фундаментальна, как хотелось бы Ницше, там же, 141.

³¹⁵ ДП, 222 сл. Ср. прим. к этому месту в издании переводов Эсхила, Иванов (1989), 388, прим. 53 со ссылкой на Лосева (1960), 121-123.

продолжается в александрийской культуре. Критическое рассмотрение этого деления выходит далеко за рамки данной работы.³¹⁶

Из-за религиозно-исторического подхода к искусству противопоставление аполлинийской эполиры Гомера и дионисийской лирики Архилоха (о его связи с дифирамбом см. ниже) представлено у Иванова не столь однозначно. По его мнению, эпос Гомера нельзя считать исключительно аполлинийским с религиозной точки зрения. Говоря об «Илиаде», Иванов опирается на замечания Аристотеля о том, что «Илиада» – патетическая поэма и подчеркивает ее связь с прадионисийским оплакиванием героев (в отличие от «Одиссеи»).³¹⁷ Несмотря на свой неоднозначный характер, эпос вошел в круг аполлинийского искусства, а за ним последовало большинство лирических жанров (иными словами, они отделились от скорби и плача).³¹⁸ После того, как все искусство перешло под покровительство Аполлона («Аполлоново искусство было завоевательным»),³¹⁹ хтонические явления в противовес этому слились воедино в дифирамбе: «(...) не было другого органа для мусического выражения всего того, что можно назвать патетическим (...)».³²⁰ Получается, что все исконно хтоническое в народных песнях и обрядах, реагируя на развитие искусства, находит свое надлежащее место в дифирамбе (как выражается сам Иванов: «обретает себя»). Без дифирамба (из той же цитаты) «хоровая лирика Пиндара и трагедия немислимы».³²¹

Иванова интересует, как религиозное (дионисийское) начало из темного доисторического (прадионисийского) культурного слоя преобразовывается в «искусство» в том виде, в каком оно знакомо нам. Иванов (в отличие от Ницше) не описывает диалектическое развитие первенства одного из двух божеств в рамках искусства, хотя схема Ницше и присутствует в его трактовке как бы на фоне. Двойственный характер дифирамба предвосхищает слияние Диониса и Аполлона в

³¹⁶ Silk/Stern (1981), 185-188.

³¹⁷ Aristot. *Poet.* 1459b14.

³¹⁸ Ср. ДП, 70-71; ср. ЭР 1904, 2, 68 и 76. “ἡ μὲν γὰρ Ἰλιάς ἄπλοῦν καὶ παθητικόν (“ποίημα” – Ф. В.), ἡ δὲ Ὀδύσσεια πεπληγμένον (...) καὶ ἠθικὴ”, Aristot. *Poet.* 1459b14-15, и «Эпос, из плача выросший, перестал быть плачем, оставшись «славой»», ДП, 224 и: «Трагедия – Гомеров эпос в «миноре», ДП, 226. Гатри вообще не предполагает существование возможности взаимодействия между двумя сферами: “(...) the fact that the chthonian powers stood for different religious conceptions from those associated with the Olympians, and with their distinctive characteristics, they had no significance for Homer”, Guthrie (1950), 217.

³¹⁹ ДП, 227.

³²⁰ ДП, 229. Иванов утверждает, что он развился в рамках прадионисийской религии, и уже до Архилоха выделился в самостоятельный вид искусства в островном пространстве греческого мира (поэт Арион позже ввел дифирамб на Пелопоннесе). Заслуга Архилоха состоит в том, что «народные ямбы женского оргиастического культа хтонической Деметры были введены в мусический круг Архилохом». ДП, 226. Ср. ДП, 126 о слиянии островных и фракийских элементов в рамках дифирамба Архилоха.

³²¹ Ср. суждения Ницше о лирике, Silk/Stern (1981), 150-152.

трагедии. Иванов объясняет, что дифирамб «свободный, в качестве песни Дионисовой, от стеснений, обусловленных обрядовым дуализмом, он мог соединять в себе противоположные крайности энтузиазма, от пиршественного веселья до экстатической скорби».³²² То есть двойственный характер дифирамба позволяет ему приподняться над «обрядовым дуализмом» еще до подлинного слияния дионисийских и аполлинийских начал в трагедии.

В заключение следует заметить, что к этим построениям перемешиваются разные оппозиционные пары: Дионис – Аполлон как религия – искусство (1) и, в свою очередь, внутри религии: Дионис (подземные боги) – Аполлон (небесные боги) (2) и внутри искусства: Дионис (дифирамб, лирика) – Аполлон (Гомер, эпическая поэзия) (3). При сопоставлении позиций Иванова и Ницше можно заключить, что Иванов склоняется к первой и второй оппозиционным парам, а Ницше – к третьей. На наш взгляд, это различие служит ключом к сравнению двух филологов-мыслителей.

3. 3. 4 Дифирамб и религия

В рамках своей теории о происхождении религии Диониса Иванов полагает, что дифирамб возник в островной прадионисийской культуре. Таким образом, он помещает возникновение дифирамба в более широкие религиозно-исторические рамки уже существующих теорий о связи дифирамба с островной областью греческого мира. Иванов понимает дифирамб как «песнь двойного топора» (песнь «секиры», впрочем, этимологию он не указывает). Изначально дифирамб – пение участников жертвоприношения быка на Крите.³²³ По его мнению, эта особенность является следом религиозной связи между критским Зевсом и Дионисом, значение которой, как было указано выше, упоминается в работах Иванова неоднократно. Это культовое сплетение стало одной из причин двойного характера дифирамба. Иванов полагает, что с Крита дифирамбическое песнопение распространилось по другим островам, а затем пришло на материк. Хотя теория об островном происхождении дифирамба является общепринятой, ее увязка непосредственно с Критом (т.е. дифирамб как жертвенное пение «двойного топора») представляется менее однозначной.³²⁴ Главное указание на

³²² ДП, 226 с таким же обменом свойств в музыкальном плане.

³²³ Кроме того, Иванов указывает на связь между островным культом быка и виноделием: «Закономерное перенесение хтонического оргазма на сферу растительную рано роднит в островном круге тотемы быка и винограда», ДП, 126.

³²⁴ Виламовиц считает, что дифирамб зародился на острове Наксос. Он ссылается на Пиндара, фр. 71 (Wilamowitz (1907), 64, прим. 27). См. ссылку Иванова на Виламовица: ДП, там же: “der Gott des

подобную связь в античной литературе – соотнесение дифирамба с символикой быка, которое встречается например у Пиндара.³²⁵ Предположение Иванова о критском происхождении дифирамба является сочетанием свидетельств о деятельности Ариона, о котором мы будем говорить ниже (часть первая, 3. 4), с идеями об островном культе Диониса.

3. 3. 5 Филологические сложности

Как было сказано ранее, чтобы лучше понять специфический характер идей Иванова о возникновении трагедии, необходимо оценить его взгляды в свете общей филологической дискуссии на данную тему. Мы выделим лишь несколько моментов (на наш взгляд основных) и рассмотрим позицию Иванова по отношению к ним. Таким образом, мы спустимся с головокружительной высоты полета культурфилософских мыслей Ницше и Иванова на более приземленный, но немаловажный уровень классической филологии. Остановимся лишь на самых главных аспектах.

Рассуждения о происхождении и сущности дифирамба осложняются тем, что это явление вызывает ряд вопросов само по себе.³²⁶ Даже этимология этого слова прояснена не до конца.³²⁷ Иванов видит в этимологии этого слова выражение двойственности его характера. Он приводит миф о том, как младенец Дионис был спрятан в пещере с «двойным входом». Это толкование находится в русле популярной античной интерпретации значения этого слова как: «тот, кто приходил через две двери», имея в виду буквально две двери пещеры или, в переносном смысле, двойное рождение Диониса (гр. “δι” – два; “θύρα” – дверь, ворота).³²⁸ Однако в другом месте Иванов рассматривает дифирамб как «песнь топора» (т.е. песня двойного топора, «секиры»).³²⁹

Кроме вышеприведенного фрагмента из Архилоха, в критической литературе можно найти ссылки еще на несколько античных источников, где дифирамб упоминается как

Dithyrambos, der nesiotische Dionysos, ist der “pelagios” (т.е. морской бог – Ф. В.)”, ср. ДП, 130. Ср. Pickard (1962), 8-9. О связи с минойской и микенской культурами см. Pickard (1962), 129. Silk/Stern (1981), 144.

³²⁵ Например, Пиндар: «Откуда явились прелести Дионисовы с гонящим быка дифирамбом?» “τὰ Διονύσου πόθεν ἐξέφανε / σὸν βοηλάτῃ χάριτες διθυράμβῳ”, Pind. *Olymp.* XIII, 18. Plat. *Resp.* 394c. См. Pickard (1962), 2 (ср. там же, 12). ДП, 125, прим. 1 и ср. СС. II, 196 (статья «О существе трагедии» (1912)). В то же время двойной топор: символ и островного, и материкового культов. Этот символ восходит к малоазиатской прадионисийской культуре, как считает Иванов (ДП, 278).

³²⁶ “Die Tragödie stammt von den Sängern des Dithyrambos. Das scheint zunächst wenig zu helfen, da ein wenig bekanntes Ding durch ein ganz unbekanntes erklärt werde”, Wilamowitz (1907), 64.

³²⁷ Pickard (1962), 7; Wilamowitz (1907), 64, прим. 27.

³²⁸ ДП, 82, 170.

³²⁹ СС. II, 196.

вид дионисийского хорового пения. Это – XIII «Олимпийская ода» Пиндара (ст. 18), хоровые пассажи из «Вакханок» Еврипида и замечание Плутарха в работе «Об “Е” в Дельфах».³³⁰ Для многих интерпретаторов дифирамбического песнопения немаловажная проблема заключается в том, что большинство других известных нам дифирамбов (а это подавляющее большинство) не содержат «дионисийской» тематики (у Вакхилида, Симонида и Пиндара). Иванов не считает это непостоянство характера дифирамба неразрешимой проблемой. Для него именно это непостоянство содержания дифирамба выражает его дионисийскую стихию.³³¹

Заключение

Из рассуждений Иванова о дифирамбе можно сделать следующие выводы. Его идеи, высказанные в начале главы XI «Диониса и прадионисийства», несут сильный отпечаток ницшевской (т.е. шопенгауэровской и вагнеровской) философии музыки. Мы процитировали несколько выразительных отрывков, иллюстрирующих воздействие «духа музыки». Увлечение философией музыки приводит к тому, что его работа вызывает те же критические замечания, которые были высказаны в адрес «Рождения трагедии». Кроме того, во взгляде Иванова на развитие греческой литературы можно заметить ницшевскую концепцию диалектического развития жанров с той разницей, что Иванов более тонко рассматривает противоположные тенденции «обрядового дуализма» внутри жанров (как, например, в эпосе).

При интерпретации дифирамба Иванов исходит из двойственного характера дионисийства. В этом заключается одновременно и сильная, и слабая сторона его подхода. Многие сложности на первый взгляд оказываются разрешимыми. Однако при детальном рассмотрении вопроса о дифирамбе такой подход сложно признать полностью удовлетворительным. Например, определение дифирамба как «экстатическая песня в честь Диониса» не столь однозначно. Дошедшие до нас дифирамбы крайне редко имеют откровенно дионисийскую тематику. В этом Иванов видит доказательство того, что дионисийская песня смыкает противоречивые сферы радости и печали. Но это лишь предположение.

³³⁰ “μῆξιόβαν’, γὰρ Αἰσχύλος φησί, ‘πρέπει / διθύραμβον ὁμαρτεῖν / σύγκωμον Διονύσῳ’. τῷ δὲ παιᾶνα, τεταμμένην καὶ σάφρονα μοῦσαν”, Plut. *De E ap. Delph.* 389b. ДП, 168 и 227 (замечание о дифирамбе – фр. Эсхила (ed. Nauck, fr. 355 (по Иванову: фр. 392)). Пикард подвергает сомнению достоверность Плутарха в качестве источника сведений о ранней греческой культуре, поскольку в его время (около 50-120 по Р. Х.) религия Диониса уже столетиями находилась под влиянием орфизма. В отличие от Иванова, Пикард исключает существование этого влияния в ранний период. См. Pickard (1962), 59.

³³¹ ДП, 227.

3. 4 От дифирамба к трагедии

В предыдущем разделе речь шла скорее о сущности дифирамба, чем о его роли в возникновении трагедии. Чтобы пролить свет на рождение трагедии необходимо преодолеть пропасть между дифирамбом и непосредственно трагедией в той форме, в какой она знакома нам (т.е. V века до Р. Х.). Мы уже указали на то, что Ницше не касается этого вопроса (кроме рассуждений о дифирамбе Архилоха и сатирах как мифологических существах, к которым мы вернемся ниже). Иванов, наоборот, подробно останавливается именно на вопросе развития трагедии и таким образом вступает в очередную сложную филологическую дискуссию. Он хочет соединить позицию Аристотеля и достижения ритуалистов. Многочисленные ритуалистские элементы в идеях о Дионисе и трагедии далеко уводят его за пределы интерпретационной сферы нео-аристотелианцев.

Уже говорилось о том, что теория сатирического дифирамба в размышлениях Аристотеля о происхождении трагедии является гипотетическим умозаключением, основанным на противоречии в его «Поэтике».³³² С одной стороны, Аристотель утверждает, что трагедия восходит к «тем, кто выступал запевалой в дифирамбе»,³³³ а с другой стороны уже через несколько предложений он пишет, что трагедия происходит из сатирической драмы.³³⁴ Иванов, воздав должное ницшевской концепции дифирамба, предлагает некий компромисс, указывая на то, что тех сведений, которые мы встречаем у Аристотеля, недостаточно, чтобы прийти к определенному мнению.

Иванов вслед за Александром Веселовским, исследователем исторической поэтики, исходит из гипотезы изначального синкретического действия, которое Веселовский понимает как общее достояние первобытной культуры всех народов.³³⁵ Оно существовало еще до разделения искусства на жанры. В нем соединялись разные «мусические» искусства (поэзия, музыка, пляска и т.д.). Иванов подчеркивает в нем

³³² ДП., 228, прим. 1. Ср. Patzer (1962), 52. Уже Виламовиц признается в том, что этот искусственный вывод принадлежит современным исследователям. Wilamowitz, (1935), I, 372. Pickard (1962), 91.

³³³ “(...) καὶ ἡ μὲν ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον (...)”, Aristot. *Poet.* 1449a10-11. «Комедия, соответственно, происходит из «фаллической песни», “(...) ἡ δὲ ἀπὸ τῶν τὰ φαλλικὰ (...)”, Aristot. *Poet.* 1449a11-2.

³³⁴ “(...) διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύθη”, Aristot. *Poet.* 1449a20-21. Были предложены напр. дополнение Патцера (Patzer (1962), 69), теория об интерполяции Эльсе (Else (1965), 23) и критика Андрадоса (Adrados (1972), 27).

³³⁵ О понятии «амебейность» см. Веселовский (1913), I, 109, 131, 142, 237, 307, 354-355; О первобытном синкретизме см. там же, 277. Иванов интенсивно изучал Веселовского во время своего пребывания в Баку. См. Лаппо-Данилевский (в печати, см. библиографию).

«драматические», то есть миметические элементы, считая, что: «(...) драма существовала у эллинов *in statu nascendi* раньше эпоса и, поскольку передала последнему и свой патетический характер, и свою амебейность, должна быть предполагаема его праматерью».³³⁶ Здесь важны разные элементы: миметический, импровизационный, диалогический (амебейность) и т.д. Это исконное синкретическое действие является тем «видом искусства», существование которого Ницше имплицитно относил к бронзовому веку, т.е. к дионисийскому периоду греческой культуры, которая предшествовала олимпийскому порядку, выраженному в эпосе Гомера. Иванов полагает, что это первобытное синкретическое действие имеет дионисийский характер именно потому, что в нем смешаны грусть и радость, жизнь и смерть.³³⁷ Таким образом, в рамках дискуссии о возникновении трагедии он снимает вопрос о возможности генеалогической связи между весельем дифирамбов сатиров и серьезностью трагедии.

Иванов придерживается мнения, что те формы искусства, которые предшествовали возникновению трагедии в узком смысле, являются остатками (можно даже сказать “survivals”), этого первобытного действия. В родословной трагедии мы находим дифирамб, сатиров, воинственные пляски и т.д.³³⁸ По мнению Иванова, Аристотель не противоречит себе, предполагая, что трагедия происходит от дифирамба и сатиров. Однако его «эстетическое» представление было неполным.³³⁹ Аристотель исходил из той формы сатирической драмы, которая была ему знакома, которая с начала V века до Р. Х. составляла заключительную часть трагической трилогии и имела исключительно веселое содержание. Исконная форма сатирической драмы, напротив, соединяет и радостные, и печальные элементы. Но это не значит, что сведения Аристотеля о происхождении трагедии неверны. Они только неполны. В указании Аристотеля на смешное содержание сатирической драмы Иванов видит свидетельство неполноты его знаний. В то же время, когда Аристотель пишет о миметической импровизации, Иванов видит в этом замечании указания на исконное действие сатиров.³⁴⁰

³³⁶ ДП, 229. Веселовский (1883). «Амебейность» – гр. “ἀμοιβαῖος”, попеременный, взаимный. Имеется в виду антифонический характер первобытного синкретического «искусства».

³³⁷ «В раннем же синкретическом действе трагически-плачевное было причудливо смешано с разнузданно-веселым», ДП, 229.

³³⁸ В этом «действе» сатиры были «наиближайшие соучастники и исполнители того дифирамбического служения, которое было зерном прорастающей трагедии», ДП, 229.

³³⁹ По Иванову, истолкование в узких рамках эстетики не может быть полным: «(...) оба эти явления (т.е. дифирамб и сатиры – Ф. В.) затруднительно осложняют простые линии отвлечено-эстетической теории», ДП, 229.

³⁴⁰ ДП, там же.

Поэтому Иванов сосредоточивается на фазе, предшествовавшей деятельности Феспиды, который традиционно считается автором первой трагедии (см. ниже, 3. 4. 4). На этой более ранней стадии связь с религией была еще ощутима. Два основных этапа, которые ведут от дифирамба к трагедии: творчество поэта Ариона из Метимны и культ героев. Благодаря Ариону дифирамб развивается до формы искусства и распространяется по материковой Греции. Он исполнялся хором певцов, одетых в козьи шкуры («сатирами»). Именно Арион создает тот «сатиров дифирамб», на который опирается одноименная теория. Иванов считает его звеном между первобытным синкретическим действием и аттической трагедией. Далее, сатиры хоры оказываются связанными с почитанием героев. И в этом можно искать причину их постепенного движения в сторону более серьезной тематики трагедии (конечно, помимо двойственного характера (пра)дионисийства). В конечном итоге, Иванов понимает греческую трагедию как художественное возрождение первобытного синкретического действия. Теперь рассмотрим вкратце сатиры драму Ариона и культ героев.

3. 4. 1 Появление дифирамба на Пелопоннесе и вопрос о дорийской трагедии: Арион

Следующий этап возникновения трагедии – появление экстатического дифирамбического песнопения на греческом материке, Пелопоннесе (дифирамб Архилоха еще был связан с островной Грецией). Наиболее раннее свидетельство о дифирамбе на Пелопоннесе – творчество поэта Ариона из лесбосского города Метимны. Арион жил в материковом городе Коринф во время правления тирана Периандра (625-585 до Р. Х.). О значении произведений Ариона для развития трагедии нам сообщают три античных источника. На них строится представление о той роли, которую Арион сыграл для становления трагедии, но ученые до сих пор не пришли к их единой оценке. Первый источник: Геродот. Он рассказывает известную историю о чудесном спасении Ариона на спине дельфина.³⁴¹ Второй: фрагмент из словаря «Свида» (начало XI века по Р. Х.).³⁴² Третий: отрывок из элегии Солона (современника Ариона), процитированный Иоанном Диаконом (VI век по Р. Х.). Сведения об Арионе, которые мы находим у Геродота, можно назвать минимальными, в то время как

³⁴¹ Pickard (1962), 97-101. Ср. миф о Дионисе, который превращает угрожавших ему тиренских моряков в дельфинов. Что касается Геродота, Иванов не учитывает, что Арион играл на кифаре. Это противоречит его идеям о дионисийской сущности дифирамба и флейтовой музыке, которая связывается с ним. Вспомним, как он подчеркнул музыкальное выражение обрядового дуализма, ДП, 222. В «Свиде» вопрос о кифаровой или флейтовой музыке не освещается.

³⁴² Pickard (1962), 97, 291; ДП, 234-235, прим. 1. К фрагменту Солона об Арионе мы вернемся ниже.

«Свида» и Иоанн Диакон сообщают максимум известной информации. Иванов следует и «Свиде», и Иоанну Диакону. Этот выбор объясняется его стремлением теснее связать трагедию с ее происхождением из ритуала. Нео-аристотелианцы, как мы увидим ниже, склонны преуменьшать значение Ариона и уделять значительно большее внимания Феспиду, жившему в Аттике позднее (для Феспида см. 3. 4. 4).

Специалисты едины в том, что важнейшая заслуга Ариона заключается в том, что он вывел дифирамб на уровень хорового пения профессионального характера. Об этом пишет и Геродот.³⁴³ Но Иванов идет дальше. «Свида» сообщает: «Арион из Метимны, лирический поэт, сын Киклея, родился в 28-ую Олимпиаду (т.е. в 628-625 до Р. Х. – Ф. В.). Некоторые принимают его за ученика Алкмана. Он сочинял песни, вступления к эпическим поэмам в двух томах. Про него говорят, что он изобрел трагический строй, первым хор остановил, пел дифирамб, тому, что пел хор, дал имя и ввел сатиров, говорящих размерной речью».³⁴⁴

Во-первых, Ариону приписывается введение хора, расставленного по кругу.³⁴⁵ Далее, «Свида» гласит, что Арион «остановил хор», т.е. профессионально поставил спектакль.³⁴⁶ Арион ему «дал имя». Имеется в виду, что Арион впервые определил не только внешнюю форму дифирамба, но и его содержание.³⁴⁷ Далее, Арион «ввел сатиров, говорящих размерной речью».³⁴⁸ Здесь Иванов имеет в виду не введение говорящих актеров, а ограничение вольной импровизации. По Иванову, Арион в этом виде искусства выступает как «запевала».³⁴⁹ Сверх того, он «изобрел трагический строй» (т.е. сатиры, козлы). Таким образом, мы видим, что на этом этапе в дифирамбе

³⁴³ “Ἀρίωνα τὸν Μηθυμναῖον (...) ἐόντα κιθαρωδὸν τῶν τότε ἐόντων οὐδενὸς δεύτερον, καὶ διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ”, Herod. *Hist.* I, 23-24. ДП, 234-235. Арион отказался от импровизационного характера, о котором говорит Аристотель: “ἐκ τῶν αὐτοσχεδιασμάτων”, Aristot. *Poet.* 1448b23 (ср. там же, 1449a9-10), хотя он Ариона не называет. Patzer (1962), 17; Pickard (1962), 10.

³⁴⁴ “Ἀρίων· Μηθυμναῖος, λυρικός, Κυκλέως υἱός, γέγονε κατὰ τὴν λή’ Ὀλυμπιάδα· τίνες δὲ μαθητὴν Ἀλκμάνος ἱστόρησαν αὐτόν· ἔγραψε δὲ ᾠσματα· προοίμια εἰς ἔπη β’. λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὐρετὴς γενέσθαι, καὶ πρῶτος χορὸν στήσαι καὶ διθύραμβον ᾄσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ἀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ, καὶ σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας· φυλάττει δὲ τὸ ὠ καὶ ἐπὶ γενικῆς”. Pickard (1962), 97, 291; ДП, 234-235, прим. 1.

³⁴⁵ Круглый хор Иванов связывает с именем отца Ариона. Он сын Киклея, “Κυκλέως υἱός”, чье имя по-гречески значит «круглый», ДП, 234-235 (ср. там же, 128 и 138: Арион как «художник дифирамба и религиозный реформатор» после введения круглого хора). Пикард считает эти данные недостоверными, Pickard (1962), 98.

³⁴⁶ Гр. “στήσαι”. Иванов понимает греческое “στήσαι” как «поставил», от слова «постановка». ДП, там же. Пикард понимает это как введение в хоровое пение стасимона (“στάσιμον”). В стасимоне хор стоит на месте (в отличие от пародоса и эксодоса). Pickard (1962), 11-12.

³⁴⁷ Гр. “ὀνομάσαι”. ДП, там же.

³⁴⁸ Здесь Иванов подчеркивает несамостоятельность сатиров по сравнению с позднейшими актерами, ДП, 236. Ср. “A speaking chorus is impossible”, Pickard (1962), 99.

³⁴⁹ ДП, 234-235.

уже представлены все составные части трагедии, кроме самостоятельно говорящего актера.

У Иоанна Диакона мы находим цитату, которую он приписывает Солону, современнику Ариона. Согласно этому отрывку, Арион – первый сочинитель трагедии.³⁵⁰ Иванов, в отличие от подавляющего большинства современных специалистов, принимает это свидетельство на веру и делает вывод, что трагедия существовала уже в период между датами жизни Ариона и аттической трагедией. Но надо заметить, что Иванов не считает произведения Ариона полноценной трагедией.³⁵¹ Он предполагает существование своего рода «пра-трагедии» (наш термин) на Пелопоннесе. Эту форму он называет “σатурικὸν δράμα”.³⁵² Она представляла собой диалог между запевалой и хором, вероятно, с миметическими элементами. От подлинной трагедии это театрализованное действие отличается только одним признаком: в нем еще нет актеров, которые говорят.³⁵³

Согласия по этому вопросу среди филологов до сих пор нет. В научной литературе говорится о дорийской или пелопонесской драме,³⁵⁴ но проблема заключается в том, что их образцы не сохранились, и нет даже сведений о них.³⁵⁵ Виламовиц, а за ним Пикард и многие другие ученые выступают решительно против сложения данных об Арионе, полученных из трех разных источников. Виламовиц считает, что не стоит связывать имя Ариона с чем-либо трагическим (“etwas Tragisches”). На его взгляд, о трагедии невозможно говорить вне аттического контекста.³⁵⁶ Таким образом,

³⁵⁰ “τῆς δὲ τραγωδίας πρῶτον δράμα Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος εἰσηγάγευ”, Joh. Diac. *Comm. in Herm.*, ed. H. Rabe, *Rhein. Mus.* lxxiii (1908), 150. «Арион из Метимны первым ввел драму трагедии», писал Иоанн Диакон, ДП, 235-236; Pickard (1962), 98. Иванов об этом замечании: «существенное подтверждение в виде парафразы из элегии Солона у византийского грамматика Иоанна Диакона, переходившей от одного компилятора к другому без проверки по оригиналу и все же сохранившей нам подлинное мнение величайшего авторитета той эпохи, когда аттическая трагедия только что зачиналась», ДП, 235-236. Иванов ссылается еще на Зелинского (Зелинский, 1909) и Виламовица. Пикард придерживается обратного мнения: Pickard (1962), 99. См. ниже раздел о Феспиде. Patzer (1962), 15 снова оценивает этот фрагмент положительно. Ср. Adrados (1972), 28.

³⁵¹ ДП, 236.

³⁵² Patzer (1962), 120 сл.

³⁵³ ДП, 240. Однако следует обратить внимание на то, что драму сатиров нельзя путать с сатирической драмой, которая нам хорошо известна по драматическим фестивалям V века до Р. Х.

³⁵⁴ Pickard (1962), 107-112. Ср. Dieterich (1908), 170.

³⁵⁵ В пользу этой позиции говорят и следующие аргументы: другое спорное замечание Аристотеля, который создателями трагедии называет дорийцев на основании дорического глагола – “δρᾶν”, Aristot. *Poet.* 1448b1. Ср. Пикарда о дорических элементах в хоровых частях аттической трагедии и замене аттических силенов пелопонесскими сатирами (Pickard (1962), 109-112).

³⁵⁶ “Was die Modernen von tragischen Dithyramben, lyrischer Tragödie und Komödie zusammengefabelt haben, die späten Grammatiker von Tragödien Pindars und anderer Lyriker erzählen, ist ein Gebräu von Unkritik und Konfusion. Die Sache ist längst abgetan und jedes Wort darum verloren. Wer so etwas glaubt, den soll man nicht stören”, Wilamowitz (1907), 86, прим. 51, частично процитированное Ивановым. Иванов пишет о

формулируются две крайние позиции: Иванов в поисках ритуального контекста ищет точки опоры для предположения о существовании трагедии до Феспида и аттической «художественной трагедии», а Виламовиц принимает трагедию только в контексте Аттики (со времен Феспида).

Произведенное Арионом художественное развитие обряда ставит его в промежуточное положение между религиозным ритуалом и произведением искусства. Иванов обозначает его творчество по-разному, что несколько усложняет понимание его рассуждений: «драматический дифирамб», «дифирамбическое действие»,³⁵⁷ «трагическое действие» (в своем переводе отрывка из Солона), «дифирамбическое лицедейство», «дифирамб сатиров», «Арионов дифирамб» или «пелопонесская трагедия».³⁵⁸ Другое название, которому он уделяет особенное внимание: «лирическая трагедия». Чтобы проиллюстрировать это действие, Иванов приводит фрагмент из Вакхилида, обнаруженный в 1896 г.³⁵⁹ Однако этот текст восходит к началу V века до Р. Х., т.е. почти сто лет после жизни самого Ариона и десятилетия после исторического возникновения трагедии. Поэтому более вероятно, что на Вакхилида оказала влияние именно трагедия в знакомой нам классической форме. А значит, нельзя (во всяком случае, безоговорочно) видеть в произведении Вакхилида иллюстрацию важного шага в развитии аттической трагедии.³⁶⁰

Иванов соглашается с тем образом Ариона из Метимны, который складывается на основании вышеупомянутых источников. Таким образом, он снимает противоречие о дифирамбе и сатирическом действе, которое мы находим в «Поэтике» Аристотеля. Складывая воедино все, что говорится об Арионе, Иванов считает, что именно он возвел сатирическую драму в ранг искусства. Эта драма еще очень близка к своей исконной обрядовой форме, но в ней уже наличествуют главные элементы позднейшей трагедии (кроме говорящих актеров).³⁶¹ Получается, что вышеупомянутая нищевская

Виламовице полемически: “ὄβριν γὰρ εἶ τις θεῶν Πεῖθῶ μισεῖ”, «если один из богов ненавидит высокомерие, то это Убедительность», ДП, 240, прим. 1. Ср. Ridgeway (1910), 2.

³⁵⁷ В данном контексте более уместен термин «действие», поскольку речь идет уже об искусстве. Иванов в данном случае различает понятия «действие» и «действие» непоследовательно.

³⁵⁸ ДП, 235-237.

³⁵⁹ Vascchyl. Dith. 13 (xvii). ДП, 241-245. Иванов перевел этот текст в 1904 г. и добавил к нему вступительное слово, позднее они были опубликованы в Собрании Сочинений под заглавием «Примечание о дифирамбе», СС I, 816-819. Он также включил этот текст в главу XI «Диониса и прадионисийства». Но, на наш взгляд, это отступление значительно нарушает структуру главы о возникновении трагедии.

³⁶⁰ Ср. Pickard (1962), 108.

³⁶¹ Позже, Пратин (Pratinas) из Флия ввел драму сатиров в Афинах (в начале V века до Р. Х.). ДП, 239. Ср. Pickard (1962), 65-68, Фликинджер полагает, что это – в первую очередь попытка восстановить дионисийский характер драматических фестивалей, Flickinger (1918), 23-24.

оппозиционная пара Гомер-Архилох у Иванова на самом деле заменяется парой: Гомер-Арион.³⁶² Как мы увидим в следующем разделе, эта форма драмы также (постепенно) включает в себя героические хоры.

3. 4. 2 *Вопрос о героической драме: сикионские хоры*

Вспомним знаменитое высказывание Ницше о том, что трагические герои – маски страдающего Диониса. В ритуалистской дискуссии о возникновении трагедии эта идея Ницше дополняется детальным исследованием героических культов. После того, как мы обсудили те вопросы, которые возникают при изучении Ариона и его сатирического дифирамба, необходимо сделать следующий шаг в реконструкции рождения трагедии: а именно установить ее связь с культом героев. В этом вопросе Иванов согласен с мнением большинства специалистов: он полагает, что культ почитания героев посредством исполнения скорбных песнопений над их могилами как культурное явление существовал уже задолго до распространения островного дифирамба по материковой Греции.³⁶³ Со времен Ариона происходят два важных события. Во-первых, хоровые песнопения стали восприниматься как вид искусства. Во-вторых, скорбные героические песни были включены в состав Дионисова искусства. Это слияние произошло намного позднее, чем установилась связь между культом героев и эпосом. Согласно своей теории прадионисийства Иванов рассматривает это слияние как прямое продолжение перехода дионисийского ритуала в дионисийское искусство.³⁶⁴ Иванов полагает, что слияние дифирамба и героического культа можно считать логическим следствием патетического (страдательного) характера обоих явлений.³⁶⁵

Главный античный источник, на основании которого культ Диониса можно связать с почитанием героев – еще один отрывок из Геродота.³⁶⁶ Мнение ученого мира

³⁶² Ср. ДП, 238.

³⁶³ Farnell (1921), 3 сл.

³⁶⁴ Пикард, наоборот, понимает развития в VII и VI веках как возобновления. Pickard (1962), 129.

³⁶⁵ «Патетизм дифирамба предрасполагает его к сближению с обрядами героического культа», ДП, 227.

³⁶⁶ Herod. *Hist.* V, 67. Ее суть можно передать следующим образом: в городе Аргос и его колониях почитается герой Адраст. Его печальная судьба и страдания воспеваются в т.н. «трагических хорах» («τραγικῶν χορῶν»). Город Сикион, одна из колоний, хочет отделиться от Аргоса (прим. 575 до Р. Х.). Сикионский тиран Клисфен, во-первых, запрещает публичное чтение Гомера, что было принято до сих пор, поскольку Аргос прославляется в гомеровском эпосе. Во-вторых, он изменяет культ местного героя. Он «перепосвящает» (переносит) трагические хоры Дионису. Он вводит культ фивского героя Меланиппа и добивается того, что Адраст «добровольно» покидает свое культовое место. По мифологическому преданию Меланипп – главный враг Адраста. Остальные ритуалы он переносит на него.

относительно него неоднозначно.³⁶⁷ Геродот пишет: «Среди других почестей, которые сикионцы оказывали Адрасту, они прославляли еще и его «страсти» трагическими хорами. Таким образом, вместо Диониса они почитали Адраста. Клисфен же передал теперь хоры Дионису, а остальной культ – Меланиппу».³⁶⁸

В греческом тексте глагол “ἀπέδωκε” может значить: «вернуть» (отдать) или «перенести» (передать). Иванов переводит его как «отдал». Он аргументирует свой выбор следующими словами: «Мы полагаем, что в глазах Клисфена все героическое и патетическое было делом Дионисовым, ибо такова была мысль эпохи».³⁶⁹ По Иванову, речь идет не о «перепосвящении» Дионису трагических хоров в прямом смысле слова, а скорее о возвращении определенного типа хорового пения в свою исконную среду, лоно хтонической религиозной культуры, т.е. область Диониса.

О том, в чем состоят страдания героя Адраста, Геродот нам ничего не сообщает. В мифологии отмечается его изгнание из Аргоса, участие в походе против Фив и гибель его сына в походе против Фив т.н. эпигонов (чтобы отомстить за смерть отцов). Мифологическое предание гласит, что смерть Адраста вызвана его безутешной скорбью по сыну. По мнению Иванова, обряд поклонения Адрасту (до «перепосвящения» хоров Дионису) включал в себя трагические хоры, миметические пляски и плач над героем.³⁷⁰

Иванов считает, что Адрасовы хоры, изначально состоящие из скорбных песен о деяниях героя, после перенесения их на Диониса (или посвящения ему как настоящему владельцу) должны были сменить тематику и начать прославлять и миметически изображать страдания Диониса (“πάθεα γεραίρειν”).³⁷¹ Но в текстах нет никаких указаний на это. И тем более нет никаких сведений о том, какие именно страдания Диониса воспевались бы в этих хорах. Иванов принимает во внимание три основных мифа, которые эксплицитно рассказывают о страданиях Диониса: миф о нисхождении Диониса в Аид и его возвращении, миф о Ликурге (в «Илиаде» Гомера) и орфический миф о растерзании Диониса. Иванов полагает, что сикионские хоры после их

³⁶⁷ См. ЭР 1904, 9, 53. Ср. “(...) the passage of Herodotus has been the centre of so much controversy (...)”, Pickard (1962), 101. Ridgeway (1910), 26 сл. Имя Меланиппа (гр. «черный конь») имеет большое символическое значение в прадионисийской теории Иванова. То же самое касается Адраста (гр. «неукротимого», эпитет Аида). См. ДП, 72, 76.

³⁶⁸ “τά δε δὴ ἄλλα οἱ Σικωνιοὶ ἐτίμων τὸν Ἀδραστὸν καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμῶντες, τὸν δὲ Ἀδραστὸν. Κλεισθένης δὲ χοροὺς μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε, τὴν δὲ ἄλλην θυσίην Μελανίππῳ”, Herod. *Hist.* V, 67, 5.

³⁶⁹ ДП, 75, 232. Риджуэй переводит это как «перенести» (“assign”) и не принимает перевод «вернуть». Ridgeway (1910), 28, прим. 1.

³⁷⁰ ДП, 230-231. Ср. ДП, 75 сл., 201; Farnell (1921), 335 сл.

³⁷¹ ДП, 233 прим 1. В этом он не соглашается с Дитерихом. См. Dieterich (1908), 175.

«перепосвящения» Дионису воспевали его хождение в подземное царство «подобно тому, как в действе Адрастовом оплакивалось».³⁷² Другие мифы, по мнению Иванова, не годятся. Иванов аргументирует, что миф о Ликурге происходит из островного контекста Дионисовой религии.³⁷³ Кроме того, миф о растерзании младенца Диониса титанами не мог составлять содержание сикионских хоров из-за аттического характера орфического мистериального культа. Однако это утверждение Иванова является лишь гипотезой. Нам следует отметить, что единственный известный миф о хождении Диониса в Аид – миф о Просимне.³⁷⁴ Он связан с местным культом Деметры в Арголисе, и нет оснований предполагать, что он мог составлять сюжет сикионских хоров, не говоря уже о миметическом воспроизведении его содержания (т.е. предполагаемых Дионисовых страданий).³⁷⁵

Как было сказано ранее, Иванов положительно оценивает теорию Риджуэя о роли героических культов в развитии трагедии. Пикард, наоборот, отвергает теорию Риджуэя, поскольку, по его мнению, хоры сикионского типа не были распространены в Греции. Он считает сикионские хоры самостоятельным явлением. Они – результат сознательной политики власти, а не естественного религиозного развития (*sic!*). Кроме того, нет доказательств того, что они сопровождались миметическими действиями.³⁷⁶ Иванов смотрит на сикионские хоры далеко не так критически, как Пикард. Он принимает теорию Риджуэя,³⁷⁷ но героический культ для него не является единственным прообразом трагедии. В целом, Иванов исходит из экстатического начала оплакивания героев и других форм хтонической религии, которое способствует плавному переходу от явлений (пра)дионисийской религии к искусству Диониса, т.е. трагедии.

³⁷² ДП, 233.

³⁷³ Farnell (1921), 357. Кстати говоря, миф о Ликурге лежит в основе сюжета приписываемого Эсхилу фрагмента утраченной трагедии «Эдоняне». О фрагментах см. Иванов (1989), 268.

³⁷⁴ ДП, 233. Ср. ДП, 114. В мифе о Просимне (Prosumnos) Просимн показывает Дионису дорогу в Аид. Paus. *Descr.* II, 37, 5; Clem. Alex. *Protrep.* II, 34.

³⁷⁵ Пикард признает связь между Дионисом и подземным царством, но не считает, что содержание хоров составлял именно сюжет о хождении Диониса в Аид. См. Pickard (1962), 103-104. Nilsson (1967), 591; 599-600. В «Эллинской религии» Иванов пишет, что этот миф аттического происхождения, см. ЭР 1904, 9, 57 сл.

³⁷⁶ “(...) it is going far beyond evidence to infer from this that the villages of Attica had each its own local hero, and that upon these local festivals the worship of Dionysus was superimposed and absorbed their tragic performances”, Pickard (1962), 104. С другой стороны, Пикард признает влияние надгробных ритуалов на аттическую трагедию на основании многих известных нам трагедий. Pickard (1962), 106-107. Ср. ДП, 230-231.

³⁷⁷ «(...) но ценно его (Риджуэя – Ф. В.) напоминание о гробнице или о могиле как сценическом средоточии многих трагедий («Персы» и «Хоэфоры» Эсхила; «Аянт», «Антигона» и «Эдип колонский» Софокла, «Елена» и «Гекуба» Еврипида)», ДП, 231. Иванов согласен с Нильссоном в том, что «героический френос составляет собственное ядро трагедии», ДП, 232. Nilsson (1911).

3. 4. 3 Козлы, сатиры и силены (ницшевская интерпретация сатира)

Название “τραυκοὶ χοροί” восходит к слову “τράγος”, козел. Буквальное значение этого слова и производного от него «трагедия»: «козлиная песня». Однако это толкование, как и многие другие затронутые ранее явления, служат поводом для давнего научного спора. Иванов считает, что “τράγος” – наряженный сатиром певец хора, миметически прославляющего страдания одного из героев или богов.³⁷⁸ Иванов вслед за Ницше приходит к этой идее, развивая свою концепцию двойственности дионисийского начала. Ницше считает, что сатиры хор: «Хор существ природы, которые неистребимо живут за всей цивилизацией и, несмотря на все чередование поколений и истории народов, остаются всегда теми же».³⁷⁹ На взгляд Ницше, сатиры хоры снимают барьеры, воздвигнутые культурой, и восстанавливают исконное единство как между людьми, так и между человеком и природой. Теперь же снова дадим слово Ницше: «Равным образом, думаю я, греческий культурный человек чувствовал себя уничтоженным перед лицом хора сатиров: и ближайшее действие дионисийской трагедии заключается именно в том, что государство и общество, и вообще все пропасти между человеком и человеком исчезают перед всевозмогающим чувством единства, возвращающего нас в лоно природы».³⁸⁰ Можно с большой долей вероятности полагать, что отрывок, который мы процитировали, оказал большое влияние на идеи Иванова о соборности. К ним мы еще вернемся во второй части нашего исследования (часть вторая, 4. 1).

Иванов в своей интерпретации козлов-сатиров подчеркивает связь Диониса с культом мертвых: «Козлы-сатиры на Пелопоннесе, в других же местах «кони» – (“ἵπποι”) – Силены – были близки героям, как хтонические демоны, точнее, быть может, согласно догадке Дитериха, демонические выходцы из могил, спутники, возвращающиеся из подземного царства Персефоны, по изображениям на вазах, души умерших людей, совлекшиеся человеческой индивидуации, слитые в своей стихийной жизни со

³⁷⁸ ДП, 232. С другой стороны, Пикард критически относится к наличию гипотетической связи между торжественным оплакиванием умерших и веселостью сельского сатира. Таким образом, он дает понять, что вообще не приемлет ницшевскую концепцию дионисийства как внутренне противоречивого явления, как амбивалентной смеси грусти и радости. Он полагает, что Геродот, употребляя слово «трагический хор», имеет в виду современный ему хор аттических драматических фестивалей. Pickard (1962), 102-103.

³⁷⁹ “Chor von Naturwesen, die gleichsam hinter aller Zivilisation unvertilgbar leben und trotz allem Wechsel der Generationen und Völkergeschichte ewig dieselben bleiben”, Nietzsche (1999), I, 56.

³⁸⁰ “In gleicher Weise, glaube Ich, fühlte sich der griechische Kulturmensch im Angesicht des Satyrchors aufgehoben: und dies ist die nächste Wirkung der dionysischen Tragödie, dass der Staat und die Gesellschaft, überhaupt die Klüfte zwischen Mensch und Mensch einem übermächtigen Einheitsgeföhle weichen, welches an das Herz der Natur zurückführt”, Nietzsche (1999), там же.

стихийной жизнью природы; в основе представления лежит все та же древнеарийская идея палингенесии, но смутная и недоразвившаяся до утверждения нового полного вочеловечения».³⁸¹

Иванов соединяет рассмотренные ранее представления о связи между богами подземного царства, растительности и идею пакирождения с культом почитания героев. Сатиоров, как природные существа, можно понять как воплощение душ умерших, вернувшихся в верхний мир. С подобной интерпретацией (не говоря уже о ее привязке к трагедии)³⁸² соглашаются далеко не все ученые, но Иванов связывает через нее выдвинутую Роде концепцию Диониса как «повелителя душ» с идеями Ницше о сатирах, а в придачу к ним идеи Шопенгауэра о преодолении (снятии) индивидуального принципа. Иванов считает, что в личине сатира можно увидеть «ослабление *principii individuationis* до последних, почти теневых схем».³⁸³

Все эти элементы уже присутствовали в прадионисийском субстрате. Иванов пишет по этому поводу: «О сатирах же знаем, что не Дионис их с собою привел, но что они, не знавшие над собой раньше прямого владыки и толпившиеся всего охотнее вокруг Пана и аркадского Гермия, дружно обступили бога менад, «бога-героя», когда он разоблачился в эллинстве, и, ласково принятые им в подданство, уже не отлучались более от его священного сонма».³⁸⁴ В данной цитате речь идет о слиянии разных культурных явлений, главные из которых: растительные и героические культы. Выражением этого соединения на более позднем этапе является совместная постановка трагедий и сатирических драм на афинских фестивалях. Иванов считает, что суть тетралогической структуры драматического представления заключается именно в этом соединении. Трагическую трилогию всегда завершала сатирическая драма.

3. 4. 4 Вопрос об аттической трагедии: Икарый и Фестид

Говоря о греческой трагедии, мы, как правило, имеем в виду аттические трагедии V века до Р. Х., которые ставились во время фестивалей в честь Диониса в Афинах и некоторых других городах Аттики. Трагедии, созданные в других областях античной Греции, до нас не дошли. Ранее мы уже подробно останавливались на спорном вопросе

³⁸¹ ДП, 231. Обратите внимание на шопенгауэровско-ницшеовское «совлекшиеся человеческой индивидуации».

³⁸² «Выходцы из могил» – “Totengeister”, Dieterich (1908), 178. Дитерих полагает, что соединение образа сатиоров и козлов с культом умерших произошло под влиянием элевсинских мистерий. О критике см. Patzer (1962), 41-43; Нильссон, как уже отмечалось в главе II нашей работы, вообще отрицает связь между этим культом и Дионисом, Nilsson (1967), I, 597.

³⁸³ ДП, 250.

³⁸⁴ ДП, 231. Здесь напоминает терминологию Гаррисон, Harrison (1912), 75 сл.

о существовании «пелопонесской» или «дорийской» драмы. Виламовиц относится к этому предположению скептически, как впрочем, и ко многим другим гипотезам, сложившимся вокруг трагедии. На его взгляд, трагедия – исключительно аттическое явление. Он подчеркивает существенное развитие от веселой пелопонесской «козлиной песни» к серьезной, полноценной «трагедии» в Аттике.³⁸⁵ Иванов, исходя из двойственности дионисийского начала, выделяет их органическую связь.

Феспид традиционно считается первым автором, кто вывел на сцену актера, произносящего текст, а не поющего. Именно поэтому его часто называют первым трагиком в подлинном смысле слова. Пикард пристально изучает эту фигуру.³⁸⁶ По преданию, он был родом из Икария в Аттике (“Ἰκάριον”); это обстоятельство, по всей видимости, дало повод к разным спекуляциям о его роли в возникновении аттической трагедии. Согласно надписи на паросском мраморе, в 534 г. до Р. Х. он одержал победу в драматическом состязании и получил в награду козла.³⁸⁷ Примерно в это же время афинский тиран Писистрат учредил Великие Дионисии, фестиваль в честь Диониса с драматическими представлениями. Иванов полагает, что Феспид лишь завершил работу, начатую Арионом: он заменил запевалу говорящим актером.³⁸⁸

По-гречески актер – “ὑλοκρίτης”, от глагола “ὑλοκρίνομαι”, «отвечать». Однако роль актера не сводилась к простому диалогу с хором. Это уже делал запевала. О дальнейшем развитии трагедии (т.е. после замечания о сатировой драме) Аристотель сообщает только то, что Эсхил ввел второго актера, деутерагониста, а Софокл – третьего актера, тритагониста.³⁸⁹ О Феспиде, как и об Арионе, Аристотель умалчивает. О том, что (первого) актера ввел именно Феспид, свидетельствуют лишь позднейшие источники.³⁹⁰ Поскольку отсутствуют другие свидетельства, общепринятым является традиционное понимание деятельности Феспида.

Иванов же интересуется данным автором намного меньше. Это объясняется тем, что объектом его внимания является скорее ритуальная сторона вопроса о трагедии и пелопонесской драме, рассмотренной в предыдущем разделе. Мы установили, что на первый план Иванов выдвигает сатинову драму, музыкально-драматическое явление,

³⁸⁵ “Der Bockgesang ist eine peloponnesische Erfindung: aber die Tragödie gehört Athen”, Wilamowitz (1907), 86.

³⁸⁶ Pickard (1962), 69-89.

³⁸⁷ Marmor Parium, inscr. 43T; (Pickard (1962), 69, 113. Следует заметить, что на современном этапе наука отвергает это объяснение происхождения слова «трагедия» (Pickard (1962), 73). Ср. предыдущий раздел.

³⁸⁸ «(...) запевала уже на половину выступает протагонистом (...)», ДП, 243. О введении других элементов трагедии (как напр. пролог) Иванов ничего не говорит.

³⁸⁹ Aristot. *Poet.* 1449a15-16.

³⁹⁰ Diog. Laërt. III, 56 (III век по Р. Х.) и Фемистий (Themistius), *Orat.* XXVI, 326d (IV век по Р. Х.).

напрямую связанное с дифирамбом и еще сохранявшее осязаемую связь с почитанием героев, культом Диониса и первобытным синкретическим действием.

В Аттике следов подобных культурных явлений практически нет, если не считать сельской культуры, о которой уже говорилось в части, посвященной обзору религии Диониса (часть первая, 2. 4). Именно сельская культура лежала в основе гипотезы Пикарда о происхождении драмы. В аттическом контексте Иванов вслед за Нильссоном видит сходство между сикионскими трагическими хорами героического и скорбного характера и предполагаемым почитанием Икария, которого, по их мнению, воспевали хоры в костюмах силенов.³⁹¹ Иванов считает, что на основе подобных ритуалов «в Аттике можно было бы предполагать самостоятельное развитие трагедии из областных особенностей религиозного быта (...)».³⁹² В Аттике родилась и комедия (но уже позднее). Однако Иванов связывает значение Аттики с другим элементом развития трагедии. Он считает, что в Аттике в контексте мистерияльных культов трагедия получила свое религиозное углубление. Этот вопрос мы рассмотрим в следующем разделе.

Заключение

Иванов ориентируется на ритуалистский подход к вопросу о возникновении трагедии. Созданная Арионом «пра-трагедия» является, на взгляд Иванова, звеном между первобытным синкретическим действием (по терминологии Веселовского) и аттической трагедией. Эту гипотезу Иванов подкрепляет сведениями об Арионе, почерпнутыми из «Свиды» и у Иоанна Диякона (кроме говорящего актера). Для Иванова важно, что создание поэтом Арионом сатирического дифирамба по времени примерно совпадает с перенесением трагических (героических) хоров с Адраста на Диониса. В этом выражается их общая религиозная основа. Иванов видит сатирических мифологическими существами, которые являются (уже прадионисийскими) воплощениями духов природы и душ умерших и соединяют в себе оба полюса дионисийского начала: жизнь и смерть. Это толкование проистекает из ницшевского представления о снятии

³⁹¹ ДП, 245-246. Икарий, по всей вероятности, местный аттический демон, связанный с растительностью и с вином. Миф о нем гласит, что виноделию его научил сам Дионис. Но, когда он напоил вином своих соседей, они решили, что он их отравил, и убили его. Нильссон предполагает существование плачей над ним в качестве героя-эпонима, давшего имя области Икарион. В исконном обряде т.н. тригодемоны (“τρυγοδαίμονες” от слова “τρύξις”, винный осадок) обмазывали свои лица гущей виноградных выжимок в качестве примитивной маски, почитали и оплакивали Икария. Nilsson (1911). Ср. критику Патцера, Patzer (1962), 44. Об античном предании об обретении трагедии икарийским виноделом у Афедея: “ἄλλο μέθης καὶ τῆς τραγῳδίας εὐρεσις ἐν Ἰκαρίᾳ τῆς Ἀττικῆς”, Athen. 40b. Ср. Pickard (1962), 74, 99.

³⁹² ДП, 245.

индивидуального принципа и идеи Роде о Дионисе как «повелителе душ». Таким образом, в дионисийстве страдания героев, богов и самого Диониса тесно связываются с сатировой веселостью и сатирическим символизмом смерти.

В этой теории значительно уменьшается значение Феспида. Вспомним Вилаговича (и других представителей гипотезы сатирической дифирамба), утверждавших, что подлинная трагедия началась с Феспида. Если взглянуть на подход Иванова к проблеме трагедии шире, то можно сказать, что с одной стороны он возводит ее к архаическим, хтоническим (прадионисийским и дионисийским) культурам, а с другой стороны – к мистериальным религиям. К рассмотрению последних мы непременно вернемся.

3. 5 Трагедия и мистерии

3. 5. 1 Орфизм-Элевсина-трагедия

Исходя из своей мистико-религиозной интерпретации дионисийства, во второй половине главы XI «Диониса и прадионисийства» Иванов связывает трагедию с мистериальными культурами. Таким образом он сопрягает религию Диониса с двумя крупными мистериальными религиями Греции: элевсинскими мистериями и орфизмом. Ранее мы уже останавливались на том, как Иванов конструирует теорию на основе элевсинских ритуалов (“δρῶμενα”) и письменного орфического предания, содержащего миф о растерзании Диониса. Представления Ницше о трагических героях как о масках страдающего Диониса и надежде эпиптонов (посвященных) на эпифанию нового Диониса дали Иванову отправную точку для мистико-религиозного углубления трагедии (несмотря на то, что сам Ницше ограничился эстетическим пространством).³⁹³

По мнению Иванова, подойдя к моменту своего наивысшего развития, аттическая трагедия оказалась перед выбором: какое направление развития выбрать, пойти путем «возвышения» или «понижения» стиля и содержания? На первый путь трагедию «выводили» аттические мистериальные культы.³⁹⁴ Гипотеза Иванова о влиянии мистерий на трагедию опирается на предположение, высказанное Дитерихом. Однако позиция Иванова существенно отличается от позиции немецкого филолога. Дитерих предполагает, что в возникновении трагедии решающую роль сыграли элевсинские мистерии. По Иванову, элевсинские мистерии сами находились под воздействием

³⁹³ И на самом деле к Шеллингу, как мы увидим в главе III второй части нашего исследования (часть вторая, 3. 3). Ср. Henrichs (1984), 221-223. Bierl (1991), 9.

³⁹⁴ ДП, 246-247.

орфического культа, так что по сути дела речь идет о влиянии орфизма.³⁹⁵ Кроме того, Иванов полагает, что трагедия происходит из культа Диониса и под влиянием мистерий претерпевает только определенное, хотя и очень важное, видоизменение.³⁹⁶ Сами мистические действия восходят, на его взгляд, независимо от трагедии, к доэллиническим временам.³⁹⁷

На взгляд Иванова, в практике постановки и исполнения драмы влияние мистериальных религий выражается в замене циклических хоров, привнесенных на Пелопоннес Арионом, на хоры, расставленные четырехугольником (т.н. тетрагонические хоры). В то же время, оркестра сохранила свою круглую форму. Иванов видит в этом продолжение дифирамбической практики: «Чем объясняется перемена в строении дифирамбического хора? Мы, не обинуясь, отвечаем: примером элевсинских мистерий».³⁹⁸ Иванов сходится с Дитерихом во мнении касательно того, что дальнейшее влияние «священной драмы» на трагедию выражается в той одежде и обуви, в которую облачались актеры. Котурны («κόθωρος», высокий сапог, театральная обувь) и стóлы («στόλη», платье) лишают актеров свободы движения и придают им торжественный вид.³⁹⁹ В этом выражается «гиератическое велелепие», торжественность священной драмы.⁴⁰⁰

Значение термина «священное действие» у Иванов шире, чем то, в котором оно обычно употребляется в рамках элевсинского культа. В той же части «Диониса и прадионисийства» Иванов как о «священных действиях» говорит о разных народных

³⁹⁵ ДП, 247. Дитерих придерживается противоположной точки зрения: “Die späteren Lehren des orphischen Kultes haben jedenfalls hier keinen Platz, und das Zerfleischen des tiergestaltigen Gottes, das es ohne Zweifel an anderen Orten und in anderen Kulturen und Riten gab, hat im alten Athen ebenfalls keine Stelle”, Dieterich (1908), 175. Ср. Вилламовиц: “Der Überfall der Titanen, die Zerfleischung des Zagreus ist eine orphische Dichtung, die man sich hüten muss über das pisisstratische Zeitalter hinauf zu datieren, und in den Kultus hat sie nicht einmal zu Eleusis zu irgendwie berücksichtigungswerter Zeit Eingang gefunden”, Wilamowitz (1907), 60-61.

³⁹⁶ Однако надо уточнить, что Иванов передает идеи Дитериха не совсем точно. Дитерих не утверждает, что трагедия происходит из элевсинских мистерий. Он полагает, что литургия Элевсины влияла на трагедию. На его взгляд, сама трагедия произошла из праздника мертвых, связанного с культом Диониса. Dieterich (1908), 174; 181 сл. По Дитериху, перипетия (резкое изменение в действии) восходит к литургическому переходу от страха (и печали) к радости при эпифании божества (Dieterich (1908), 179; 186 сл.; 191).

³⁹⁷ Иванов приводит в пример раскопки на Крите, где были найдены сооружения, похожие на пространство для зрителя.

³⁹⁸ ДП, 247.

³⁹⁹ ДП, 248; 254. Иванов снова указывает на орфическое влияние. Ср. Dieterich (1908), 184.

⁴⁰⁰ ДП, 253-254. О связи элевсинского мифа о Деметре-Коре с орфическим мифом о Дионисе-Загрее в форме культового божества Иакха уже говорилось ранее (часть первая, 2. 5). К этому здесь можно добавить сомнительное предание об Эсхиле, который родился в Элевсине и, следовательно, мог подходить под влияние элевсинских мистерий: «по темному преданию об Эсхиле, обвиненном в подражании элевсинским мистериям или заимствовании из них», ДП, 252. Предание восходит к Аристофану: Aristoph. *Ran.* 886 сл. См. тоже «Жизнь Эсхила», “Αἰσχύλου βίος”, *Aeschyli tragoediae* (ed. Murray), Oxford (1955), 370 сл. Ср. Dieterich (1908), 184.

культурах.⁴⁰¹ В качестве примера он приводит критский культ быка и некоторые культы Коринфа: местный культ Мелицера⁴⁰² и обряд, связанный с детьми мифологической героини Медеи.⁴⁰³ В этой связи особенно интересен культ Ликомидов, в связи с Икарием, о котором речь шла в предыдущем разделе. В этом культе, как считает Иванов, миметически воспроизводилось растерзание Диониса. К миметическому воспроизведению страстей Диониса мы вернемся ниже.

Аргументация Иванова свидетельствует о постепенном исчезновении границ между мистериальным культом, обрядовым плачем и дифирамбом. Во всех этих религиозных феноменах присутствуют миметические элементы. Иванов не проводит между ними четкого различия: «(...) здесь перед нами как бы скрещение трех сил, влиявших на трагедию, – священных действий, френоса (...) и, наконец, коринфского дифирамба, – что явно указывает на внутреннее родство всех трех».⁴⁰⁴ Иванов прибегает к обтекаемым формулировкам вроде: «кажется», «могли бы», «если можно было бы (...) предполагать» и т.д., но таким образом он лишь скрывает глубокую убежденность в своей правоте.

Мистериальные культы сообщают предшественнику трагедии (т.е. действу сатиров) его «возвышенное» значение: «корректив священной драмы, существенно изменивший в Афинах дифирамбическое действие, имеет в свою очередь дионисийское происхождение».⁴⁰⁵ Иванов воспринимает это влияние как естественное соединение двух потоков одного религиозного явления, т.е. мистериальной и народной стороны дионисийства. Он объясняет: «Маска и миметизм всегда от Диониса; и если маска мистерий облагородила личины народных действий, напечатлев на них свои возвышенные черты, это совершилось во имя Диониса и средствами того же

⁴⁰¹ ДП, 247-248.

⁴⁰² Сын Ино, сестры Семелы. Дионис поразил Ино безумием, и она утопилась со своим сыном в море.

⁴⁰³ Иванов опирается на цитату из “*Νρωϊκος*” Флавия Филострата (III век по Р. Х.). Флавий Филострат жил при дворе Септимия Севера и писал мистические и философские произведения. Поэтому надо с осторожностью оценивать его замечание о вышеупомянутых ритуалах: “*ἄρῆνφ εἵκασται τελεστικῶ τε καὶ ἐνθέρφ*”, «плачи в качестве обрядов инициации и экстатического характера» (Нер. XX, 24). Как описание коринфской религиозной жизни во времена Ариона, это замечание не годится. ДП, 249, прим. 1.

⁴⁰⁴ ДП, 249. Из статей Иванова о возобновлении сценического искусства следует, что по его мнению, в его эпоху эти три силы снова пробуждаются, чтобы развиться до драмы будущего: дифирамб (Бетховен) – героический френос (Вагнер) – священное действие (Скрябин). Это предположение иллюстрирует, как тесно взаимосвязаны разные стороны творческой личности Иванова: филологическая, философская и поэтическая.

⁴⁰⁵ ДП, там же.

Диониса».⁴⁰⁶ Вследствие этого «возвышения» драмы из трагических хоров исчезают сатиры, как считает Иванов.⁴⁰⁷

Кроме того, Иванов полагает, что сочинение и исполнение драм в виде тетралогий так же является результатом влияния со стороны мистериальных культов. В рамках драматических состязаний на аттических фестивалях поэты-соперники ставили три трагедии. Их завершала сатирическая драма (между прочим, драмы, составлявшие тетралогию, не обязательно были объединены одной темой).⁴⁰⁸ По мнению Иванова, в тетралогической структуре отражается мистическое соединение жизни и смерти. Трагедия – плач над героями, которые воплощают универсальный принцип страдающего бога, «эмпатически» сострадающего с миром. В мистериальных культах сущность трагедии выражается эксплицитно (т.е. прямо изображается страдающий бог). В мистериях он не скрывается под маской героя. Трагедия находит свою форму под влиянием мистерий. Так Иванов интерпретирует слова Аристотеля о том, как трагедия нашла свою окончательную форму.⁴⁰⁹ Торжественный характер трагедии, который Аристотель назвал «подражанием серьезному делу», Иванов понимает как ее наивысшее развитие: «Она выделила из своего внутреннего круга элемент, означаемый Аристотелем, как то: “σατυρικόν” в драму сатиров, подобно тому, как планетное ядро выделяет из себя небесное тело своего спутника, и сосредоточилась на героически-высоком (“σπουδαίον”».⁴¹⁰ В отличие от других интерпретаторов, Иванов видит в этом развитии влияние мистериальных религий. В конце концов, вершина «гиератического величия» (“σεμνότης”)⁴¹¹ – замалчивание божественных страданий в самой трагедии. Герои, а не боги, стали действующими лицами трагедии: «И это самоотречение аттической трагедии (...) имело именно религиозный смысл».⁴¹² Это развитие Иванов обобщает так: «Мистерия – богам, трагедия – героям».⁴¹³

Сатирическая драма в конце трагической трилогии – единственное напоминание об изначальной роли сатиров (N.B. важно не смешивать сатирическую драму с исконной

⁴⁰⁶ ДП, там же.

⁴⁰⁷ ДП, 250.

⁴⁰⁸ Ср. исследования Велькера, пытавшегося составить тетралогии из сохранившихся или известных лишь по названию драм. Welcker (1839-1841).

⁴⁰⁹ ДП, 251. См. Aristot. *Poet.* 1449a15: “ἔσχε τὴν αὐτῆς φύσιν”, Aristot. *Poet.* 1449a15.

⁴¹⁰ “μίμησις πράξεως σπουδαίας”, Aristot. *Poet.* 1449b24. ДП, 251.

⁴¹¹ “(...) διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὄψε ἀπεσεμνύθη”, Aristot. *Poet.* 1449a20-21: «во время возникновения из сатирической драмы она (т.е. трагедия – Ф. В.) приобрела поздно достойную (или должную – Ф. В.) форму». Иванов употребляет глагол “ἀποσεμνύω”, связанный с существительным “σεμνότης”.

⁴¹² ДП, 251.

⁴¹³ ДП, 252.

сатировой драмой, речь о которой шла выше).⁴¹⁴ Теперь сатиры лишь завершают слезы трагической музы облегчающим смехом (мы позволили себе несколько перефразировать определение Иванова). По мере нарастания авторского вдохновения терминология Иванова начинает все более отчетливо обращаться к христианским аналогиям.⁴¹⁵ При этом исчезают обязательные ссылки на филологические источники, подкрепляющие идеи автора.

3. 5. 2 Воспроизведения страданий Диониса в культуре

В заключение раздела следует рассмотреть этот вопрос и с другой стороны: если, как полагает Иванов, открытое дионисийское искусство (трагедия) и закрытый дионисийский обряд (мистерия) существовали параллельно, причем мистерияльный обряд оказывал рассмотренное нами ранее влияние на искусство, что можно тогда сказать о воспроизведении страданий Диониса в рамках мистерияльных культов? Ведь, несмотря на свой закрытый характер, они, по его предположению, прямо (т.е. не за героическими масками) изображают страдания Диониса. Мы уже упоминали, что датировка орфического мифа о растерзании Диониса титанами вызывает множество вопросов. Кроме того, мы показали, что роль орфического движения в контексте политики Писистрата (то есть в то время, когда трагедия приняла знакомую нам форму) также представляется неоднозначной. По сравнению с периодом правления Писистрата, позиция орфиков в V веке до Р. Х. явно не усилилась. То же самое относится к предполагаемому Ивановым влиянию орфизма на элевсинские мистерии. Но вернемся к вопросу о воспроизведении страданий Диониса в обряде.

Следует прояснить несколько вопросов. Воспроизводил ли мистерияльный культ страдания Диониса, описанные в орфическом мифе? Решение этой проблемы затрудняется сложностью формулировки систематического различия между обрядовыми и драматическими явлениями. Как было указано ранее, и те, и другие содержат в себе компонент подражания (мимесис). В тех случаях, когда драма воспринимается как религиозное искусство (или, по крайней мере, как искусство,

⁴¹⁴ Создатель новой сатировой драмы, т.е. сатирической драмы (чтобы различать термины) – Пратинас из Флия (Suda ad loc. “πρῶτος ἔγραψε Σατύρους”, Pickard (1962), 294). Предполагается, что новая сатирическая драма возникла в первой половине V века до Р. Х. и с тех пор стала завершающей пьесой на драматических состязаниях после трех трагедий (см. Pickard (1962), 66). Единственная сохранившаяся сатирическая драма – «Киклоп» (“Cyclops”) Еврипида. В этой пьесе хор состоит из сатиров.

⁴¹⁵ Например: «Распятый Прометей» (ДП, 251); аналогия с запретом на сценическое изображение священных предметов в дореволюционной России (ДП, 252); Пенфей как «апостол Диониса» (ДП, 253); Поминование героев, спускающихся, как Дионис, в подземное царство подобно «прославлению христианского мученика» (ДП, там же).

укорененное в религии) возрастает соблазн трактовать обрядовые миметические действия как театральные действия (см. выше, часть первая, 3. 2).

Примечательно, что о миметическом воспроизведении страданий Диониса во время мистериальных (не обязательно орфических) ритуалов открыто говорят только поздние источники: языческие писатели и отцы ранней христианской церкви. Иванов опирается главным образом на отрывки из Павсания, который жил и работал в II веке по Р. Х., т.е. через много столетий после возникновения трагедии. Тем не менее, Иванов уверенно пишет: «Не могли не оказать на нее (т.е. трагедию – Ф. В.) глубокого воздействия и древнейшие орфические действия, справляемые родом Ликомидов в аттическом деме Флии, где главными божествами чтились Великая Богиня (Гея) и ее мужской умирающий и воскресающий коррелят, рано отождествленный с Дионисом растительным – Флием и Анфием; во Флии изображалось, по-видимому, и растерзание младенца-Диониса титанами».⁴¹⁶ Здесь Иванов включает вышеупомянутые ритуалы Ликомидов в область влияния орфического культа.

В приведенной цитате Иванов описывает обряд, исполнявшийся в аттическом деме Флия. Он состоит в драматическом представлении, которое Иванов, ссылаясь на другие отрывки из Павсания, связывает с орфиками. В примечании Иванов упоминает четыре отрывка из Павсания. В обобщенном виде они гласят: некоторые гимны, посвященные разным божествам (в том числе Эросу, Великой Матери, Деметре и Дионису), исполнялись кланом Ликомидов из аттического дема Флия во время обрядов, по всей вероятности, сходных с элевсинскими «дроменами».⁴¹⁷ Связь с орфиками основывается на сообщении, что среди сочинителей этих гимнов назывались имена Орфея и Музея. На базе этих сведений Иванов и строит свою теорию.

По тому, как Иванов формулирует свои мысли, становится ясно, что он сам осознает ее гипотетический характер. Ведь этот источник подтверждает его «орфическую»

⁴¹⁶ ДП, 172. Отрывки из Павсания перечисляются в примечании 4. Другой важный текст – схолион к св. Клименту Александрийскому, который в своем «Протректике» (т.е. призыве языческих племен к истинной, христианской вере) называет трагиков «ленейскими», по имени зимнего фестиваля в честь Диониса (см. выше), Ленеи. Схолиаст пишет, что речь идет о «деревенской песне над виноградным прессом, в которой, среди прочего, пелось о растерзании Диониса». *Clem. Prot.* I, 2, 1 et schol.; похожие сведения: *Lactantius*. V, 19, 15; *Himerius, Oratio* IX. 4; *Photius. Ad dem. de corr.*, 313. *Cook* (1914), I, 654 сл.

⁴¹⁷ Первый отрывок: IX, 27, 2. Здесь говорится, что Орфей сочинил стихи гекзаметром в честь Любви (Эрос). Ликомиды исполняли их во время обрядов («δρῶμενα»). Второй отрывок: IX, 30, 12. В нем говорится, что орфических поэм было немного, и Ликомиды исполняли их во время обрядов (опять употребляется слово «дромена»). Третий отрывок: I, 31, 4. Здесь перечисляются храмы во Флии и алтари различных божеств в другом деме, в том числе Аполлона, Артемиды, Диониса, Великой Матери. Четвертый отрывок: IV, 1, 5. Здесь говорится, что внук некоего Флия, героя эпонима дема Флия, принес обряды Великой Матери из Элевсины в Мессению. Афиняне говорят, что Флий – сын Земли, и что этот факт подтверждается гимном Деметре, написанным Музеем для Ликомидов.

теорию лишь косвенно. Недаром он оговаривается: «не могли не оказать...» и «повидимому». Из четырех сочинителей гимнов, перечисленных Павсанием, орфическими поэтами были лишь двое. К тому же, исполнение песен нельзя автоматически приравнять к миметическому действию. И даже если бы речь шла именно о миметическом представлении, то указание Павсания на связь флийских обрядов с Элевсиной затрудняет их интерпретацию в контексте орфизма (см. выше раздел о Дионисе и мистериальных культурах, часть первая, 2. 5).

Помимо вышеупомянутых языческих и христианских авторов поздней античности, в связи с которыми мы обратились к крайне спорной интерпретации Ивановым отрывков из Павсания, в литературных источниках практически невозможно найти указания на драматическое изображение страданий Диониса. Однако о возможности их существования свидетельствует археологический материал, и в этом случае археология приобретает значительно большее значение, чем всего лишь «вспомогательная наука к филологии». В Британском Музее хранится любопытная аттическая ваза в стиле краснофигурной керамики начала IV века до Р. Х. В 1890 году статья о ней была опубликована в престижном журнале “*Journal of Hellenic Studies*”. На вазе видны три фигуры. Средняя из них, вероятно один из титанов, терзает младенца. Левая фигура – Дионис. Его голова непропорционально велика. Из этого можно сделать вывод, что он носит маску и принимает участие в некоем священном действе. Правая фигура изображена во фракийской одежде – вероятное указание на Орфея. Он в ужасе отстраняется.⁴¹⁸

На основании этого изображения можно сделать вывод, что мы имеем дело с явлением исключительно орфийским, без элевсинских или других ритуальных влияний. Иванов почему-то не ссылается на этот источник, хотя публикация о нем вызвала даже некоторую филологическую полемику (Роде, например, критикует интерпретацию этого рисунка как изображения растерзания Диониса).⁴¹⁹ О возможном знакомстве Иванова с этим источником косвенно могут свидетельствовать два факта. Во-первых, эта ваза неоднократно упоминается в филологической литературе, например, у того же Роде. А во-вторых, Иванов на рубеже двух столетий проводил

⁴¹⁸ Guthrie (1935), 131. Гатри не исключает того, что на фестивале Ленеи исполнялась песня, в которой использовалась часть рапсодических поэм Ономакрита. Пение сопровождалось драматическим (или скорее пантомимическим) действием.

⁴¹⁹ Rohde (1961), 117, прим. 5.

много времени в знаменитой “Reading Room” Британского Музея, где и находится этот экспонат.⁴²⁰

Английский исследователь А. Б. Кук (Cook) в первом томе своего фундаментального трехтомника о греческой религии под названием «Зевс» (первый том 1914 г.), рассуждая об этом же изображении на вазе, приходит к выводу, что воспроизведение растерзания Диониса лежало в основе трагического искусства.⁴²¹ Кук – представитель ритуалистской школы. Он придерживался теории Риджуэя. Но в отличие от него Кук определяет мифы о растерзаниях как изначальное содержание трагедии. Кроме мифа о Пенфее, он приводит миф о Пелие и миф о растерзании самого Орфея в утраченной трагедии «Бассары» Эсхила. Эта точка зрения очень близка Иванову не только в том, что касается орфического мифа, но и в более широком контексте его научной работы. Поэтому примечательно, что Иванов не ссылается на этот важнейший отрывок из работы английского исследователя. Эта работа должна была быть знакома Иванову. В дальнейшем эти взгляды были опровергнуты, но они имеют поразительное сходство с идеями самого Иванова.⁴²²

Заключение

В заключение темы ритуального воспроизведения страданий Диониса можно заметить следующее: утверждение, что о них говорится во фрагментах из Павсания, остается не до конца убедительным. С другой стороны, археологические данные, по всей видимости, подкрепляют идею Иванова. Ее поддерживали по крайней мере два крупных исследователя греческой религии (т.е. Кук и Гатри), согласные с такой интерпретацией рисунка на вазе из Британского Музея (если не углубляться в детали их интерпретации и ограничиться воспроизведением Дионисовых страданий в ритуальном контексте). Остается непонятным, почему Иванов обошел молчанием этот артефакт, свидетельствующий о возможной правоте его гипотезы. Однако если этот рисунок действительно изображает драматическое воспроизведение страданий Диониса, то тогда он представляет собой исключительный случай. Тем более что он относится к началу IV века до Р. Х., а не к VI или V, когда возникла трагедия, и, как утверждает Иванов, миметическое воспроизведение страданий Диониса разделилось на публично исполняемую трагедию и закрытый мистериальный обряд.

⁴²⁰ Ср. Davidson (2006), 89.

⁴²¹ Cook (1914), I, 678, прим. 4. Это место обсуждается и Гатри: Guthrie (1935), 130-133.

⁴²² Кук интересен для Иванова и во многих других отношениях. См. Cook (1914), I, 645 сл. Однако не все его идеи выдержали критику позднейших исследователей. См. напр. Pickard (1927), 208-218.

Аргументация Иванова опирается на постепенное исчезновение границы между орфическим и элевсинским культом. В Элевсине с давних пор практиковались миметические ритуалы, воспроизводившие страдания Деметры и ее надежду на возвращение дочери Коры. Об этом уже говорилось в разделе о мистериальных культах и Дионисе. Нам кажется, что Иванов на самом деле хочет соединить элевсинскую практику, не вызывающую сомнений с точки зрения истории религии, с письменным преданием Орфиков. Другими словами, у Иванова получается смесь элевсинского обряда и орфического учения. Предполагаемое влияние орфизма на Элевсину, на наш взгляд, не снимает это возражение.

Итоги главы о трагедии

Из вышесказанного становится очевидно, что изучая возникновение трагедии Иванов исходит из своей теории прадионисийства и дионисийства. Она говорит о том, что в культ Диониса стекаются различные явления прадионисийской хтонической религии. Таким же путем эти хтонические обряды попадают в тот источник, из которого возникла трагедия. Идея Иванова заключается в том, что трагедия – художественное воссоздание первобытного синкретического действия (по определению А. Веселовского). В этом первобытном действе нет четкой разницы между отдельными видами искусства и между ритуалом и драмой (между религией и искусством).

Синтетический подход Иванова включает в себя элементы всех трех подходов к вопросу о возникновении трагедии, выделенных нами ранее. Иванов не сомневается в сведениях, которые сообщает Аристотель, и таким образом сближается с позицией Виламовица. То есть, противоречивый характер высказываний Аристотеля о дифирамбе и сатирах не является для него причиной, чтобы их отвергнуть (что для ритуалистов, наоборот, стало поводом выдвинуть теории о прямом происхождении трагедии из ритуалов). Кроме того, прадионисийская теория Иванова соединяет разные хтонические, экстатические, погребальные культы, которые в ритуалистской школе выдвигались как гипотезы для объяснения происхождения трагедии. Идеи Иванова имеют интересное сходство с предположениями ритуалистов, но он не всегда вступает с ними в открытую дискуссию. Кроме того, Иванов предвосхищает гипотезу Пикарда о сельской драме. Иванов утверждает, что в специфических культурных обстоятельствах трагедия вполне могла возникнуть в Аттике самостоятельно. Однако он не возводит

трагедию напрямую к аттической сельской культуре. В ней он видит лишь одну из форм все того же прадионисийского культурного субстрата.

Иванов старается установить связь между дионисийскими (или прадионисийскими) культами и трагедией на разных уровнях. Помимо подробного рассмотрения филологических вопросов, связанных с возникновением аттической трагедии, в работе Иванова мы находим и более общие соображения о миметических элементах, встречающихся в разных культовых явлениях. Иванов не учитывает принципиальную разницу между ритуалом и драмой (между религией и искусством), для него одно незаметно переходит в другое.

Под влиянием Ницше Иванов считает дифирамб выражением двойственной природы дионисийства. Его подход к дифирамбу вообще во многом продиктован Ницше. В этом контексте дифирамб трактуется как выражение духа музыки. Кроме того, Иванов считает, что дифирамб по своему происхождению является «критской песнью двойного топора» (без указания на этимологию). Хотя островное происхождение дифирамба подтверждается в частности в стихах Архилоха (родом с острова Парос) и теориями Виламовица и Пикарда, подобная связь остается гипотетической. На наш взгляд, для Иванова особенно важно, что дифирамб глубоко укоренен в архаическом культе Зевса-Диониса и связанного с ним экстатического жертвенного обряда.

Чтобы возвести трагедию к дифирамбу и сатировой драме (и таким образом снять противоречие, содержащееся в «Поэтике» Аристотеля) Иванов сосредоточивается на творчестве поэта Ариона из Метимны. По мнению Иванова, Арион – создатель т.н. действия сатиров (или сатирова дифирамба), предшественника трагедии. В этом гипотетическом жанре хтоническая символика пелопонесских культов постепенно сливается с экстатической сущностью дифирамба. Эта форма искусства сохраняет в себе элементы первобытного синкретического действия и таким образом органически связывает исконное религиозное действие с художественной трагедией. Другой элемент, важный для реконструкции происхождения трагедии – культ героев, который слился с религией Диониса в начале VI века до Р. Х. Примером такого перехода прадионисийской культуры в дионисийское искусство являются трагические хоры Сикиона, которые имели сходство с действием сатиров. В миметическом действе сатиров и героев (которое можно условно назвать «пра-трагедией» или «дорийской трагедией») уже встречаются все составные части аттической трагедии (кроме говорящего протагониста). Таким образом, Иванов принижает значение Феспида,

который, по его мнению, всего лишь заменил запевалу хора актером, произносящим текст, а не поющим.

Развитие трагедии в Аттике рассматривается Ивановым, прежде всего, на фоне мистериальных культов. По его теории, культурный субстрат сельских прадионисийских явлений плавно переходит в мистико-религиозный контекст элевсинских мистерий, коренящихся в Аттике. Элевсинские мистерии в свою очередь сращиваются с орфическим культом, пришедшим с севера. Письменное орфическое учение совершенствует религиозное содержание религии Диониса, на взгляд Иванова. Мы показали, что от элевсинского культа Иванов берет его обрядовую сторону, а от орфического предания – учение. Иванов предполагает, что при тиране Писистрате произошло взаимопроникновение мистериальных культов и первых аттических трагедий. Однако его аргументация не подкрепляется убедительными историческими данными. Она построена по большей части на труднодоказуемых гипотезах. Помимо этого, Иванов оставляет в стороне интерпретацию важного для его теории изображения на вазе краснофигурной керамики из Британского Музея. К концу рассмотрения вопроса о происхождении трагедии в «Дионисе и прадионисийстве» вдохновение постепенно одерживает верх над научной трезвостью.

Иванов ориентируется на две группы религиозных явлений: хтонические религии и мистериальные культы. Он стремится генеалогически связать с ними трагедию, как вид искусства. В этом выражается отличие его подхода от большинства приверженцев теории сатирова дифирамба, который сосредоточен в Аттике, и традиционного сочинителя первой трагедии Феспида.

Глава четвертая

Иванов и филологическая дискуссия о трагическом катарсисе

4.1 Пафос и катарсис в трагедии

Ранее мы подробно рассмотрели различные культы и теорию Иванова о возникновении трагедии из религии Диониса. Вопрос о катарсисе как основном эффекте трагедии – следующий спорный момент в изучении античной драмы. Иванов рассматривает древнюю трагедию не только в рамках античной филологии, но и сопрягает ее с собственными религиозно-философскими размышлениями. Поэтому его трактовка катарсиса в нашем исследовании будет рассмотрена дважды: с филологической и философской стороны. Перед тем, как мы перейдем к обсуждению катарсиса с точки зрения философии, обратимся к тому, как Иванов интерпретирует катарсис как филолог, и какое место занимает его интерпретация в филологической дискуссии на эту тему.

Как известно, дискуссия о катарсисе развивается вокруг замечаний Аристотеля, которые мы находим в трактате «Поэтика», сохранившемся частично. Многочисленные работы о катарсисе, написанные за прошедшие столетия, свидетельствуют о том, что академическая дискуссия на эту тему далеко не исчерпана, и вряд ли будет когда-нибудь завершена окончательно. Ницше, главный источник вдохновения Иванова, не считал нужным вступать в сложную филологическую дискуссию о катарсисе. Он вообще предпочитал оставаться в стороне от научного обсуждения любого из элементов своей теории трагедии. Иванов же, напротив, старается подключиться к академической полемике.

В этой главе мы сначала рассмотрим состояние дискуссии о катарсисе в начале XX века на фоне достижений в этой области, прежде всего, немецких филологов XIX века. Потом посмотрим, какое место в этой дискуссии занимает религиозное истолкование катарсиса. В конце мы кратко осветим современные взгляды и определим место Иванова в рамках получившейся картины. В этой главе нас интересует только место религиозного подхода Иванова в ряду основных интерпретаций катарсиса. Во второй части нашей работы мы более подробно рассмотрим содержание его идей о катарсисе как мистическом учении трагедии.

4. 2 Разные интерпретации

4. 2. 1 Аристотель

В своей «Поэтике» Аристотель определяет сущность трагедии (т.е. дает «определение сущности»)⁴²³ следующим образом: «трагедия есть подражательное изображение серьезного и совершенного дела (...), которое производит через сострадание и страх очищение таких чувств».⁴²⁴ Замечание Аристотеля сводится приблизительно к тому, что чувства (“παθήματα”)⁴²⁵, от которых очищает трагедия, это: сострадание (“ἔλεος”) и страх (“φόβος”). Как станет ясно далее, при попытке истолковать Аристотелевское понятие катарсиса, решающее влияние нередко оказывает культурный контекст интерпретатора. В общих чертах можно сказать, что различные интерпретации понятия катарсиса, а также восприятие таких категорий, как сострадание и страх с различных точек зрения, в значительной мере определяются духом времени. Чтобы поместить позицию Иванова в определенные рамки, мы сосредоточимся на основных моментах этой сложной дискуссии.

Дискуссию об интерпретации вышеупомянутого определения Аристотеля можно без преувеличения назвать одним из самых сложных научных споров в области древней словесности.⁴²⁶ Об этом свидетельствует уже тот факт, что многие интерпретаторы свои работы, посвященные понятию катарсиса, открывают схематическим описанием различных спорных моментов.⁴²⁷ Среди подходов можно выделить: этический, эстетический, патологический (медицинский и частично психологический) и религиозный (конечно, психологический аспект в той или иной степени присутствует во всех других интерпретациях).⁴²⁸ Мистико-религиозная интерпретация не очень

⁴²³ “ὅρος τῆς οὐσίας”, Aristot. *Poet.* 1449b23-24.

⁴²⁴ “ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας (...) δι’ ἔλεου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθῆμάτων κάθαρσιν”, Aristot. *Poet.* 1449b24-28.

⁴²⁵ В рамках данного исследования мы оставим в стороне проблему прочтения: *varia lectio* “μαθημάτων”. Все участники дискуссии, включая самого Иванова, исходят из прочтения “παθῆμάτων”. Ср. Брагинская (1988), 318 и прим. 43 на сс. 328-329.

⁴²⁶ В 1839 г. А. Штар пишет о «Поэтике»: “Eine der rätselhaftesten Reliquien des Altertums”, Stahr (1839), 1671. Мы не станем затрагивать дискуссию о катарсисе после нового издания «Поэтики» в XVI в. Ряд позиций, сформулированных в то время, имеет сходство с подходами, доминировавшими с конца XVIII вплоть до наших дней.

⁴²⁷ Bernays (1857), 131 сл.; Yorck (1866, номера страниц по Gründer 1970b), 154 сл.; Schadewaldt (1955), 129 сл., особ. 149-150; Gründer (1968), 501-502.

⁴²⁸ Ср. Халливеля, который различает: 1) классическая дидактическая интерпретация (“moralistic-didactic”); 2) эмоционально-образовательная интерпретация: осознание нашего собственного положения становится менее острым после воздействия со стороны необыкновенно сильных эмоций (“emotional fortitude”); 3) посредническая интерпретация: снижение накала чувств в рамках учения о «золотой

распространена. Ее следует понимать как дальнейшее развитие патологической интерпретации. Мы рассмотрим эту классификацию более подробно, когда попытаемся определить место Иванова в ней.

4. 2. 2 Лессинг, Гете, Бернайс (этическая, эстетическая и патологическая интерпретации)

Дискуссия об интерпретации аристотелевского понятия катарсис не сразу приняла сугубо филологический характер. До этого в немецкой литературе доминировали два направления, представленные Лессингом и Гете. Лессинг развивает этическую интерпретацию катарсиса, а Гете – эстетическую. Лессинг в своей «Гамбургской драматургии» (гл. 74-78), утверждает, что цель трагедии – преобразование страстей в моральные качества. Тезис Аристотеля воспринимается у него через призму христиански окрашенной этики гуманизма и просвещения.⁴²⁹

Гете в зрелом возрасте написал небольшую работу на тему катарсиса у Аристотеля. В ней он старался освободить искусство от узкой концепции его моральной задачи.⁴³⁰ До середины XIX века принципиальное противопоставление моральной и эстетической интерпретации искусства отражалось и на дискуссии о катарсисе.⁴³¹

В 1857 г. филолог Якоб Бернайс опубликовал свои «Основные черты утраченной работы Аристотеля о воздействии трагедии».⁴³² Его исследование вывело дискуссию на новый уровень, поскольку он указывал на сходство трагического катарсиса с медицинской катартической практикой. Бернайс исходит из того типа медицинского катарсиса, в котором усиление пафоса ведет к его успокоению (теория «соллицитации»). Такая форма лечения происходит в определенном культовом контексте. Эту концепцию можно назвать гомеопатической, так как на исходной стадии

середине» (“moderation”); 4) патологическая, неэтическая интерпретация (позиция XIX в., Бернайс, см. ниже) (“outlet”); 5) интеллектуальная интерпретация: узнавание трагического конфликта (“intellectual”) (Halliwell (1987), 350-355). Ср. с разделением на две основные категории: моральная и патологическая интерпретация, Halliwell (1986), 197.

⁴²⁹ Gründer (1968), 500. Ср. со сформулированной Шиллером концепцией театра как морального учреждения (“moralische Anstalt”).

⁴³⁰ J. W. Goethe, “Nachlese zu Aristoteles Poetik” (1826). Эстетическая позиция Гете сформулирована уже в письме к Шиллеру (от 9-XII-1797). Ницше цитирует по тексту этого письма: “Sollte es wohl auch einer von den Vorzügenden Alten gewesen sein, dass das höchste Pathetische auch nur aesthetisches Spiel bei ihnen gewesen wäre, da bei uns die Naturwahrheit mitwirken muss, um ein solches Werk hervorzubringen?”, Nietzsche (1999), I, 142.

⁴³¹ Напр. von Raumer (1831), Stahr (1839), ср. еще Spengel (1860). Их главный ориентир: Лессинг и Гете. См. Gründer (1968), 501-502.

⁴³² J. Bernays, Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, Breslau 1857 (обобщенная версия 1880) (переиздание: Gründer (1970a), 3-57).

эмоции усиливаются для того, чтобы на следующем этапе достичь состояния покоя.⁴³³ Бернайс полагает, что в несохранившейся части «Поэтики» обсуждается именно теория солицитации. Это предположение вызвало смешанную реакцию оппонентов. Одни не могли принять, что в соответствии с теорией Бернайса, «высочайшее из искусств» (т.е. трагедия) строится не на этических или эстетических, а на патологических принципах. Другие, наоборот, стремились доказать, что идеи Бернайса были сформулированы еще до него.⁴³⁴

Бернайс соотносит замечание о катарсисе в «Поэтике» с тем, что Аристотель говорит о нем в последней главе своей «Политики».⁴³⁵ Речь идет о применении музыки в воспитательной программе идеального государства. Аристотель различает три рода музыки: «этическая», «практическая» (то есть побуждающая к деятельности) и «энтузиастическая» (восторженная).⁴³⁶ Чуть ниже он различает три области использования музыки: воспитание, очищение и развлечение.⁴³⁷ Далее Аристотель замечает, что на примере катартического лечения одержимых становится ясно, что определенные культовые песни сначала возбуждают, а затем успокаивают человека.⁴³⁸ Он имеет в виду т.н. корибантское лечение, «врачебный корибантизм» (по знаменитому мифу о корибантах, танцующих и поющих жрецах малоазийской богини Кибелы). Аристотель распространяет практику этого лечения на человеческие эмоции вообще, и в частности, на сострадание, страх и энтузиазм (восторг).⁴³⁹ Как пример подобного типа музыки он называет воодушевляющие гимны Олимпа.⁴⁴⁰

⁴³³ Gründer (1968), 513. До Бернайса этот термин употреблялся Э. Мюллером (E. Müller) и А. Беком (A. Bockh). E. Müller (1834-1837).

⁴³⁴ Gründer (1968), 512-513. Главный из «предвосхитивших»: Вейль. Lucas (1968), 278, указывает на Мильтона и на итальянского комментатора издания 1546.

⁴³⁵ Bernays (1857), 139.

⁴³⁶ “τὰ μὲν ἠθικὰ τὰ δὲ πρακτικὰ τὰ δ’ ἐνθουσιαστικὰ τιθέντες”, Aristot. *Pol.* 1341b34.

⁴³⁷ “(καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως (...)) τρίτον δὲ πρὸς διαγωγὴν πρὸς ἄνεσιν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαισιν”, Aristot. *Pol.* 1341b38-41. Впрочем, эти области использования не соответствуют трем вышеупомянутым типам. Ср. в этой связи: Barker (1948), 412, прим. 2. Вторую из них, катарсис (Aristot. *Pol.* 1341b38), Баркер переводит как “release of emotion”, там же, 412. Аристотель добавляет, что о катарсисе он расскажет в «Поэтике».

⁴³⁸ “(...) καὶ γὰρ ὑπὸ ταύτης τῆς κινήσεως κατοκώχιμοί τινές εἰσιν, ἐκ τῶν δ’ ἱερῶν μελῶν ὀρώμεν τούτους, ὅταν χρῆσονται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὡσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως”, Aristot. *Pol.* 1342a7-11.

⁴³⁹ “(...) οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι δ’ ἐνθουσιασμός”, Aristot. *Pol.* 1342a7.

⁴⁴⁰ “(...) διὰ τῶν Ὀλύμπου μελῶν ταῦτα γὰρ ὁμολογουμένως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικὰς, ὁ δ’ ἐνθουσιασμός τοῦ περι τὴν ψυχὴν ἦθους πάθος ἐστίν. ἔτι δὲ ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίνονται πάντες συμπαιθεῖς, καὶ χωρὶς τῶν ρυθμῶν καὶ τῶν μελῶν αὐτῶν”, Aristot. *Pol.* 1340a9-14 (Иванов неточно ссылается на *Pol.* 1339b42). Bernays (1857), 189-191. В диалоге «Пир» Платон тоже ссылается на него (Plat. *Symp.* 215a-d, где Сократ сравнивается с Марсием, играющим возбуждающую музыку). На эти песни ссылается и Ницше, см. Nietzsche (1999), I, 49.

Кроме «Политики» Аристотеля Бернайс опирается на два места из неоплатонической философии. В своей работе о мистериях неоплатоник Иамблих описывает временное усиление эмоций, которое сменяется их успокоением.⁴⁴¹ Неоплатоник Прокл (в своих комментариях к «Государству» Платона) допускает наличие в идеальном государстве драматического искусства как способа успокоения чрезмерных эмоций. Ведь Платон в своем «Государстве» запретил трагедию потому, что она приводит к «немужественному оплакиванию». Как считает Прокл, разрешить трагедию можно только, если она будет умерять душевные аффекты.⁴⁴² Кроме этого, влияние Аристотеля на неоплатоников отражается и на их оценке трагедии и интерпретации катарсиса. В этой связи неоплатоники иногда употребляют термин «апокатарсис» (“ἀποκάθαρσις”), чтобы четко отделить его от слова «катарсис», которым обозначается аскетический образ жизни.⁴⁴³

Концепция Бернайса не этическая или эстетическая, а патологическая.⁴⁴⁴ Он сравнивает трагический катарсис с медицинской и музыкально-корибантской практикой. Но надо отдельно отметить, что он далек от религиозной интерпретации трагедии или истолкования ее в духе мистериальных религий.⁴⁴⁵ Бернайс подчеркивает, что Аристотель (как психолог) интересуется в первую очередь «приятным ощущением» (“ἡδονή”), которое сопровождает катарсис и восстановление равновесия в душе.⁴⁴⁶ Бернайс решительно отвергает религиозную концепцию трагического катарсиса. Он пишет, что эта концепция стала возможной из-за ошибки одного из переводчиков Аристотеля в XVI веке. Затем это неправильное толкование нашло поддержку среди романтиков.⁴⁴⁷ Чуть раньше исследователь замечает, что театр не церковь, а место развлечения (“Vergnügungsort”).⁴⁴⁸ По мнению Бернайса, медицинский и религиозный

⁴⁴¹ Bernays (1857), 160-161. Jambl., *De myst.* 1, 11. Ср. Lobeck (1961), 689.

⁴⁴² Procl. *In Remp.* III, 2. Ср. “ἀλέρανσις” (“Masslosigkeit”, безмерность) и конъектуру “ἀλέρασις” (“Ableitung”, редкое слово, которое встречается и у Иамблиха (Jambl. *De myst.* 3, 9), где речь тоже идет о воздействии духовой музыки (т.е. по Аристотелю экстатическая и патетическая музыка). Bernays (1857), 166-169.

⁴⁴³ Bernays (1857), 167-170.

⁴⁴⁴ Bernays (1857), 141. Однако в этой связи возникает другое возражение касательно его медицинской интерпретации: следует ли подобные чувства (или эмоции вообще) считать вредными явлениями, от которых надо лечиться? См. Schadewaldt (1955), 152.

⁴⁴⁵ Bernays (1857), 175. Ср. Gründer (1968), 513-514.

⁴⁴⁶ Bernays (1857), 177-178.

⁴⁴⁷ Bernays (1857), 142. Дионисий Ламбин (Dionysius Lambinus, XVI век) перевел катарсис как “lustratio seu expiatio”. О религиозной интерпретации трагедии романтиками Бернайс замечает: “(...) und auch in neuerer Zeit, wo eine ‘Lustration durch Tragödie’ Weihwasser auf die Mühle der Romantiker geliefert hätte. (...), Bernays (1857), там же.

⁴⁴⁸ Bernays (1857), там же.

катарсис *аналогичны* трагическому, но не более того.⁴⁴⁹ Впрочем, патологическая интерпретация Бернайса до сих пор является предметом ожесточенных споров.⁴⁵⁰

4. 2. 3 Шопенгауэр и Ницше (философско-эстетическая концепция и зарождение религиозного толкования)

С середины XIX века все большее внимание исследователей привлекает «темная (или «ночная») сторона» эллинской культуры. Одним из свидетельств этого процесса является медицински-патологически-корибантская интерпретация Бернайса. «Романтический» подход к античности достигает своего апогея в «Рождении трагедии» Ницше.⁴⁵¹ Вызывает удивление тот факт, что Ницше нигде не ссылается на Бернайса, ведь все указывает на то, что он был знаком с его работами.⁴⁵² У Ницше филологическая дискуссия переходит в философскую, а патологическая интерпретация катарсиса превращается в культовую. Следовательно, именно Ницше сделал первый шаг в сторону религиозной интерпретации трагедии, но, как мы уже не раз отмечали, он сосредотачивается на эстетической функции образов Диониса и Аполлона и затрагивает тему катарсиса только в общих терминах.

Его философский подход к трагедии добавляет к дискуссии новый аргумент, отсутствующий в большинстве филологических интерпретаций: идею о религиозно-психологическом состоянии античного человека (о «греческом пессимизме»). Последователи этого направления находятся под более или менее сильным влиянием Шопенгауэра, который описал «общечеловеческий пафос» в терминах индивидуации. Ссылаясь на «Поэтику» Аристотеля и опираясь на собственное учение о преодолении (снятии) индивидуального принципа, Шопенгауэр пишет о трагедии следующим образом: «Страх и сострадание, в возбуждении которых Аристотель видел цель трагедии, сами по себе не принадлежат к приятным ощущениям: поэтому они не могут быть целью, но только средством. Итак, поощрение к отказу от воли к жизни – истинная тенденция трагедии».⁴⁵³

⁴⁴⁹ Gründer (1968), 505.

⁴⁵⁰ Халливелл отвергает патологическую интерпретацию Бернайса как психологическое истолкование медицинской концепции, сформулированной в эпоху Возрождения. По мнению Халливелла, патологическая интерпретация Бернайса, особенно под влиянием исследований Фрейда, привела к слишком спорным выводам. Халливелл: “The idea that pity and fear were considered in any way morbid by Aristotle is wholly without foundation”, Halliwell (1987), 90.

⁴⁵¹ “Das idealistische Kulturbewusstsein des deutschen Bürgertums ist gefährdet”, Gründer (1968), 515.

⁴⁵² В частности, у них был один учитель – Фр. Ритшль. См. Gründer (1968), 519.

⁴⁵³ “Furcht und Mitleid, in deren Erregung Aristoteles den letzten Zweck des Trauerspiels setzt, gehören doch wahrhaftig nicht an sich selbst zu den angenehmen Empfindungen: sie können daher nicht Zweck, nur Mittel

Несмотря на то сильное влияние, которое философия Шопенгауэра оказала на Ницше, он впоследствии отказался от его понимания цели трагедии. В «Опыте самокритики», то есть в предисловии ко второму изданию «Рождения трагедии», Ницше дистанцируется от некоторых элементов первого издания своей работы. Но все же, основная мысль книги остается неизменной. Он пишет: «каким другим тоном говорил мне Дионис, как далек мне был тогда этот ресигнационизм!». ⁴⁵⁴ По мнению Ницше, цель трагедии – «метафизическое утешение (...), что жизнь в сущности своей (...) неуничтожимо могущественна и радостна». ⁴⁵⁵ Катарсис понимается им как «радость по поводу уничтожения индивидуума». ⁴⁵⁶ Когда на наших глазах умирает трагический герой, мы переживаем крах индивидуального начала внутри нас самих. Но вместе с этим ощущаем всеильную Волю природы и бессмертие, лежащее за пределами индивидуального я. Несмотря на вечный процесс гибели и возрождения, мы получаем удовольствие от того, что живем «не как личности (индивидуумы), а как Единое Сущее, с чьей рождающей силой мы слиты». ⁴⁵⁷ В трагедии мы на краткое мгновение чувствуем «первоначальное наслаждение Бытием». ⁴⁵⁸ Сострадая конкретному гибнущему герою, мы оказываемся в состоянии смириться с ужасающей правдой жизни, перед которой индивидуум теряется. ⁴⁵⁹ Хотя Ницше воспринимает Диониса и Аполлона как эстетические категории (в «Рождении трагедии» он даже оправдывает эстетическую интерпретацию Гете), ⁴⁶⁰ его восприятие дионисийского и трагического катарсиса явно подготовило религиозную концепцию Иванова.

4.3 Иванов о катарсисе

Говоря об интерпретации Ивановым трагического катарсиса, следует сразу отметить, что он не вступает в обсуждение «многооспоримой фразы» Аристотеля во всех

sein. – Also Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerspiels”, Schopenhauer (1986), II, 559.

⁴⁵⁴ “Wie anders redete Dionysus zu mir, wie ferne war mir damals gerade dieser Resignationismus!”, Nietzsche (1999), I, 19-20.

⁴⁵⁵ “(...) der metaphysische Trost (...), dass das Leben im Grunde der Dinge (...) unzerstörbar mächtig und lustvoll sei”, Nietzsche (1999), I, 56.

⁴⁵⁶ “(...) eine Freude an der Vernichtung des Individuums”, Nietzsche (1999), I, 108.

⁴⁵⁷ “Trotz Furcht und Mitleid sind wir die glücklich-Lebendigen, nicht als Individuen, sondern als das eine Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind” и “Urlust am Dasein”, Nietzsche (1999), I, 109.

⁴⁵⁸ Nietzsche (1999), там же.

⁴⁵⁹ “So gewaltig auch das Mitleid in uns hineingreift, in einem gewissen Sinne rettet uns doch das Mitleiden vor dem Urleiden der Welt (...)”, Nietzsche (1999), I, 136-137.

⁴⁶⁰ “(...) wie wir gerade an der musikalischen Tragödie mit Staunen erlebt haben, wie wirklich das höchste Pathetische nur ein ästhetisches Spiel sein kann”, Nietzsche (1999), I, 142.

тонкостях ее толкования. Он даже не называет вышеупомянутых ученых (кроме Роде, Бернайса и беглой отсылки к Шпенгелю). Цель его работы иная: это, прежде всего, обоснование религиозной интерпретации трагедии и подтверждение ее связи с религией Диониса. Обсуждение Ивановым замечаний Аристотеля о катарсисе свидетельствует о том, что его взгляды на дионисийскую трагедию уже сформировались, и он, по-видимому, не считал нужным тщательно исследовать позиции других ученых относительно этого вопроса. Кроме того, религиозная интерпретация катарсиса появилась только во второй половине XIX века (если не брать в расчет полемику эпохи Возрождения). Теперь мы постараемся обрисовать основные линии аргументации Иванова, указывая на те места, где он подключается к филологической дискуссии.

Седьмой раздел главы X «Диониса и прадионисийства» посвящен обсуждению понятия катарсиса у Аристотеля. Иванову не близка ни моральная интерпретация драмы в духе Лессинга и Шиллера (экстаз, по Иванову, находится «по ту сторону добра и зла»), ни эстетическое восприятие Гете. В отношении последнего можно предположить, что Иванову не понравилось в его подходе то же самое, за что он критиковал и Ницше, а именно: интерпретация трагедии в эстетических, а не религиозных категориях.

Иванов исходит из взглядов Роде. Однако надо заметить, что, по мнению Роде, Аристотель «перенес» понятие катарсиса из религиозного контекста в трагедию. Кроме того, Роде нигде открыто не говорит о наличии прямой связи через катарсис между религией и трагедией.⁴⁶¹ Иванов, в свою очередь, еще больше дистанцируется от Виламовица, который вообще отвергает катарсис как обязательную задачу трагедии.⁴⁶² Иванов пишет: «Аристотель, требуя от трагедии «очищения страстей», говорит языком телестики и катартики, религиозных дисциплин о целительных освящениях души и

⁴⁶¹ Роде: “Aus diesen priesterlich musikalischen, nicht aus den eigentlich medizinischen Erfahrungen und Praktiken hat Aristoteles, der Anregung des Plato *Rep.* 10, 606 folgend, die Vorstellung von des durch vehemente Entladung – und nicht, wie neuerdings wieder erklärt wird, vermittelt Beruhigung der Affekte durch einen “versöhnenden Schluss” – bewirkten “κάθαρσις τῶν παθημάτων” auf die Tragödie übertragen”, Rohde (1961), II, 48-49, прим. 1. У Иванова см. ДП, 213.

⁴⁶² “Man kann doch darüber keine Worte verlieren, dass eine kathartische Wirkung weder Aischylos erstrebt noch die Athener erwartet haben (...): diese Wirkung war den Dichtern und ihrem Volke unbewusst”, Wilamowitz (1906), 110. По мнению Виламовица, трагедия *может* иметь очистительное воздействие в психологическом смысле, но такое воздействие не обязательно, т.е. оно не является целью драматурга: “Tragisch” braucht die Tragödie zu schliessen noch zu sein”, там же, 113. По этой причине Виламовиц крайне далек от идеи, что воздействие трагедии имеет что-то общее с очистительными обрядами, которые встречаются в рамках мистериальных культов.

тела».⁴⁶³ В «Поэтике» Аристотель не говорит о религиозном катарсисе напрямую, но Иванов считает, что этот смысл прочитывается в подтексте: «(...) независимость («от религиозных предпосылок» – Ф. В.) только кажущаяся».⁴⁶⁴

В другом своем трактате, «Политика», Аристотель сообщает, что подробнее о катарсисе он напишет в «Поэтике», но свое обещание не выполняет, по крайней мере в той части «Поэтики», которая дошла до нас.⁴⁶⁵ Для Бернайса этот пробел стал отправной точкой для реконструкции содержания утраченной части «Поэтики». Он полагает, что Аристотель частично посвятил ее катарсису.⁴⁶⁶ Иванов эту проблему отсутствия объяснения (религиозного) понятия катарсиса в «Поэтике» решает по-другому. Он полагает, что Аристотель не объясняет употребление термина «катарсис» в «Поэтике», а предлагает его «новое освещение», поскольку «не хотел говорить о религии». Это связано с тем, что по мнению Иванова, философ имел в виду зрителей, которые посещали театр в IV веке до Р.Х., то есть в период, когда «они себя уже не чувствовали участниками обряда».⁴⁶⁷ В «Поэтике» Аристотель хочет быть психологом и приводит аналогии из области медицины и религиозной практики.⁴⁶⁸ Тем не менее, Иванов видит в этом доказательство глубинной связи между трагедией и религией. Хотя Аристотель предпочитал не рассматривать трагедию на фоне религии, его словоупотребление, как считает Иванов, свидетельствует именно о религиозной сущности трагедии.

Иванов вслед за Бернайсом интерпретирует место о катарсисе в «Поэтике», ориентируясь на замечания Аристотеля о музыкальном катарсисе в «Политике». Однако Иванов, в отличие от Бернайса, видит в культовой практике катарсиса не только явление, аналогичное драматическому катарсису. Отождествляя корибантскую практику с дифирамбическим пением, Иванов устанавливает связь между корибантским (т.е. музыкальным) врачеванием и катарсисом в трагедии. Однако связь

⁴⁶³ ДП, 213. Примечательно, что формулировка «очищение страстей» напоминает интерпретацию Гете, которая была упомянута выше.

⁴⁶⁴ ДП, 213. Ср. статью «Эстетическая норма театра» (1914-1916), СС. II, 210-211.

⁴⁶⁵ Aristot. *Pol.* 1341b32 сл. В дошедшей до нас части «Поэтики» слово «катарсис» встречается лишь дважды. Кроме уже рассмотренного, наиболее известного места, упоминается (Aristot. *Poet.* 1455b15) очищение Ореста в Дельфах после убийства его матери Клитемнестры. Но в этом контексте понятие «катарсис» получает особое значение. Аристотель не проводит связи между его ролью в драме Эсхила «Евмениды» и другим контекстом, где речь шла о катарсисе в трагедии. См. также: Брагинская (1988), 319.

⁴⁶⁶ По крайней мере, что касается его учения о катарсисе. Бернайс не принимает в расчет теорию Аристотеля о комедии, которая должна была составить большую часть содержания потерянной части «Поэтики». С этим также связано предположение о том, что, возможно, Аристотель подробно говорил о катарсисе в связи с комедией. См. Lucas (1968), 288.

⁴⁶⁷ ДП, 214.

⁴⁶⁸ ДП, там же.

между рассуждениями о катарсисе в «Политике» и «Поэтике» и, проистекающая из этого религиозная интерпретация катарсиса в трагедии представляется сомнительной, поскольку в «Политике» Аристотель говорит не о трагедии, а о применении музыки в воспитании. Это важное возражение Иванов не учитывает. Попутно следует заметить, что Иванов интерпретирует сущность драмы в ницшевском духе: т.е. через воздействие «духа музыки», чего, конечно, нет у Бернайса.

«Экстатический дух» музыки связан с определенным типом античной музыки. В главе XI «Диониса и прадионисийства», «Возникновение трагедии», Иванов приводит еще один важный для нас отрывок из «Политики». В нем Аристотель противопоставляет два вида музыки – кифары и флейты. По словам Аристотеля, музыка кифары приводит слушателя в спокойное состояние интеллектуального созерцания. Поэтому она может применяться в воспитательных целях. Звуки флейты, наоборот, применяются в очистительной практике. Первый тип музыки годится для обучения (“μάθησις”), а второй – для очищения (“κάθαρσις”).⁴⁶⁹ В данном контексте мы должны вспомнить то, что Плутарх писал о пзане Аполлона и дифирамбической музыке Диониса (часть первая, 3. 3. 5).

Музыка флейты связывается с катарсисом на основании замечаний Аристотеля о лечении одержимых с помощью «священных песен».⁴⁷⁰ В качестве примера Иванов вслед за Бернайсом приводит воодушевляющие песни Олимпа, о которых шла речь выше. Однако Иванов, в отличие от Бернайса, интерпретирует их так, как будто Аристотель в данном отрывке имеет в виду что-то вроде священного действия, мистериальной драмы, в которой «присутствующие при подражательных действиях заражены общим аффектом, соучастники единого пафоса».⁴⁷¹ На наш взгляд, Иванов здесь не совсем правильно понимает слова «слушатели подражаний» (“ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων”). В данном контексте речь идет не о подражательных действиях, а о подражательных звуках, т.е. о музыкальных мелодиях, которые «подражают эмоциям».⁴⁷² Аристотель не связывает трагедию с мистериальными действиями ни в данном контексте, ни где бы то ни было.

⁴⁶⁹ ДП, 220-222, Aristot. *Pol.* 1341a20-25. Флейта, гр. “αὐλός” – оргиастический инструмент, “δῶνον ὀργιαστικόν”. В данном контексте он мимоходом ссылается на эту концепцию, употребляя термин «авлетика». Ср. Longin. *Subl.* 39, 2. Linforth (1948a), 125.

⁴⁷⁰ Aristot. *Pol.* 1342a4-11. В издании «Диониса и прадионисийства» 1994 г. неточно указана ссылка на Aristot. *Pol.* 1391b32. ДП, 213, прим. 5). Это должно быть: Aristot. *Pol.* 1342a8-9.

⁴⁷¹ Еще раз частично приведем вышеупомянутую цитату: “(...) ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπλαθεῖς (...)”, Aristot. *Pol.* 1340a12-13. ДП, 213, прим. 3. Снова у Иванова неточная ссылка (Aristot. *Pol.* 1339b42). Это должно быть: Aristot. *Pol.* 1340a12.

⁴⁷² “(...) in listening to mere imitative sounds (...)”, Barker (1948), 404.

Точно так же в седьмом разделе главы X «Диониса и прадионисийства» Иванов, раскрывая свое понимание эмоциональных состояний, названных в «Политике», применяет терминологию, основанную на сочетании дионисийских элементов архаических культов и мистериальных религий.⁴⁷³ Так, сострадание (“ἔλεος”) он интерпретирует как «оргиастический плач о божественной (или героической) гибели».⁴⁷⁴ Страх (“φόβος”) – как «ужас оргий», т.е. душевное потрясение при посвящении в мистериальную религию.⁴⁷⁵ «Восторг» (“ἐνθουσιασμός”), упомянутый в «Политике», отсутствует в «Поэтике». Иванов объясняет это тем, что Аристотель хотел быть психологом и писал с расчетом на современную публику (как уже было сказано выше).

Иванов считает, что катарсис тоже следует понимать на фоне обрядового дуализма, о котором говорилось выше (часть первая, 2. 1). В пятом разделе главы X «Диониса и прадионисийства» Иванов замечает: «Причастие страстям божественной или героической муки и смерти, как всякое прикосновение к сфере загробной, требовало в глазах эллина «очищения»».⁴⁷⁶ Концепцию катарсиса Иванов рассматривает в рамках принципиального разделения небесной и подземной сферы. Речь идет об оппозиции между небесным и хтоническим, обозначаемым соответственно Аполлоном и Дионисом. Во второй части нашей работы мы вернемся к этому более широкому определению слова «катарсис» в области религии (часть вторая, 1. 3). Здесь мы упоминаем его только для того, чтобы показать, что Иванов смешивает разные значения этого слова.

Итак, в своей религиозной интерпретации катарсиса Иванов опирается на Бернайса (и Роде), но считает, что Бернайс остановился на полпути: «Бернайс прав, поскольку он утверждает, что теория трагического аффекта – теория возбуждения, или «соллицитации»».⁴⁷⁷ Иванов осуждает Бернайса совсем по другому поводу, чем остальные критики.⁴⁷⁸ Он, наоборот, хочет сделать шаг вперед и открыть путь к религиозному прочтению Аристотеля: «Итак, в учении Аристотеля эстетика еще не

⁴⁷³ ДП, 214. В отличие от тех, кто старается понять упомянутые чувства в рамках «Риторики» Аристотеля. Ср. Lucas (1968), 275.

⁴⁷⁴ ДП, там же.

⁴⁷⁵ ДП, там же. Чтобы обосновать связь с трагедией, Иванов ссылается на фрагмент утраченной трагедии Эсхила «Эдоны»: “φοβερὸν μῦθον”. Эта трагедия – первая из двух приписываемых Эсхилу тетралогий о Дионисе. Разные фрагменты включены в приложение к переводам Эсхила. См. Иванов (1989), 268-271.

⁴⁷⁶ ДП, 207.

⁴⁷⁷ ДП, 214.

⁴⁷⁸ Единственный из них, кого упоминает Иванов – Шпенгель, который тоже считал этическую задачу в трагедии основной. ДП, 215.

определилась как самостоятельная доктрина и только дифференцируется от религии. Этого не учел в должной мере Бернайс; и поэтому его односторонняя, медицинская (или «патологическая») интерпретация знаменитого определения трагедии не может быть признана достаточной». ⁴⁷⁹ На взгляд Иванова, сложность употребления термина катарсис у Аристотеля происходит из того, что во время жизни философа этот термин еще включал в себя значения, которые стали самостоятельными только позднее. Следовательно, в том эстетическом значении, в котором это слово употребляется у Аристотеля, присутствует и религиозный компонент. ⁴⁸⁰

В конечном итоге, можно сказать, что Иванов выдвигает два аргумента в поддержку религиозной интерпретации катарсиса: употребление термина, который происходит из религиозного контекста, и происхождение трагедии из дифирамба.

Относительно первого аргумента следует отметить, что Иванов нечетко различает прямое и аналогичное употребление термина. Он их часто смешивает. Если в слове «катарсис» действительно были представлены еще оба значения, то получается, что Аристотель употребляет его в прямом, т.е. религиозном смысле. Тогда решение проблемы религиозного характера катарсиса в трагедии у Иванова – *petitio principii* (предоставление доказуемого в качестве аргумента). То есть отнесение катарсиса к религиозным терминам не доказывает, что катарсис – религиозное явление. ⁴⁸¹ Если напротив, эстетика постепенно отделяется от религии, то получается, что термин «катарсис» употребляется в аналогичном смысле, что не доказывает религиозный смысл катарсиса в контексте трагедии. Тогда мы бы скорее согласны с не-религиозной интерпретацией катарсиса (мнение других интерпретаторов об аналогичном употреблении термина катарсис мы рассмотрим ниже). ⁴⁸²

По поводу второго аргумента важно заметить, что происхождение трагедии из дифирамба тоже не доказывает ее религиозную сущность. Виламовиц – главный представитель гипотезы сатирова дифирамба. Но, как мы увидели выше, он сам в полемике с Ницше говорит, что трагедия не изображает страдания Диониса, и что

⁴⁷⁹ ДП, 214.

⁴⁸⁰ Но в то же время, Иванов пишет, что «(...) первоначальное конкретное содержание понятий, принадлежащих чисто религиозной сфере (как все древнейшее эллинское искусство), полузабыто и сглажено», ДП, 215.

⁴⁸¹ Ср. замечание Иванова: «Самое побуждение приложить к трагедии мерила, заимствованные из телестики и катартики, свидетельствуют о том, что в глазах Аристотеля она была, прежде всего, действием энтузиастическим и патетическим, т.е. дионисийским», ДП, 216.

⁴⁸² N.B. Иванов сам утверждает, что Аристотель: «(...) из той (т.е. медицинских представлений – Ф.В.) и другой (т.е. сакральных представлений – Ф.В.) области он (т.е. Аристотель – Ф.В.) почерпает лишь аналогии (...)», ДП, 214.

трагедия вообще не должна обязательно вызывать катарсис у публики. Он считает, что трагедия, несмотря на ее происхождение из Дионисовой религии – вид искусства, которое следует оценивать в эстетических и психологических категориях. Иванов с этим согласен, но в то же время, он утверждает, что на основании происхождения трагедии из дифирамба Аристотель возводит ее к религии Диониса и таким образом приходит к религиозной интерпретации катарсиса.⁴⁸³ В предыдущей главе мы уже показали, что религиозное толкование трагедии является спорным само по себе. Критика, сходная с нашей, нередко встречается в дискуссии о катарсисе в филологии XX века.

4.4 Экскурс: Йорк и Иванов. Религиозная интерпретация и связь с христианством

Мы позволим себе сделать небольшое отступление, чтобы рассказать об авторе, который в шестидесятых годах XIX века опубликовал любопытнейшую работу об интерпретации катарсиса в рамках трагедии. Речь идет о графе Павле Йорке фон Вартенбурге.⁴⁸⁴ Он не только предвосхищает некоторые идеи Ницше о трагедии, но и высказывает мысли, удивительно близкие суждениям Иванова. Прежде всего, о связи христианской веры и религии Диониса. Впрочем, Иванов в своих трудах на него не ссылается, и нет конкретного указания на то, что он был знаком с его работой. Но поскольку основные идеи этого автора близки взглядам Иванова, мы уделим им подобающее внимание.

Йорк, как и Иванов, полагает, что античный человек был «покинут богом» и искал утешения (или забвения) в экстазе дионисийской религии.⁴⁸⁵ Йорк воспринимает экстатическую религию Диониса как наивысшую форму языческого религиозного сознания. Он считает, что религия Диониса – последняя стадия языческой религии перед возникновением христианства. В этом отношении взгляды Йорка и Иванова близки. Далее Йорк утверждает, что древний человек считал себя полностью

⁴⁸³ «Где же появляется в ткани «Поэтики» нить этой традиции (т.е. обстоятельство, «что трагедия издавна признавалась (...) обрядом страстной религии» – Ф.В.)? Мы бы думали там, где ее автор говорит о развитии трагедии из дифирамба, т.е. из дионисийского богослужения», ДП, 216.

⁴⁸⁴ Paul Graf Yorck von Wartenburg, *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles*, Berlin 1866 (= Gründer (1970b), 154-186). Эта работа предназначалась для вступительного экзамена в высшее чиновничество. Йорк не был филологом, но его труд занимал важное место в дискуссии о катарсисе и оказал влияние на Ницше, см. Gründer (1970b), 105. Kaufmann (1928), 20 сл. называет его звеном между Шеллингом и Ницше. Ср. Gründer (1970b), 92.

⁴⁸⁵ “Gottverlassenheit”, Yorck (1866) (цитировано по Грюндеру, Gründer (1970b), 168).

зависимым от слепой судьбы и безразличных богов. Сравним в этой связи тезис Иванова о нужде человека в т.н. «эмпатических богах». Йорк считает, что от этого «пессимистического» мировоззрения древнего человека избавило лишь христианство.⁴⁸⁶ Вспомним высказывание Иванова, что «греки не знали надежды». Как и Ницше, Йорк пишет, что христианство положило конец трагическому мироощущению, но в отличие от Ницше, он оценивает это событие положительно. Иванов видит в христианстве высшую точку раскрытия религии страдающего бога.

Ученых, интерпретирующих трагический катарсис с философско-религиозных позиций, объединяет вера в существование своего рода «патетического» состояния человеческого духа, которое возвышается над временными и культурными условиями. Человеческое существование предстает в виде философски и религиозно мотивированного страдания. У Шопенгауэра мы встречаем эту идею в виде подчинения человека всеобщей Воле и замкнутости в индивидуальном принципе. Этот пессимизм встречается и у Ницше, и у Йорка, и у Иванова в форме (если здесь уместен данный термин) патетизма. В «Рождении трагедии» Ницше этот пессимизм разрешается в сверхчеловеческом наслаждении бытием по ту сторону рождения и смерти в экстазе. В концепции Йорка и Иванова этот экзистенциальный пессимизм понимается как религиозная проблема и связывается с христианской религией. Именно этот аспект не позволил нам обойти молчанием этого исследователя.

4.5 Религиозная интерпретация в XX веке

На современном этапе развития дискуссии принято считать, что рассуждения об употреблении катарсиса в «Поэтике» (трагического катарсиса) и «Политике» (корибантского катарсиса) можно назвать аналогичными. Главное сходство между обеими формами катарсиса заключается в том, что они являются «гомеопатическими» (т.е. приводят к успокоению пафоса через его первоначальное возбуждение). Некоторые ученые считают, что трагический катарсис не следует отождествлять с корибантским, потому что в последнем случае речь идет о состоянии одержимости, то есть о душевном заболевании. Исследователи полагают, что театральную публику нельзя сравнивать с душевнобольными.⁴⁸⁷ Поэтому того, кто переживает корибантский катарсис, нельзя приравнять к обычному зрителю драматического представления в

⁴⁸⁶ Gründer (1970b), 187.

⁴⁸⁷ Schadewaldt (1955), 151-152.

театре. Иванов решает этот вопрос в соответствии со своей исходной религиозно-философской позицией. Он, как и другие сторонники религиозной интерпретации драмы и катарсиса, предполагает, что «обычное» состояние души – уже патетическое. Как мы увидим во второй части нашего исследования, Иванов полагает, что существование человека вне божественного всеединства является страданием.⁴⁸⁸

Как мы отметили выше, религиозная интерпретация трагедии до сих пор вызывает споры, катарсис воспринимается чаще всего как психологический феномен. Например, Шадевальдт в своей интерпретации замечания Аристотеля о катарсисе в «Поэтике» выносит на первый план элемент «наслаждения». Конечно, он не истолковывает Аристотеля в гедонистическом ключе, но полагает, что подход Аристотеля можно назвать чисто психологическим и несколько приземленным.⁴⁸⁹ Наслаждение, которое является результатом драматического очищения, сравнивается с очищением в рамках определенных экстатических культов, и не более того.⁴⁹⁰ Другой исследователь, Халливель, приходит к выводу, что трагический катарсис заключается в «психологическом переистолковании обрядового (т.е. религиозного) очищения с аналогией в области медицины».⁴⁹¹ Его собственная позиция представляет собой смесь эмоциональных и этических элементов.⁴⁹² На его взгляд, доброжелательное отношение зрителя, эмоциональная откровенность и, как следствие, возможность очистительного воздействия трагедии основывается на узнавании зрителем трагического конфликта и психологических реакций героев. Все это возможно только при условии нормального сознания зрителя.⁴⁹³ Религиозную интерпретацию драмы Халливель называет «эзотерической» и отвергает ее. Он не сомневается, что Аристотель был знаком с оргиастическими обрядами, но считает, что они не оказали влияния на его философию

⁴⁸⁸ Брагинская говорит о различии, которое Аристотель проводил между двумя типами слушателей музыки. Первый тип: образованный, свободный гражданин. И второй тип: «рядовые люди, ремесленники, работники и т.п.». Слушатели разных типов нуждаются в разной музыке. См. Брагинская (1988), 320. Однако не стоит забывать, что это замечание Аристотеля касается музыки и не имеет прямого отношения к зрителям трагедии. Аристотель выделяет эти два типа, чтобы показать, что дорийская музыка с ее энергичным, но сдержанным характером годится для воспитания детей, а экстатическая фригийская музыка – нет (Aristot. *Pol.* 1342b18 сл.). Брагинская справедливо замечает, что речь здесь идет о воспитании, а не о катарсисе и что Аристотель в «Поэтике» упоминает о музыке вскользь, тем более не в прямой связи с катарсисом.

⁴⁸⁹ “ἡδονή”, “χαρὰν ἀβλαβή”. Обе цитаты из: Aristot. *Pol.* 1342a15-16. Schadewaldt (1955), 153, 156.

Шадевальдт опирается на Дирльмайера, Dirlmeier (1940), 81.

⁴⁹⁰ Schadewaldt (1955), 155.

⁴⁹¹ Halliwell (1986), 194.

⁴⁹² “The combination of pity and fear is meant, therefore, to comprise both a strong flow of altruistic feeling towards the tragic agents themselves, and an underlying recognition that their tragedy exposes the vulnerability of humanity and the conditions of existence which we share with them”, Halliwell (1987), 91. Cp. Lucas (1968), 274.

⁴⁹³ Halliwell (1986), 194, 200

в целом и на психологическое истолкование театра в частности.⁴⁹⁴ Следовательно, мы можем констатировать, что между взглядами современного критика и русским мыслителем начала XX века пролегла глубокая пропасть.

Итоги главы о катарсисе

Вопрос о катартическом воздействии трагедии, на самом деле, является вопросом о ее сущности. Если считать трагедию величайшим достижением греческой культуры и выражением греческой религии (дионисийства), то осознание сущности трагедии и катарсиса – ключ к пониманию греческой культуры в целом. Сходные предположения мы встречаем у Ницше и Иванова. С другой стороны, если исходить из религиозной сущности драмы и ее возникновения из обрядового контекста Дионисовой религии, то размышления о катарсисе могут показаться излишними (то есть в этом случае катарсис необходимо понимать как религиозный феномен).

Тем не менее, вопрос о трагическом катарсисе – один из наиболее сложных для понимания античной литературы. Приверженцы гипотезы сатирова дифирамба рассматривают трагедию как эстетическое явление и описывают ее предполагаемое катартическое воздействие в терминах психологии. По мысли Иванова, религиозная сущность трагедии в ее художественном развитии сохраняется вплоть до «упадка» при Еврипиде. Как известно, Иванов считает, что этот «упадок» стал следствием исчезновения религиозного хорового начала в драме. То есть, Иванов следует Ницше, но в отличие от последнего воспринимает исчезновение хорового начала как утрату религиозной сущности драмы. На том же фоне Иванов понимает катарсис как религиозный феномен.

О катартическом воздействии трагедии пишет и Аристотель, но по сей день нет единого мнения относительно того, что конкретно он имеет в виду. Поэтому следует сформулировать два вопроса. Во-первых, как возникла трагедия, и какое воздействие (с учетом ее происхождения) она оказывала на зрителя? И лишь во-вторых, какие задачи ставил перед ней Аристотель, исходя из своей философской точки зрения? Этот интерпретационный пробел заполнялся различными гипотезами, зачастую зависящими от духа времени. В дискуссии о катарсисе принято выделять несколько основных гипотез: этическую (Лессинг), эстетическую (Гете), патологическую (Бернайс),

⁴⁹⁴ Halliwell (1986), 199.

религиозную и психологическую. Психологическая интерпретация в той или иной степени присутствует во всех остальных вариантах, и на современном этапе развития дискуссии считается преобладающей.

Интерпретация, которую Иванов предлагает в отношении отрывков из «Поэтики» и «Политики», вызывает некоторые возражения. Он не совсем последовательно рассуждает на тему, пишет ли Аристотель именно о религиозном катарсисе. Иванов подчеркивает стремление Аристотеля «быть психологом» и его употребление религиозной терминологии на основе аналогии, но в то же время, развивает религиозную интерпретацию текста Аристотеля (т.е. Иванов считает, что употребление Аристотелем терминологии из области религии доказывает религиозную сущность катарсиса). Кроме того, эмоции, упомянутые в «Политике» (сострадание, страх и энтузиазм), Иванов характеризует как понятия, происходящие из контекста мистериальных религий. В более широких рамках своих представлений об античном религиозном мировоззрении Иванов понимает катарсис как смирение небесной и хтонической сферы через очищение, иными словами, преодоление обрядового дуализма, который расколол греческое религиозное сознание на два пространства. В дискуссии о трагическом катарсисе эту концепцию можно назвать уникальной.

Далее, замечания Аристотеля о музыке и музыкальном (корибантском) катарсисе в «Политике» Иванов принимает за описание дифирамбического катарсиса. Таким образом, он делает шаг вперед по сравнению с патологической интерпретацией Бернайса. Если учитывать то, что было сказано о происхождении трагедии из дифирамба, то получается, что дифирамбический катарсис ни в чем не отличается от трагического. Следовательно, все отдельные замечания о катарсисе в «Политике» Иванов связывает с замечаниями о дифирамбе, трагедии и катарсисе в «Поэтике». Но, как мы уже заметили, прямая связь между замечаниями Аристотеля в «Поэтике» и «Политике» представляется проблематичной.

Христианский аспект воззрений Иванова позволяет говорить об их тесной близости со взглядами Йорка. Впрямую Иванов о нем не упоминал и с его работой, по всей видимости, был не знаком. Следует признать, что в XX веке позиция Йорка не нашла среди ученых большого количества последователей. На этом основании можно сделать предположение относительно религиозной интерпретации Иванова. Позицию Иванова, по всей вероятности, постигла бы та же судьба. Большинство современных интерпретаторов придерживается психологической позиции, а медицинские и религиозные ассоциации считают аналогичными явлениями.

Общие итоги первой части

С тех пор, как Иванов познакомился с «Рождением трагедии из духа музыки», он сам находился в плену дионисийского духа. Такой вывод можно сделать после рассмотрения его идей о Дионисе и трагедии с филологической точки зрения. Филологические плоды его дионисийского плена («Эллинская религия страдающего бога» и «Дионис и прадионисийство») свидетельствуют о том, что к фрагментам античного наследия он подходил преимущественно дедуктивно. Это впечатление возникло уже при анализе методологических соображений Иванова и, на наш взгляд, подтвердилось во время рассмотрения трех основных объектов нашего интереса: религии Диониса, дионисийской трагедии и трагического катарсиса.

В изучении религии Диониса Иванов, если воспользоваться терминологией МакГинти, – представитель так называемой «реартикуляционной позиции». Конечно, эта позиция совсем не обязательно ведет к «ненаучности». Для примера вспомним нередко цитируемого нами английского исследователя Гатри, которого в некоторой степени тоже можно причислить к этому направлению. Однако следует признать, что к теистскому подходу к изучению религии (в частности, в исследованиях В. Отто) зачастую надо относиться с особой осторожностью. Подобная осторожность, как стало ясно из нашего исследования, в случае Иванова вполне уместна. При изучении его работ о Дионисе и трагедии становится ясно, что все концепции и герменевтические принципы других научных интерпретаций феномена дионисийства подчиняются его изначальной идее страдающего бога.

Мы показали, что при рассмотрении дионисийства с исторической точки зрения Иванов приходит к нескольким синтезам. Условно мы их назвали: 1) географический синтез островного и материкового культов; 2) мифологический синтез – слияние двух культовых течений Дионисовой религии в фивском мифе; 3) религиозный синтез – соединение аполлинийского и дионисийского начал эллинской религии через принятие Диониса в храм Аполлона в Дельфах; 4) политический синтез – использование религии Диониса в архаической Греции для достижения определенных политических целей; 5) мистический синтез – окончательное раскрытие сущности Дионисовой религии в рамках орфического культового мифа.

Трагедия – темное облако, которое омрачало ясное небо олимпийской Эллады, столь идиллически воспетой Винкельманном – у Иванова рождается из того же мощного

дионисийского духа, о котором Ницше писал в своем «Рождении трагедии». Эту теорию, возникшую под влиянием Шопенгауэра и Вагнера, Иванов подкрепляет большим количеством данных о разных формах хтонической религии. В его теории возникновения трагедии мы находим больше «ритуалистских» элементов, чем «эволюционистских» при описании религии Диониса. Концепция трагедии у Иванова расширяется, или лучше сказать, растягивается в двух противоположных направлениях. Вниз – в темную глубину хтонических обрядов, иными словами, в Землю. И вверх – туда, где мистериальные культы обещают бессмертие души и посмертную жизнь, то есть в Небо. С точки зрения предположения о промежуточной позиции трагедии между этими двумя полюсами, она – религиозное искусство *kat'exochen*.

Дискуссия о катарсисе остается непростой и зависит по большей части от позиции, которую исследователь занимает в двух предыдущих вопросах. При этом основная сложность состоит в том, чтобы провести систематическое различие между тем, что утверждает Аристотель, и тем, о чем свидетельствует подтекст его замечаний о катарсисе. Так или иначе, Аристотель связывает трагедию (ее воздействие) с катарсисом. Интерпретация трагического катарсиса наряду с вопросом о возникновении трагедии является вечным яблоком раздора. Ведь речь идет о сущности трагедии, высочайшего достижения античной литературы и, в силу этого, обо всей античности в целом. Как мы увидели, интерпретация катарсиса всегда оказывается тесно связанной с самоопределением культуры, к которой принадлежит интерпретатор. Религиозная интерпретация не нашла широкой поддержки в современной научной дискуссии.

Итак, размах мыслей Иванова не ограничивается узкими рамками филологической дискуссии. Филология имеет отношение лишь к отдельным частям его широчайшего взгляда на религию и искусство. Тем не менее, в качестве основы для дальнейшего обсуждения его идей мы посчитали нужным использовать именно филологию. Ведь и сам Иванов считал себя прежде всего филологом. Надеемся, что наш схематический анализ его идей показал, что в работах Иванова критический подход к истории не уступает место идее страдающего бога, зачастую довлеющей над фактами. Можно сказать, что Иванов видит реализацию своей идеи страдающего бога во многих явлениях греческой религиозной культуры точно так же, как Фрейд повсюду обнаруживает Эдипов комплекс. Этим объясняется и идейная сила его теории, и ее методологическая слабость. Во второй части данной работы мы рассмотрим, как Иванов развивает свои идеи на фоне трех важнейших для него философских традиций:

греческой, немецкой и русской. Следовательно, мы оставим уровень низшей герменевтики и приблизимся к высшей сфере идей Иванова.

Часть вторая

Дионисийская философия: психология экстаза и ее философское развитие

Введение

В первой части нашей работы мы уже указали на то, что переход от классицизма к романтизму сопровождался повышением интереса к «темной стороне» античной культуры. Образ светлой Эллады, где доминировала аристократическая культура, корректируется исследованиями античной Греции, в которых все больше внимания уделяется таким явлениям, как народная вера, мистериальные религии и т.д. Исследование религии Диониса и увлечение явлением, связанным с его именем: дионисийством, мы должны рассматривать на этом фоне. Этот интерес к дионисийству значительно меняет свой облик на протяжении XIX века: если в начале столетия он являлся частью романтического представления об античности, достигшей своей кульминации в работах Ницше, то в конце века дионисийством занимались такие науки, как этнология и антропология (см. часть первая, 2. 1).

Дионис и дионисийство – символы, которые после фундаментальной работы «Рождение трагедии из духа музыки» (1872) Фр. Ницше оказались наполненными самыми различными идеологическими, эстетическими и философскими смыслами. Исследователь Генрикс утверждает, что «ни один бог не произвел такого смятения в современных умах».⁴⁹⁵ И в самом деле, многозначность дионисийства нельзя свести к одной определенной концепции. Дионис «многообразен», у него “πολλαὶ μορφαί”, как говорит о нем Еврипид,⁴⁹⁶ а Отто называет его «священное имя и бесконечный символ».⁴⁹⁷ Хотя с точки зрения герменевтики интерпретация любого исторического феномена неизбежно несет в себе отпечаток того времени, в котором живет интерпретатор, взгляды на дионисийство являются особенно разнообразными.⁴⁹⁸ На данном этапе наша задача заключается в описании тех философских влияний и соображений, которые являлись определяющими для концепции Диониса у Иванова и сыграли, на наш взгляд, решающую роль в его филологических исследованиях.

Первая часть нашей работы была посвящена вопросам, относящимся к классической филологии. В ней мы сосредоточились на двух филологических трудах Иванова. Во второй части речь пойдет о философской стороне идей Иванова о Дионисе и трагедии. Здесь мы расширим круг объектов исследования и обратимся также к культурфилософским статьям Иванова. Мы полагаем, что анализ философских и

⁴⁹⁵ “No other god created so much confusion in the modern mind”, Henrichs (1986), 240; Friedrich (1996), 257.

⁴⁹⁶ Eur. *Bacch.* 1388; СС. III, 117.

⁴⁹⁷ Otto (1933), 6.

⁴⁹⁸ Segal (1982), 3.

религиозных размышлений Иванова может пролить свет на тот местами довольно своеобразный подход, который он как классический филолог и историк религии предлагает в научных работах. На наш взгляд, религиозно-философские искания Иванова опираются на три основные культурные традиции, которые синтетически сплетаются в его мировоззрении: греческую, немецкую и русскую философию.

Эти культурные традиции рассмотрены в последних трех главах нашей работы. В главе о греческой философии мы проследим, как Иванов ищет античную основу дионисийской философии в работах Платона и неоплатоников. Философия Платона интересна тем, что время ее создания сравнительно близко периоду возникновения трагедии. То есть, можно вслед за Ивановым предположить, что в ней еще сохранились элементы архаического до-классического мировоззрения, на фоне которого возникла трагедия (хотя и приходится учитывать разрыв как минимум в полтора века). У неоплатоников Иванов находит точки опоры для своего диалектического осмысления дионисийского экстаза. Следовательно, Иванов, в отличие от Ницше, объединяет платонизм с дионисийством. Глава о немецкой философии посвящена Шопенгауэру, Ницше и Шеллингу. Представление о том, что основной проблемой человека является его индивидуация, Иванов заимствует у Шопенгауэра. Разумеется, Ницше часто упоминается в данной работе, но в главе о немецкой философии мы обратим внимание прежде всего на специфические вопросы, связанные с дальнейшим сопоставлением его идей с идеями Иванова. Главу о немецкой философии включает небольшое отступление о сходстве идей Иванова и Шеллинга о Дионисе. Последняя глава посвящена русской философии. В ней мы покажем, что основание для дальнейшей разработки христианской интерпретации дионисийства и трагедии Иванов находит именно в русской духовной традиции (в традиции религиозной философии). Это соотнесение дионисийства с христианством является еще одним коренным различием в философских подходах Иванова и Ницше.

В философском плане важнейшим источником вдохновения Иванова стало, естественно, «Рождение трагедии» Ницше. Исследуя сущность религии Диониса и трагедии, Иванов исходит из ницшевской концепции дионисийского и аполлинийского начал. Как было замечено ранее, Иванов воспринимает трагедию не только как эстетический феномен. Он стремится добраться до ее религиозных и мистических основ, чтобы создать в современной культуре новую форму религиозного действия. Рассмотрение проблем, касающихся конкретных реформ драмы на основе дионисийства, выходит за рамки данной работы. Мы лишь сосредоточимся на анализе

главных философских вопросов, возникающих в связи с ивановской концепцией дионисийства. Наша задача – проследить, какой путь выбирает Иванов: «реконструкцию» дионисийской философии или «проекцию» собственных идей на разные культурные контексты. Мы аналитически рассмотрим широкий синтетический подход Иванова и покажем, что он, основываясь на концепции внутреннего сходства, связывает явления разных культурных традиций и оставляет без внимания их важные отличия.

Перед тем, как мы перейдем к обсуждению трех упомянутых выше философских и культурных областей, следует сделать несколько общих замечаний о том, что может скрываться за терминами «дионисийская философия» или «дионисийская психология». В этой первой вступительной главе дионисийство будет рассмотрено по разным аспектам дионисийского феномена: пафос, экстаз и катарсис. Эти понятия необходимы для понимания дионисийства. Они встречаются и в динамической (или диалектической) концепции экстаза у Иванова.

Глава первая

«Дионисийская психология»: пафос, экстаз и катарсис.

Общие замечания

Рассматривая дионисийскую психологию-философию, мы сосредоточимся на трех основных понятиях: пафос, экстаз и катарсис. Это разделение носит искусственный характер, и Иванов применяет его бессистемно и непоследовательно. Тем не менее, мы посчитали полезным привести его здесь для того, чтобы создать общее представление о том, что понимается под термином «дионисийская психология». Мы придерживаемся этого представления, поскольку сам Иванов чаще всего пишет именно об этих трех аспектах.

Наиболее простая схема дионисийской психологии выглядит так: по определенным причинам человек переживает пафос (страдание). Он хочет от него освободиться, что приводит к экстатическому расколу в его сознании. Человек выходит за пределы самого себя. После этого раскола его личность вновь обретает цельность, но уже в трансформированной (преображенной) форме в катарсисе. Искусственность этой схемы заключается в частности в том, что в работах Иванова то пафос иногда понимается именно как экстаз, то экстаз становится последствием пафоса (выхода из себя), то наоборот, пафос оказывается последствием экстаза (потери цельности своего я). Кроме того, катарсис тесно связан с экстазом как проявление одной из его форм (на взгляд Иванова «правой», см. ниже, часть вторая, 1. 2. 1). Следовательно, границы между этими тремя аспектами дионисийской психологии установлены нечетко. Помимо этого, внутри них выделяются еще более специфические элементы (как например жертва, безумие). Но поскольку эти разные аспекты связаны с отдельными философскими проблемами, которые, как мы увидим в главах II, III и IV этой части нашей работы, определили концепцию дионисийства у Иванова, мы сочли уместным обсудить их отдельно.

1.1 Пафос и патетический строй эллинской культуры

В этом разделе мы проследим, как под влиянием пессимистической философии Иванов заменяет традиционную картину светлой Эллады мрачным образом страдания (пафоса), которое является сутью Дионисовой религии. Попутно мы постараемся

показать, что этот альтернативный романтический образ древней Греции не менее односторонен, чем ее светлое классицистское толкование.

Развивая понятие «пафос», Иванов следует тому направлению, которое Ницше указал своим культурологическим вопросом о «греческом пессимизме». Напомним, что именно этот вопрос определял подход Ницше к проблеме греческой трагедии. На взгляд Ницше, трагедию не удавалось понять до конца именно потому, что греческая культура воспринималась исключительно как явление «светлого оптимизма» не только в эпоху Возрождения, а затем в работах Винкельманна, но и вплоть до раннего романтизма. Это «пессимистическое» направление, восходящее еще к Шопенгауэру, Иванов наследует от Ницше. Кроме того, Иванов опирается на взгляды знаменитого историка древнегреческой культуры Я. Буркгардта.⁴⁹⁹ По мнению Иванова, Буркгардт пришел к выводу, что в греческой культуре изначально заложено отрицание жизни. Буркгардт, вслед за Шопенгауэром, считает, что греческий человек говорит «нет жизни».⁵⁰⁰

Под влиянием подобных философских взглядов исследователи искали в античном наследии источники, подтверждающие эту «темную сторону» Эллады. Некоторые источники действительно создают впечатление, что у древнего человека сложилось отрицательное отношение к жизни вследствие его положения полной зависимости от слепой судьбы или воли небожителей.⁵⁰¹ Иванов отмечает «общий «патетический» (по выражению Аристотеля) строй эллинской души, повышенная впечатлительность которой была источником болезненных реакций на все воспринимаемое и меланхолической сосредоточенности как основного тона душевной жизни».⁵⁰² Боги для человека не больше, чем «раздаватели роковых даров». Иванов иллюстрирует положение античного человека цитатой из (первого) Гомерова гимна Деметре: «Мы же бессмертных дары претерпеть, и страдая, повинны; / нудит к тому нас нужда, нам ярмо

⁴⁹⁹ J. J. Burckhardt (1818-1897). В его изданной посмертно четырехтомной «Истории греческой культуры» (*Griechische Kulturgeschichte* (1898-1902)) заметно явное сходство с идеями молодого Ницше, которому Буркгардт помогал получить место в Базельском университете в начале семидесятых гг. XIX в. Иванов пишет о нем: «Буркгардт, которого уже нельзя заподозрить в предвзятой метафизической или эстетической доктрине, совпадает со взглядом Ницше». См. ЭР 1904, 2, 65.

⁵⁰⁰ В третьем и, прежде всего, пятом разделе «Истории греческой культуры» Буркгардт пишет о «греческом фатализме» и «греческом пессимизме», Burckhardt (1939), I, 584-589 и II, 30 сл. ЭР 1904, 2, 65; ДП, 197, прим. 1. Ср. “Der Welt als Wille zweite Betrachtung: bei erreichter Selbsterkenntnis, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben”, Schopenhauer (1986), I, 373 сл.

⁵⁰¹ Мы оставляем в стороне (как впрочем, и сам Иванов) сложный вопрос о концепции судьбы у греков (гр. “τύχη”). Согласно этой концепции человеческой воле противостоит предопределенная богами судьба. Но сами боги тоже подчинены судьбе, возвышающейся надо всеми, включая верховного бога. Такова в общих чертах концепция судьбы по Гомеру. В трагедии, как известно, развиваются различные концепции судьбы. Ср. Rohde (1961), II, 228 сл.

⁵⁰² ДП, 197.

тяготее на вые» (перевод Иванова).⁵⁰³ Наиболее выразительно греческий пессимизм передается в так называемой мудрости Силена: «Лучший удел из уделов земных – не родиться на землю; / дар вожденный – не зреть солнечных острых лучей. / Если ж родился, скорее пройти через ворота Аида, – / в черную землю главу глухо зарыв, опочить» (перевод Иванова).⁵⁰⁴ Этот фрагмент можно иносказательно назвать одной из самых темных туч, бросающих тень на образ светлой Эллады. Ницше тоже ссылается на этот миф.⁵⁰⁵

Итак, за ясным классицистским небом эллинской культуры скрывается глубокая скорбь, пафос, которому со времен романтизма уделяется все больше внимания. Этот пафос лежит в основе разных аспектов религии Диониса. Во всех мифах, в которых Дионис прямо или косвенно фигурирует в качестве (пра)дионисийской ипостаси, присутствует общая характеристика – «страдание». По Иванову, религиозно-психологическое объяснение дионисийства заключается в том, что идея «страдающего бога» является выражением потребности человека в божестве, которое разделяет его страдательную участь. По его выражению, человеку нужны «эмпатические божества», боги, которые сочувствуют человеку (“θεοὶ ἐμπαθεῖς”) вместо безразличных богов, (“θεοὶ ἀπάθεῖς”).⁵⁰⁶ Этот изначальный тип сострадающего бога, к которому Иванов причисляет хтонические божества и героев, продолжал существовать в народной вере и не вытеснился «апатическими» олимпийскими богами, которые, по мнению Иванова, представляли собой «эманацию нового феодального строя».⁵⁰⁷ Главный символ эмпатического божества в греческой религии – страдающий Дионис. В этом отношении он предвосхищает Христа. К этому мы еще вернемся (часть вторая, 2. 3).⁵⁰⁸

Как мы показали в религиозно-исторической и филологической части нашей работы, Дионис, прежде чем стать символом страдающего бога, прошел в греческой культуре долгий путь развития, скрываясь под маской многочисленных прадиионисийских ипостасей, страдающих героев и т.п. Там же мы указали на то, что первое полное

⁵⁰³ *Нутн. Ном.* II, 216-217, ДП, 198.

⁵⁰⁴ ДП, 199. Из элегии Феогнида (*Theogn. Eleg.* 425-428). Согласно мифу, переданному псевдо-Плутархом и приписанному Аристотелю ([Plut], *Cons. ad Apol.*, 115b), фригийский король Мидас на охоте встречает в лесу Силена. Он спрашивает его, что является для человека наибольшим счастьем. Силен отвечает ему вышеприведенными словами.

⁵⁰⁵ “Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben”, Nietzsche (1999), I, 35. Ср. Dodds (1951), 29 сл. о зависти богов к роду человеческому (φθόνος), о которой говорят напр. Геродот и Эсхил.

⁵⁰⁶ ДП, 205-206.

⁵⁰⁷ ДП, 195.

⁵⁰⁸ ДП, 71, 205. Именно этот момент стал камнем преткновения для апологетов христианской веры. Рассмотрение их дискуссий: ДП, 206.

выражение его сущности как страдающего бога встречается только в рамках мистериальных культов. Разные предания о «страдательной участи» Диониса существовали еще до этого полного раскрытия Дионисовых страданий, но лишь орфический миф открыто рассказывает о его судьбе (растерзание Диониса титанами). Мифы, которые повествуют о страданиях Диониса завуалировано: сказание Гомера о Дионисе и Ликурге, а также менее известный миф о хождении Диониса в подземное царство.⁵⁰⁹

Однако на наш взгляд, предположение Иванова о постепенном возникновении мифа о страдающем Дионисе не снимает те возражения, которые вызывает его мнение о том, что дионисийство (и таким образом, данный конкретный миф) передает сущность греческого религиозного сознания.⁵¹⁰ В первой части нашей работы мы уже обратили внимание на теорию Иванова об экстазе как основе религиозного сознания человека вообще, и, следовательно, эллина в частности. Если добавить к этому вышеупомянутую характеристику греческой культуры (т.е. ее предполагаемый пессимизм) и потребность эллина в «эмпатических богах», то из этого следует, что миф о страданиях Диониса – это своего рода ключевой нарратив греческой религиозной культуры в целом.

Но на наш взгляд, миф о растерзании Диониса, как и миф о хождении Диониса в подземное царство, занимает слишком маргинальное место в религиозной жизни эллинов в целом и в мифологическом предании о Дионисе в частности. В первой части нашей работы мы уже показали, что орфический миф, по всей вероятности, является сравнительно поздним продуктом эллинистического синкретизма. А других мифов о страданиях Диониса – нет. Кроме того, предание о гробнице Диониса на территории дельфийского оракула не дает оснований воспринимать Диониса как общий символ страдания, каким видит его Иванов.⁵¹¹ Большинство рассказов о страданиях Диониса повествуют о страданиях одержимых им людей. Поэтому миф о страданиях самого Диониса можно рассматривать в качестве их «архетипа». Но та связь, которую Иванов

⁵⁰⁹ ЭР 1904, 9, 57-58.

⁵¹⁰ Развитие мифологического выражения идеи страдающего Диониса следует понимать в контексте методологического подхода Иванова, по которому исходная точка – экстатическое душевное состояние человека. В соответствии с теорией Иванова о последовательном развитии прамиф-ритуал-миф, душевное состояние человека выражается в прамифах и потом развивается в разных ритуалах. Лишь на более поздней стадии создается полноценная мифологема как объяснение обряда. Этим мотивируется сравнительно позднее возникновение мифологемы о страданиях Диониса.

⁵¹¹ ЭР 1904, 1, 111. Дионис, как и другие божества, включая верховного бога Зевса, разделяет окончательную участь людей: смерть. Следовательно, в смерти Зевса заключается страдательный «дионисийский» аспект его сущности.

устанавливает между общим представлением о страдании древнего человека и его выражением в мифе о Дионисе, остается, на наш взгляд, несколько искусственной.

Разумеется, представление о некоторой доле пессимизма в период между Гомером и расцветом классической культуры давно стало общим местом в научной литературе, где этот пессимизм объясняется различными социальными и культурными изменениями.⁵¹² Однако та оценка духовного состояния греков в доклассический период, которую предлагает Иванов, возникла, как нам кажется, под сильным влиянием шопенгауэрианства.

В целом (хотя это обстоятельство не всегда формулируется эксплицитно) пессимизм эллинской культуры Иванов объясняет тем, что язычество еще не знало радости христианского спасения. «Греки не знали надежды», пишет он в статье 1904 года «Ницше и Дионис».⁵¹³ Единственная надежда греков заключалась в ожидании пришествия нового Диониса («надежда эпиптонов», о которой, как мы увидели ранее, пишет Ницше), но реализовалась эта надежда только в Евангелиях. От освобождения из цикла рождения и смерти в мистериальных культах евангельское обещание вечной жизни отличалось своим общим, доступным для всех характером (к этому мы вернемся ниже, часть вторая, 2. 3). Если развить мысль, высказанную Ивановым в статье «Ницше и Дионис», то получается, что именно по этой причине дохристианская греческая культура может быть охарактеризована исключительно как пессимистическая по своей сути. Получается, что по сравнению с Ницше, Иванов гораздо более решительно следует шопенгауэровской посылке «нет жизни» (выраженной в мудрости Силена о ничтожестве существования вообще).

Несмотря на то, что Ницше тоже исходит из идеи Шопенгауэра, он (главным образом в своей «попытке к самокритике») принимает пафос за «страдание от избытка жизненных сил и внутренних противоречий».⁵¹⁴ То есть Дионис страдает от избытка жизненных сил, от столкновения радости и печали, от того, что, скорее всего, можно назвать последствием «да жизни». Похожие формулировки мы встречаем и у Иванова: «Обилие, как сила, и переполнение, как пафос – это Дионис».⁵¹⁵ Но в конечном итоге, через призму своего христианского мировоззрения он не мог видеть в греческой душе ничего, кроме пессимизма.

⁵¹² Напр. Nestle (1940), 53 сл.

⁵¹³ СС. 718.

⁵¹⁴ “Not an der Fülle und Überfülle (...) Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze (...)”, Nietzsche (1999), I, 17.

⁵¹⁵ ЭР 1904, 3, 40.

Итак, сочетая в своем подходе разные послышки греческой литературы, немецкой философии и христианского мировоззрения, Иванов описывает греческую культуру как культуру пафоса. Мы старались показать, что этот образ темной «ночной стороны» Эллады вызывает те же упреки в односторонности, которой романтики подвергали классицистскую картину светлой «дневной стороны» античной культуры.

1.2 Экстаз и его религиозное значение

Понятие пафос в религиозных размышлениях Иванова тесно связано с понятием экстаз. Определить точное соотношение между двумя этими понятиями непросто. Экстаз понимается то как следствие пафоса (то есть исступление, оргазм, необходимый для освобождения от угнетающего сознания), то как единое с ним чувство (пафос и экстаз совпадают: страдание понимается как выход за пределы себя), то как причина пафоса (то есть страдание как следствие состояния исступления, нуждающегося в лечении – катарсисе).⁵¹⁶ Так или иначе, пафос и экстаз – тесно связаны между собой.

Переживание экстаза, по мнению Иванова, является общей духовной способностью человека, о чем свидетельствуют религиозные феномены всех времен и народов.⁵¹⁷ Поэтому особенно поразителен тот факт, что в греческой литературе термин “ἔκστασις” появляется довольно поздно, если брать в расчет явления, связанные с дионисийством (божественное безумие, одержимость, энтузиазм и т.п.) и описанные уже у Гомера.⁵¹⁸ Как состояние, сопровождающее мистическое слияние (“unio mystica”), оно развивается в мистической традиции раннего христианства и получает дальнейшее углубление в христианской философии средневековья.⁵¹⁹ Экстаз – одна из основных категорий при

⁵¹⁶ Как мы увидим в следующем разделе, подобная непоследовательность в словоупотреблении касается и понятия «безумие».

⁵¹⁷ Holm (1981), 11.

⁵¹⁸ Основное значение греческого слова “ἔκστασις”: «смещение», в переносном смысле – «умопомешательство». Как специфически религиозно-философское понятие оно начинает употребляться сравнительно поздно (напр. Plot. *Enn.* VI, 9, 11). См. Zintzen (1977), 32 сл. Ср. Zeller (1963), 615 сл. Платон не употребляет это слово в религиозном значении (см. Plat. *Resp.* 526c; Plat. *Leg.* 795e). Ср. Dodds (1951), 77, прим. 84. Он предполагает, что изначальное значение этого слова нерелигиозно.

⁵¹⁹ В связи с Августином Иванов понимает экстаз как трансценденцию самого себя. Это выражение употребляется Ивановым практически как афоризм: “Transcende te ipsum”. СС. III, 283 (“Anima”, 1907/1935); ср. СС. III, 438-439; СС. IV, 262, СС. IV, 502. В трактате «Об истинной религии» Августин пишет: “Noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inueneris, transcende et te ipsum. sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere”, Aug. *De vera rel.*, 72 (ср. *Sermo* 223/A, 3).

изучении религиозного сознания и переживания в рамках разных научных подходов.⁵²⁰ Хотя подход самого Иванова к вопросу о религиозном экстазе окрашен воздействием современной ему антропологии, социологии и психологии, в его основе лежит мистика и метафизика.

По Иванову, экстаз (исступление, оргазм) лежит в основе общечеловеческой религиозной стихии.⁵²¹ Иванов называет человека “animal ecstaticum”.⁵²² Этот термин впервые появляется в заключительной главе «Эллинской религии страдающего бога». Иванов пишет, что «(...) из экстатических состояний души проистекла религия». ⁵²³ Экстаз – основа развития религии. Из него происходит идея жертвы, а из нее – представление о божестве (то есть миф).⁵²⁴ В «Эллинской религии страдающего бога» наряду с понятием «экстаз» («стать вне себя») часто употребляется понятие «энтузиазм» – вхождение божества в освобожденное я: “ἐνθουσιασμός”, быть в боге, иметь бога в себе, быть переполненным богом.⁵²⁵ Человек выходит за пределы своего обычного сознания и вступает в сферу божественного.⁵²⁶

В статье «Ницше и Дионис» 1904 года Иванов характеризует экстаз как «восторг потери себя в хаосе и нового обретения в Боге».⁵²⁷ Наибольшую заслугу в раскрытии значения дионисийского оргиастического начала Иванов признает за Ницше.⁵²⁸ Однако Ницше употребляет такие термины, как “Rausch” или “Verzückung” чаще, чем “Ekstasis”. Воздействием Диониса он видит, прежде всего, «разрушение principium individuationis’а».⁵²⁹ Ницше имеет в виду избавление от внутренних противоречий, накопленных в человеке, и освобождение индивидуального сознания от подчинения Воле, которая как всеобъемлющий принцип господствует над миром (“der Wille” по Шопенгауэру). Иванов вслед за Ницше подчеркивает это преодоление принципа

⁵²⁰ См. напр. Holm (1981), 7 сл. Beck (1906) (экстаз как прасознание (“Urbewusstsein”)), Inge (1912), ad loc., Laski (1961), Lewis (1971) (о значении полов в связи с экстазом), касательно шаманизма (Siikala (1978)).

⁵²¹ В этом он следует Роде, см. Rohde (1961), II, 23-27.

⁵²² ЭР 1905, 7, 137. Термином “animal ecstaticum” (гр. “ζῷον ἐκστατικόν”) Иванов обыгрывает известное определение человека Аристотелем “ζῷον πολιτικόν”. В данном контексте он также употребляет термин “animal religiosum”.

⁵²³ ЭР, там же.

⁵²⁴ ЭР 1904, 3, 61.

⁵²⁵ «человек сознает себя единым со своим божеством только в состоянии экстаза», ЭР 1905, 7, 138.

⁵²⁶ О связи эротики с понятием экстаза см. Clowes (1988), 137-138.

⁵²⁷ СС. I, 719.

⁵²⁸ «Ницше возвратил миру Диониса», СС. I, 716.

⁵²⁹ “wonnenvolle Zerstückelung” или “Zerbrechen des principii individuationis”, Nietzsche (1999), I, 30.

индивидуации, «дионисийское расторжение личности».⁵³⁰ Ницше считает, что снятие индивидуации дает человеку чувство принадлежности к «более высокому обществу».⁵³¹

Вспомним позицию Эрвина Роде, который наряду с Ницше являлся для Иванова важнейшим ориентиром. Среди филологов Роде был одним из самых тонких психологов (см. оценку Иванова выше, часть первая, 1. 2). Роде считает, что экстатическое почитание фракийского Диониса (хотя он и говорит о нем как об «общечеловеческом переживании») еще чуждо греческому религиозному сознанию. Далее он исходит из того, что олицетворением греческого религиозного сознания был пантеон олимпийских богов.⁵³² Несмотря на то, что Роде описывает экстаз «как погружение личности в божество»,⁵³³ он рассматривает его, прежде всего, как предтечу того более позднего учения о бессмертии индивидуальной человеческой души, которое мы встречаем у орфиков, пифагорейцев и платоников. Для Роде основная идея экстаза заключается в переживании самостоятельности души по отношению к телу: «В экстазе, освобождении души от угнетающей силы тела растут ее силы, о которых она в повседневной жизни, замкнутая в теле, ничего не знает».⁵³⁴

Интересно, что Иванов оказывается в этом отношении ближе к Ницше, чем к Роде. Он делает упор на сверхличный характер экстаза и выводит его коллективный или соборный вариант.⁵³⁵ В рамках филологической дискуссии он в этой связи близок к Гаррисон, которая в своей книге «Фемида» (“Themis”) 1912 года под влиянием социологических теорий Э. Дюркгейма (и в меньшей степени М. Маусса) рассматривает дионисийский экстаз, прежде всего, как коллективный феномен, как «коллективную эмоцию» (“Collective emotion”).⁵³⁶ Однако Гаррисон более тесно связывает коллективный характер экстатического ритуала с магией и тотемизмом. Впрочем, Иванов развивал свои предположения самостоятельно, без влияния Гаррисон. Уже в «Эллинской религии страдающего бога» он подчеркивает коллективность оргазма: «Об экстазе, или безумии, как явлении собственно культовом мы вправе

⁵³⁰ ЭР 1904, 3, 40.

⁵³¹ “Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitglied einer höheren Gemeinschaft”, Nietzsche (1999), I, 30.

⁵³² “(...) eine allgemein menschliche Empfindung”, Rohde (1961), II, 22-23.

⁵³³ “Untergang des Individuums in der Gottheit”, Rohde (1961), II, 26. Ср. Dodds (1951), 70, прим. 41, где Доддс критикует Роде за смешение переводов слова “ἐνθεός”: «быть в боге» и «иметь бога в себе».

⁵³⁴ “In der Ekstasis, der Befreiung der Seele aus der beengenden Kraft des Leibes, wachsen ihre Kräfte zu, von denen sie im Tagesleben und durch den Leib gehemmt, nichts weiss”, Rohde (1961), II, 20.

⁵³⁵ Ср. “Rohde aveva sviluppato l’intuizione di Nietzsche sull’importanza del dionisiasmo come fenomeno psicologico individuale, oltre che come esperienza collettiva”, Rizzi (1988), 95.

⁵³⁶ Harrison (1912), xi-xii; 45-46; 125 ; Henrichs (1984), 231.

говорить только тогда, когда оно принимает характер состояния коллективного».⁵³⁷ Для Иванова важна русская философская идея соборности, к которой мы вернемся в четвертой главе этой части нашей работы (часть вторая, 4. 1).

1. 2. 1 Экстаз как безумие

Экстаз, оргиазм, исступление, одержимость богом – все эти термины обозначают воздействие Диониса на человека (т.е. представляют собой его страдания, короче говоря: пафос) и употребляются в текстах Иванова более или менее синонимично. Все эти термины употребляются применительно к дионисийскому безумию, которое Иванов толкует довольно специфически.⁵³⁸ Уже Гомер говорит о «безумствующем Дионисе».⁵³⁹ Геродот определяет Диониса как «того, кто приводит людей в безумие».⁵⁴⁰ Ранее было замечено, что корень греческого слова «μανία» присутствует и в слове менада («дионисийская женщина – главная носительница идеи культа»)⁵⁴¹ В обеих филологических работах Иванов приводит основные мифы о дионисийском безумии.⁵⁴²

В своей теории дионисийской религиозной психологии Иванов различает два основных типа безумия, которые, как мы увидим ниже (часть вторая, 2. 1), восходят к Платону и связаны с понятием дионисийского катарсиса. Первый тип Иванов называет «правое безумие», а второй – «неправое безумие». Первый тип безумия реализуется в благоприятных обстоятельствах и имеет положительные последствия. Второй тип ведет к разрушению, убийству, словом, характеризуется как отрицательное проявление дионисовой силы, «как слепая «Лисса»», богиня безумия.⁵⁴³

Иванов требует совместного, т.е. соборного переживания экстаза, поскольку, на его взгляд, «одиначество исступления почти всегда опасно, как состояние

⁵³⁷ Соответственно: ЭР 1904, 3, 55 и 46. Ср. Мурашов (1998), 445.

⁵³⁸ Следует отметить, что эпилепсия ассоциировалась с божественным воодушевлением уже в античности. «Недаром эпилепсия – священная болезнь» (ЭР 1904, 3, 46) пишет Иванов, ссылаясь на фрагмент из Гераклита. (В комментарии М. Гаспарова к изданию фрагмента текста «Эллинской религии страдающего бога» в «Эсхиле» (с. 559)): Фр. ДК 22 В 29: «Мышление – падучая болезнь» (но ссылка не точная). Ср. Rohde (1961), II, 70 и прим. 4 со ссылкой на Гиппократ, *De morbo sacro*. О понятии «безумствовать», «μαίνεσθαι» вообще, см. Linforth (1948a), 147.

⁵³⁹ «Διόνυσος μαινόμενος», *Hom. II*, VI, 132, в мифе о Ликурге.

⁵⁴⁰ «ὅστις μαινέσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους», *Herod. Hist.* IV, 79, 3. Rohde (1961), ср. II, 6, прим. 1. Dodds (1951), 77.

⁵⁴¹ ЭР 1904, 3, 42.

⁵⁴² Миф о Ликурге (*Hom. II*, VI, 130-140); миф о Пенфее (сюжет «Вакханок» Еврипида); миф о Еврипиле (*Paus.* VII, 19-21); миф о дочерях царя Миния («Μινιάδες», *Plut. Qu. Gr.* 38; *Ovid. Met.* IV, 1-40) и о дочерях Пройта («Προϊτίδες», *Ps. Apoll., Bibl.* 2, 2, 1; *Paus. Descr.* VIII, 18, 7-8). ЭР 1904, 3, 42, 45; ЭР 1904, 4, 33; ДП, 27, ДП, 108, 233, 253.

⁵⁴³ ЭР 1904, 3, 47.

патологическое».⁵⁴⁴ Иванов предполагает, что общечеловеческое экстатическое начало требует периодического проведения экстатических обрядов. Можно сказать, Иванов исходит из того, что в человеке дремлет некий внутренний зов, к которому необходимо прислушиваться. На того, кто пренебрегает этим зовом, обрушивается разрушительная месть безумствующего бога. Это показано в частности в мифе о дочерях царя Миния или фивском царе Пенфее. Иными словами, Иванов считает, что для своего рода духовной гигиены культуры необходимо совместное экстатическое переживание, правое безумие, подавление которого вызывает тяжелейшие последствия.

Свое утверждение о необходимости совместного дионисийского экстаза Иванов иллюстрирует «религиозно-психологическим» анализом судьбы своего вдохновителя Фридриха Ницше. По мнению Иванова, Ницше «оставил Дионисов сонм» и ушел в самого себя. В «Рождении трагедии» Ницше еще писал о дионисийском снятии принципа индивидуации, но позднее, в своей философии он постепенно переходил ко все большему самоутверждению личности в идеях о сверхчеловеке. Иванов полагает, что именно в этом заключался ницшевский отказ от дионисийства. Оскорбленный безумствующий бог будто бы отомстил и наслал на него губительное помрачение ума.⁵⁴⁵

Еще при рассмотрении исторического развития религии Диониса мы заметили, что Иванов в своем анализе дионисийства различает две основные области: народную хтоническую религию и мистику. Первая область (народная хтоническая религия) – культовый контекст дионисийства с разными первобытными экстатическими обрядами жертвоприношения, такими как растерзание и пожирание жертв (омофагия). Религиозно-психологический подход Иванова в этой связи находится под особым влиянием антропологии. Вторая область (мистицизм) – появление дионисийского экстаза в мистериальных культах. Главный из них – орфизм. В рамках учений этих культов еще упоминается жестокость первобытных обрядов, но они больше не практикуются. Можно было бы сказать, что это – своего рода сублимированная форма дионисийства. На практике эта «сублимация» выражается в том, что у орфиков обряд омофагии (пожирание сырого мяса жертв) заменился на вегетарианство. В мистериальных культах Иванов видит окончательное раскрытие сущности дионисийства. Можно сказать, что именно в них завершается переход от неправого к

⁵⁴⁴ ЭР, там же.

⁵⁴⁵ СС. I, 721-722. Иванов сравнивает Ницше с вышеупомянутым Еврипиллом, который согласно мифу нарушает запрет, открывает ковчег с образом Диониса и сходит с ума.

правому дионисийскому безумию. Другими словами, происходит развитие от разрушительной к очистительной форме экстаза. Перед тем, как мы перейдем к обсуждению «очищения» (катарсиса), рассмотрим психологию тех уровней дионисийства, которые мы выделили выше: психологию экстатического жертвоприношения и психологию экстатической мистики.

1. 2. 2 Экстатическое жертвоприношение

Согласно концепции Иванова, жертва и жертвенные обряды занимают в генеалогии дионисийства среднее место между экстазом как изначальным фактом религиозного сознания, и конкретным представлением о божестве: «(...) жертва в Дионисовой религии древнее бога. Но есть нечто более древнее, чем сама жертва. Это – психологическое явление оргийного экстаза в спазмах полноты, переливающейся через край, счастья, разрешающегося в восторг страдания (...)»⁵⁴⁶ и так далее по линии ницшевского представления о «страдании от переизбытка накопленных жизненных сил» в соединении с антропологическими идеями о сущности и функции жертвы.

Разные жертвенные обряды, которые встречаются в рамках культа Диониса, Иванов интерпретирует в связи с экстазом. В дионисийской психологии жертвенного ритуала различаются следующие составные элементы: жертва, жрец и божество, которому приносится жертва. В концепции Иванова, эти элементы разграничиваются нечетко и могут идентифицироваться в религиозной психологии. Этот подход выдает влияние антропологической науки второй половины XIX века, которая определила и научный подход Эрвина Роде. В первой части нашей работы мы уже указали на то, что Ницше предвосхищает некоторые установки антропологической науки и поэтому позже, в начале XX века сторонники ритуалистского анализа возникновения трагедии назовут его важным предшественником (часть первая, 1. 2. 1 и 1. 3).

Перед тем, как заклятие животных стало распространенной практикой в греческой религиозной культуре, в жертву (в том числе и в рамках религии Диониса) приносились люди. Этот элемент греческой религии всегда вызывал ожесточенные споры среди специалистов. Как соединить представление о высокоразвитой цивилизации древней Эллады с жестокими человеческими жертвами и каннибализмом? Поэтому жертвенные обряды такого типа в греческой религии и мифологии долгое время воспринимались как негреческие (варварские) элементы и пережитки.⁵⁴⁷

⁵⁴⁶ ЭР 1904, 3, 61.

⁵⁴⁷ Rohde (1961), II, 48, 78; Guthrie (1950), 163, 166, 296.

Но как бы то ни было, исходя из мифологического предания, в культе Диониса можно различать три типа человеческих жертв: дети, мужчины и женщины.⁵⁴⁸ Детеубийство представлено в мифе о дочерях царя Миния (Миниады), мужеубийство – в мифе о Пенфее (хотя, конечно, Агава убивает собственного сына), женоубийство – опять же в мифе о Миниадах⁵⁴⁹ и в мифе о Пройтидах.⁵⁵⁰ Благодаря «Вакханкам» Еврипида наиболее известен миф о Пенфее. Он показывает, как гонитель бога сам становится жертвой.⁵⁵¹ По Иванову, эти три типа выражают соответственно юношеское, мужское и женское начало самого Диониса, которые, как увидим в следующем разделе, играют важную роль в психологии экстаза.

В рамках этого же антропологического подхода следует понять существенный элемент психологии дионисийской жертвы – раздвоение божества на жреца и жертву (появление разных ипостасей). Это явление было частью еще прадионисийского религиозного оргиазма.⁵⁵² Кроме того, оно играет важную роль в развитии трагедии. В «Эллинской религии страдающего бога» Иванов раскрывает эту идею так: «истина раздвоения бога на жертву и палача, на богоборца и трагического победителя, на убиенного и убийцу. Эта мистика оргиастического безумия мало говорит рассудку, как всякая мистика; но ее символизм более, чем логика догмата, делает нам доступной загадочную сущность вечно самоотчуждающегося под чужою маской, вечно разорванного и разлученного с собою самим, вечно страдающего и упоенного страданием многоликого и многоименного Диониса, бога страстей».⁵⁵³

Распад дионисийского жертвоприношения на составные элементы можно проиллюстрировать вышеупомянутым мифом о Пенфее. Само по себе гонение Диониса Пенфеем (т.н. миф о сопротивлении, см. часть первая, 2. 3. 1) может восприниматься как принесение самого бога в жертву. Таким образом, Пенфеей выступает как своего рода жрец. Кроме того, будучи трагическим героем, сам Пенфеей в то же время является маской страдающего Диониса. Таким образом, все три элемента жертвоприношения (жрец, жертва, бог) соединяются в образе Пенфея.

⁵⁴⁸ ЭР 1904, 4, 31-33.

⁵⁴⁹ Сам Плутарх интерпретирует этот миф в связи с культом Агрионий в Орхомене («Αγριώνια»), Plut. *Qui. Gr.* 38. Ср. Nilsson (1906), 271 сл. Burkert (1972), 195-200.

⁵⁵⁰ Nilsson (1906), там же; Burkert (1972), 189-194.

⁵⁵¹ В более позднюю эпоху человеческие жертвы были заменены животными, что иллюстрирует, например, миф о Еврипиле в Патрах. Nilsson (1906), 294 сл., Wilamowitz (1931/2), I, 374-380.

⁵⁵² В методологической главе «Диониса», ДП, 283-284. Ср. Rizzi (1988), 96.

⁵⁵³ ЭР 1904, 8, 23; ср. ЭР 1904, 4, 39. Иванов возвращается к этому моменту в своих статьях. Напр. «Ницше и Дионис» (1904), СС. I, 726 и «О существе трагедии» (1912), СС. II, 194.

Отождествление божества и жертвы – антропологическая концепция, но может быть основана и на идеях Ницше. Именно он считал трагических героев масками самого страдающего божества. Дальнейшие размышления о жертве (в том числе идентификация жертвы со жрецом)⁵⁵⁴ могут быть результатом влияния Роде.⁵⁵⁵ Ритуалистский элемент в этой теории выдает среди прочего влияние идей, выдвинутых в «Золотой ветви» Фрэзера.⁵⁵⁶ В первой части своего многотомного исследования Фрэзер говорит о так называемом «лесном короле», жреце храма Дианы, который был одновременно и жрецом, и жертвой лесного культа богини (наследник жреческой должности убивает своего предшественника).⁵⁵⁷ В той части, которая посвящена Дионису как примеру умирающего и воскресающего бога, Фрэзер рассматривает отождествление бога с животным, которое приносится ему в жертву.⁵⁵⁸

В соответствии с разными современными ему теориями истории религии (в том числе Фрэзера) Иванов за разными формами человеческих жертвоприношений и каннибализма видит основополагающий образ пожирания человеком божества «чтобы самому им напитаться и чрез то усилиться и обожествиться».⁵⁵⁹ Растерзание живой плоти без огня – доказательство древности дионисовой жертвы.⁵⁶⁰ Иванов подчеркивает, что, несмотря на попытки религиозной культуры развить оба аспекта до самостоятельных явлений, раздвоение божества на деятельное и страдающее начало (активное и пассивное воплощение) осталось прообразом судьбы страдающего Диониса (в том виде, в каком она была сформулирована в частности в орфическом культовом мифе).⁵⁶¹

Собрание участников ритуала (группы экстатических менад, сатиров, позднее – трагический хор) можно понять как коллективную фигуру жреца. Этот жертвенный

⁵⁵⁴ «Рассмотрев мистику дионисического служения, мы установили ее двойной принцип: отождествление бога с жертвою и жертвователем», ЭР 1904, 9, 59.

⁵⁵⁵ Роде об Орфее, “Der Priester tritt an die Stelle des Gottes, erleidet was (...) der Gott erleidet (...)” и “Dass der in den bakchischen Orgien zerrissene Stier den Gott selbst vorstellte”, Rohde (1961), II, 118, прим. 2.

⁵⁵⁶ В отношении интерпретации жертвы Иванов не раскрывает свои источники. На Фрэзера он ссылается только в методологических замечаниях. ЭР 1904, 2, 55; ЭР 1905, 6, 219; ДП, 179; ДП, 259.

⁵⁵⁷ Frazer (1955), I, 1, 8 сл.

⁵⁵⁸ Наряду с Адонисом, Аттисом и Озирисом. Далее по теме «Фрэзер и Иванов» можно добавить, что Фрэзер считает, что судьба Диониса (т.е. его насильственная смерть) символизирует, прежде всего, увядание и воскресение природы при смене времен года. Следовательно, Дионис, по его мнению, является по сути своей божеством растительности. Frazer (1955), V, 1, 1 сл. Ср. Jeanmaire (1951), 12 сл.

⁵⁵⁹ ЭР 1904, 4, 37.

⁵⁶⁰ ЭР 1904, 4, 38. Вспомним, что это обстоятельство не отменяет тот факт, что миф о растерзании самого Диониса титанами появился относительно поздно.

⁵⁶¹ ДП, 26; 281-284; СС, II, 194. Ср. «(...) оргиастические культы (...) поддерживали непрерывающуюся живую связь между новой мистической и доисторической мистикой человека-каннибала, питающегося своим божеством, чтобы им исполниться, пожирающего сырое мясо людей или животных (...)», ЭР 1904, 5, 38.

сонм в соборном действе убивает жертву, рассекает ее на части и раздает участникам. Соучастники едят тело жертвы-бога, приходят в экстаз и отождествляют себя с ним. Иванов устанавливает различие между обычным и мистическим жертвоприношением. По его мнению, обычное жертвоприношение заключается в сожжении жертвенного животного, а мистическое подразумевает поедание бога и подражательное воспроизведение божественных страстей. Иванов полагает, что трагедия происходит именно из этого ритуального явления. Это раздвоение божества на жертвенное и жреческое начало присутствует и в драме, где оно выражено оппозицией между хором и героем, которые являются как бы персонификацией двух начал Диониса (т.е. действующего и страдающего).⁵⁶²

На более современных этапах научной дискуссии о Дионисе особое внимание уделялось именно жертвенной практике его культа. Это нередко приводило к несколько одностороннему смещению акцента в сторону жестоких и темных аспектов культа Диониса.⁵⁶³ Этот интерес к агрессивной стороне человеческой личности, очевидно, связан с самокритикой, присущей послевоенной европейской культуре. По сравнению с этнографией и антропологией конца XIX века восприятие «высокой культуры» лишь как тонкого налета цивилизованности на темной основе жестокости и насилия значительно усилилось после двух мировых войн. Эта духовная установка наложила отпечаток и на исследование античности. Поэтому в современных исследованиях дионисийства нередко «течет больше крови, чем вина».⁵⁶⁴

1. 2. 3 Экстатическая мистика

Теперь от приземленного уровня экстатической жертвы мы перейдем к более возвышенному мистическому пониманию экстаза. Главным содержанием теории мистико-философской и психологической стороны экстаза является диалектика мужского и женского начала внутри человеческой души. Эта мысль встречается в работах Иванова очень часто. Наиболее кратко и емко она сформулирована в статье

⁵⁶² ЭР 1904, 8, 17-20. В первой части нашего исследования мы уже обратили внимание на то, что Иванов смешивает разные теории о происхождении трагедии, возникавшие под влиянием этнографии во второй половине XIX – начале XX вв. Например, остается не совсем понятным точное отношение между трагедией и почитанием героев (одно из возможных толкований героической драмы), в рамках которого речь, скорее всего, идет об обычных жертвоприношениях.

⁵⁶³ “In the end the modern intellectual obsession with death and violence prevailed and cast a deep shadow on the ‘light’ side of Dionysus”, Henrichs (1984), 212. Ср. исследования: Girard (1972), 170-200; Detienne (1977), 149-153. Ср. Burkert (1972) и (1977), 256. Ср. Henrichs (1982), 147; Friedrich (1996), 259.

⁵⁶⁴ Henrichs (1984), 210. Генрихс критикует Детьенна за то, что тот не учитывает разницу между мифом и культом Диониса и принимает все мифы за отражение исторической действительности. Ср. Henrichs (1984), 234 (по отношению к Р. Жирану).

«Ты еси» 1907 года и связанной с ней статье «Анима» 1935 года.⁵⁶⁵ Мы ограничимся текстом статьи «Ты еси». В ней Иванов в мистических термнинах переосмысливает основные антропологические и психологические установки своей «Эллинской религии страдающего бога».⁵⁶⁶ Мистическая концепция экстаза, которая излагается в этой статье, является, на наш взгляд, ключевой для понимания ивановской интерпретации религии Диониса и трагедии. Здесь мы передаем только общую структуру хода мыслей Иванова и выделяем главные моменты.

Название статьи «Ты еси» восходит к дельфийскому оракулу Аполлона. Кроме знаменитой надписи «Познай себя» на стенах храма находилось и другое изречение («ΕΙ»), которое вдохновило Плутарха на создание трактата под названием «Об “Е” в Дельфах» («Περὶ τοῦ “εἶ” τοῦ ἐν Δελφοῖς», конца I, начало II века по Р. Х.).⁵⁶⁷ Плутарх кратко рассматривает разные варианты объяснения этой загадочной формулы, которая помимо прочего может обозначать число 5, союз «если» или различные формы глагола. Сам он выбирает значение «Ты еси», то есть то, что посетитель храма отвечает богу на его слова «познай себя». На приветствие божества человек отзывается словами: «εἶ», «ты еси», воздавая Ему должное именованим истинным и неложным и единственно подобающим Ему Единому».⁵⁶⁸ По смыслу эта формула соответствует индийскому выражению “Tat twam asi”, которое встречается и у Иванова.⁵⁶⁹ Иванов, по всей вероятности, позаимствовал его у Шопенгауэра, который одним из первых западных философов заинтересовался индийской философией (к этому мы вернемся ниже (часть вторая, 3. 1)).⁵⁷⁰

Иванов перенимает формулу «Ты еси» и применяет ее к внутреннему переживанию экстаза. Во втором разделе одноименной статьи Иванов пишет, что в экстазе происходит «раскрытие антиномии личности», т.е. раскалывание личности на *я* и *ты*.⁵⁷¹ С древнейших пор экстаз связан с переживанием божества в человеке. Божество вселяется в сознание, и человек начинает воспринимать его как другое *я*, как *ты*. Цельность человеческой личности распадается в экстазе на две части, которые Иванов

⁵⁶⁵ См. Stegun (1964), 219; Müller-Vollmer (1984), 134; West (1988); Библихин (1999); Обатнин (2000), 103 сл. с интересной ссылкой на Григорьеву (1996)). См. дальше в статье «Спорады» (1908-1909).

⁵⁶⁶ West (1988), 235. Ср. Обатнин (2000), 28-29.

⁵⁶⁷ Библихин (1999), 287.

⁵⁶⁸ “ἡμεῖς δὲ πάλιν ἀμειβόμενοι τὸν θεόν, ‘εἶ’, φαμέν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόμευσιν ἀποδιδόντες”, Plut. *De E ap. Delph.* 392a.; Библихин (1999), 289; Обатнин (2000), 30-31.

⁵⁶⁹ Напр. «Новые маски» (1904), СС. II, 77; ЭР 1905, 7, 125, 143.

⁵⁷⁰ Schopenhauer (1986), II, 770; Ср. Schopenhauer (1986), III, 809.

⁵⁷¹ СС. III, 264.

определяет как мужскую и женскую.⁵⁷² В экстазе женская часть нашего я освобождается от власти мужской, которая обычно доминирует в нашем сознании. Причем, это касается и мужчин, и женщин. В этом заключается эмансипационный потенциал теории Иванова.

Согласно представлениям Иванова женская часть души ищет своего спасителя или освободителя. Ей является «божественное начало в нас». Иванов указывает на универсальный (если угодно, архитипический) характер этого представления: Психея, ждущая своего Эроса; менады, ищущие Диониса (в качестве сына или жениха); Изида, собирающая части растерзанного Озириса и, наконец, в рамках христианской веры – душа верующего, предстоящая Христу.⁵⁷³ Мужское я в своем самоутверждении – основа отчуждения от Бога. Женская часть умерщвляет его как «жрица и мужеубийца» в поисках вышеназванных «лучей из нашего божественного центра» (имеется в виду наш Сам (Атман) или Отец в небе (по христианской мистике – Бог откровенный в нас)).⁵⁷⁴

Несмотря на то, что в данной статье Иванов не обращается напрямую к этой теме, важно понимать, что спасительное божественное начало имеет андрогинный характер. Оно не имеет ярко выраженных черт мужского или женского пола. Чаще всего оно мыслится как младенец, половые признаки которого еще не имеют значения. По одной из иконографических традиций Дионис всегда изображается как андрогин или как младенец. В таком же муже-женском облике нередко предстает Эрос. На наш взгляд, этот андрогинный «младенческий» элемент не только соответствует образу «рождения божественного начала в нас», но и по всей вероятности говорит о его синтетическом качестве и происхождении «не из мира сего», где все оппозиции, включая половую, выражены гораздо менее четко.⁵⁷⁵

⁵⁷² В статье “Anima” Иванов обозначает мужское и женское начало терминами “animus” и “anima”. В этом он следует Бремону (H. Bremond), Клоделю (P. Claudel) и Юнгу (C. G. Jung). См. СС. III, 273. Но более тонкие нюансы этой статьи мы оставим за рамками обсуждения потому, что Иванов к этому моменту уже значительно отошел (по времени и интересам) от изучения дионисийства. См. Symborska-Leboda (2002); Симборска-Лебода (2004), 117 сл.

⁵⁷³ СС. III, 265. Здесь можно вспомнить об образе Церкви как Невесты и Христа как ее Жениха.

⁵⁷⁴ СС. III, там же.

⁵⁷⁵ Иванов часто указывает на андрогинность Диониса. Подробнее об андрогинности в романтизме см. Nattiez (1993), 102 сл. (особенно 113-114). Андрогинность играет важную роль уже в мистике Якоба Бема и в трудах романтического мыслителя Франца вон Баадера. По всей вероятности, Иванов опирается на схожие источники. Впрочем, подобные моменты в теории Иванова могли быть опосредованно заимствованы из философии Соловьева, к которому мы вернемся в главе IV второй части.

Через божественное начало в нас, через Сына, женская часть души может приобщиться к Отцу, потому что «никто не приходит к Отцу иначе, как чрез Сына».⁵⁷⁶ Здесь Иванов вводит понятие богосыновства, которое он заимствует у Мейстера Экхарта и которое так важно для его интерпретации катарсиса.⁵⁷⁷ Наша личность «как бы воскресает из смертного сна и облекается в светлое видение Сына».⁵⁷⁸ Он приближается к Психее, как ее Жених – «из глубины личного сознания в образе воскресшего я».⁵⁷⁹ Женская часть нашего я принимает божественное в нас как невеста (Психея) или как кормилица (Гиппа из орфического мифа).⁵⁸⁰ Богосыновство знаменуется эпифанией бога. Иванов говорит, что преображенное я разоблачается в эпифании Вакха, вершине экстатического переживания. В следующем разделе, посвященном катарсису, мы покажем, как Иванов в той же статье дает свою мистическую интерпретацию очищения Диониса, понимаемого как осуществление идеи богосыновства.

Хотя Иванов и не говорит об этом эксплицитно, получается, что муже-женскую диалектику можно рассматривать как прамиф экстатического переживания в целом и дионисийского экстаза в частности. Этот прамиф встречается в разных культурах, из которых Иванов упоминает индийскую, египетскую, греческую и христианскую. Внутри отдельной культуры он сохраняется при переходе от первобытных жертвенных обрядов к более возвышенным учениям мистических традиций. На этих теоретических взглядах Иванова основано соотнесение Диониса с Христом. Если вернуться к рассмотрению различий между правой и неправой формой безумия, то нельзя не заметить, что термин «неправое безумие» Иванов применяет по отношению к жестоким обрядам жертвоприношения (или исступлению в одиночестве), в то время как «правое безумие» ведет к рождению божества в нас.

⁵⁷⁶ СС. III, 265.

⁵⁷⁷ Для подкрепления своей концепции богосыновства Иванов ссылается на Мейстера Экхарта. Конечно, надо иметь в виду, что концепция Экхарта (Иванов не рассматривает ее содержание, и по сути не идет дальше упоминания) ограничена христианским контекстом и не имеет ничего общего с дионисийством. В комментариях к Евангелию от Иоанна Экхарт пишет о мистическом рождении Христа в нас. У Экхарта важны те моменты, которые можно *mutatis mutandis* выделить в теории дионисийства Иванова: искание и рождение божьего Сына в человеке; самоотрицание; возвышение над противоречиями бытия. См. Hohn (2000), 118-120 и McGinn (2001), 53-70.

⁵⁷⁸ СС. III, 265.

⁵⁷⁹ СС. III, там же.

⁵⁸⁰ Таким образом, по отношению к дионисийскому экстазу формулируются две основные метафоры взаимоотношений души человека и Бога, которые обычно используются в христианской традиции мистического соединения с Богом (“Unio mystica”). Pike (1992), 66 сл. (“My soul as the bride”), 73 сл. (“My soul as the nursling”).

С учетом того, что было сказано ранее о дионисийской жертве, получается, что в рамках мистической дионисийской психологии человек приносит в жертву ту часть своей личности, которая сопротивляется божеству.⁵⁸¹ Все элементы экстаза: выход за пределы себя (в бога), присутствие бога в человеке, безумие (утрата здравого ума) выражают принесение в жертву сознательной и рациональной (мужской) части личности. Личность раздваивается на жертву (мужскую часть) и жреца (женскую часть) для того, чтобы в ней воскресло божество (сыновняя ипостась божества в нас).

1.3 Катарсис и его культурное значение по Иванову

Как уже было сказано, теория катарсиса Иванова тесно связана с рассмотренной ранее теорией экстаза. В конце концов, катарсис – непосредственный результат «благополучной формы» экстаза. Замечания о катарсисе (очищении) встречаются в обеих филологических работах Иванова, но наиболее подробно он рассматривается в уже упомянутой главе X «Диониса и дионисийства» – «Пафос, катарсис, трагедия». Тем не менее, основные идеи об очищении в Дионисовой религии и трагедии мы находим уже в «Эллинской религии страдающего бога». В первой части нашего исследования мы уже обращались к филологической дискуссии об отношении катарсиса к трагедии. Речь шла о том, какое место в истории интерпретации этого сложного вопроса занимает толкование, предложенное Ивановым. Перед тем, как мы рассмотрим мнение Иванова относительно того, как катарсис понимался у Платона, следует обратиться к двум более общим вопросам. Во-первых, какова специфика ивановской интерпретации культового катарсиса по отношению к той роли, которую очищение играет в греческой культуре в целом. И, во-вторых, какова мистическая интерпретация катарсиса в концепции Иванова, изложенной в статье «Ты еси».

1.3.1 Культурный статус катарсиса

Для лучшего понимания ивановской интерпретации катарсиса в его культовом контексте сначала кратко рассмотрим его место в греческой культуре. Античные источники упоминают о разных видах очищения. Можно условно выделить: юридическое,⁵⁸² медицинское, и религиозно-моральное⁵⁸³ очищение (подобную форму

⁵⁸¹ ДП, 26.

⁵⁸² ДП, 200, через ссылку на Роде; см. ниже.

⁵⁸³ Гр. «κάθαρσις ἱατρική», ДП, 208.

катартики мы встречаем у пифагорейцев, орфиков и платоников).⁵⁸⁴ Кроме того, в античной литературе говорится об очищении как этапе посвящения в мистериальные культы (гр. “καθαρμοί” и “τελευταί”). Вид катарсиса, который наиболее любопытен для нас: музыкальное очищение («врачебный корибантизм», названный по корибантам, экстатическим почитателям малоазийской богини Кибелы). Как мы увидели в главе IV первой части нашей работы, он играет решающую роль в интерпретации катартического воздействия трагедии и имеет в свою очередь определенное сходство с медицинской и мистериальной катартикой (хотя их и не следует полностью отождествлять).

Несмотря на разные контексты появления катарсиса, представления древних сходятся в одном: под катарсисом в основном подразумевается очищение от вредного элемента в теле или душе, от заражения (гр. “μίασμα”).⁵⁸⁵ Такие явления, как чувство вины, болезнь, нарушение религиозного закона, то есть, пафос или причина телесного или душевного страдания воспринимались как загрязнение, от которого человека необходимо очистить. Таким образом, пафос и катарсис оказываются коррелятами.⁵⁸⁶

Ивановская концепция катарсиса в связи с дионисийством натывается на важную проблему: большинство видов катарсиса связано с религией Аполлона (если следовать принципиальному разделению религиозных пространств Аполлона и Диониса, которое мы выше определили как обрядовый дуализм). Как известно, такие феномены, как медицина и правосудие приписывались области религии Аполлона. То же самое касается и связанного с ними катарсиса. Аполлон в этих случаях является символом и хранителем должной чистоты.

Иванов признает, что очищение – «достояние, преимущественно Аполлоновой религии»,⁵⁸⁷ но, тем не менее, в его трактовке проблемы катартики снова происходит интересный сдвиг, наподобие того, который мы уже наблюдали в дионисийской интерпретации греческой культуры («дионисификация» эллинской религии, в соответствии с тем, что в первой части нашего исследования было сказано по поводу культового соединения Аполлона и Диониса («дельфийского братства», первая часть, 2.

⁵⁸⁴ Понятое как очищение души ради лучшей доли после смерти. В философии Платона под этим подразумевается освобождение духовного (или душевного) начала от телесного в соответствии со знаменитым тезисом Платона о том, что тело – тюрьма или гробница души (“σῶμα – σῆμα”). Ср. Plat. *Phaed.* 67c7-d2.; ДП, 210.

⁵⁸⁵ Dodds (1951), 35 сл. «Недуг телесный и, в особенности, душевный (...)», ДП, 209.

⁵⁸⁶ ДП, 200.

⁵⁸⁷ «Ее (Аполлоновой катартики – Ф. В.) назначением было восстановление нарушенной нормы взаимоотношений между личностью и небесными богами, а через них и людской гражданственности, подчиненной их ясным уставам», ДП, 200. Ср. Guthrie (1950), 192 сл.

3. 2)), боги оказывают влияние друг на друга.⁵⁸⁸ В «Эллинской религии страдающего бога» Иванов еще сильнее подчеркивал (пра)дионисийский характер таких позднейших атрибутов Аполлона как пророчество (“μαντική”) и очищение (“καθαρτική”).⁵⁸⁹

Помимо этого, следует обратить внимание читателя на то, что два антиномических принципа Аполлона и Диониса Иванов понимает «диалектически». Дионисийское начало принимается с одной стороны как противоположность аполлинийскому, а с другой стороны, предполагается, что оно объемлет оба. То есть, дионисийское начало включает в себя свою противоположность (аполлинийское начало), в чем и выражается его противоречивый характер.⁵⁹⁰ Подобным образом Иванов понимает функцию Дионисовой религии в эллинской культуре и с Дионисом связанную форму катартики. Дионисийская катартика смиряет оба пространства и преодолевает «невыносимое душевное противоречие и раскол» обеих сфер, т.е. Дионисовой и Аполлоновой («обрядовый дуализм»).⁵⁹¹ Иванов дает следующее определение сути культа Диониса (и таким образом, эллинской религии в целом): «Можно даже сказать, что дионисийская катартика спасла эллинство от безумия, к которому вело его двоеверие».⁵⁹²

Такое представление о греческой религиозной жизни, безусловно, максимально удалено от классицистского образа «светлого эллинства». По отношению к Дионису, Иванов приходит к выводу, что «вера в бога страдающего является, прежде всего, патетическим и катартическим принципом эллинской религиозной жизни».⁵⁹³ Религиозная катартика воспринимается им как центральное явление религиозной

⁵⁸⁸ Иванов в этом вопросе опирается на Роде (Rohde (1961), I, 272 сл.; II, 72 сл.), который полагает, что очищение (и смирение) выходит за пределы гомеровского мирозерцания и принадлежит, следовательно, хтонической религии. На этом основании Иванов делает имплицитный вывод о существовании изначальной Дионисовой катартики. Однако Роде ограничивается узким контекстом смывания вины убийства (III, “Elemente des Seelencultes in der Blutrache und Mordsühne”), Rohde (1961), I, 259. ДП, там же.

⁵⁸⁹ Кроме энтузиазма. Здесь нас интересует то обстоятельство, что, следуя этой линии мышления, Иванов объявляет «типичные Аполлоновы свойства» дионисийскими по происхождению. ЭР 1905, 7, 129. В этом Иванов далек от Роде (см. гл. “Dionysische Religion in Griechenland”, Rohde (1961), II, 39.сл.). Роде воспринимает распространение этого явления прежде всего как развитие после Гомера в моральном плане, см. Rohde (1961), II, 71.

⁵⁹⁰ По определению Гегеля, такое положение можно назвать диалектическим. По его «Логике» общее (“Das Allgemeine”) включает в себя общее (“Das Allgemeine”, т.е. себя) и особенное (“Das Besondere”, т.е. свою противоположность).

⁵⁹¹ ДП, 210.

⁵⁹² Т.е. ограничение олимпийского порядка от хтонической религии. ДП, 201.

⁵⁹³ ДП, 200.

жизни, «под могущественным воздействием которого созидался эллинский мир».⁵⁹⁴ Следовательно, Иванов считает Диониса катартическим божеством *par excellence*.⁵⁹⁵

1. 3. 2 Мистическая интерпретация катарсиса

Ранее, схематически описывая представления Иванова об экстазе, мы показали, что по мысли автора женская часть души (как Психея или менада) в поисках Эроса, Диониса, Божьего Сына (Младенца) отделяется от мужской. Приятие Сына понимается Ивановым как богосыновство (согласно идеям Мейстера Экхарта). Попробуем применить эту концепцию к вышеописанным категориям правого и неправого безумия. Слиянием Психеи и преображенного я завершается «цикл правого безумия» и «восстанавливается сознание личности».⁵⁹⁶ Иванов не дает развернутого объяснения понятия «цикл правого безумия».⁵⁹⁷ С учетом статьи «Ты еси» этот цикл предположительно должен состоять из самоотчуждения в экстазе и самоприобретения в божестве. Мужское начало осознает себя. Это можно описать так: человеческое я говорит божественному началу в себе «Ты еси». Однако Иванов ничего не сообщает о качестве результата завершеного катартического процесса. Единственное, что он пишет по этому поводу: очищение «тускло и на миг, как это бывало в эллинской катартике».⁵⁹⁸ По-видимому, имеется в виду языческий и «христианский катарсис», подразумевающий периодическое повторение сакрального действия.

Далее в статье «Ты еси» Иванов обращается к теме неправого безумия. Как уже было сказано, во время экстаза женская часть души освобождается от власти мужского самоопределения (преодолеывает мужское закрепощение). В ожидании эпифании божественного начала в нас она вынуждена «блуждать и томиться в священной тоске».⁵⁹⁹ Иванов имеет в виду образ блуждающей Агавы, матери Пенфея, которая с дикими вакханками бродит по фивским горам.⁶⁰⁰ Мужская часть стоит «перед выбором

⁵⁹⁴ ДП, там же.

⁵⁹⁵ Ср. Доддса, который считает, что функция Дионисовой религии в первую очередь катартическая (Dodds (1951), 76) и Иванова, говорящего, что сущность религиозной катартики в Греции – дионисийская.

⁵⁹⁶ СС. III, 266.

⁵⁹⁷ Может быть, он имеет в виду определенный порядок обрядовых действий при посвящении в античные мистерии, см. в статье «О русской идее» (1909), СС. III, 337 («κάθαρσις», «μάθησις», «πράξις»). В этой статье Иванов употребляет термин «правое нисхождение», что в свою очередь связывает концепцию экстаза и катарсиса со статьей «Символика эстетических начал» 1905 г. Все концепции Иванова взаимосвязаны, а его идеи составляют единый комплекс. Поскольку здесь нас интересует основная структура катарсиса, мы воздержимся от рассмотрения экстаза в творческом процессе.

⁵⁹⁸ СС. III, 266.

⁵⁹⁹ СС. III, там же.

⁶⁰⁰ Ср. его стихотворение «Менада» из сборника “Cor ardens”, СС. II, 227.

между богопротивлением или богосыновством, между сверхличным изволением или личным отъединением» (N.B. конструкция – хиазм).⁶⁰¹ Таким образом, в своем самоутверждении мужская часть души покидает центр сознания и оказывается на той же периферии, где блуждает женская часть. Иванов подразумевает Пенфея, который ходит по местам, где священнодействуют менады. Теперь менада-Психея может повстречать его «в образе преследователя или коварного соблазнителя».⁶⁰² Менада может напасть на него (Агава, пожирающая Пенфея) или стать «орудием мрачного самоутверждения» (Ева, внявшая Змию).⁶⁰³ Здесь снова смешиваются разные образы. На наш взгляд было бы не лишним составить к статье «Ты еси» обширные комментарии.

В данном контексте для нас важно, что Иванов различает в дионисийстве два основных проявления божественного безумия: правое дионисийское безумие, которое ведет к очищению (катарсису) и неправое безумие, которое ведет к разрушению. Мы хотели бы сделать небольшое дополнение к тому, что Иванов говорит по этому поводу. При рассмотрении знакомых нам мифов о Дионисе и дионисийском безумии, можно сделать вывод, что неправое безумое чаще всего встречается в первобытных культурах. Содержание большинства известных нам мифов катастрофично, если принять во внимание многочисленные убийства. В таком случае, перед нами – реализации неправого безумия. С другой стороны, создается впечатление, что правое безумие ограничено контекстом мистериальных культов. В них катарсис переживается через правое безумие коллективного экстаза, и проявляется благодатный облик Дионисовой религии.⁶⁰⁴

В разговоре о катарсисе мы уже давно вышли за рамки античной филологии и очутились в области мистики, наполненной разными языческими и христианскими образами. Многие понятия рассматриваются Ивановым (особенно в крайне сжатом формате статьи «Ты еси») только с точки зрения их сходства между собой. В

⁶⁰¹ СС. III, 266.

⁶⁰² СС. III, там же.

⁶⁰³ СС. III, там же.

⁶⁰⁴ В разделе «О Дионисе и культуре» статьи «Спорады» (1908-1909 гг.) Иванов истолковывает понятия катартического правого и губительного неправого безумия в связи с идеей объективации внутреннего я. Душевную энергию и напряженность человек, находящийся в состоянии правого безумия, объективирует, т.е. воплощает в действе и искусстве (СС. III, 123). На фоне статьи «Ты еси» эту внутреннюю энергию надо понимать как «божественное в нас». Далее в «Спорадах» читаем, что «Только вера – орудие нашего самоутверждения за пределами нашего я», СС. III, 125. В этой статье Иванов снова обращается к Ницше, описывая его судьбу как неправое безумие. Иванов считает, что ошибка Ницше заключалась в том, что вслед за Фейербахом он понимал религию как объективацию лучшего и сильнейшего в самом человеке. Следовательно, Ницше развенчал Бога и поставил на Его место сверхчеловека (СС. III, 124).

отношении коллективного характера дионисийского экстаза необходимо сразу заметить, что христианское мистическое переживание (вне контекста коллективной практики во время церковной службы) носит скорее индивидуальный характер. Ведь в христианской мистике речь идет вовсе не о массовом переживании веры во время службы. Это только одно из многочисленных возражений, которые можно выдвинуть относительно постепенной идентификации ряда культурных концепций, касающихся «веры в страдающего бога» и переживания его эпифании. В следующей главе мы вернемся в античность, чтобы обсудить некоторые моменты философии Платона и неоплатоников, связанные с пафосом, экстазом и катарсисом.

Итоги

Мы рассмотрели «дионисийскую психологию» по трем главным аспектам: пафос, экстаз и катарсис. Еще раз подчеркнем искусственность этого схематического воспроизведения дионисийского переживания в душе человека. К примеру, пафос является не только тем душевным страданием, которое побуждает человека к выходу за пределы себя к экстазу. Пафос также сопровождает этот процесс. Подобное можно сказать и о катарсисе. Очищение совпадает с той формой выхода за пределы себя, которую обозначают как «правое безумие». Тем не менее, мы сочли полезным обратить внимание на отдельные аспекты дионисийской психологии. Кроме того, с этими аспектами дионисийства связаны различные философские вопросы.

Иванов предполагает, что мировоззрение эллина отличалось общим патетическим строем («мудрость Силен»). Эта концепция возникла под сильным влиянием Шопенгауэра и Ницше (к которым мы еще вернемся в главе III второй части нашей работы). Образ страдающего Диониса возник из потребности человека в «эмпатическом божестве», которое страдает с людьми, разделяет их печальную участь. Поэтому Дионис (бог пафоса), наделенный страдальной участью, о которой нам рассказывает орфический миф, выступает как наиболее адекватное выражение эллинского религиозного сознания. Иванов считает, что «греческий пессимизм», преодоление которого было обещано эллинскими мистериальными культами, полностью исчез только с возникновением христианства. Фундаментальное различие между Ивановым и Ницше заключается именно в этой концепции.

Страдание Диониса находит выход в экстазе. По Иванову экстаз – источник любой религии (ведь человек по его определению – “animal ecstaticum”). Концепция

общечеловеческого, коллективного и религиозного характера экстаза также существенно отличается от подходов Роде и Ницше. Основное внимание мистической интерпретации экстаза Иванов уделяет не в своих филологических трудах, а в статье «Ты еси». В ней экстаз описывается как динамический процесс, в котором принимает участие мужское и женское начало души. Этот процесс приводит к освобождению женской части души от владычества мужской части, сознательной и индивидуальной. После этого освобождения человеческое я может увидеть в себе отражение божественного начала, свое другое я и сказать ему «Ты еси». Взаимодействие мужского и женского начала, рождение нового «просветленного» или преображенного я Иванов, пользуясь терминологией Экхарта, обозначает как богосыновство. Вышеописанная муже-женская диалектика встречается в разных мифологемах и религиозных контекстах. Наряду с Психеей, ищущей своего Эроса, или Изидой, собирающей части растерзанного Озириса, для Иванова важнее всего орфическая и христианская типология (кормилица Гиппа, принимающая младенца Диониса и бракосочетание души-невесты с небесным Женихом).

Идею Иванова о диалектическом развитии феномена катартики в эллинской религиозной культуре можно сравнить с его представлениями о взаимовлиянии Диониса и Аполлона в рамках дельфийского культа. За «фасадом» Аполлоновой катартики как общественного феномена скрывается катартика Диониса, объединяющего олимпийский порядок и область хтонических божеств, принадлежащую Дионису. Дионис, так сказать, «спас» Элладу от религиозного, культурного и душевного раскола, который в первой части нашей работы был описан как обрядовый дуализм. Иванов понимает правое безумие как проявление катарсиса в рамках мистериальных религий (или богосыновство в рамках христианской мистики). Неправое безумие связывается с первобытными разрушительными проявлениями дионисийства.

Таковы вкратце замечания о дионисийской психологии Иванова, в которой сливаются разные понятия из разных культурных областей. Теперь мы перейдем к отдельным философским областям, к которым Иванов обращался для развития собственных идей.

Глава вторая

Греческая философия

Дионисийство в философии Платона и неоплатоников в концепции Иванова

2.1 Дионис у Платона в концепции Иванова

Первая философская область, которая имеет большое значение для философского осмысления Диониса в концепции Иванова – философия Платона и неоплатоников. Мы уже отметили, что в этом аспекте дионисийской философии Иванова заключается важное различие с идеями Ницше о развитии античной культуры (наряду с его христианской интерпретацией страдающего бога). Иванов обнаруживает в (нео)платоновской философии точки опоры для философского обоснования дионисийства и этим стремится показать, что Дионис играл центральную роль не только в античной религии, но и в античной философии. Этот оригинальный подход, также отличающийся от идей Ницше, вызвавших столько критики со стороны филологов, требует от нас внимательный анализ релевантных античных текстов.

Перед тем, как перейти к рассмотрению ивановской интерпретации дионисийства на фоне философии Платона, следует сопоставить восприятие Сократа и Платона Ницше и Ивановым (в его культурфилософских статьях).

2.1.1 Оценка Сократа и Платона у Ницше и Иванова

Известно, что Ницше отвергал сократизм и платонизм как критический рационализм, убивший, по его мнению, дионисийское мировоззрение эллинов и впоследствии – трагедию. Позиция Иванова менее однозначна. С одной стороны, он соглашается с общим представлением Ницше о том, что смерть трагедии совершается на фоне рациональной философии. Нам следует учитывать, что представителями этого развития были в частности Сократ и Платон (ведь у них происходит тот же переход от мифоса к логосу и подрывается религиозная основа мировоззрения эллина и его искусства). А, с другой стороны, он положительно оценивает платонизм как модель его собственной символистской теории. Положительная оценка платонизма у Иванова объясняется, по-

видимому, ролью платонизма в традиции восточного христианства (что еще усиливается в философии Соловьева). По крайней мере в отношении Платона позиции Иванова и Ницше противоположны.

Ницше писал о Сократе (в основном в главах XII-XIV «Рождения трагедии»),⁶⁰⁵ что его критическое мировоззрение убило дионисийский и трагический дух. Он – источник рационализма в трагедиях Еврипида (с. 85); он – «архисофист», «новый Орфей», «противник Диониса» (с. 88); он отвергает жизнетворящий инстинкт (с. 89), он – «немистик» (с. 90) и т.п. Веление Сократа «предаться музыке» пришло, на взгляд Ницше, слишком поздно. Оно его не спасло (с. 96). О Платоне Ницше выражается не менее отрицательно. Платон осуждает трагедию «с тем же цинизмом, как и его учитель» (т.е. Сократ). Платон сжег собственные опыты трагедий (с. 92). Диалоги Платона «заменили трагическую музу» (с. 93).⁶⁰⁶ Этими примерами список резкой критики Ницше в адрес Сократа и Платона далеко не исчерпан, но процитированного достаточно для общего представления о его негативной оценке этих двух философов.

В оценке Сократа Иванов в общих чертах следует Ницше (т.е. в том, что касается его рационализма, его измены народной стихии, и т.д.),⁶⁰⁷ но в одном важном месте Иванов излагает другой, и быть может, более нюансированный взгляд на Сократа. Речь идет о статье Иванова 1911 г. о Льве Толстом. Там Иванов сравнивает Толстого с Сократом на основании того, что оба подвергали критической проверке ценности современной им культуры.⁶⁰⁸ Это суждение еще соответствует ницшевской критике, но немного далее Иванов значительно меняет тон. Он снова возвращается к ницшевской теме «повеления заняться музыкой» и замечает, что Сократ исполнил это повеление в своих последних беседах. И самое главное – «в Платоне Сократ предался музыке»,⁶⁰⁹ т.е. Сократ – и в этом смысле Иванов изображает его теургом – «родил в духе Платона». Иванов имеет в виду эротический компонент философии Сократа («рождать в красоте») и объясняет:

⁶⁰⁵ Nietzsche (1999), I, 82-96. См. тоже Silk/Stern (1981), 37 сл. et passim. Ср. Müller-Vollmer (1985), 25-26.

⁶⁰⁶ Ср. доклад «Сократ и трагедия» (1870). Ницше видит в нем вторую «жертву» сократовского рационализма (первым был Еврипид), Nietzsche (1999), I, 542.

⁶⁰⁷ Главные места: «Ницше и Дионис» (1904), СС. I, 89: о возврате Ницше к досократовскому мировоззрению; «Поэт и чернь» (1904), СС. I, 720: измена Сократа народной стихии; «Две стихии в современном символизме» (1908-9), СС. II, 542: Сократ и идеализм, его любовь к искусственному; «Спорады» (1908-1909), СС. III, 119. Сократ слишком поздно познал таинственное веление «предайся музыке»; там же, 134: он критикует Канта и Сократа за их предположение, что добродетель проистекает из знания; «О русской идее» (1909), СС. III, 329: Сократ был приговорен за то, что оторвался от народной стихии; «Достоевский и роман трагедия» (1911), СС. IV, 420: Толстой пошел по пути Сократа («доброе можно научиться»); ««Ревизор» Гоголя и комедия Аристофана» (1925), СС. IV, 396: Сократ как архисофист в «Облаках» Аристофана.

⁶⁰⁸ СС. IV, 597-599.

⁶⁰⁹ Ср. «Спорады» (1908-1909), СС. III, 119. Там об этом говорится еще в чисто ницшевском духе.

«Осуществимо же это (т.е. «музыкальное рождение Платона» – Ф. В.) было потому, что учение Сократа несло в себе положительное содержание и вдохновение эротическое. Сократово трезвое установление понятий создало божественно охмеленную музыку мира Платоновых идей».⁶¹⁰ Главное для нас – положительная оценка платоновской философии. Недаром Иванов называет Платона «наивеличайшим представителем символического оправдания культуры в древности».⁶¹¹ В статье «Две стихии в современном символизме», он писал, что идеи Платона – *realissimae*.⁶¹² Тем самым греческий философ связывается с реалистическим символизмом, проповедуемым Ивановым и его школой.

Итак, Иванов считает Платона как бы своим предшественником. Иванов слышит в Платоне «божественно охмеленную музыку», и это, несмотря на очевидную эрудицию и филологический профессионализм, придает своеобразие его трактовке платоновских текстов. Выявление этого своеобразия требует тщательного чтения (*close reading*) как рассуждений Иванова, так и оригинальных текстов самого Платона, о которых идет речь.

2. 1. 2 Правое безумие и катарсис в «Федре» и «Законах», их трактовка у Иванова

В основу своей интерпретации дионисийства в рамках античной философии Иванов кладет концепцию «правого безумия», о которой говорилось выше (часть вторая, 1. 3. 2). Это понятие он возводит к философии Платона. Учение о «правом безумии» как выражении дионисийской катартики встречается уже в «Эллинской религии страдающего бога», но применительно к античной философии обсуждается в «Дионисе и прадионисийстве».⁶¹³ Иванов возводит его к двум платоновским диалогам (к «Федру» и «Законам»). На основе нескольких отрывков из этих диалогов он развивает теорию о двух типах безумия и ставит один из них в центр своей дионисийской философии. Мы продемонстрируем, что Иванов в этой связи выходит далеко за рамки контекста высказываний Платона, и его предположение о «правом безумии» как о концепции, развитой в философской системе Платона, спорно. Хотя попытка Иванова обнаружить

⁶¹⁰ СС. IV, 602.

⁶¹¹ СС. IV, там же. О значении философии Платона в «башенной жихни» см. Shishkin (1994).

⁶¹² СС. II, 542. Это высказывание должно быть понято в связи со знаменитой формулой Иванова: “a realibus ad realiora”. Ср. там же, 549. Ср. о Платоне еще: «Поэт и чернь» (1904), СС. I, 710: о том, что Сократ изменил духу музыки и мифа но, «мифологическая сила Греции (...) снова дышит в Платоне». Ср. СС. III, 63; СС. III, 94; СС. III, 119; СС. III, 340; СС. II, 191; СС. II, 606; СС. II, 621; СС. IV, 137; СС. II, 640; СС. III, 149; СС. III, 178, ср. 179; СС. IV, 465, ср. 470; СС. III, 374, ср. 378, СС. IV, 521, ср. 539, 556; СС. III, 439, ср. 447.

⁶¹³ ЭР 1904, 3, 49; ДП, 210.

в философии Платона дионисийские элементы нюансирует ницшевскую критику, о которой мы говорили в предыдущем разделе, ивановский подход к Платону в свою очередь требует с нашей стороны критического рассмотрения. К Ницше мы вернемся ниже (часть вторая, 3. 2). Сначала проследим, как Иванов толкует некоторые места из Платона.

В разных диалогах Платона встречаются упоминания экстатических ритуалов.⁶¹⁴ В отношении «Федра» Иванов пишет: «В «Федре» Платон упоминает об очищениях (“καθαρμοὶ καὶ τελεταί”) как о средстве освобождения от безумия болезненного, которое должно стать правым безумием».⁶¹⁵ В данном месте речь идет о том, как человек через «правую форму безумствования» может избавиться от внутреннего расстройства. Интересующий нас отрывок начинается с того, что Сократ сообщает своему собеседнику Федру: «величайшие добра нам достаются через безумие».⁶¹⁶ Сократ перечисляет четыре типа безумия, имеющие это положительное воздействие. В дополнение к любви, которая является темой разговора Сократа и Федра, называются еще три типа: пророчествование (244а), целительное безумие («правое безумие» как лечение от душевного недуга (244е)) и художественное вдохновение (245а). Итак, получается, что есть четыре типа положительно оцененного безумия, на которые в дальнейшем тексте «Федра» ссылается как на аполлинийское (пророчество), дионисийское (лечебное безумие), музыкальное (поэтическое) и эротическое (любовь).⁶¹⁷ Понятие «правое безумие» употребляется в связи с лечебным дионисийским безумием (т.е. со вторым типом). В «Федре» мы читаем о безумии, “μανία”: «Так она вернула в нормальное состояние того, кто имел долю сумасшествия, на данный момент и на

⁶¹⁴ Термины, связанные с экстатическими культами, у Платона являются чаще всего взаимозаменяемыми. Ср. напр. употребление терминов в «Федре»: “συκορροβαντιῶντα”, Plat. *Phaedr.* 228b7. Схолиаст пишет относительно этого места: “συνενθουσιῶντα”. Ср. “συνεβάκχευσα”, Plat. *Phaedr.* 234d5. Ср. Plat. *Crit.* 54d, *Io.* 533d-536d (о божественном вдохновении поэта, сравниваемом с корибантским и вакхическим энтузиазмом), *Symp.* 215 (в котором Алкибиад сравнивает Сократа с сатиром, очаровывающим людей музыкой своих слов). Linforth (1948a), 134 сл. Особенно интересно замечание Линфорта: “Like the verb *bakcheuein*, which can be used of any kind of ecstatic behavior, *korubantiân*, by a similar metonymy, was evidently given a wider sweep to express fondness for any dance characterized by possession or *mania*”, там же, 239.

⁶¹⁵ ДП, 208. Ср. ЭР 1904, 3, 49.

⁶¹⁶ “νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας”, Plat. *Phaedr.* 244a6-7. Сократ боится, что оскорбил Эроса потому, что критически отозвался о его воздействии (Plat. *Phaedr.* 237b-241d).

⁶¹⁷ «(...) пророчество они принимают за вдохновение Аполлоново, а посвящение – за Дионисово», гр. “(...) μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν (...)”, Plat. *Phaedr.* 265b3-4. Ср. примечание к этому месту, Heitsch (1993), 91.

следующее время, пройдя очистительные и священные обряды, и найдя освобождение от присутствующих бедствий для право безумствовавшего и одержимого».⁶¹⁸

Чтобы получить более полное представление о том, что следует понимать под термином лечебное или правое безумие («врачебный корибантиазм»),⁶¹⁹ надо обратиться к объемному диалогу позднего периода философского творчества Платона, к «Законам». В «Законах», 790-791 говорится о том, какие правила законодатели должны устанавливать для воспитания детей, чтобы те избавились от чрезмерной боязливости и развили в себе мужественный характер.⁶²⁰ Беспокойство маленьких детей, которые не могут заснуть, облегчается укачиванием и пением, а не насильственным подавлением этой эмоции. Матери снимают внутреннее волнение младенцев с помощью внешнего движения (укачивания). Этот способ сравнивается с тем, как в корибантских и вакхических обрядах успокаиваются одержимые люди.⁶²¹

Конкретно по поводу испуганных детей и одержимых людей в тексте сообщается, что надо вылечиться от «грозного и безумного движения»⁶²² души, которое является последствием ее «плохого состояния».⁶²³ Как дети успокаиваются укачиванием, так и одержимые безумием лечатся с помощью оргиастического ритуала. Т.е. внутреннее душевное движение можно преодолеть другим, более сильным движением снаружи: «внешне причиненное движение преобладает над внутренним грозным и безумным движением».⁶²⁴ В обоих случаях, душевное расстройство, от которого надо лечиться – страх (и в случае детей, и в случае одержимых).⁶²⁵ Внешнее движение приводит к состоянию окончательного покоя: сну в случае детей и здравому уму в случае безумствующих.⁶²⁶ Кстати говоря, термин «правое безумие», заимствованный из

⁶¹⁸ “(...) ὅθεν δὴ καθαρῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὐρομένη (т.е. μανία – Ф. В.)”, Plat. *Phaedr.* 244e2-245a1. Некоторые издатели этого диалога печатали слово “μανία” с прописной буквы. Таким образом безумие как будто персонифицируется.

⁶¹⁹ С Пфистером можно было бы говорить об “ὄρθη μανία”, Pfister (1926).

⁶²⁰ Plat. *Leg.* 791b-c.

⁶²¹ О сложностях, связанных с точной интерпретацией слов: “αἱ περὶ τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα τελοῦσαι”, Plat. *Leg.* 790d4-5. См. Linforth (1948a), 130-131. Недаром по современной терминологии форма лечения от безумия, которая совершается через усиление безумного движения внутри души человека, называется «гомеопатической». Ср. термин «гомеопатическая магия», который введен в «Золотой ветви» Фрезера. Ср. Dodds (1951), 77. Linforth (1948a), 151.

⁶²² “(...) τὴν ἐντὸς φοβερὰν οὖσαν καὶ μανικὴν κίνησιν (...)”, Plat. *Leg.* 791a2-3.

⁶²³ “(...) δι’ ἕξιν φαύλην τῆς ψυχῆς τινα (...)”, Plat. *Leg.* 790e8.

⁶²⁴ “(...) ἢ τῶν ἕξωθεν κρατεῖ κίνησις προσφερόμενη τὴν ἐντὸς φοβερὰν οὖσαν καὶ μανικὴν κίνησιν (...)”, Plat. *Leg.* 791a1-3. Ср. “(...) unwholesome *mania* is driven out by beneficent *mania*”, Linforth (1948a), 134.

⁶²⁵ “Δεΐμαινειν ἐστὶν που ταῦτ’ ἀμφοτέρω τὰ πάθη, καὶ ἔστι δείματα (...)”, Plat. *Leg.* 790e8-9. Ср. Linforth (1948a), 130, 158.

⁶²⁶ “(...) τοὺς μὲν ὕπνου καγχάνειν ποιεῖ, τοὺς δ’ ἐργηγορότας ὀρχουμένους τε καὶ αὐλουμένους μετὰ θεῶν, οἷς ἂν καλλιερῶντες ἕκαστοι θύωσι, κατηργάσατο ἀντὶ μανικῶν ἡμῖν διαθέσεων ἕξεις ἔμφρονας ἔχειν”, Plat. *Leg.* 791a6-791b1.

«Федра», не употребляется в данном отрывке из «Законов». Он может быть применен к временному состоянию тех, кто принимает участие в лечебном ритуале (сравниваемом, конечно, с движением ребенка во время укачивания, ведущего к состоянию покоя). Тогда «неправое безумие» касается «плохого состояния души», от которого надо вылечиться.

Иванов интерпретирует отрывок из «Законов», 790-791 следующим образом: «По Платону, в его «Законах» (VI, 790e), таится в человеческой душе некое прирожденное ей оргийно-хаотическое начало, «грозное и безумное движение» (“φοβερὰ καὶ μανικὴ κίνησις”), неистовые проявления которого могут быть мятежны и разрушительны».⁶²⁷ Иванов, как становится ясно из приведенной нами цитаты, придает более общее значение этому «грозному и безумному движению», которое, по сути дела, не больше, чем свойство маленьких детей или специфическое умственное положение одержимого человека. Хотя в процитированном отрывке из «Диониса и прадионисийства» он не ссылается на другое место из «Законов», он имплицитно отождествляет это «грозное и безумное движение» с титаническим и мятежным началом, свойственным человеческой душе.⁶²⁸ Подразумевается титаническое или богоборческое начало, которое является основным догматом орфического учения (т.е. титанизм как первородный грех в соответствии с мифом о растерзании Диониса титанами, о котором говорилось в первой части нашей работы). Тогда титаническую стихию в человеке можно понять как внутреннюю потребность в мятеже и разрушении, которую надо преодолеть более сильным движением извне с помощью корибантского (дионисийского) очистительного ритуала.

На эту трактовку текстов можно возразить следующее. Прежде всего, Иванов не касается многочисленных проблем, связанных с грамматикой и семантикой фрагмента из «Федра», о котором идет речь. Что касается интерпретации этого фрагмента, выделим две основные сложности: качество душевного недуга, о котором идет речь, и его лечение. Сократ говорит о гневе богов как о причине болезни: «тяжелые болезни и бедствия, которые из-за гнева (богов – Ф. В.) присущи в некоторых семьях».⁶²⁹ По-видимому, Сократ ссылается на мифы типа проклятия дома Танталидов, но лечение

⁶²⁷ ДП, 210. Кстати говоря, Иванов цитирует неточно: речь идет не о VI, а о VII книге «Законов» и цитата (“φοβερὰ καὶ μανικὴ κίνησις”) принадлежит Plat. Leg. 791a2-3.

⁶²⁸ “(...) τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνύσι καὶ μισοῦμένοις (...)”, Plat. Leg. 701c2-3, место, которое уже процитировано в первой части нашей работы (часть первая, 2. 5. 3). Иванов приводит его в главе об орфизме, ДП, 168-169.

⁶²⁹ “ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἐν τισὶ τῶν γενῶν (...)”, Plat. Phaedr. 244d5-7.

вышеописанного типа безумия в них не упоминается. Нам представляется, что поведение Ореста в «Эвменидах» Эсхила с трудом можно принять за образец такой врачебной формы безумия.⁶³⁰ Сверх того, о конкретном качестве лечебного ритуала в этом фрагменте «Федра» мы не узнаем ничего.⁶³¹

Вообще говоря, трудно определить, говорит ли Платон в «Законах» 701 об орфическом учении или просто о традиционном представлении о титанах как более старых богах, бунтующих против олимпийцев.⁶³² Об этом мы уже говорили выше (часть первая, 2. 5. 3). Теперь добавим, что, если титанизм здесь имеется в виду в орфическом значении, то дионисийство выступает не как лечение от него, а только как другая формулировка его проявления. В данном контексте речь идет о том, что у Афинян слишком много свободы (по сравнению с Персами, у которых слишком много авторитарной власти). Афиняне по причине излишества демократической вольности перестали уважать законы. Так и в искусстве (здесь музыке) они больше не соблюдают границы различных жанров. Они смешивают все жанры «как вакханты»,⁶³³ и в результате, «показывают и подражают стародавней титанической стихии». Ссылка на дионисийство («как вакханты») чуть выше явно не предполагает лечение прирожденного титанизма, а употребляется лишь как синонимическое выражение его проявления.

В «Законах» 790-791 Платон говорит лишь, что «страх – последствие плохого состояния души», которое мы встречаем у беспокойных детей и одержимых людей. Он не упоминает описанного в «Федре» «стародавнего гнева богов, от которых страдают некоторые семьи». В данном месте ничто не указывает на то, что речь идет о «внутреннем грозном и безумном движении», имея в виду свойственный человеку титанизм. Если бы это было так, то Платон предписал бы не экстатическое лечение, а разумную и сдержанную жизнь. Здесь мы имеем дело не с естественным у Платона представлением о человеческой душе, падшей с небес на землю (как например в «Федоне», к которому мы непременно вернемся), а со специфическим случаем страха у детей и его трактовкой, сравниваемой с лечением одержимых людей. Причем все это

⁶³⁰ Хекфорт например видит в качестве образца такого состояния спасительного временного безумия – сумасшествие Ореста после убийства Клитемнестры и Эгиста. См. Hackforth (1952), 60. Linforth (1948b), 165 со ссылкой на Eug. *Phoen.* 934, место, на которое Сократ, по всей видимости, ссылается. Миф, лежащий в основе этой трагедии, происходит из фиванского цикла, что делает связь с Дионисом более тесной. Но, Платон здесь слишком неясен. Иванов обходит эти сложности молчанием.

⁶³¹ Ср. интерпретации Pfister (1926); Taylor (1960), 305; Delatte (1934), 71; Linforth (1948b) 167-169.

⁶³² Dodds (1951), 155-156. Интересна его дискуссия с Линфортом, там же.

⁶³³ “βακχεύοντες”, Plat. *Leg.* 700d5.

рассматривается в контексте того, каким образом можно положительно влиять на душу подрастающего ребенка в рамках воспитательной программы государства.

2. 1. 3 Философия Платона и дионисийство

Интерпретация Ивановым платоновских текстов создает впечатление, что при общем титаническом свойстве человеческой души дионисийская катартика (или корибантская катартика; Иванов их принципиально не различает) – единственный предписываемый Платоном метод лечения (а не нравственная жизнь в духе Сократа), согласно которому «законодатели, будучи воспитателями народа, должны не подавлять, но правильно упражнять присущую людям экстагическую энергию, чтобы вылечить их от безумной исступленности».⁶³⁴ Однако в той части нашего исследования, которая посвящена религии Диониса, мы показали, что этот вывод не оправдывается ни платоновской философией в целом, ни историческим положением мистериальных культов в частности.

Вообще говоря, надо заметить, что в произведениях Платона сложно найти что-то вроде последовательной философии безумия.⁶³⁵ Хотя и в других местах Платон описывает поэтов как энтузиастов, одержимых божественной силой,⁶³⁶ не следует упускать из виду, что он не выражается о безумии и одержимости однозначно положительно. В «Федре» Сократ восхваляет, прежде всего, воздействие любви (Эроса), а другие примеры безумия приводятся только ради усиления этого главного аргумента его речи.⁶³⁷ Что касается «Законов», то здесь положение немного сложнее по двум причинам. Во-первых, некоторые специалисты считают, что Платон в поздней фазе своего философского творчества был более склонен к иррациональной стороне духовной жизни, чем в раннем периоде.⁶³⁸ Во-вторых, в «Законах» музыкальное воспитание в целом занимает важное место в воспитательской программе государства. Платон устами «афинского незнакомца» (Сократ в этом диалоге не фигурирует) утверждает, что люди в любом возрасте должны «упражняться в хоре», понимаемом как сочетание пения и танца. Население разделяется на три группы, принимающие участие в «хороводах». Дети – в хоре Муз, юноши – в хоре Аполлона, а пожилые люди

⁶³⁴ ДП, 210.

⁶³⁵ Хотя Линфорт видит основание для умеренно положительной оценки экстагической религии у Платона, его идеи не сопоставимы с идеями Иванова. См. Linforth (1948a), 160-162; Linforth (1948b), 171-172. Dodds (1951), 207 сл.

⁶³⁶ “ἔνθεος” и “ἔκφρων”, Plat. *Ion*. 534b5; “ἐνθουσιάζουσι”, Plat. *Ion*, 536b3; “θεία μοίρα”, Plat. *Ion*. 536c2; ср. Plat. *Men.* 98b сл.; “ἐνθουσιάζοντες”, *Apol.* 22c1.

⁶³⁷ Эрос – “(...) πασῶν τῶν ἐνθουσιάζεων ἀρίστη (...)”, Plato. *Phaedr.* 249e1. Dodds (1951), 218.

⁶³⁸ Dodds (1951), 212; O’Brien, (1967), гл. 6; Stalley (1983), 9.

– в хоре Диониса.⁶³⁹ В этих хорах, которые имеют мало общего с экстатическими хорами дионисийских обрядов, должна воспеваться добродетель (например: «Живи по законам и умеренно, и разумно»). Старцам позволено пить вино, чтобы забыть тяжесть возраста.⁶⁴⁰ Хотя Ивановым не учитывается это место (оно могло бы усилить его дионисийское прочтение Платона), мы указываем на него для более полной оценки его интерпретации.

Что касается – еще более специфически – «Законов», то надо обратить внимание на рассуждение о разных формах танцев в воспитании.⁶⁴¹ Речь идет о военных и мирных танцах, а затем о танце вакхического типа. Вакхическая пляска – не мирная, и не военная, поэтому «она не годится для государственной жизни», пишет сам Платон.⁶⁴² Любопытно, что Иванов ссылается именно на это место, чтобы связать понятие очищения с вакхическим обрядом («совершая некоторые очищения и священные обряды»)⁶⁴³, но оставляет вне обсуждения то, что Платон здесь отрицательно отзывается о дионисийском обряде как «негосударственном».

Итак, кроме специфических сложностей, связанных с конкретными отрывками из текстов Платона, главное возражение на попытку Иванова увидеть у Платона что-то вроде дионисийской основы его философствования заключается в том, что по Платону, несмотря на положительную оценку безумия в «Федре», человек не может достичь подлинного знания через безумие (“ἐπιστήμη” – т.е. полноценного знания в платоновском смысле слова, как знания о вечных идеях).⁶⁴⁴ С другой стороны, аргументы для подобного предположения можно найти у неоплатоников (хотя тоже их философия опирается скорее на разум, чем на исступление), но в философии Платона точек опоры для дионисийских элементов, кроме сравнений с Вакхами, корибантами и т.п., мало. С другой стороны, Сократ в то же время «одерживается» своим «демоном» (“δαμόνιον”)⁶⁴⁵ и смысл любви (понятой как «демон» в «Пиру» (*Symp.* 202d-e)) играет большую роль в восхождении от чувственной к умственной действительности. Но у

⁶³⁹ Plat. *Leg.* 665-666.

⁶⁴⁰ “As the argument develops, we discover that we are not to take the description of the functions of this “choir of Dionysus” quite literally”, Taylor (1960), 469. Ср. Benardete (2000), 75 сл.

⁶⁴¹ Plat. *Leg.* 815c-d.

⁶⁴² “(...) οὐκ ἔστι πολιτικὸν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος (...)”, Plat. *Leg.* 815d2. См. Linforth (1948a), 161 со ссылкой на комментарии (England, Jowett). Ср. Burkert (1987), 19, прим. 32.

⁶⁴³ “(...) περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων (...)”, Plat. *Leg.* 815c5.

⁶⁴⁴ См. Hackforth (1952), 60-61. Ср. напр. известное место в «Государстве» об отрицательной оценке воодушевленной поэзии (Plat. *Resp.* 607a). Ср. Dodds (1951), 217.

⁶⁴⁵ Plat. *Phaedr.* 242b, Plat. *Apol.* 31d.

Платона эти божественные и вдохновенные элементы не связываются напрямую с Дионисом.

Иванов соотносит два типа безумия со своим учением о совместном и обособленном исступлении. В результате, титаническое начало отождествляется со стремлением к обособленному самоопределению индивидуального человека. Вспомним в этой связи ивановский дионисийски-психологический анализ судьбы самого Ницше. Ницше, если можно так выразиться, пал жертвой «неправого безумия». Так или иначе, патологическое исступление отличается от правильного исступления, «несущего в себе самом целительную и очистительную силу».⁶⁴⁶ Теория такого типа, созданная на основе разрозненных фрагментов работ Платона, как оказалось, вызывает возражения. Теперь мы рассмотрим другой аспект философии Платона, который для Иванова был важен в связи с его представлениями о титаническом начале человеческой души.

2. 1. 4 «Очищенная жизнь» Платона и мистериальная катартика

Для философско-мистической интерпретации очищения Иванов обращается к учению Платона о бессмертии души и о том, что душу надо очистить от прикосновения к вещественному миру. По учению греческого философа душа должна вернуться на свою родину: в царство сверхчувственных идей. Так эта тема излагается в ряде диалогов, в том числе в «Федоне». При жизни философской душе следует упражняться в существовании, независимом от тела («упражняться в смерти»). Из «Кратила» Иванов приводит фрагмент об очищении, указывая на то, что вся катартика имеет целью очищение души и тела.⁶⁴⁷ В «Федоне» мы читаем: «катарсис разве не (...) разделение как можно больше души от тела?».⁶⁴⁸ Речь здесь идет о том, что смерть – освобождение души от тела. Философ, который всю жизнь упражняется в освобождении души от тела, не должен бояться смерти, которая является лишь усовершенствованием его собственного философского, очистительного образа жизни.⁶⁴⁹

⁶⁴⁶ ЭР 1904, 3, 55.

⁶⁴⁷ ДП, 208. “(...) ἡ κάθαρσις καὶ οἱ καθαρμοὶ καὶ κατὰ τὴν ἰατρικὴν καὶ κατὰ τὴν μαντικὴν (...) πάντα ἔν τι ταῦτα δύναιτ’ ἄν, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν”, Plat. *Crat.* 405a7-b4. Однако это не катартика дионисийского типа. Речь здесь идет об определении сущности Аполлона на основе возможных этимологических объяснений его имени, о том, что Аполлон является символом чистого тела и чистой души, а не о Дионисе или явлениях, связанных с его именем. Чуть дальше Сократ определяет существо Диониса традиционно и шутливо как «датель вина» и не более того: “ὁ δίδους τὸν οἶνον”, Plat. *Crat.* 406c4. Дионис здесь не связывается с катартикой.

⁶⁴⁸ “κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα (...) τὸ χορίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν (...)”, Plat. *Phaed.* 67e5-7.

⁶⁴⁹ Plat. *Phaed.* 67d-e.

Возникает, однако, вопрос о том, как относится учение о чистой душе к очистительным ритуалам дионисийского типа? Иванов видит неразрывную связь одного с другим.⁶⁵⁰ Миметические пляски, на которые Платон ссылается в «Законах» 815, Иванов понимает как ритуалы очищения души.⁶⁵¹ Хотя он признает разницу между обрядовым очищением и «чистой жизнью», Иванов все же убежден в том, что Платон имеет в виду мистериальную катартику орфико-пифагорейского предания.⁶⁵² Ведь орфики, пифагорейцы и платоники сходятся в том, что подобное очищение может совершиться с помощью аскезы или «чистой жизни» (гр. “καθαρὸς βίος”).⁶⁵³

Ссылкой на отрывок из «Государства» Иванов связывает платоновское учение о душе с учением орфиков.⁶⁵⁴ Сократ рассуждает об «освобождении и очищении от преступлений через жертвоприношения и веселую игру»⁶⁵⁵ как учат Орфей и Музей, «убеждая не только частных лиц, но и города».⁶⁵⁶ Однако из этого не следует, что Платон имеет в виду официальный статус орфизма того времени (вспомним дискуссию об «орфической церкви», часть первая, 2. 5. 2). Более того, это место вовсе не указывает на явление, определенное ранее как дионисийская катартика. О том, сколь сложно взаимоотношение между орфизмом и Дионисом, уже говорилось в первой части нашего исследования (часть первая, 3. 5).⁶⁵⁷

Следовательно, нельзя с уверенностью предположить (как это имплицитно делает Иванов), что сократо-платоновское понятие разума и разумной нравственности может отождествляться с практикой или учением мистерий, тем более с дионисийством. Чистая, разумная жизнь и мистериальное очищение сопоставлены, скорее, ради сравнения.⁶⁵⁸ В философии неоплатоников, как мы увидим ниже, экстатические явления культов и философские идеи связываются более тесно. Рационально-

⁶⁵⁰ Ссылаясь на замечание Сервия: “Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant”, Serv. *Varro apud Serv. ad Verg. Georg.* 1, 166. ДП, 208, прим. 1. Dodds (1951), 76.

⁶⁵¹ ДП, 208, прим. 1.

⁶⁵² «Ища ближе определить катарсис как состояние сознания (...) но вовсе не определительному в смысле истолкования религиозно-исторического явления, нас занимающего», ДП, 209-210.

⁶⁵³ Dodds (1951), 149 сл. Доддс определяет этот элемент как «пуританизм». По поводу катарсиса см. там же 153, ср. 35 сл.

⁶⁵⁴ ДП, 208, прим. 4.

⁶⁵⁵ “(...) ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν (...)”, Plat. *Resp.* 364e5-365a1.

⁶⁵⁶ “(...) πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις (...)”, Plat. *Resp.* 364e5. Комментарий Адама (Adam (1965), I, 93) к этому месту гласит, что, быть может, Платон имел в виду случай очищения Афин Эпименидом.

⁶⁵⁷ Кроме того, в своем высказывании об орфизме Сократ дистанцируется от его содержания часто употребляемым междометием «как говорят», “ὡς φασι”, Plat. *Resp.* 364e4, хотя не совсем ясно, к какой части предложения оно относится.

⁶⁵⁸ См. Hackforth (1955), там же.

нравственное учение самого Платона указывает, прежде всего, на то, что все, что говорится у него об экстатических обрядах, является преимущественно аналогией.

Заключение

В результате тщательного анализа нескольких фрагментов диалогов Платона можно сделать следующие выводы. Иванов стремится преодолеть ницшевскую однозначно отрицательную оценку сократо-платоновской философии. Что касается Сократа, во многих отношениях Иванов следует Ницше, но его интерпретация платоновской философии радикально отличается. В творчестве Платона Иванов ищет возможности примирения его философии с дионисийством. При этом, он не только исходит из общепринятого тезиса о том, что в философии Платона наличествуют разные элементы вакхической или пифагорейской и орфической традиций. Интерпретируя несколько важных мест из диалогов Платона, он решительно ищет точки опоры для утверждения о наличии дионисийских элементов в его философии.

Мы показали, что метод трактовки Ивановым данных фрагментов является не строго аналитическим, а скорее синтетическим. Центральное понятие своей дионисийской философии – «правое безумие» – Иванов основывает на упоминании Платоном в «Федре» корибантского лечебного ритуала. Он рассматривает этот сюжет на фоне двух фрагментов из «Законов». «Внутреннее движение» из «Законов» 790 Иванов отождествляет с «титанической стихией» из «Законов» 701. Кроме того, Иванов интерпретирует Платона так, как будто тот в идеальном государстве (описанном в «Законах») на уровне законодательства рекомендует политику, которая предписывает экстатическое лечение в том роде, в каком оно уже встречается в эллинской религиозной культуре. Предписываемая учением Платона нравственная, чистая (очищенная) жизнь и обрядовая катартика относятся друг к другу как аналогичные, а не как идентичные феномены. Иванов синтетически связывает разные замечания Платона, и при тщательном анализе это вызывает ряд возражений.

2. 2 Дионис и Аполлон в философии неоплатоников в концепции Иванова

Свои идеи о Дионисе Иванов основывает не только на античном мифе и обряде, в котором он намного дальше ушел по пути, указанному «Рождением трагедии» Ницше. Философское основание дионисийства он усматривает в самой греческой мысли. В предыдущем разделе мы показали, что в философии Платона, кроме разных ссылок на

общие культовые явления его времени, трудно обнаружить систематическую трактовку дионисийского начала наподобие, скажем, трактовки Эроса как существенного компонента платоновской мысли.⁶⁵⁹ Упоминания о Дионисе или дионисийстве у Платона встречаются, прежде всего, на уровне аналогии или метафоры.

В древнегреческой философии в связи с философской концепцией (о том, что сам Дионис – философская концепция, здесь речь не идет) Дионис впервые упоминается в писаниях неоплатоников поздней античности. В их учении все сильнее ощущается влияние как неопифагорейцев, орфизма и мистериальных традиций, так и халдейских оракулов, гностицизма, манихейства. Соответственно, являясь развитой философской системой, неоплатонизм предстает образцом философско-религиозного синкретизма и эклектики поздней античности.⁶⁶⁰ Для Иванова неоплатоники важны, поскольку были близки к идеям раннего христианства, и между ними происходил определенный обмен. Иванов во многом опирается на них при создании концепции Диониса в рамках античной мысли.⁶⁶¹

Как станет ясно при рассмотрении главных выводов, ивановская концепция дионисийства на фоне философии неоплатоников мало соотносится, например, с осторожными взглядами английского историка античной религии Гатри. Это касается, в том числе, и уверенности Иванова в том, что в неоплатонической адаптации орфических элементов были законсервированы основные положения исконного орфического учения.⁶⁶² Кроме того, следует признать, что и у неоплатоников Дионис отнюдь не является центральным элементом метафизических рассуждений. Его роль в неоплатонической философии не стоит переоценивать. Тем не менее, если заняться поиском философского (не только мифологического или обрядового) выражения дионисийства, то он действительно обнаруживается в неоплатонизме.

В следующем разделе мы покажем, как Иванов с помощью синтетической интерпретации Диониса и Аполлона строит мост между дионисийством и неоплатонизмом.⁶⁶³ Следующим шагом в развитии его идей о дионисийстве было бы

⁶⁵⁹ Вспомним восхваление и развитие значения божества любви в знаменитом диалоге «Пир». Дионис не занимает подобного центрального значения в философии Платона. О платоновском «Пиру» в связи с башенной жизнью см. Shishkin (1994). О значении Эроса в творчестве Иванова см. Цимборская (2004).

⁶⁶⁰ Zeller (1963), III-2, 468 сл.; Theiller (1964); Wallis (1972), 3; Zintzen (1977), VIII сл.; Smith (2004), 3 сл. Еще до неоплатонизма как такового у Филона Иудейского встречаются примеры влияния мистериальных и экстатических явлений. Напр. см. идеи сравниваются с корибантским переживанием (Philo, *De opific. mun.* 71. Ср. *De migr. Abr.* 35; *De vit. cont.* 11. Linforth (1948a), 154.

⁶⁶¹ Zeller (1963), III-2, 931 сл.; Wallis (1972), 160 сл.; Finan (1992), *passim*; Smith (2004), 105.

⁶⁶² Guthrie (1935), 255.

⁶⁶³ Основа этого моста была заложена Ивановым уже при интерпретации замечаний Платона о безумии.

продолжение исследования о Дионисе и Христе, но систематически эта проблема нигде не обсуждается. Уже в «Эллинской религии страдающего бога» Иванов говорил о том, что тема «Дионис и Христос» требует отдельного исследования, которое он, однако, так и не осуществил.⁶⁶⁴ Поэтому эту тему мы затронем лишь мимоходом.

В своем анализе неоплатонической философии Иванов опирается на поздних представителей этой школы (прежде всего, на Прокла – V век по Р. Х.)⁶⁶⁵ и Олимпиодора (VI век по Р. Х.). У Прокла он заимствует понятия «монада» и «диада» для дальнейшего осмысления ницшевских терминов Аполлон и Дионис. Далее мы остановимся на двух других вопросах: во-первых, на том, как Иванов на основе неоплатонической философии развивает динамическое и диалектическое истолкование Диониса и Аполлона. И, во-вторых, как он в этой связи понимает сущность трагедии. Станет ясно, что при подробном анализе отрывком текстов, лежащих в основе идей Иванова его подход вызывает разные возражения.

2. 2. 1 *Философское понимание Аполлона и Диониса в античности: монада и диада*

При возведении дионисийского начала к античной философии в рамках неоплатонизма для Иванова важно замечание Прокла в комментариях к первому «Алкивиаду» Платона.⁶⁶⁶ Иванов цитирует его в главе об орфизме «Диониса и прадионисийства», к которой мы уже обратились в части, посвященной религии Диониса. Помимо этого, мысли, основанные на замечаниях Прокла, Иванов развивает в статье «О существе трагедии» 1912 г. Для Иванова этот фрагмент из Прокла является важным прямым свидетельством наличия «дионисийской философии» в античности. Ниже приведен сделанный Ивановым перевод фрагмента Прокла, о котором идет речь:

«Орфей противопоставляет царю Дионису аполлинийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве».⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ ЭР 1905, 7, 133.

⁶⁶⁵ Прокл писал о пифагорейцах, орфиках, халдейских оракулах и т.п. особенно много. См. Siorvanes (1996), 163, прим. 90.

⁶⁶⁶ Между прочим, подлинность обоих «Алкибиадов» Платона в настоящее время оспаривается. См. напр. Pauly (1979), 902: «Алкибиад II» (как напр. «Феаг», «Минос» не подлинные произведения Платона. Об «Алкибиаде I» спорят до сих пор. См. напр. Finck (1939). Оксфордский словарь античности (Oxford Classical Dictionary (ed. 1970)) отвергает оба диалога (там же, 842).

⁶⁶⁷ “(...) Ὀρφεὺς ἐπίστησι τῷ βασιλεῖ Διονύσῳ τὴν μονάδα τὴν Ἀπολλωνιακὴν ἀποτρέπουσαν αὐτὸν τῆς εἰς τὸ Τιτανικὸν πλῆθος προόδου καὶ τῆς ἐξαναστάσεως τοῦ βασιλείου θρόνου καὶ φρουροῦσαν αὐτὸν ἄχραντον ἐν τῇ ἐνώσει”, Procl. *In prim. Alcib.* 83, 9-12. ДП, 167, прим. 1. Иванов переводит первую часть предложения как «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлинийскую монаду и т.д.», хотя в греческом тексте сказано лишь, что «Орфей приставляет к царю Дионису аполлинийскую монаду и т.д.». Иванов цитирует

Теперь рассмотрим этот важный фрагмент подробнее.

2. 2. 2 Контекст и история понятий

Терминологический аппарат Иванов создает на основе античных текстов. Однако его подход носит синтетический характер и, по-видимому, местами не полностью учитывает контекст использованных отрывков. Чтобы это проиллюстрировать, мы сначала немного поговорим о контексте этой цитаты. В 83-й главе комментариев к первому «Алкивиаду» говорится о знаменитом «демон» Сократа, духе, который сопровождал его всю жизнь.⁶⁶⁸ Чтобы достичь истинного знания, философ должен следовать своему собственному «демону». Подобная дорога к истинному знанию определяется как «восхождение (т.е. восхождение души – Ф. В.) к божественному началу и дорога к очищению» (в этой интерпретации очищения – философская и мистериальная катартика отождествлены).⁶⁶⁹ В данной цитате Прокл описывает это стремление Сократа как благополучное сохранение Диониса через Аполлонову монаду при спуске души в мир титанической множественности. Воздействие Аполлона на Диониса представлено Орфеем. Иванов извлекает из этого фрагмента две философемы: Аполлонову монаду и Дионисову диаду. Последней в тексте на самом деле нет, но Иванов конструирует ее в соответствии с монадой: если Аполлон выражает единство, то Дионис – множество, символом которого является двойственность, диада (от гр. “δύαζ”). Получается оппозиционная пара монада (Аполлона) и диада (Диониса).⁶⁷⁰

Перед тем, как продолжить рассмотрение того, как эти философемы понимал сам Иванов, следует сначала вспомнить, что по поводу понятий монада и диада писали древние мыслители. В философии неоплатонизма слово «монада» встречается в значении «единство». По утверждению Иванова, философские корни понятия «диада» восходят к пифагорейцам.⁶⁷¹ Однако в учении пифагорейцев интерпретация монады и диады не полностью совпадает с тем, как их понимает Иванов. Монада у пифагорейцев – активная причина всех вещей и начало добра. Диада – подлежащая, пассивная

этот фрагмент по Лобеку. Лобек в данном месте сравнивает «аполлинийскую монаду» с курами, приставленными к младенцу Дионису, чтобы защищать его от угроз титанов (и ненависти Геры): “(...) Jupiter (...) adjungit Apollinem et Curetes custodes”, Lobeck (1961), 553. Иванов этого в своей интерпретации не учитывает и развивает свою дионисийскую философию.

⁶⁶⁸ Ср. напр. Plat. *Apol.* 31d, Plat. *Euthyd.* 272e.

⁶⁶⁹ “(...) τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς καὶ τῆς εἰς κάθαρσιν ὁδοῦ (...)”, Procl. *In prim. Alc.* 5, 7-8.

⁶⁷⁰ ДП, 167.

⁶⁷¹ «символ (...) был издавна подсказан учением пифагорейцев», ДП, там же.

материя и начало зла.⁶⁷² Разница с теорией Иванова заключается в том, что для пифагорейцев монада – начало спасения человеческой души, а для Иванова спасительное начало воплощает диада в дионисийском смысле.⁶⁷³ Пифагорейцы (как впрочем, и неоплатоники) сосредоточены, скорее, на монадическом принципе определенности. Диаду же, как принцип множественности, тогда следует связать с титаническим началом.

Следует заметить, что Иванов не рассматривает смысл понятий монада и диада в более широком контексте (нео)платоновской философии.⁶⁷⁴ Например, он не обсуждает употребление этих терминов у первого неоплатоника Плотина, где они впервые встречаются в рамках этой философской школы. В пятой из шести «Эннеад» о трех ипостасях единого Бытия Плотин различает: Единое, разум и душу. Единое⁶⁷⁵ – основное понятие всей платоновской (и неоплатонической философии). Оно принцип трансцендентного Единства. Монада по Плотину абсолютно трансцендентна чувственному миру. Его первая эманация – диада.⁶⁷⁶ Диада – разум, в котором Единое отражается во множестве идей. Разум, как диада, наблюдает идеи как отдельные от себя, и поэтому его сущность – неограниченность.⁶⁷⁷ Плотин не истолковывает монады и диады в терминах Аполлона и Диониса, которые мы находим позже у Прокла (по крайней мере, что касается Аполлоновой монады). Кроме того, процитированное из Прокла место – единственное в комментариях к первому «Алкибиаду», где имеется ссылка на Диониса. Соответственно, нельзя заключить, что Аполлонову монаду и Дионисову диаду следует считать в античности общепринятыми философскими

⁶⁷² В доксографической традиции встречаются разные свидетельства о монаде и диаде у пифагорейцев. В своих жизнеописаниях знаменитых философов Диоген Лаэртский пишет, указывая на то, что по одному источнику Пифагор учил, что «принцип всех вещей – монада. Из монады произошла диада, неопределенная материя, которая подвергнута монаде, которая ее причина. Из совершенной монады и неопределенной диады произошли числа» (Diog. Laert., *Vitae*, VIII, 25). Ср. комментарии Симпликия к «Физике» Аристотеля (Aristot. *Phys.*, 187a12) и доксографа Аетиция (Aët. *Plac.* I, 3; I, 7 и т.д.). См. тоже Findlay (1974), 414; 416-420.

⁶⁷³ О моральном разделении определенного (у пифагорейцев – монады) и неопределенного (у пифагорейцев – диады) см. также «Никомахейскую этику» Аристотеля (Aristot. *Eth. Nic.* 1106b29-30).

⁶⁷⁴ Кроме того, надо заметить, что понятия монада и диада встречаются уже в философии прямых наследников Платона, т.е. являются элементами Средней Академии. Уже Спейсипп, первый наследник Платона в Академии, говорил, что монада абсолютно трансцендентна и что первый принцип действительности – диада. У Спейсиппа диада не идентифицируется со злым началом. Dillon (1977), 12.

⁶⁷⁵ Между прочим, Плотин вместо монады, “μονάς”, чаще всего употребляет термин “τὸ ἕν”. Напр. “(…) μέγρι τοῦ ἀκροτάτου καὶ ἑνὸς καὶ πρώτου”, Plot. *Enn.* V, I, 1, 25.

⁶⁷⁶ “(…) πρὸς δυάδος τὸ ἕν”, Plot. *Enn.* V, I, 5, 7-8.

⁶⁷⁷ См. замечания Армстронга к этому фрагменту. Armstrong (1994), 1, 26-27. В пятой «Эннеаде» четвертой книги уточняется понятие о диаде как разуме (“(…) ἐκ τῆς ἀόριστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοὶ τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς”, Plot. *Enn.* V, IV, 2, 7-8) и отождествляются неограниченный взгляд разума и неограниченная диада (“ἀόριστος ὄψις” и “ἀόριστος δυάς”).

установками, происходящими из учения пифагорейцев и получившими систематическое метафизическое углубление у неоплатоников.

2. 2. 3 Монада и диада у Иванова

Хотя Аполлонова монада и Дионисова диада как технические термины в «Эллинской религии страдающего бога» еще не встречаются, в этой работе уже упомянут Прокл.⁶⁷⁸ Поэтому становится ясно, что Иванов искал философское обоснование дионисийской философии в древней мистике и метафизике уже на сравнительно раннем этапе своих филологических штудий, таким путем преодолевая эстетическую интерпретацию Аполлона и Диониса у Ницше. В «Эллинской религии страдающего бога» он концептуализирует оба божественных принципа с помощью вопросов «что?» и «как?». Аполлоново «что?» требует определения сущности, по-гречески «τί ἐστίν;» (гр. “ὄρος τῆς οὐσίας”). Дионисово «как?» указывает на образ появления вещи, признавая полиморфный характер Дионисовой сущности.⁶⁷⁹ Далее Иванов развивает оба понятия как антиномию двух взаимосвязанных полов, речь о которой уже шла выше (часть вторая, 1. 2. 3).⁶⁸⁰

Иванов исходит из того, что смысл религиозной мифологемы долгое время сохранялся без существенных изменений (см. главу I первой части данной работы о методологии Иванова), и, следовательно, в учении о диаде «с неуклонной последовательностью и существенной верностью» передается исконное содержание экстатического опыта. Свое наиболее полное выражение как философема оно нашло у неоплатоников,⁶⁸¹ но надо заметить, что в интерпретацию цитаты из Прокла Иванов вкладывает многое из ницшевских и собственных идей: для него Аполлон представляет монаду, единство, гармонию, порядок, индивидуальное начало. Его сущность – связывающая сила действительности и восхождение из непрерывно изменяющегося конкретного мира возникновения и упадка в вечное неизменяемое Бытие: «Бог строя, соподчинения, согласия, Аполлон есть сила связующая и воссоединяющая; бог

⁶⁷⁸ Ср. «И та же стихия (т.е. дионисийская – Ф. В.) неизменно является нам в изречении позднего мистика, неоплатоника Прокла: «Разъятие или расторжение – начало дионисическое; гармоническое соединение – начало аполлиническое», ЭР 1904, 9, 59.

⁶⁷⁹ См. напр. Müller-Vollmer (1984), 118; Cymborska-Leboda (1997), 82; ЭР 1904, 3, 39; ср. СС. II, 571.

⁶⁸⁰ См. напр. Müller-Vollmer (1984), 98; ДП, 167. Ср. ДП, 93. ЭР 1905, 6, 185 сл.

⁶⁸¹ ДП, 166. Вообще говоря, основной вопрос в эллинской философии – вопрос об отношении между единством и множеством. Им занимались уже философы-досократики: как многочисленные явления мира возвести к одному космическому принципу? Платон переобразовывает этот вопрос в гносеологически-метафизическую проблему: как наши умственные представления о вещах относятся к конкретной действительности? Его решение этой проблемы – учение идей.

восхождения он восходит от разделенных форм к объемлющей их верховной форме, от текучего становления к недвижно пребывающему бытию».⁶⁸² Дионис – диада, двойственность (как символ множественности), раздвоенность. Его сущность – полнота, которая жертвует собой через нисхождение в мир возникновения и упадка в качестве растерзываемого и страдающего бога: «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».⁶⁸³ Дионис – «живое всеединство».⁶⁸⁴

Как было сказано в предыдущей главе (часть вторая, 1. 3. 1), Иванов диалектически понимает Аполлона и Диониса: «Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису (...)».⁶⁸⁵ Т.е. Дионис как принцип двойственности, антиномии или оппозиции одновременно и противопоставляется Аполлону, и в то же время включает в себя это противопоставление.⁶⁸⁶ Итак, «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлинийскую монаду (...)», т. е. в Орфее, и связи с этим в орфизме (т.е. в орфическом учении о Дионисе) выражается синтез обоих божеств, тот синтез, который, как считает Иванов, возник в религиозной жизни Эллады уже во время «дельфийского братства». В плане космологии аполлинийское бытие воспринимается как имманентное становлению.⁶⁸⁷ Синтетической интерпретацией обоих начал не только на эстетическом, но и на метафизическом уровне Иванов «преодолеывает» Ницше как в области «вопросов религиозного сознания», так и в философском истолковании Диониса и Аполлона.

2. 2. 4 Пафос и катарсис в неоплатоническом и орфическом учениях

Неоплатоново-пифагорейско-орфическое мировоззрение, как уже говорилось по поводу роли Диониса в орфическом культе, исходит из идеи падения человека (точнее: падения человеческой души) в мир титанической множественности. Дионис – «бог разделенного мироздания» (“τῆς μεριστῆς δημιουργίας”), т.е. он символизирует мир

⁶⁸² ДП, 166. Ср. СС. II, 191. Некоторые части статьи «О существе трагедии» практически буквально повторяют части «Диониса орфического».

⁶⁸³ ДП, там же.

⁶⁸⁴ ДП, там же.

⁶⁸⁵ ДП, 167.

⁶⁸⁶ «Антиномически включает он в себе диаду и монаду», ДП, 167. К этому диалектическому истолкованию Аполлона и Диониса мы еще вернемся ниже при обсуждении ивановской интерпретации Диониса на фоне немецкой мысли (часть вторая, 3. 3, раздел о философии Шеллинга).

⁶⁸⁷ ДП, там же. Иванов не учитывает влияния Аристотеля на таких поздних неоплатоников как Прокл. Оно выражается в формулировке: «бытие имманентно становлению». Ведь «чистый платонизм» исходит из трансцендентного бытия в царстве идей.

множественности и воплощает его (с этой точки зрения Дионис – символ множественности).⁶⁸⁸ В то же время, по орфическому мифу Дионис – царь разделенного мироздания (с этой точки зрения Дионис – символ единства). Поэтому его сущность более точно обозначается формулой «Единое в лице Диониса»⁶⁸⁹, т.е. «Единое в лице множественности». Как страдающий бог он нисходит в мир индивидуации, в мир обособления от изначального всеединства. Эту мысль Прокл высказывает в комментариях к «Тимею».⁶⁹⁰ Как станет ясно из нескольких мест, процитированных ниже, для дионисийского учения Иванова комментарии к этому диалогу особенно важны.

Хотя вопрос о пафосе и катарсисе в эллинском мировоззрении и их связи с трагедией Иванов затрагивает в главе X «Диониса и прадиионисийства», основные идеи на этот счет излагаются уже в предыдущей главе об орфизме («Дионис орфический»). Там Иванов применяет идею индивидуации на космологическом (IX. 2) и индивидуально-человеческом (т.е. нравственном, IX. 8) уровне. В этом восьмом разделе главы «Дионис орфический» он продолжает размышлять об идее грехопадения: «Из установленной орфиками дионисийской догматики развивается в лоне их общины понятие мирового грехопадения и первородного греха (...)».⁶⁹¹ Следовательно, человеческий пафос состоит в титаническом падении от божественного всеединства (ранее мы уже указывали на «титаническую стихию» в человеке). Это можно считать влиянием орфиков на «Законы» Платона. Кроме того, в этой связи речь шла о высказывании Анаксимандра о смерти как возмездии за индивидуацию (часть первая, 2. 5. 3).⁶⁹²

Мы уже обратили внимание на то, что для неоплатоников диада и, следовательно, дионисийский принцип, является причиной хаоса (и таким образом, зла). В философии неоплатоников значительно больше внимания уделяется принципу единства, т.е. Аполлоновой монаде. В то же время, Аполлон – символ индивидуации и тем самым обособления от изначального всеединства. Как это следует понимать? Обладает ли, согласно этому учению, титанический принцип насильственного самоопределения и обособления дионисийски-хаотическим качеством или же аполлинийской самодостаточностью? Сопоставим утверждения Иванова: Дионис как «виновник

⁶⁸⁸ Термин встречается у Юлиана: *Jul. Or.* 4, 144a, *Or.* 5, 179b (см. ДП, 186); Ср. *Plot. Enn.* I, I, 8. Уже у Платона «μεριστός» используется для обозначения «обособленности», *Plat. Parm.* 144d4.

⁶⁸⁹ ДП, 166.

⁶⁹⁰ «(...) μετὰ τὸν τοῦ Διονύσου διασπασμόν, ὃς δηλοῖ τὴν ἐκ τῆς ἀμεριστοῦ δημιουργίας μεριστὴν πρόοδον εἰς τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ Διός», *Procl. In Tim.* 1, 173, 2-4 (ed. Diehl; Иванов цитирует по другому изданию).

⁶⁹¹ ДП, 184.

⁶⁹² Речь идет о фрагменте 205. Иванов: «Здесь человечество уже не различается от титанов» и «один титанизм во всех, и один во всех Дионис», ДП, 185.

изначальной индивидуации» и титаны как «виновники первородного греха».⁶⁹³ Более того, титаны по одному орфическому гимну «блестящие сыновья Земли и Неба», т.е. они соединяют в себе хаотичность, символизируемую землей, и обособление и индивидуальное самоопределение, символизируемые небом.⁶⁹⁴ Иванов не проводит систематический анализ своей философской символики, а ограничивается лишь ее общими элементами (Дионис, Аполлон, титаны и т.д.).

Итак, общность представлений орфического и неоплатонического учения Иванов обнаруживает прежде всего в комментариях неоплатоников. Орфизм с трагедией он связывает через понимание заложенной в них концепции грехопадения как пафоса. Для лучшего осмысления катарсиса в духе орфической мистики следует еще раз подчеркнуть важность синтетического истолкования Ивановым обоих божественных начал. Можно сказать, что таким образом сливаются орфическое ожидание нового Диониса, образ которого человек носит в себе (как говорит тот же Прокл),⁶⁹⁵ и неоплатоническая аполлинийская монада. Имманентность Аполлона Дионису – предпосылка сохранения личности в исступлении, разрушающем грани индивидуальности: «чтобы предотвратить его конечное саморасточение».⁶⁹⁶ Без Аполлона Дионис бы «покинул свой королевский престол» и потерялся в титанической множественности: «аполлинийское начало спасает его (Диониса – Ф. В.) и восстанавливает вселенское единство».⁶⁹⁷ Но когда «индивидуальность противится (...) внутреннему зову Диониса», Дионис «разоблачается как смерть», т.е. является для человека смертоносным разрушителем.⁶⁹⁸

Учитывая вышеописанное, можно предположить, что опасность может скрываться в одностороннем предпочтении одного божества другому, и Иванов поэтому подчеркивает синтетическое восприятие и совместное воздействие обоих божеств. Исключительно дионисийство ведет, согласно неоплатоникам, к гибели в титанической множественности, т.е. Дионис тогда проявляет себя как разрушитель. Исключительно аполлинийство ведет к полному обособлению рационалистского порядка (положение

⁶⁹³ Соответственно ДП, 168 и 185.

⁶⁹⁴ “Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα”, *Нутн. Orph.* 37, 1, ДП, 185. О дискуссии с Роде о значении титанов и орфическом понятии грехопадения см. там же 185-186.

⁶⁹⁵ “ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς διονυσιακός ἐστὶν καὶ ἄγαλμα τοῦ Διονύσου”, Procl. *In Crat.* 82, ДП, 186.

⁶⁹⁶ ДП, 167.

⁶⁹⁷ ДП, 168. Значение аполлинийского элемента становится ясным из многих отрывков в комментариях Прокла, как напр. “(...) τὸ μὲν γὰρ διαρεῖν καὶ τὸ προάγειν εἰς μέρη τὰ ὅλα καὶ τῆς διανομῆς προεστάναι τῶν εἰδῶν Διονυσιακόν, τὸ δὲ ἐναρμονίως πάντα τελειοῦν Ἀπολλωνιακόν”, Procl. *In Tim.* II, 197, 19-21 (ed. Diehl).

⁶⁹⁸ ДП, 169.

европейской культуры нового времени, символом которого является Фауст,⁶⁹⁹ а основа заложена в мифе о Прометее⁷⁰⁰).

Как же теперь следует понимать «мистическую катартику»? По учению орфиков-(нео)платоников, пафос человека – его титаническая стихия и душа, отпавшая от исконного божественного единства. У неоплатоников находим дуалистскую сущность человека, состоящего из смертной плоти и бессмертной души. Хотя остаются не совсем проясненными вопросы, как: присущи ли человеку титаническая плоть и дионисийская душа? Или плоть его частично титаническая и частично дионисийская? Или же душа аполлинийская, а плоть дионисийская и т. п.? – Иванов перенимает из этого круга идей догмат о том, что в человеке пребывает искра исконного Диониса, поскольку род человеческий был создан из останков сожженных титанов. В этой связи особенно важна философия поздних неоплатоника Олимпиодора (VI век по Р. Х.).⁷⁰¹ Человек – частично титанический, частично дионисийский, и ключ к спасению (очищению) человеку следует искать в Дионисе. Спасение – воссоединение с исконным всеединством. Дионис – символ творения, поэтому он тоже всесоединяющий принцип. Титаны алчут наполниться Дионисом, и таким образом «бог страдающий становится принципом все связующего и одержащего божественного всеединства в самой индивидуации множественной тварности».⁷⁰²

Нравственная задача человека – преодоление титанизма и непротивление спасительному воздействию Диониса. Человеческая душа должна быть готова к тому, чтобы «принять в себя Диониса», как по орфическому мифу нянька Гиппа лелеяла младенца в колыбели.⁷⁰³ Гиппа – символ души мира.⁷⁰⁴ В своих филологических

⁶⁹⁹ См. напр. статью Иванова о Гете 1912 г., СС. IV, 131.

⁷⁰⁰ ДП. 184.

⁷⁰¹ Olympiod. *In Phaed.* 2, 25-3, 5 (ed. Norvin); “(...) ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος μέρος γὰρ αὐτοῦ ἔσμεν, εἰ γὰρ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συκεῖμεθα γευσσμένων τῶν σαρκῶν τούτου”, 3, 2-3 (ed. Norvin). Однако не совсем ясно, носит ли это разделение тела на дионисийскую и титаническую часть систематический характер? В других местах складывается впечатление, что тело – титаническое, а душа – дионисийская. О разделении аполлинийского и дионисийского начал внутри души последовательного представления тоже нет. Так или иначе, человеческая душа, по мнению Прокла, как-то участвует в дионисийском принципе. (3, 6-4, 27 (ed. Norvin) о растерзании Диониса титанами и о смысле трагедии. Ср. там же, 85, 9-28 (текст Олимпиодора здесь фрагментарно сохранился). Ср. там же, 86, 13-88, 30 и 120, 22-28 о титанической природе человека и о Дионисе как освободительном начале души). Он даже говорит о «дионисийском разуме»: “(...) καὶ γὰρ ἔδει νοῦ μετέχουσαν αὐτὴν Διονυσιακοῦ (...)”, Procl. *In Tim.* II, 198, 7-8 (ed. Diehl). Иванов (ДП, 187) так же не занимается систематической разработкой этой проблемы. Он ставил перед собой иную цель, чем последовательный анализ текстов Прокла.

⁷⁰² ДП, 185. Возможно, в результате подобного слияния дионисийского и аполлинийского принципа, Прокл говорит, что Дионис – «монада второго творения», “τὸν γὰρ Δίονυσον (...) κεκλήκασι, ὃ δὲ ἐστὶ πάσης τῆς δευτέρας δημιουργίας μονάς”, Procl. *In Tim.* III, 310, 30-32 (ed. Diehl).

⁷⁰³ ДП, 187. В этой связи Иванов цитирует комментарий к «Тимею», Procl. *In Tim.* I, 407, 24 сл. (ed. Diehl). Колыбель – “λίκνον”.

исследованиях Иванов о душе мира почти не пишет, но в его эссеистике она занимает важное место. Дионис – символ пакирождения (“παλιγγενεσία”).⁷⁰⁵ В рамках мистериальных культов (и платоновской философии) возрождение понимается как задача грешной души. Конечная цель, преследуемая в катартическом действии, – освобождение человеческой души из цикла рождения (“κύκλος γενέσεως”), который она проходит вновь и вновь, окончательное освобождение души из тела-гробницы (“σῶμα-σῆμα”).⁷⁰⁶ В язычестве такое освобождение было доступно лишь немногим.

Итак, взаимодействие дионисийского и аполлинийского начал, концепцию которых Иванов возводит к неоплатонической мысли, взаимодействие диады и монады может привести к тому, что Иванов, следуя Платону, обозначает как «правое безумие»: освободительное дионисийское исступление с сохранением личности благодаря аполлинийскому началу. По крайней мере, подобное происходило бы из сочетания двух важных моментов ивановского стремления осмыслить дионисийство в рамках античной философии.

2. 2. 5 Диадическая сущность трагедии

В статье «О существе трагедии» вышеописанную теорию Иванов применяет к греческой трагедии. В этой статье он развивает, так сказать, «мистическую психологию» трагедии. На наш взгляд, его подход наталкивается на важное возражение с исторической точки зрения. Античную драму, которая возникла во второй половине VI века до Р. Х. и в V веке до Р. Х. пережила период расцвета, Иванов связывает с неоплатонической философией V (Прокл) и VI века по Р. Х. (Олимпиодор). Понятно, что подобная связь осложняется расстоянием больше чем в тысячу лет истории античной культуры, несмотря на все попытки Иванова возвести неоплатонический орфизм к исконным представлениям Платона (IV век до Р. Х.) или того же архаического периода, когда возникла трагедия (VI век до Р. Х.).

⁷⁰⁴ “(...) ἡ μὲν γὰρ Ἴπλα τοῦ παντὸς οὐσα ψυχὴ (...), Procl. *In Tim.* I, 407, 24 (ed. Diehl). Понятие мировая душа восходит к самому Платону (Plat. *Tim.* 34b-37c). Средние платоники, стоики и неоплатоники поддерживали эту доктрину в разных вариациях. Аристотель ее отвергал. См. Siogvanes (1996), 145 сл. У Плотина мировая душа – вторая эманация монады (т.е. Единого). Диада – первая эманация. Иванов не обсуждает употребление терминов у Плотина.

⁷⁰⁵ ДП, 170. Таким образом подкрепляется представление о том, что его «функция» – божество живой природы, которое год от года оживает и умирает.

⁷⁰⁶ ДП, 186. Ср. Прокла: “(...) καὶ τὸν κύκλον ἀεὶ πληροῦσιν ἀπαύστως τῶν γενέσεων καὶ φθίσεων”, Procl. *In Tim.* III, 242, 2-3 (ed. Diehl). Образ «тело-гробница» восходит, естественно, к самому Платону (напр. Plat. *Gorg.* 493a).

Применение этих концепций к трагедии, как ни странно, в филологических работах Иванова не встречается. По этой причине следует сделать несколько общих замечаний относительно статьи «О существе трагедии». В ней трагедия понимается как «раскрытие диады», т.е. живое воспроизведение внутреннего раскола, который философски обозначается термином «диада». Концепция «раскрытие диады» может быть понята по-разному. С точки зрения художественных жанров сценическое искусство, искусство действия ⁷⁰⁷ изображает раскрытие диады наиболее выразительно. Подразумевается, что в изначальной форме трагедии, близкой к священному действию, существовала оппозиция между хором (коллективным, дионисийским началом) и героем (индивидуальным, аполлинийским началом).⁷⁰⁸ В то же время, Иванов истолковывает трагический конфликт как внутренний разлад в психологии человека, как сопротивление сознательного *я* одержимому *я*.⁷⁰⁹ Диада воплощается не только как оппозиция между хором и героем, но и внутри героя – тем самым, он связывает пространство драмы с религиозно-психологическим пространством.

Далее Иванов обращается к своим основным идеям о половой оппозиции, которая была выработана в «Эллинской религии страдающего бога» и связывает дионисийский принцип с женским полом, а аполлинийский – с мужским.⁷¹⁰ Сущность трагедии (как и дионисийский принцип) воспринимается Ивановым как женское начало. Он указывает на изначальный женский менадизм (о котором говорилось в первой части данного исследования), многочисленность женских героинь в известных нам трагедиях, а также на причинно-следственную связь между постепенным вытеснением женского начала из трагедии с последующим ее упадком.⁷¹¹ Женщина, одержимая Дионисовой диадой, становится могучей. В исступлении она, если можно так выразиться, находит самое себя. В раздвоении женской души просвечивает стародавний конфликт полов. Дионисийская женщина «любит и убивает».⁷¹² Мужчина же, наоборот, погибает в результате внутреннего раскола.⁷¹³

Наконец, следует обратить внимание на то, что в статье «О существе трагедии» Иванов не связывает взгляд на аполлинийскую монаду и дионисийскую диаду в образе Орфея с синтетическим представлением в неоплатоническом духе. В тех двух местах,

⁷⁰⁷ СС. II, 192.

⁷⁰⁸ СС. II, 200.

⁷⁰⁹ СС. II, 195.

⁷¹⁰ ЭР 1904, 9, 57; ЭР 1905, 6, 185 сл.

⁷¹¹ СС. II, 191; 197.

⁷¹² СС. II, 198.

⁷¹³ СС. II, там же. Иванов также рассматривает трагический конфликт как противопоставление между «силой природы» и «силой человеческого духа», СС. II, 193.

где он говорит о монаде и диаде, упор делается на разные стороны этой двуединой концепции. В «Дионисе орфическом» монада является составной частью спасительного воздействия спуска Диониса в мир множественности. В «Существе трагедии» женский оргиазм преодолевает мужскую монаду. Здесь Иванов сосредоточивается скорее на антиномическом, чем на синтетическом характере двух начал. Единственное следствие «раскрытой диады» – смерть героя потому, что раздвоение изначального единства не может «смириться в триаде». Дионисийская женщина находит очищение лишь в священном убийстве.⁷¹⁴ В «Дионисе орфическом» диалектическое истолкование подчеркивает имманентность Аполлона Дионису, а в статье о трагедии внимание обращено, прежде всего, на оппозиционный характер обоих начал. По всей видимости, статья о трагедии в этом смысле ближе к идеям Ницше.

Эту сложность можно преодолеть, обратившись к рассуждениям Иванова о дионисийской психологии, содержащимся в уже упомянутой статье «Ты еси». Под влиянием дионисийского принципа (женского начала, которое в исступлении освобождается от власти мужского начала) самоутверждающее *я* раскалывается. Мужское начало приносит в жертву замкнутость в себе (т.е. женское менадическое начало жертвует им, как хор «катастрофически» жертвует героем – и признает богосыновство). Так совершается преобразование мужского начала (Жених) и спасение женского начала (Невеста). Эта внутренняя диалектика (раскрытие диады) обозначается как очищение, коим и завершается цикл «правого безумия».⁷¹⁵ Таково, на наш взгляд, приложение общих замечаний Иванова о дионисийской психологии к проблеме раскрытия диады в трагедии. Не должно вызвать удивление, что эти синтетические соображения выходят далеко за пределы неоплатонической философии. Она служит лишь исходной точкой для развития собственной дионисийской философии Иванова.

Заключение

В предыдущем разделе было показано, как Иванов возводит свою концепцию дионисийского начала к философии неоплатоников. На основе фрагмента комментариев неоплатоника Прокла он переистолковывает выдвинутую Ницше эстетическую концепцию Диониса и Аполлона в качестве метафизических начал. Теорию монады и диады Иванов развивает, исходя из Прокла и возводя эти

⁷¹⁴ СС. II, там же.

⁷¹⁵ СС. III, 266.

философемы к пифагорейской и орфической традиции. Центральный момент в этой связи – фрагмент комментариев к первому Алкивиаду, где речь идет о роли Аполлоновой монады по отношению к Дионису. На основе пифагорейской традиции Иванов дополняет замечание Прокла об оппозиционной паре Аполлоновой монады и Дионисовой диады. При сравнении этих понятий в контексте пифагорейцев и более раннего неоплатоника Плотина возникают терминологические сложности, главные из которых мы указали (несоответствие роли отрицательно оцененной диады у пифагорейцев и положительной силы дионисийской диады в концепции Иванова; роль диады в философии Плотина как первой эманации Единого).

В «Эллинской религии страдающего бога» Иванов интерпретирует Диониса и Аполлона в терминах «как?» и «что?» или как оппозицию женского и мужского начал. Он считает, что истинное содержание экстаза адекватно передается философскими терминами монада и диада. В контексте неоплатонической философии он трактует оба начала в диалектическом отношении друг к другу. Их синтетическое взаимодействие обозначается термином «Орфей», откуда становится ясно, что орфическая мифологема преобразовывается в неоплатоническую философему.

По орфическому и неоплатоническому учению пафос определяется как выпадение человека из истинного божественного всеединства. Мир – и человек в нем – страдает от индивидуации. Однако как в этой трактовке аполлинийское начало индивидуации и дионисийское начало множественности соотносятся с титаническим грехопадением, остается не совсем ясно. Ключ к решению этой проблемы может быть найден в самом главном для Иванова постулате – о синтетическом взаимодействии Аполлонова и Дионисова начала. Одностороннее дионисийство могло бы привести к хаосу, а одностороннее аполлинийство – к замкнутости в себе. В этом контексте одностороннее сосредоточение на каждом из этих явлений можно было бы условно назвать титаническим. Понимая очищение в контексте неоплатонической мысли, Иванов предполагает общее противопоставление тела и души, но не рассматривает их взаимосвязь в подробностях. Так или иначе, интерпретация катарсиса на фоне неоплатонической философии заключается в «правом безумии», при котором Аполлонова монада сохраняет цельность личности в дионисийском исступлении.

При сравнении трактовки монады и диады в «Дионисе и прадионисийстве» и в статье «О существе трагедии» наиболее заметное различие заключается в том, что в главе об орфизме «Диониса и прадионисийства» Иванов сосредотачивается на синтетическом взаимодействии двух начал, а в статье о трагедии – подчеркивает антиномический

характер монады и диады. К сожалению, он не проясняет это различие, так что мы попытались уточнить эту проблематику, прибегнув к центральным для Иванова положениям касательно дионисийской психологии из статьи «Ты еси».

2.3 Дионис и Христос

В главе об орфизме все чаще встречается христианская терминология, например: «(Орфей) есть тот лик Диониса, в коем бог вочеловечившийся, совершая свое мировое мученичество, отрекается в то же время от воли своей, подчиняя ее закону воли отчей».⁷¹⁶ Кроме того, в главе об орфизме прямо встречаются евангельские слова: «Что же делать душе, заключенной в противлении, по выражению апостола Павла?».⁷¹⁷ Это замечание касается богоборчества (грехопадения) и заключения души в гробнице тела (“σῶμα-σῆμα”). В этом (нео)платоновское учение и христианская антропология также весьма близки.⁷¹⁸ Недаром Иванов заключает главу об орфизме словами: «Орфизм – водосклон, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства», тем самым, подтверждая одно из своих «несоглашений с Ницше», которые были намечены в предисловии к «Дионису и прадиионисийству».⁷¹⁹

Орфизм, положивший в основу почитание страдающего бога, является наиболее полным выражением монотеистической тенденции оргиастической религии в языческом политеизме.⁷²⁰ В заключительном разделе главы об орфизме «Диониса и прадиионисийства» Иванов обращается к поздней античной литературе, чтобы дать еще несколько примеров того, что он называет «поздней дионисийской теократией».⁷²¹ В этом разделе он приводит интересный пример: четыре ипостаси единого бога у Юстиниана – Зевс, Аид, Гелий/Аполлон (дневное солнце) и Дионис (ночное солнце, солнце мертвых). Это разделение несет в себе налет орфизма.⁷²² Такое сближение языческой религиозной мысли поздней античности с христианскими догматами часто

⁷¹⁶ Iustin. *Coh.* 23, ДП, 168. Vicari (1982).

⁷¹⁷ ДП, 185. По-видимому, цитируется по «Посланию к Римлянам», XIII, 1-2.

⁷¹⁸ Здесь надо заметить, что Иванов не затрагивает основополагающую разницу между античным дуализмом (душа-тело) и христианским учением о воскресении целостного человека (души и тела).

⁷¹⁹ ДП, 190-191. Ср. предисловие, ДП, 11.

⁷²⁰ ДП, 180, 189; ср. ДП, 18; 153.

⁷²¹ ДП, 188.

⁷²² ДП, 189.

давало повод к разнообразным реакциям и резкой критике защитников ранней Церкви, или наоборот – к многочисленным попыткам примирить обе традиции.⁷²³

Но все же, Иванов соблюдает важную границу между языческим и христианским миропониманием. В языческом учении о грехопадении важно, что оно в скрытом виде существовало в мистериальной религии, что оно «народу не сообщается за отсутствием определенно выработанного воспитательного учения о мировом искуплении».⁷²⁴ Здесь Иванов опять подразумевает одну из своих центральных мыслей о том, что идея страдающего бога, воплощенная Дионисом, была не более чем несовершенным предвосхищением идеи страдающего бога, воплощенного Христом. Язычники не знали надежды, понимаемой в евангельском смысле слова.⁷²⁵ Окончательного спасения мира и человека, которое совершается в страстях Христа, в язычестве нет.⁷²⁶

Иванов двигается все дальше и дальше в направлении синкретизма поздней античности и раннего христианства, будучи уверенным, что он не отдаляется от подлинных установок мирозерцания того периода, когда в Аттике возникла трагедия. Как известно, Ницше придерживался противоположного мнения, согласно которому дионисийский дух умер с появлением архисофиста Сократа. Другой антидионисийский феномен, на взгляд Ницше, – христианство. Иванов же видит в (нео)платонизме философское развитие, а в христианстве – религиозное усовершенствование Дионисовой идеи. Однако христианское понимание Диониса в рамках его научных исследований ограничивается отдельными замечаниями (особенно в связи с неоплатонической интерпретацией орфического учения). Христианская интерпретация Диониса разрабатывается далее в его культурфилософских статьях на фоне влияния русской философии, как мы увидим ниже (в главе IV).

Итоги главы о греческой философии

В этой главе об ивановском восприятии греческой философии нашей основной задачей являлась демонстрация того, как Иванов трактует платоновскую и

⁷²³ Ср. Дио Хрисостем (ДП, 186, прим. 4); Арнобий (ДП, 189, прим. 3 и 206); Климент Александрийский (ДП, 203, прим. 1); Афенагор (ДП, 204, прим. 3); Ориген (ДП, 206) и т.д.

⁷²⁴ ДП, 184.

⁷²⁵ ««новый Дионис», таинственное явление которого было единственным возможным чаянием утешительного богонисхождения для не знавшего Надежды эллина», СС. I, 718.

⁷²⁶ Это выражается в идее о постоянном прохождении души по циклу рождения. В христианстве время стало линейным, а не циклическим. Тем не менее, страдания Диониса и страсти Христа сравнивались уже в византийской драме «Христос страдающий». Иванов ссылается на эту драму (ДП, 207). О дискуссии и интересной связи с «Ваханками» Еврипида см. Dodds (1960), Intr. Lv сл.

неоплатоническую мысль «с дионисийской точки зрения». В этом он фундаментально отличается от резкой критики Ницше «архисофиста» Сократа и Платона (рационализма, убившего дионисийский дух). На самом деле, положительная оценка философии Платона у Иванова не совсем гармонирует с тем, что в общих чертах он следует критическому отношению Ницше к сократизму. Тем не менее, платонизм Иванова является важной отличительной чертой его дионисийства – наряду с примирением язычества и христианства через образ страдающего бога.

Осмысление ивановского «дионисийского прочтения» платонизма требует подробного анализа некоторых текстов Платона. Проблема здесь заключается в том, что без тщательного и осторожного подхода к греческим оригиналам об ивановской трактовке греческой философии сказать ничего нельзя. Выясняется, что, несмотря на его безусловную начитанность и филологическую подготовку, Иванов действует не как аналитик, а как синтетик. Можно, конечно, сказать, что летающий орел (синтетик) видит больше, чем роющий крот (аналитик), но при анализе оригинальных текстов трактовка Иванова наталкивается на ряд возражений. Из них мы выделили только главные: замечания в «Федре»; связь между «Законами» 701 и 790-791 касательно титанизма; место «корибантского» ритуала в государстве; сложное соотношение между экстатическим корибантским очищением и «чистой и разумной жизнью» орфиков и платоников.

Диалектику дионисийского и аполлинийского начал Иванов развивает в контексте философии неоплатоников. Его трактовка замечания в комментариях Прокла подвергалась нами той же контекстуальной проверке. Диалектика Аполлоновой монады и Дионисовой диады является, скорее всего, надстройкой самого Иванова над отдельными моментами античного философского предания. Однако в концепции Иванова она составляет твердую основу тезиса о синтетическом взаимодействии обоих божественных начал в метафизическом и мистическом плане по линии антиномического истолкования Диониса и Аполлона у Ницше, который видит возможность синтеза лишь в эстетическом плане. Следует обратить внимание на то, что в главе об орфизме «Диониса и прадонисийства» Иванов подчеркивает синтетический характер отношений между Дионисом и Аполлоном, а в статье «О существе трагедии» – скорее антиномический характер этой связи. Неоплатоническая интерпретация орфического предания имеет продолжение в христианской религиозной интерпретации Ивановым дионисийства.

Глава третья

Дионисийство в немецкой философии: Шопенгауэр, Ницше, Шеллинг

В главе III мы рассмотрим взгляды трех (как нам кажется) основных немецких мыслителей, которые оказали влияние на ивановскую концепцию Диониса и трагедии. Шопенгауэр – глашатай общечеловеческого пессимистического пафоса. Ницше по праву считается первым и наиболее прозорливым интерпретатором дионисийской стихии. Его влияние на Иванова трудно переоценить, и в разных местах нашей работы мы уделяем ему значительное внимание. Иванов, вне всякого сомнения, ориентировался на двух этих мыслителей. Разумеется, прежде всего, на Ницше; бóльшая часть шопенгауэрианства дошла до Иванова, по всей вероятности, именно через него. В то же время, третий мыслитель, Фр. Шеллинг упоминается в работах Иванова лишь несколько раз мимоходом. Так что глубокое знакомство Иванова с работами немецкого философа остается под вопросом. Однако нам показалось уместным посвятить ему небольшое отступление, поскольку идеи Шеллинга о Дионисе в его поздней мистико-религиозной философии поразительно схожи с некоторыми важными установками Иванова.

3.1 Иванов и Шопенгауэр

Русская культура оказалась чрезмерно восприимчивой к мрачному тону философии Шопенгауэра.⁷²⁷ Поэтому трудно судить, какими именно путями идеи немецкого философа пессимизма дошли до Иванова. Может быть, в результате общего проникновения его идей в русскую культуру (вспомним напр. Тургенева, Фета, Толстого). Возможно также, что философия Шопенгауэра дошла до Иванова опосредованно, через философию Ницше или Соловьева.⁷²⁸ Кроме того, вполне вероятно, что Иванов сам читал Шопенгауэра в оригинале. Однако он не углубляется в метафизические, этические или эстетические подробности его философии, а

⁷²⁷ На тему «Шопенгауэр в русской мысли» см. напр. Maurer (1967), Stammler (1979), Baer (1980), Тирген (1993).

⁷²⁸ Об этом свидетельствует, например, статья «Ницше и Дионис» (1904), СС. I, 718.

ограничивается отдельными довольно общими упоминаниями некоторых его основных идей. В этом разделе мы их бегло рассмотрим. Речь пойдет о пессимистическом мировоззрении в качестве формулировки общечеловеческого пафоса, индивидуальном принципе, философии музыки и его восприятию индийской философии. В заключение этого раздела мы проведем краткое сравнение того влияния, которое философия Шопенгауэра оказала на Иванова и Ницше. Можно условно сказать, что то «духовное событие», которое произошло с Ницше после прочтения «Мира как воли и представления», в жизни Иванова случилось как раз после знакомства с «Рождением трагедии из духа музыки».

Если вспомнить те моменты дионисийской психологии, которые мы выделили выше (пафос, экстаз, катарсис, см. часть вторая, глава I), то по отношению к Шопенгауэру можно сказать следующее. Как мы увидели, шопенгауэровский пессимизм играл важную роль в формировании взгляда Иванова на эллинское мироощущение в целом. Оно воспринималось как состояние общего пафоса, который с подачи Ницше передается через «мудрость Силена». Пессимизм для Шопенгауэра – описание неизменного положения человека в этом мире. Лишь в искусстве (и в любви) он находит временное забвение.

Ницше и Иванов относились к пессимизму по-другому. Для них пессимистический диагноз человеческого существования – лишь отправная точка для собственных размышлений о его преодолении. И Ницше, и Иванов видят избавление от пессимизма в возрождении дионисийского искусства (т.е. в создании дионисийской трагедии). Они уверены в том, что дионисийское искусство, которое в прошлом (т.е. в досократовской античности, когда возникла трагедия) могло выразить духовное положение древнего человека и возбудить в нем жизнеутверждающие силы, и в будущем сможет преодолеть печальное положение обособленного современного человека (в качестве искусства будущего в духе Вагнера у Ницше и в качестве религиозного действия у Иванова). В главе IV первой части нашей работы (часть первая, 4. 2. 3; 4. 3) было показано, что Иванов вслед за Ницше не останавливается на «ресиgnационизме» или «нет жизни» Шопенгауэра как смысле трагедии и трагического катарсиса.

Человек замкнут в индивидуальном принципе (“*principium individuationis*”).⁷²⁹ Эта концепция, технический термин которой восходит к философии схоластики, также коренится в античной мысли. Вспомним в этом отношении пифагорейское,

⁷²⁹ Schopenhauer (1986), III, 805, 808. У Иванова см. напр. статью «Достоевский и роман-трагедия» (1911), СС. IV, 420; ДП, 250, 266.

платоновское и, прежде всего, орфическое учение об обособлении индивида от космического единства. Шопенгауэр также представляет мир явлений (феноменальный мир) как раздробление общей Воли, сходно с представлением о мире как о растерзанном теле Диониса. В каждом феномене индивидуальная воля к жизни является частью (частным воплощением) общей Воли. Иванов вслед за Ницше описывает экстаз как выход из индивидуального принципа и подчинение чувству принадлежности человека к более высокому единству.

Далее Вагнера, Ницше и Иванова объединяет сильное влияние шопенгауэровской философии музыки.⁷³⁰ Здесь мы переходим к следующему шопенгауэровскому моменту в мировоззрении Иванова. Музыка, которую Ницше считал дионисийским феноменом, занимает важное место в философской эстетике Шопенгауэра. В то время как все остальные формы искусства изображают Волю через идеи – т.е. опосредованно – музыка изображает Волю напрямую – т.е. непосредственно. Таким образом, она независима от мира представлений. По этой причине, по мысли Шопенгауэра, воздействие музыки несравнимо сильнее воздействия других форм искусства. Так можно перефразировать размышления о музыке в его работе «Мир как воля и представление». Эти идеи оказали сильное влияние на Вагнера и Ницше.⁷³¹ Иванов обсуждает шопенгауэровскую философию музыки в связи с вопросом об идеализме или реализме в искусстве в статье «Две стихии в современном символизме» (1908-1909).⁷³²

Как было указано выше (часть вторая, 1. 2. 3), Иванов полагает, что в экстазе человек говорит божественному началу в себе: «Ты еси». Как вариант этой формулы Иванов употребляет индийскую фразу “Tat tvam asi”.⁷³³ Возможно, Иванов заимствовал ее напрямую у Шопенгауэра.⁷³⁴ Шопенгауэр, который, как известно, увлекался восточной философией, связывает учение Упанишадов с учением Канта о том, что категории времени и пространства принадлежат нашему воззрению (“Anschauung”), но за явлениями (“Erscheinungen”) скрывается единая и общая основа действительности

⁷³⁰ Шопенгауэр обсуждает свою философскую концепцию музыки как «прямое изображение Воли» в III части «Мира как Воли и представления», Schopenhauer (1986), I, 359 сл.

⁷³¹ Наиболее полную трактовку шопенгауэрианства применительно к музыке мы находим у Вагнера в его работе «Бетховен» (1870), Wagner (1983), IX, 43 сл. Ср. Nietzsche (1999), I, 46-51.

⁷³² СС. II, 545 сл.

⁷³³ «Новые маски» (1904), СС. II, 77; ЭР 1905, 7, 125, 143.

⁷³⁴ Этот элемент, касающийся концепции этики в философии Шопенгауэра, у Ницше не встречается – его нет даже в третьем «Несвоевременном размышлении» (“Unzeitgemässe Betrachtung”) под названием «Шопенгауэр как воспитатель» (“Schopenhauer als Erzieher”). Поэтому мы рискнули предположить, что Иванов заимствовал его у Шопенгауэра напрямую, если не брать в расчет Соловьева или других русских мыслителей. Возможно также, что Иванов взял эту формулу из теософской литературы или у Р. Штейнера. О дискуссии см. Обатнин (2000), 30-34.

(Брахман). Осознание этого факта оказывается для него основой всей нравственности. «Как я не раз уже доказывал, (...) из непосредственного и *интуитивного* сознания метафизической тождественности всех существ проистекает всякая истинная добродетель». ⁷³⁵ По мнению Шопенгауэра, осознание этого факта составляет сущность милосердия и любви к ближнему. Зная, что все мы – единое существо, мы понимаем, что добро, направленное на другого человека, обращено к нам самим. ⁷³⁶

Чтобы сравнить употребление этой формулы у Шопенгауэра и Иванова, нам следует вспомнить те выводы, к которым мы пришли ранее (часть вторая, 1. 2), рассуждая об экстазе и формуле «Ты еси», употребляемой Ивановым в одноименной статье. Как уже было отмечено, для Шопенгауэра “*Tat twam asi*” – основа морального поведения человека в мире (милосердная любовь, *caritas*, в отличие от сексуальной любви, которая служит роду, *amor*). Божественный статус узнавания «Ты еси» интересует Шопенгауэра не в первую очередь (хотя он этого и не отрицает: он говорит о «боге, живущем во всем»). ⁷³⁷ Иванов, как мы показали, подчеркивает в высказывании «Ты еси» или “*Tat twam asi*” другой момент, а именно: момент узнавания личного бога, который как божественное начало присутствует в каждом индивиде. Человек узнает Сына в себе, говорит ему «Ты еси» и этим дает Ему, так сказать, возможность родиться в себе и таким образом преображает свое старое я в процессе богосыновства, как это было описано в мистике мастера Экхарта. Объединяющее всех людей (или соборное) качество (см. ниже, часть вторая, 4. 1) заключается в том, что к ближнему человек относится через Сына. Это основное отличие философии Шопенгауэра от Иванова объясняется, конечно, христианской ориентацией Иванова, которой не было у немецкого философа.

При сравнении восприятия шопенгауэровской философии Ницше и Ивановым, сразу становится очевидным, что Иванов не так тщательно изучал и осмысливал его главные идеи. Он лишь принимает их как мысли, ставшие общим местом современной философии. Ницше, вдохновленный Шопенгауэром напрямую, наоборот, уделяет много внимания обсуждению его идей. ⁷³⁸ У Иванова мы не находим следов умственной борьбы, сопоставимой с тем, как Ницше на более поздней стадии своего духовного

⁷³⁵ “Aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntnis der metaphysischen Identität aller Wesen geht, wie ich öfter (...) gezeigt habe, alle echte Tugend hervor”, Schopenhauer (1986), II, 770; Cp. Schopenhauer (1986), III, 809 (“Preisschrift über die Grundlage der Moral”, 1840).

⁷³⁶ “Mein wares inneres Wesen existiert in jedem Lebenden (...)”, Schopenhauer (1986), III, 809.

⁷³⁷ Schopenhauer (1986), III, 812. Шопенгауэр цитирует из «Багавадгиты» по переводу на латынь А. В. Шлегеля (Bagavadghita, lectio 13, 27-28).

⁷³⁸ В особенности, Nietzsche (1999), I, 26, 46, 104, 118, 128 сл.

развития отвергает шопенгауэровскую философию (как «ресигнационизм» и отлучение от жизни). Спорадически мы наталкиваемся на элементы шопенгауэровской философии, в толковании которых Иванов следует главным идеям Ницше (и критическим моментам Соловьева) и которые, по всей видимости, принадлежали к общим местам философской мысли начала века в России.⁷³⁹

Итак, вышеупомянутые элементы: пессимизм и тесно связанный с ним принцип индивидуации как пафос; философия музыки; и индийская формула “Tat twam asi” как момент узнавания всеединства всего сущего – вот, пожалуй, главные идеи Шопенгауэра, встречающиеся в концепции дионисийства у Иванова.

3.2 Иванов и Ницше: религиозная и нерелигиозная интерпретация трагедии

Тема «Ницше и Иванов» уже многократно затрагивалась в ивановедении.⁷⁴⁰ Главное исследование в этой области – работа Мюллер-Вольмер 1984 г., в которой исследовательница ограничивается рассмотрением влияния Ницше, прежде всего, на «Эллинскую религию страдающего бога». Как было указано в главе I первой части данной работы, наш вклад в дальнейшую дискуссию на эту тему заключается во включении в нее «Диониса и прадиионисийства». Сравнение Иванова и Ницше проводится в нашей работе регулярно (вспомним, например, оценку взглядов обоих философов-филологов на философию Сократа и Платона в предыдущей главе). Тем не менее, чтобы подробнее рассмотреть некоторые важные аспекты этого вопроса, которые иначе не получили бы должного внимания, в этом разделе мы сосредоточимся на следующих специфических вопросах. Во-первых, мы поближе рассмотрим основное различие между Ницше и Ивановым: эстетический или религиозный подход к проблеме Диониса и трагедии. Во-вторых, речь пойдет о возможности нравственной оценки дионисийства на фоне интерпретации титанизма (богоборчества) и богосыновства. В-третьих, мы рассмотрим размышления обоих философов о рождении, смерти и возможности возрождения дионисийской трагедии. Станет ясно, что основная

⁷³⁹ Напр. «Ницше и Дионис» (1904), СС. I, 718; «Спорады» (1908-1909), СС. III, 112 сл. (замечания о гении); «Религиозное дело Вл. Соловьева» (1910), СС. III, 302: здесь Иванов в духе Соловьева отзываясь о Шопенгауэре критически; «Достоевский и роман-трагедия» (1910), СС. IV, 423: о противопоставлении эмпирических и метафизических субъектов; «Гете на рубеже двух столетий» (1912), СС. IV, 148: о любви и конвенции; «Переписка из двух углов» (1920), СС. III, 388.

⁷⁴⁰ См. Müller-Vollmer (1984); Stammer (1986); Clowes (1988), 135 сл.; Deppermann (1998); Biebuyk/Grillaert (2003).

разница между Ницше и Ивановым (эстетическое или религиозное истолкование Диониса) отражается во всех этих вопросах.

3. 2. 1 Эстетика или религия?

Как было уже отмечено не раз, изначальное воодушевление, с которым Иванов воспринял идеи Ницше, впоследствии значительно уменьшилось и превратилось в стремление «преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания».⁷⁴¹ Основная критика Иванова заключается в том, что Ницше, рассматривая Диониса и Аполлона как эстетические категории, не осознал религиозной сущности божества исступления: «... недостаточность в углублении сущности дионисического начала как начала религиозного – и в затемнении религиозного и культового аспекта трагедии».⁷⁴² В первой части нашей работы было показано, что Иванов значительно углубляется в культовые аспекты Дионисовой религии и трагедии. В первых двух главах второй части мы увидели, как Иванов формулирует религиозно-мистическое учение трагедии, основанное на античной мысли.

Религиозная критика Иванова сосредоточивается на Дионисе. Т.е. в этом смысле он нарушает равновесие между обоими принципами в их эстетической функции у Ницше (впрочем, в своих поздних работах и сам Ницше рассуждает практически исключительно о Дионисе). С точки зрения религии аполлинийское начало Иванов обсуждает только в связи с дионисийским. Это обстоятельство уже рассматривалось в предыдущей главе в рамках наших рассуждений о неоплатонической философии (в экстазе Аполлон сохраняет личность при разрушении границ индивидуального сознания). Этот элемент – основа синтетической концепции Иванова, но кроме одной этой функции об Аполлоне в связи с религией Иванов говорит мало. Аполлон у Иванова – это, прежде всего, эстетическое начало. Например, упадок греческой трагедии Иванов объясняет победой аполлинийского индивидуального и эстетического начала над дионисийским хоровым и религиозным. Обряд становится зрелищем, действие – действием. Представление о том, что этот процесс окончательно «убивает» трагедию в творчестве Еврипида, является влиянием Ницше (см. ниже, часть вторая, 3. 2. 7).

⁷⁴¹ В этом решении важную роль играл Вл. Соловьев. См. «Автобиографическое письмо», СС. II, 21. О том, как Иванов читает Ницше в 1891 г. в Париже см. там же; Stegun (1964), 202-203; Müller-Vollmer (1984), 3-5, 7, 9 et passim.; Clowes (1988), 136.

⁷⁴² ЭР 1904, 2, 63-64.

Следовательно, у Иванова мы скорее встречаем оппозицию между религией, воплощаемой Дионисом, и искусством, воплощаемым Аполлоном. Поэтому в первой части нашей работы речь шла о некоторой односторонности признания религиозности античной культуры только в связи с Дионисом. В конце концов, «религиозный характер» аполлинийской (олимпийской) культуры признается Ивановым только в той мере, в какой она причастна страдательскому (т.е. дионисийскому) началу. Вспомним «страдания» олимпийских богов, гробницы богов и т.д. Если следовать Иванову, экстаз – основа любой религии, а символ экстаза – Дионис.

В отношении Ницше Иванов признает, что благодаря его эстетическому истолкованию дионисийского и аполлинийского принципа, стала понятна психологическая сущность Диониса – т.е. разрушение границ личности в экстазе.⁷⁴³ Но в предисловии к «Дионису и прадионисийству» Иванов формулирует ограниченность восприятия Диониса исключительно в качестве эстетической категории. Он перефразирует слова Ницше следующим образом: «Не подлежит сомнению, что религия Дионисова, как всякая мистическая религия, давала своим верным «метафизическое утешение» именно в открываемом ею потустороннем мире и отнюдь не в автаркии «эстетического феномена»». ⁷⁴⁴ Следовательно, Иванов проводит четкое различие между своим собственным мистическим истолкованием дионисийства, которое состоит в открытом взгляде через Диониса на «потусторонний мир», и «эстетическим» восприятием Ницше. В критической литературе об Иванове эта позиция своего рода *locus classicus*, но, нам кажется, будет не лишним затронуть эту тему еще раз, чтобы уточнить некоторые моменты. В этом разделе мы обсудим три проблемы, связанные с более общим вопросом о религиозной интерпретации дионисийства у Иванова и его полемикой с Ницше: проблема эстетики и религии, религиозно-исторический подход Иванова и отношение Дионис-Христос.

3. 2. 2 Эстетическая концепция Ницше и религиозная позиция Иванова

Начнем со знаменитого высказывания Ницше о том, что мир «оправдан только как эстетический феномен». Ницше понимает Диониса как символ этой идеи.⁷⁴⁵ Прочитанное высказывание часто повторяется в «Рождении трагедии». Уже в

⁷⁴³ «О существе трагедии» (1912). СС. II, 190. См. West (1970), 81.

⁷⁴⁴ ДП, 11.

⁷⁴⁵ “(...) im Buche selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist”, Nietzsche (1999), I, 17. Ср. там же, 47, 59. Ср. Deppermann (1998), 122 со ссылкой на Behler (1986), Gerhardt (1988). См. дальше Silk/Stern (1983), 120 сл.

«Предисловии к Рихарду Вагнеру» Ницше описывает искусство как «высшую метафизическую деятельность человека».⁷⁴⁶ В «Опыте самокритики» он противопоставляет искусство и мораль, т.е. эстетику и этику и, по сравнению с первым изданием «Рождения трагедии», подвергает морализм более четкой и резкой критике.⁷⁴⁷

Ницше отказывается от морали вообще (не только от христианской религии, к которой мы вернемся ниже (часть вторая, 3. 2. 4)), поскольку она отрицает жизнь.⁷⁴⁸ Спасение (“Erlösung”) человека в мире явлений, который характеризуется как вечно изменяющееся и вечно противоречивое видение, совершается лишь в иллюзии (“Schein”),⁷⁴⁹ т.е. в искусстве. Дальше в «Рождении трагедии» мы читаем, что только искусство «способно обратить эти вызывающие отвращение мысли об ужасе и нелепости существования в представления, с которыми можно жить».⁷⁵⁰ Другими словами, над пропастью жестокой правды бытия человеку остается только искусство. Самая страшная правда бытия оправдана в отражении красоты. Эллинизм прозрело эту истину благодаря своей восприимчивости. От других культур эллинизм отличалось тем, что в нем прикосновение к страшной пропасти бытия нашло выражение в искусстве, то есть в трагедии.⁷⁵¹

Ницше воспринимает Диониса и Аполлона как «творческие инстинкты природы».⁷⁵² Мир мыслится как феноменальное явление ноуменальной сущности бытия (Воли по Шопенгауэру). В искусстве его сущность открывается в наиболее совершенном виде (особенно в музыке, как мы увидели выше (часть вторая, 3. 1)). Ницше считает искусство единственной метафизической деятельностью человека. Кроме оправдания жизни как эстетического феномена далее в «Рождении трагедии» Ницше сообщает, что в аполлинийском отражении (“Schein”, в призрачности аполлинийского сна), как обожествлении индивидуального принципа, открывается перед нами отражение

⁷⁴⁶ Nietzsche (1999), I, 24.

⁷⁴⁷ “(...) wird die Kunst – und nicht die Moral – als die eigentlich metafysische Tätigkeit des Menschen hingestellt”, Nietzsche (1999), I, 17.

⁷⁴⁸ Ср. его трактовку знаменитого высказывания Анаксимандра, на которое мы уже ссылались в первой части нашей работы. Nietzsche (1999), I, 820-821 (в работе «Философия в трагическую эпоху Греции» (“Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”), 1873 г.).

⁷⁴⁹ Nietzsche (1999), I, 17.

⁷⁵⁰ “Sie (т.е. die Kunst – Ф.В.) vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit den sich leben lässt”, Nietzsche (1999), I, 57.

⁷⁵¹ Nietzsche (1999), I, 33.

⁷⁵² “Kunsttriebe der Natur”, Nietzsche (1999), I, 30. Для истории понятий Диониса и Аполлона у Ницше см. Baumeier (1976), 165 сл.

всеединства бытия.⁷⁵³ При таком эстетическом подходе Дионис и Аполлон оказываются равносильными, как бы дополняющими друг друга. Аполлинийский сон соединяется с дионисийским исступлением. Своей «великолепной изменой» (“*Herrliche Täuschung*”) Аполлон спасает человека с одной стороны от страшной правды существования, а с другой стороны от разрушительного воздействия самого дионисийского исступления, которое открывает нам взгляд в эту сущность.⁷⁵⁴

В «Рождении трагедии» Ницше описывает «метафизическое утешение» трагедии (под которым подразумевается ее катартическое воздействие, о котором речь уже шла выше: часть первая, 4. 2. 3) как осознание человеком того, что «жизнь, несмотря на смену явлений, в сущности, неуничтожима и бесконечно радостна».⁷⁵⁵ Человек инстинктивно познает высшее единство людей с природой, которое скрывается за фасадами культуры и общественной жизни. Это единство изображается хором сатиров, который лежит в основе трагедии.⁷⁵⁶ В «Опыте самокритики» Ницше остерегает читателя от неправильного понимания употребления термина «метафизическое утешение». Он уточняет замечание, сделанное в первом издании «Рождения трагедии». Понятие «метафизическое утешение» не обозначает обещание лучшей жизни после смерти в романтическом смысле этой концепции.⁷⁵⁷ Ницше подчеркивает, что дионисийство и дионисийская трагедия подтверждают существование настоящего, посюстороннего мира, показывая то высшее единство, которое скрывается за индивидуацией и миром явлений. Это высшее единство является именно неуничтожимой основой конкретного, здешнего мира.⁷⁵⁸ Следовательно, на взгляд Ницше, в дионисийском искусстве человек за счет культуры, морали, метафизики и т.д. утверждает свои инстинктивные жизненные силы.

Иванов разделяет критическую позицию Ницше по отношению к культуре (идея Диониса, дионисийство, как альтернативный модус по отношению к морали,

⁷⁵³ “Apollo aber tritt uns wiederum als die Vergöttlichung des principii individuationis entgegen, in dem allein das ewig erreichte Ziel des Ur-einen, seine Erlösung durch den Schein, sich vollzieht”, Nietzsche (1999), I, 39.

⁷⁵⁴ На примере «Тристана и Изольды» Ницше на эстетическом уровне иллюстрирует воздействие «великолепной измены» аполлинийского начала. См. Nietzsche (1999), I, 136-137.

⁷⁵⁵ “(...) dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei (...)”, Nietzsche (1999), I, 56.

⁷⁵⁶ Nietzsche (1999), I, там же.

⁷⁵⁷ Nietzsche (1999), I, 21.

⁷⁵⁸ Ср. в главе VIII «Рождения трагедии» его замечание о «вечной жизни той недры существования», к которой прикасается дионисийство: “Das ewige Leben jenes Daseinskernes (...)”, Nietzsche (1999), I, 59). В главе X Ницше развивает «мистическое учение трагедии» следующим образом: “(...) die Grunderkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen, die Betrachtung der Individuation als des Urgrunds des Übels, die Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit”, Nietzsche (1999), I, 73.

рационализму и т.д.), но ницшевское утверждение жизненного инстинкта он заменяет религиозной концепцией Диониса. Интересно, что оба мыслителя сходятся в том, что морализм – следствие отдаления от первоначальной истины бытия. На взгляд Ницше это – умерщвление инстинктов. На взгляд Иванова это – потеря религиозного миропонимания. Отход от первоначальной истины ведет к релятивизму, последствием которого, в свою очередь, является морализм.⁷⁵⁹ Подобное явление можно увидеть уже в классическом V веке до Р. Х., в эпоху софизма, если иметь в виду реакцию Сократа на софистов. В ответ на релятивистские позиции Протагора и Горгия Сократ сформулировал свой известный тезис «добру можно научиться». Подобное развитие повторяется и в современной культуре. Иванов иллюстрирует его примером Льва Толстого. В статье «Толстой и культура» 1911 г. Иванов пишет, что жажда истинного знания, понятого в религиозном смысле, уступила место морализированию (этика вытеснила истину).⁷⁶⁰

В этой дискуссии важный элемент размышлений Иванова заключается в том, что его мистико-религиозное истолкование дионисийства не включает в себя моралистское мировоззрение. Совсем наоборот. Его мистическое осмысление дионисийства утверждает, что экстаз – феномен, который находится по ту сторону добра и зла. Мистическое событие узнавания божественного в себе (другого я как субъекта, а не как объекта), которое происходит в экстазе по формуле «Ты еси», представляется Ивановым как нечто выше морали. Наиболее отчетливо Иванов пишет об этом в своих работах о Достоевском (это неудивительно, если отдавать отчет в противопоставлении между Достоевским и Толстым).⁷⁶¹

Следуя Ницше в его критике морализма, но не отождествляя религию и морализм, Иванов в отличие от Ницше считает, что истинное «метафизическое утешение» дионисийства и дионисийского искусства находится именно в открываемом мистической религией потустороннем мире.⁷⁶² На этом построена вся его аргументация того, что дионисийская идея находит свое наиболее полное раскрытие именно в мистериальных религиях. Вспомним, что было сказано ранее о «чистой жизни» (часть вторая, 2. 1. 4), о так называемой “βίος καθαρός” орфического культа. Как нравственное правило это понятие встречается и у платоников. Осуждая Платона, Ницше понимает

⁷⁵⁹ Соотношение рационалистской тенденции александрийской культуры и морализма встречается в разных местах «Рождения трагедии». Nietzsche (1999), I, 12, 85, 88 сл.

⁷⁶⁰ «Нравственность должна была заклясть хаос покинутого богами бытия», СС. IV, 598.

⁷⁶¹ «Достоевский и роман-трагедия» (1911), СС. IV, 419; ср. «Трагедия-миф-мистика», там же, 502.

⁷⁶² Ср. его замечание в предисловии к «Дионису и прадионисийству», ДП, 11.

эту привязанность к идее о чистой жизни как морализм (см. выше: часть вторая, 2. 1. 1), включая его критику орфизма («Сократ как новый Орфей», там же) и, прежде всего, христианства.

Основа человеческого существования – долг. Его индивидуация – грех, за который он платит своей смертью. Эта мысль была сформулирована Анаксимандром и разные ее варианты разрабатывались в орфическом и платоновском учении. Но Иванов не воспринимает эту идею (включающую в себя, безусловно, отказ от прямой «инстинктивной» жизни и «от мира сего») как морализм. А ведь Ницше в вышеупомянутой «Философии в трагическую эпоху Греции» рассматривал ее именно так. Возможно, это обстоятельство объясняется тем, что Иванов сосредоточивается скорее на мистической интерпретации самого экстаза и преображении личности в нем (возбуждении божественного начала в нас). В своих рассуждениях Иванов уделяет мало внимания конкретному образу жизни, предписанному мистериальными учениями античности и христианством. Иванов также практически не останавливается на том, как конкретно выглядит тот потусторонний мир, прикосновение к которому переживается в экстазе.

Помимо этого, исходя из «открытия потустороннего мира», о котором Иванов говорит в предисловии к «Дионису и прадионисийству», можно предположить, что он полемизирует с Ницше, имея перед глазами его знаменитое высказывание «О потусторонних мирах» в книге «Так говорил Заратустра». Заратустра там говорит: «Были бессилие и страдание, которые создали все потусторонние миры; и такое мимолетное счастливое безумие, которое переживается только страдающим».⁷⁶³ Иванов далек от слов Заратустры, отождествляющего страдание с бессилием и имплицитно унижающего экстаз как мимолетное счастливое безумие с ничтожным взглядом в потусторонний мир.

Иванов критикует Ницше двояко. С одной стороны, замечания Иванова похожи на критику эстетизма, которую он адресовал старшим символистам-декадентам. Они выступают представителями того, что Иванов называет «идеалистским символизмом», в котором художник ставится в центр своего субъективного, эстетизированного космоса. В статье «Две стихии в современном символизме» (1908-1909) Иванов критикует эстетических символистов (или декадентов) за неготовность и

⁷⁶³ Ср. обсуждение Заратустры «О потусторонних мирах» (“Von den Hinterwelten”): “Leiden war’s und Unvermögen – das schuf alle Hinterwelten; und jener kurze Wahnsinn des Glücks, den nur der Leidenste erfährt”, Nietzsche (1999), IV, 36.

неспособность видеть высшей целью искусства изображение объективной религиозной истины.⁷⁶⁴ С другой стороны, Иванов критикует Ницше за то, что он сам оказывается своего рода моралистом. Ницше, открывший миру сущность бога-разрушителя Диониса, вскоре оставил его и перешел к биологическому императиву «того, что усиливает жизнь вида» и «Воли к власти». Другими словами, Иванов считает, что аморалист Ницше через свое учение о сверхчеловеке стал имморалистом, что тоже можно воспринимать как своего рода морализм.⁷⁶⁵

Получается, что позиции Ницше и Иванова противоположны в том, что, по мнению Ницше, дионисийское искусство (трагедия) скрывает страшную правду бытия, но одновременно утверждает за миром индивидуальных явлений творческую силу и радость природы. А у Иванова оно как раз открывает вид на лучшую, преображенную жизнь. Концепция Ницше не разрешает то основное противоречие между печальной жизнью индивидуального человека и радостной жизнью безличной природы, которое снимается только будучи отраженным в искусстве. Иванов ратует за настоящее преображение личности – приобретение нового я через возбуждение божественного начала в нас, через богосыновство. Ницше не осознавал, что это может произойти только в рамках религии. Ведь он недооценивал силы того божественного начала, которое открыл миру. Как уже было сказано много раз, эта сила свела его с ума.

3. 2. 3 Исторический подход к дионисийству

Кроме того, важное различие между Ивановым и Ницше заключается в историческом подходе Иванова. С точки зрения истории религии критика Иванова «Рождения трагедии» справедлива: вопрос о культовом происхождении трагедии Ницше рассматривает значительно менее конкретно и тщательно, чем Иванов.⁷⁶⁶ Поэтому исследования Иванова можно понимать не только как попытку «преодоления Ницше в вопросах религиозного сознания», но и как филологическое обоснование собственных тезисов.⁷⁶⁷ Связь между дионисийскими оргиастическими культами и трагедией подразумевается у Ницше имплицитно. О культовом развитии дионисийского феномена вне эстетического контекста Ницше отзывается лишь мимоходом. Это

⁷⁶⁴ Ср. СС. II, 539, 544.

⁷⁶⁵ «Ницше и Дионис» (1905), СС. I, 721-722.

⁷⁶⁶ Müller-Vollmer (1984), 37. Дискуссии о Ницше: см. Silk/Stern (1983), 166 сл.

⁷⁶⁷ О реакциях на книгу Ницше см. Silk/Stern (1981), 90 сл. и Gründer (1969). С точки зрения филологического качества «Рождения трагедии» Иванов ближе к критике Виламовица, чем на первый взгляд кажется. Тем не менее, мы отвергаем замечание Мюллер-Вольмер о том, что “Nietzsche’s symbolic interpretation of Apollo and Dionysus plays no role in Ivanov’s scholarship; Ivanov was too much careful a classical scholar to allow this”, Müller-Vollmer (1984), 48.

касается и хтонических культов, и мистериальных религий. Хотя некоторые важнейшие моменты идей Иванова представлены уже у Ницше, они занимают в его теории незначительное место и являются подчиненными его эстетической концепции.

Даже происхождение трагедии из сатирова хора Ницше изображает в эстетических терминах. Трагический миф описывается как «видение сатирова хора», то есть как аполлинийское видение (сон, марево) в дионисийском сознании иступленного хора. Сатиров хор связывается с хором менад, танцующих в экстатическом дифирамбе, но Ницше с самого начала понимает его в эстетических терминах и не занимается систематическим исследованием его культового статуса. Хор как подражание идеальному собранию людей, слитых с природой, понимается у Ницше как искусственное (символическое, т.е. опять же эстетическое) явление. Среди сатиров (идеальных людей) на символическом уровне присутствует и Дионис.⁷⁶⁸ Ницше не пишет о происхождении трагедии из жертвенных обрядов, оплакивания героев или почитания мертвых.

Однако надо подчеркнуть, что в «Рождении трагедии» Ницше все же касается вопросов, связанных с греческой религией. Он упоминает дельфийское братство как один из главных моментов утверждения религии Диониса в Греции.⁷⁶⁹ Кроме того, в отношении мистериальных религий надо упомянуть, что орфическая интерпретация Иванова восходит к Ницше. В главе X «Рождения трагедии» Ницше определяет миф о Дионисе-Загрее как общую основу всех трагических сюжетов, а всех трагических героев – как маски страдающего Диониса, растерзанного титанами.⁷⁷⁰ В этом месте Ницше явно устанавливает связь между трагедией и мистериальной религией. Далее Ницше обращается к древней метафизике, которая также восходит к мистериальным традициям. Он цитирует фрагмент из Плутарха, в котором речь идет о том, как творение распалось на четыре элемента, и этот распад метафорически воплощается страдающим Дионисом из орфического мифа.⁷⁷¹ По Ницше, «надежда эпоптов» (т.е. посвященных в мистерии) заключается в приходе нового Диониса, означающего снятие индивидуации и восстановление первоначального единства.⁷⁷²

Но Ницше не развивает свои мысли о конкретном содержании учений мистериальных религий, с которыми он связывает трагедию. Кроме замечания о том, что после

⁷⁶⁸ О размышлениях о хоре и его роли в возникновении трагедии см. «Рождение трагедии», гл. 7. Nietzsche (1999), I, 60-63.

⁷⁶⁹ См. напр. Nietzsche (1999), I, 32.

⁷⁷⁰ Nietzsche (1999), I, 71-72. Silk/Stern (1983), 175 сл.; Силард (1999); Вестбрук (2003), 36.

⁷⁷¹ Nietzsche (1999), I, 72; Plut. *De E ap. Delph.* 388f-389a. Ср. West (1970), 77 сл.

⁷⁷² Nietzsche (1999), там же.

рационалистского влияния Сократа в драмах Еврипида трагедия «скрывается» в мистериальных религиях, он не сообщает ничего конкретного об отношении между мистериями и трагедией.⁷⁷³ Кроме того, в другом месте Ницше отрицательно оценивает «бег трагедии в сферу мистерий», считая, что после Еврипида «дионисийское мировоззрение, покидая пространство искусства, должно было убежать в преисподнюю, в извращение таинственного культа».⁷⁷⁴

3. 2. 4 Христианство и традиция

Ивановская критика Ницше за недостаток религиозного понимания дионисийства, конечно, основывается прежде всего на отказе Ницше признать сходство страдающего Диониса и страдающего Христа. Вообще говоря, в самом «Рождении трагедии» о христианстве не говорится ничего – ни положительно, ни отрицательно.⁷⁷⁵ Только в «Опыте самокритики» 1886 г. Ницше подвергает христианство резким упрекам и едким оскорблениям (в главе V). В «Ессе homo» 1888 г. он возвращается к своему «Рождению трагедии», где повторяет примерно те же мысли.⁷⁷⁶ Именно в этой поздней фазе творческой жизни Ницше, предшествовавшей его душевному заболеванию, христианство становится одной из главных мишеней (достаточно назвать «Антихриста» 1889 г.). Ницше заканчивает «Ессе homo» словами «Дионис против распятого».⁷⁷⁷

Ницше и Иванов близки друг к другу в том, что с помощью «дионисийского мировоззрения» они оба критикуют несостоятельность современного мировоззрения и культуры. Ницше бунтует против близорукого историзма в науке, философии разума немецкого идеализма, рационализированной современной культуры, буржуазного морализма и т. п. Все это воспринимается им как признак предполагаемого упадка европейской культуры. Он надеется на «экстатический взрыв, чтобы снова приобрести утраченное бытие» (если парафразировать Габермаса).⁷⁷⁸ В этом смысле ницшевский

⁷⁷³ Nietzsche (1999), I, 88. Ср. ДП, 292.

⁷⁷⁴ “(...) wir wissen nur, dass sie (т.е. die dionysische Weltbetrachtung – Ф. В.) sich aus der Kunst gleichsam in die Unterwelt, in einer Entartung zum Geheimkult, flüchten musste”, Nietzsche (1999), I, 114.

⁷⁷⁵ Silk/Stern (1983), 120 сл. В качестве исключения можно вспомнить замечание Ницше о том, что после смерти трагедии греческая культура отличалась слабостью и отсутствием «трагического духа». Ницше замечает, что раннему христианству был особенно противен и ненавистен этот облик язычества. Из этого замечания можно опосредованно сделать вывод о сближении трагического духа великолепия и страдания с христианским духом. См. Nietzsche (1999), I, 78.

⁷⁷⁶ Nietzsche (1999), VI, 309 сл.

⁷⁷⁷ “Dionysos gegen den Gekreuzigten”, Nietzsche (1999), VI, 374.

⁷⁷⁸ Habermas (1988), 73.

дионисийский модус, как и во многих других отношениях, имеет по сравнению с Ивановым скорее антитетический, чем синтетический характер.

Иванов убежден в том, что противопоставление Диониса Христу не подтверждается с религиозно-исторической точки зрения.⁷⁷⁹ Соединяя Диониса и Христа, Иванов не только продолжает средневековую традицию христианской интерпретации языческого предания, но и сближается с пониманием Диониса, характерным для романтической традиции. Романтик Гельдерлин, который в стихотворении «Хлеб и вино» описывал Диониса-Христа как «грядущего бога», возобновил эту важную для Иванова связь.⁷⁸⁰ Учитывая основную мысль всей дионисийской философии Иванова, вызывает удивление, что он нигде (в отличие от Шиллера, Гете и Новалиса) не ссылается на Гельдерлина.

Иванов как бы возвращается к романтическому, синтетическому и мистически окрашенному мировоззрению начала XIX века, а Ницше идет более критическим путем, на котором его опередил «пост-» или «антиромантик» Гейне.⁷⁸¹ Конечно, в «Рождении трагедии» говорится о страданиях Диониса, но Ницше не связывает Диониса с Христом. Наоборот, он, как сказано в «Опыте самокритики», прямо противопоставляет дух Диониса и христианства. В то же время Ницше не может избежать сравнения двух воплощений божественных страданий. Сходство между Дионисом и Христом невольно формулируется в последних письмах Ницше из Турина (январь, 1889 г.), некоторые из которых были подписаны «Дионисом» и «Распятым» (“Der Gekreuzigte”). Как известно, душевная болезнь автора в это время стремительно развивалась.⁷⁸²

Здесь важно то, что Иванов не хотел разрыва или радикального перелома в европейской культурной традиции, но, как и романтики, он стремился к ее омоложению.⁷⁸³ Этот «традиционный» элемент в мировоззрении Иванова позволяет

⁷⁷⁹ «Религия Дионисова (...) первая в эллинизме определила своим направлением водосклон, неудержимо стремивший с тех пор все религиозное творчество к последнему выводу – христианства. В тяжбе пророков прошлое высказалось не за Ницше», ДП, 11.

⁷⁸⁰ Кроме стихотворения «Хлеб и вино» (“Brot und Wein”) можно упомянуть «Единственный» (“Der Einzige”). Однако надо заметить, что Гельдерлин делает упор на щедроту Диониса-Христа (дар хлеба и вина), а не на страдания. Ваеумер (1973-4). Henrichs (1984), 216-217. См. дальше Frank (1982).

⁷⁸¹ Гейне опроверг связь между Дионисом и Христом в своих антиромантических стихах. Он предвосхитил резкое противопоставление Диониса и Христа у Ницше. Ваеумер (1974), 174-175.

⁷⁸² Nietzsche (1984), VIII, 571-578. Ср. Henrichs (1984), 220; Vogel (1966), 320-327; Podach (1930), 57-58. Иванов замечает, что полностью существенную связь между Дионисом и Христом Ницше понимает только во время своего умопомрачения. СС. I, 721. Ср. статью “Anima”, СС. III, 293. Ср. Müller-Vollmer (1984), 27, прим. 53. Silk/Stern (1983), 287 сл. о «скрытом христианстве» в концепции дионисийства у Ницше.

⁷⁸³ Habermas (1988), 114.

определить его позицию по отношению к культуре как противоположную радикализму и иконоборчеству Ницше (недаром Габермас называет его главным предшественником постмодернизма).⁷⁸⁴ Для Иванова культура – непрерывное движение от прошлого к будущему. Иванов воспринимает культуру в связи с культом памяти. В статье «Древний Ужас» (1909) свою религиозную культурологию он описывает как «Вечную Память». Культура – «общение живущих с отшедшими», поскольку «культ отшедших, и Вечная Память – душа ее жизни, соборной по преимуществу и основанной на предании».⁷⁸⁵

При этом надо, конечно, не упускать из виду, что Иванов не стремился к простому восстановлению старого порядка в искусстве. Он хочет преодолеть романтизм, отстранившись от идеалистской философии и проведя четкое разделение между «меланхолическим» романтизмом («тоска по несбыточному») и «холерическим» пророчествованием («тоска по несбывшемуся»). Первое видит золотой век в прошлом, второе – в будущем. В статье «Предчувствия и предвестия» 1906 г. Иванов пишет, что греческая культура была в этом смысле романтической, а христианская – мессианской.⁷⁸⁶ Итак, Иванов синтетическим путем с помощью своей религиозной концепции Диониса подключается с одной стороны к ницшевскому стремлению к будущему, а с другой стороны не платит за это отказом от традиции. В этом смысле Иванов продолжает линию романтиков, с которыми порывает Ницше. Получается, что в религиозном осмыслении Диониса Ивановым мы встречаем ту же сложную смесь прогрессивных (можно даже сказать, революционных) и консервативных элементов, которыми вообще характеризуется романтизм.

3. 2. 5 Титанизм

Вышеописанная разница между Ивановым и Ницше выражается и в их интерпретации фигуры Прометея, столь важной в творчестве обоих мыслителей. Прометей, похититель небесного огня и мученик за род человеческий, стал в европейской культурной традиции символом самоопределения человека нового времени. Поэтому в дополнение к тому, что уже было сказано об отношении между

⁷⁸⁴ Habermas (1988), 104 сл.

⁷⁸⁵ СС. III, 92.

⁷⁸⁶ СС. II, 87.

религиозной и нерелигиозной интерпретациями дионисийства и моралью, рассмотрим вопрос о Прометее. Это – вопрос о титанизме.⁷⁸⁷

Мы показали, что и Ницше, и Иванов понимают Диониса как символ основы бытия «по ту сторону добра и зла».⁷⁸⁸ У Ницше дионисийское подтверждение жизни (его «*Да жизни*» против «*Нет жизни*» Шопенгауэра) ведет в его работах к концепции сверхчеловека. У Иванова следует говорить скорее о сверхличной концепции дионисийства. В экстазе человек проходит через самотрансценденцию (вспомним уже процитированную формулу Августина “*transcende te ipsum*”) в сферу сверхличного, соборного сознания. К понятию соборности мы вернемся в следующей главе. Здесь важно, что Иванов интерпретирует христианскую этику «по ту сторону добра и зла», чтобы превзойти столь принципиальное для Ницше противопоставление Диониса и христианства, искусства и религии (на взгляд Ницше). Итак, в плане «моральной оценки» дионисийского начала Ницше и Иванов прямо противоположны.

Эта противоположность выражается также в оценке титанизма как воплощения первородного греха. В лице Прометея («божества художников») Дионис воплощает у Ницше положительно оцененное титаническое, богоборческое начало.⁷⁸⁹ Уже в главе IV «Рождения трагедии» Ницше пишет о самостоятельности религиозного сознания эллина в отношении олимпийского пантеона богов. Эллин признается в том, что его собственная стихия – варварская, титаническая. За обликом его светлой культуры скрывается более глубокий слой дионисийства, которое понимается как титаническое и варварское.⁷⁹⁰

Далее, в главе VIII «Рождения трагедии» Ницше славит «действующий грех» (“*Die aktive Sünde*”), который изображается в мифе о Прометее.⁷⁹¹ Человеческое существование немислимо без первородного греха, без разрыва с божественным порядком. На взгляд Ницше, эта тема отличает миф об активном или действующем грехе, лежащий в основе культуры арийских племен, от предания о более пассивном первородном грехе семитских племен, откуда происходит христианская традиция.⁷⁹²

⁷⁸⁷ По мифологии Прометей – сын титана-богоборца Иапета.

⁷⁸⁸ «Ницше и Дионис» (1904), СС. I, 721.

⁷⁸⁹ Само собой разумеется, речь идет о богатой традиции рецепции Прометея в истории европейской культуры. См. напр. Trousson (1964); Blumenberg (1981).

⁷⁹⁰ “‘Titanenhaft’ und ‘barbarisch’ dünkте dem apollinischen Griechen auch die Wirkung, die das Dionysische erregte”, Nietzsche (1999), I, 40.

⁷⁹¹ “(...) die erhabene Ansicht von der aktiven Sünde als der eigentlich prometheischen Tugend”, Nietzsche (1999), I, 69. Silk/Stern (1981), 71 сл. Cp. Clowes (1988), 150.

⁷⁹² Понятие «арийство» – общее место в науке XIX века. Кроме ложного представления о превосходстве арийства оно часто значит не больше, чем «индо-европейство». Интересно высказывание Иванова в статье «К идеологии еврейского вопроса» (1915), СС. III, 382. Mureddu (1993), 130-131.

Уже здесь ощущается ницшеовское противопоставление между эллинской и иудео-христианской культурой, которое усиливается в его более поздних работах. Ницше различает первородное преступление (“Urfrevel”) и первородный грех (“Ursünde”).

Первое понимается Ницше как мужское начало, а второе – как женское.⁷⁹³ Пессимизм грека, на взгляд Ницше, заключается в том, что человек не может жить без нарушения божественного порядка, он в этом сознается, но иначе не может.⁷⁹⁴ Прометей олицетворяет противопоставление, которое лежит в основе бытия (“Urwiderspruch der Welt”). По отношению к аполлинийскому и дионисийскому началу можно сказать, что титанизм (Прометеево начало) у Ницше понимается и как аполлинийская индивидуация (обособление от исконного целого), и как дионисийское стремление слиться с сущностью мира (снятие той же индивидуации).⁷⁹⁵ Как считает Ницше, подобное учение в трагедии «Прикованный Прометей» предлагает Эсхил.⁷⁹⁶

Иванов осмысливает Прометеево начало иначе, хотя во многом следует Ницше. Его трагедию «Прометей»⁷⁹⁷ можно воспринимать как ответ на интерпретацию Ницше титанического начала, воплощаемого Прометеем. В предисловии ко второму изданию этой драмы в 1919 г. (в статье «О действии и действе») Иванов пишет (в отличие от Ницше, хотя он и не вступает с ним в полемику напрямую), что «род Иапета не причастился Дионису». У Прометея, как у всех титанов, первенцев Земли, «алчность к действию (...) при бессилии к творчеству, родящемуся из полноты».⁷⁹⁸ Т.е. у ивановского Прометея нет того страдания из полноты, которое Ницше определял как дионисийское начало, а его творчество, преступление и страдание являются следствием алчности.⁷⁹⁹ Образ Прометея Иванов понимает в контексте орфического учения о

⁷⁹³ Nietzsche (1999), I, 70. В сторону заметим, что это единственное, что пишет Ницше по поводу оппозиции полов. У него нет половой типологии Аполлонова и Дионисова начал, которую мы встречаем в теории Иванова.

⁷⁹⁴ “(...) die dem titanisch strebenden Individuum gebotene Notwendigkeit des Frevels”, Nietzsche (1999), I, там же. Ср. Mureddu (1993), 142.

⁷⁹⁵ “(...) bei dem Versuche über den Bann der Individuation hinauszuschreiten und das eine Weltwesen selbst sein zu wollen (...)”, Nietzsche (1999), I, там же.

⁷⁹⁶ Следует заметить, что Ницше, как и Иванов, исходит из того, что автором этой драмы действительно является Эсхил. Более того, «Прометей» содержит суть соображений Эсхила о трагедии, так же как «Эдип» содержит суть мировоззрения Софокла. Ницше обсуждает этих трагиков в главе IX «Рождения трагедии». Об Иванове см. особенно прим. к стр. СС. II, 166 в СС. II, 688 об изображении Зевсовой державы. В дискуссии об авторстве Эсхила это обычный контраргумент. Ср. Griffith (1983), 31 сл.

⁷⁹⁷ «Сыны Прометея» (1915), «Прометей» (1919). Отзыв на трагедию: Нусинов (1937). Он критикует Иванова за неправильное изображение античного титана. О подобной советской критике см. Коган (1924), 32-49.

⁷⁹⁸ СС. II, 158.

⁷⁹⁹ У Ницше понятие «алчность» применяется к оптимистическому научному стремлению Сократа и всей последующей александрийской культуры. Ср. “(...) die in Sokrates vorbildlich erscheinende Gier der unersättlichen optimistischen Erkenntnis (...)”, Nietzsche (1999), I, 102. К этому мы непременно вернемся ниже при обсуждении смерти трагедии. Ср. Mureddu (1993), 149.

страданиях Диониса и сотворении рода человеческого из пепла сожженных титанов. В свете своих искупительных страданий Прометей становится для человека символом пути к духовному просветлению.⁸⁰⁰ В третьем действии драмы орфическое учение Диониса влагается в уста Пандоры – женской части раздвоенной личности Прометея.⁸⁰¹ Прометей совершил подвиг для человека, «но совершил этот подвиг не как Агнец Божий, а как мятежный Титан».⁸⁰² Ему остается лишь одно: «Титаническое начало облагорожено страданием».⁸⁰³ Титаническому истощению Прометея противопоставляется божественное истощение сына Зевса, Диониса (и *mutatis mutandis* Сына Божьего, Христа). Так титаническому восхождению к бытию противопоставляется дионисийское нисхождение в мир.⁸⁰⁴

Если сопоставить Ницше и Иванова, то можно сделать вывод, что Ницше видит Прометея в качестве выражения «первоначального противоречия всего сущего». Он выражает антиномическую суть взаимно противодействующих сил Аполлона (индивидуация) и Диониса (слияние со всем сущим). Прометей – антиномический символ. Для Иванова грех Прометея или титанизм (в его переосмыслении мифологического предания миф о Прометее и миф о титанах тесно связаны) – отправная точка учения о мировом искуплении в рамках орфического культа. Орфей, как символ, противопоставленный Прометею, является выражением взаимодействующих начал Аполлона (сохранение личности) и Диониса (исступление, освобождающее замкнутое в себе я как условие для рождения божественного начала в нас). Орфей – синтетический символ. В конце концов, Ницше подключается к просветительским идеалам эмансипации человека (неизбежно ведущим к богоборчеству), а Иванов к религиозному идеалу богосыновства (т.е. к преодолению богоборчества и свободному подчинению Богу).

⁸⁰⁰ Mureddu (1993), 143-144. Ср. в этой связи интерпретации А. В. Шлегеля в «Берлинских лекциях» 1802 г. Ср. Фр. Шлегеля и Гельдерлина, Mureddu (1993), 149. Другую интерпретацию дает Гете в юношеском опыте, неоконченной трагедии «Прометей» и одноименном гимне 1773 г. Mureddu (1993), 145. Иванов перевел отрывок из трагедии Гете для русского издания его собрания сочинений 1932 г. См. Wachtel (1995), 111, прим. 1.

⁸⁰¹ СС. II, 145 сл.

⁸⁰² СС. II, 160. Тем не менее, оценка Прометея в статье «Идея неприятия мира» (1906) слегка отличается от предисловия к одноименной трагедии. Эта статья относится к периоду замысла драмы. В ней Иванов рассматривает поступок Прометея как форму правого безумия, в отличие от преступлений Тантала и Ниобеи. Эти герои драм Иванова (из которых трагедия «Ниобея» не была окончена), напротив, поражены неправым безумием. См. дальше Герасимов (1984) и СС. III, 80-81.

⁸⁰³ СС. II, 158.

⁸⁰⁴ СС. II, там же.

3. 2. 6 Рождение трагедии

Чтобы понять, какие фундаментальные идеи связывают мысли Ницше и Иванова о трагедии, надо сначала найти ответ на вопрос: родилась ли аттическая трагедия из того же духа? Для Ницше, вдохновленного могущественным воздействием музыкального творчества Рихарда Вагнера и философией Шопенгауэра, колыбель трагедии (о чем свидетельствует название его книги) – музыка. Кроме беглых ссылок на явления религии Диониса (оргиастические хоры и мистерияльные культы) Ницше больше не обращается к культовому контексту дионисийства. Эта сосредоточенность в подходе Ницше исключительно на музыке встречала немало критики, и в самом деле является (с филологической точки зрения) одним из спорных моментов его теории, не в последнюю очередь из-за того, что греческая музыка имела мало общего с величественной музыкой Вагнера.⁸⁰⁵

Музыка играет важную роль в теоретических размышлениях Иванова о трагедии, но как колыбель Дионисовой трагедии он ее не рассматривает. По его убеждению, исток трагедии – общечеловеческий феномен дионисийского экстаза, который выражается в музыке вообще и (в исторической перспективе) в дифирамбической музыке дионисийских хороводов, из которых возникла трагедия, в частности. Но в теории Иванова принципиален экстаз, а не сама музыка. Можно сказать, что у Ницше воздействие музыки выражается в экстазе. А на взгляд Иванова, экстаз может выразиться в музыке. В главе «Возникновение трагедии» в «Дионисе и прадиионисийстве» встречаются многие из идей Ницше, Шопенгауэра и Вагнера о музыке,⁸⁰⁶ но все же Иванов с самого начала возводит трагедию к разным культовым явлениям архаической Греции: плачу над героями, культу мертвых, жертвенным ритуалам и т.п. Высказывание о возникновении трагедии (что она не могла родиться исключительно «из духа музыки») надо понимать на фоне того, что было сказано о несостоятельности «автаркии эстетического феномена».

3. 2. 7 Смерть трагедии

По теории Ницше, трагедия родилась из духа музыки, т.е. с самого начала являлась плодом взаимодействия эстетических принципов Диониса и Аполлона. Если

⁸⁰⁵ Silk/Stern (1981), 137.

⁸⁰⁶ Он тоже исходит из первоначального противопоставления музыки Аполлоновой кифары и Дионисовой флейты. Ср. “We shall see that this opposition of instruments is not quite as significant as he would have us suppose,” Silk/Stern (1981), 141.

рассуждать последовательно, то и умереть она должна тоже вследствие эстетического развития. Ницше полагает, что трагедия умерла «от самоубийства», по причине неразрешимого внутреннего разлада.⁸⁰⁷ Трагедия погибла от рук последнего из трех аттических трагиков, Еврипида. В его драмах рационалистический дух времени одержал верх и довел до чрезмерности аполлинийского элемента, что в свою очередь привело к утрате дионисийского характера трагедии, который мы еще находим у Эсхила и Софокла.⁸⁰⁸

В отношении драмы внутренний разлад – это прежде всего рационализация действия. Ницше считает, что в идеальной драме «трагические герои намного более глубоко действуют, чем говорят».⁸⁰⁹ То есть убедительность трагического действия обуславливается не только понятным изложением драматического развития. Однако Еврипид под влиянием рационалистского и риторического направления философии того времени (софистов, включая Сократа, и позже философии Платона, как мы увидели выше: часть вторая, 2. 1. 1) ввел в драму разные, смертельные для ее дионисийского духа новшества: пролог, в котором излагается содержание драмы; софистски окрашенный диалог; и, что самое губительное, *deus ex machina*.⁸¹⁰ Из драмы исчезли: сила непредсказуемости драматического развития (из-за пролога), хоровое начало (из-за преимущества протагониста) и катастрофическая развязка (из-за театральной машины, с помощью которой появляется божество и обеспечивает счастливый финал драмы). Драма Еврипида окончательно разрушает уравновешенное взаимодействие двух начал.

Хотя Иванов во многом следует Ницше, его подход к вопросу о смерти трагедии несколько отличается. Основная причина этого заключается, естественно, в том, что Иванов отвергает сократо-платоновскую философию не так резко, как Ницше. И что еще важнее, он понимает трагедию как религиозное действо. О смерти трагедии Иванов пишет больше в своих культурфилософских статьях, чем в филологических исследованиях. Но и в них причину смерти трагедии можно легко вывести из его религиозного определения ее сущности.

⁸⁰⁷ “Die griechische Tragödie ist anders zu Grunde gegangen als sämtliche ältere schwesterliche Kunstgattungen: sie starb durch Selbstmord, in Folge eines unlösbaren Konfliktes (...)”, Nietzsche (1999), I, 75.

⁸⁰⁸ См. Nietzsche (1999), I, 65-71, 86, 95: о трагедиях Эсхила («Прикованный Прометей») и Софокла («Царь Эдип» и «Эдип Колонский»); там же, 75-81, 82, 86-87: о губительных для трагического духа последствиях деятельности Еврипида; там же, 82 о том, что только в конце жизни Еврипид признает могущество Диониса, каким он изобразил его в своих «Вакханках». Ср. Silk/Stern (1981), 252 сл.

⁸⁰⁹ Nietzsche (1999), I, 110, говоря о Гамлете.

⁸¹⁰ Nietzsche (1999), I, 82 сл.

В «Дионисе и прадионисийстве» Иванов определяет трагедию как «посредницу между мистическими глубинами религиозного опыта и мирозерцанием всенародным». Дальше он пишет, что она «еще наполовину богослужебная, но уже расцветшая Дионисовым художником».⁸¹¹ Если перефразировать высказывание Иванова: трагедия изображает не Диониса, а его идею, переломленную через героическую маску. Т.е. трагедия в качестве посредницы между двумя сторонами духовной жизни опирается именно на эти два полюса: всенародное празднование и живой, личный мистический опыт.

В отношении двух этих явлений можно лишь установить, что резкое изменение в культуре произошло во второй половине V века до Р. Х. Имеется в виду рационалистская тенденция классической культуры (окончательный переход от мифоса к логосу).⁸¹² Следовательно, трагедия исчезла потому, что утратила свою роль посредницы как следствие исчезновения народного религиозного сознания, которое больше не могло бы быть связано с «мистическими глубинами религиозного опыта». Мистерияльные культы не исчезли и даже пережили расцвет в период эллинизма, но связь между внешним всенародным богопочитанием и личным мистическим опытом драмой больше не воплощалась.⁸¹³

В культурфилософских статьях Иванова мы встречаем и другие ницшевские идеи, касающиеся смерти трагедии. В статье «Предчувствия и предвестия» (1906) Иванов указывает на дифференциацию составных частей исконного синкретического действия: роль протагонистов становится более важной, хор отделяется от действия. Эти элементы характерны для Ницше, но от анализа немецкого философа они отличаются своей религиозной окраской (как уже было сказано, Ницше не следует принципиально для Иванова противопоставлению обряда и зрелища, действия и действия).⁸¹⁴ В статье «О существе трагедии» (1912) мы встречаем еще более явное свидетельство влияния Ницше: мужское, аполлинийское начало постепенно овладевает трагедией и нарушает (если говорить в терминах Иванова) исконное раскрытие дионисийской диады.⁸¹⁵ Помимо этого, неэстетический подход к проблеме трагедии выражается в словах: «(...)

⁸¹¹ ДП, 217.

⁸¹² Тема, которая является общим местом в антиковедении, напр. знаменитая книга «От мифоса к логосу» (“Vom Mythos zum Logos”) В. Нестле. См. Nestle (1940), 8 сл. Впрочем, Нестле оценивает ницшевское разделение у Сократа между трагической и теоретической культурами как насильственное. О других критических замечаниях о Ницше у того же автора, см. там же, 49; Нестле принимает «эстетическое оправдание страдания» Ницше, там же 168; ср. Cornford (1957).

⁸¹³ ДП, 219, со ссылкой на Рейценштейна. См. выше.

⁸¹⁴ СС. II, 94.

⁸¹⁵ СС. II, 200.

художество (...) укрощало и истощало трагедию, которая не хочет и не может быть художеством до конца, только художеством».⁸¹⁶

Исчезновение религиозной основы драмы выражается в уменьшении роли хора. Здесь Иванов соглашается с Ницше. Оба видят в хоре носителя дионисийского элемента драмы, но Ницше не рассматривает хор как религиозную основу драмы. Кроме того, у Иванова мы встречаем и другие ницшевские взгляды, в частности отвержение губительных новшеств Еврипида.⁸¹⁷ Но творчество Еврипида не описывается как проявление сократо-платоновского духа. И Иванов, и Ницше отзываются об Эсхиле и Софокле с большим энтузиазмом. Иванов даже переводил Эсхила на русский язык.⁸¹⁸ В то же время, нам кажется, что эти типично ницшевские элементы в дискурсе Иванова являются скорее дополнительными (если угодно, второстепенными) аргументами. Его главный ориентир – религиозная сущность драмы.

Взгляды Ницше и Иванова сходятся в том, что миф – носитель Дионисова мирозерцания (вспомним высказывания Ницше о «человеке без мифа»: “Der mythenlose Mensch”).⁸¹⁹ Однако Ницше не воспринимает мифологическое мировоззрение доклассических эллинов как религиозное. Он подчеркивает прежде всего творческую силу, без которой культура теряет свою жизнеспособность.⁸²⁰ С этой точки зрения можно понять критику Иванова по отношению к недопониманию религиозной основы дионисийства. Исчезновение мифологического мировоззрения, которое происходит в классическую эпоху (переход от мифоса к логосу) тесно связано именно с вытеснением религиозного сознания новым критическим и спекулятивным философским мировоззрением.

⁸¹⁶ СС. II, там же.

⁸¹⁷ Напр. в статье «О поэзии Иннокентия Анненского» (1909) о снятии масок Еврипидом. СС. II, 580. Ср. «Аристофан более законный сын Диониса, чем Эврипид (...)», ЭР 1904, I, 134. Далее, замечание об идеальном отношении между хором и героем у Эсхила, Софокла и Аристофана, но не у Еврипида, в статье «Множество и личность в действии» из 1920 г., СС. II, 219. С другой стороны, Еврипид упоминается и в положительном контексте как автор утраченной «дионисийской» трагедии «Критяне» (ДП, 148) и как автор трагедии «Вакханки», где он, благодаря своей художественной интуиции, постиг «достоверное изображение дионисийской «мании»», ДП, 265.

⁸¹⁸ См. статьи «Спорады» (1908-1909), СС. III, 117; «Манера, лицо, стиль» (1912), СС. II, 618-619 (где речь идет о психологизме, уже заметном у Софокла); «Эстетическая норма театра» (1914-1916), СС. II, 209; «Кручи: кризис гуманизма» (1919), СС. III, 380-381; «Множество и личность в действии» (1920), СС. II, 219; «Достоевский. Трагедия-миф-мистика» (1931), СС. IV, 497.

⁸¹⁹ “Und nun steht der mythenlose Mensch, ewig hungernd unter allen Vergangenheiten und sucht grabend und wühlend nach Wurzeln (...)”, Nietzsche (1999), I, 146.

⁸²⁰ Nietzsche (1999), I, 145.

3. 2. 8 Варварство как условие возрождения трагедии

Ницше считает, что перед немецкой культурой стоит особая задача: возродить дионисийский дух и дионисийскую трагедию. На его взгляд, возрождение дионисийского духа в немецкой культуре было возможно через удачное соединение философии (Шопенгауэр, Кант), в которой Кант своей критической философией поставил границы рациональному познанию,⁸²¹ и музыки (Бах, Бетховен и, прежде всего, Вагнер).⁸²² Теоретическому человеку и александрийской культуре противопоставляется спасающее и освобождающее дионисийское начало, которым дышало эллинство архаической (т.е. доклассической) Греции. Кроме того, Ницше предполагает, что немецкая культура имеет под собой дионисийскую Прометееву основу.⁸²³ Набирающее силу движение против ненасытной жажды знаний фаустовского человека нового времени и филистерской буржуазной образованности готовит в немецкой культуре почву для возрождения дионисийства.⁸²⁴

Иванов подобным образом оценивает славянскую культуру. Однако он подчеркивает прежде всего ее «варварство» и это, конечно, довольно общее место в русской культуре рубежа двух столетий. В статье Иванова «О веселом ремесле и умственном веселии» 1907 г. в разделе «Варварство и культура» речь идет о том, что в Европе одна культура – эллинская. Она включает в себя Элладу и ее римское наследие, которое после античности получило развитие в латинских странах. В германской и славянской культурах сохранилась та сторона эллинской стихии, которая была утрачена ее латинскими наследниками. Под формальными принципами, заимствованными у той же эллинской культуры, скрывается «дионисийский рождающий хаос» этих двух культурных пространств.⁸²⁵ Дионисийское содержание славянской культуры подтверждается замечанием Иванова о том, что «фракийский бог Забалканья, претворенный, пластически выявленный и укрощенный, обезвреженный эллинами, но все самую стихией своей – наш варварский, наш славянский бог».⁸²⁶ Варварство

⁸²¹ В Канте Ницше видит начало заката александрийской научной культуры. Шопенгауэр исходил из этой центральной идеи Канта. Nietzsche (1999), I, 118.

⁸²² “(...) wohin weist uns das Mysterium dieser Einheit zwischen der deutschen Musik und der deutschen Philosophie, wenn nicht auf eine neue Daseinsform, über deren Inhalt wir uns nur aus hellenischen Analogien anhnend unterrichten können?”, Nietzsche (1999), I, 128.

⁸²³ Вспомним, что было сказано выше о специфике «арийской культуры» (часть вторая, 3. 2. 5). Nietzsche (1999), I, 69-71.

⁸²⁴ Nietzsche (1999), I, 119.

⁸²⁵ СС. III, 70.

⁸²⁶ СС. III, там же.

тоскует по освобождению, как «влюбленный Фауст вечно тоскует по непостижимой красоте эллинской Елены».⁸²⁷

Итак, идеи Ницше и Иванова отличаются не существенно и содержат сходные представления о привилегированности, соответственно, немецкой или русской культуры, которые призваны возродить дионисийское мировоззрение и искусство. В главе о размышлениях Иванова о Дионисе в контексте русской философии мы увидим, что помимо этих романтических представлений об особенном предназначении определенной национальной культуры культуры к идеям Иванова присоединяются славянофильские взгляды на религиозную задачу России.

Заключение

Размышляя на тему «Ницше и Иванов» мы постарались уточнить несколько моментов, связанных с основной разницей в их позициях, т.е. между эстетическим и религиозным подходом. Суть эстетического подхода Ницше заключается в том, что пессимистическое мировоззрение, которое выражается в трагедии, служит подтверждением, а не отрицанием жизни: «*Да* жизни», вместо «*Нет* жизни». Творческие силы природы, дионисийское исступление и аполлинийский сон дали человеку возможность выразить страшную истину бытия в искусстве. Таким образом, человек может жить с осознанием этой истины. Ницше отвергает мораль и религию, поскольку они отрицают жизнь обещанием лучшей жизни по ту сторону.

Иванов следует Ницше во многих его главных мыслях и противоречие, которое могло бы быть следствием его религиозной интерпретации дионисийства, он устраняет подчеркиванием характера дионисийского экстаза, который также находится по ту сторону добра и зла. Иванов не рассматривает последствия своей оценки орфического и платоновского учения, которые, безусловно, касаются именно морали. Далее, того обширного религиозно-исторического исследования дионисийства и возникновения трагедии, которое мы встречаем у Иванова, Ницше, как известно, не делает.

Причина разных трактовок проблемы титанизма у Ницше и Иванова также заложена в противопоставлении эстетического и религиозного подхода к вопросу о дионисийстве и трагедии. Ницше оценивает Прометея положительно. Он восхваляет прежде всего «активный грех», в котором раскрывается основное противоречие эллинского духа. По Ницше, Прометей страдает от полноты своего существа. Иванов видит в деятельности

⁸²⁷ СС. III, там же. Ср. Nietzsche (1999), I, 21, 119.

и страдании Прометея результат его алчности. Прометей Иванова обретает дионисийский облик только, когда он оказывается готовым принять облагораживающее страдание. В одноименной трагедии Иванов применяет к Прометею свою муже-женскую типологию. Получается, что образ Прометея рассматривается у Иванова на фоне орфического и христианского образа страдающего бога.

В отношении рождения, смерти и возрождения трагедии можно прийти к некоторым заключениям. Оппозицию эстетического и религиозного подхода Ницше и Иванова можно передать так: Ницше исходит из собственного восприятия вагнеровской музыки и на этом фоне связывает трагедию с дифирамбическим хором. На этом в его теории основывается связь между трагедией и религией. Но эта связь не носит принципиальный характер. Как было указано, Ницше ограничивается беглыми замечаниями о Дионисовой религии. У Иванова все наоборот: он исходит из религии (экстатического переживания человека и выражения экстаза в разных ритуальных контекстах) и только после этого обсуждает художественные проявления дионисийства, в том числе и музыку. Однако она для Иванова не принципиальна.

Насчет смерти трагедии Ницше последователен: трагедия родилась из музыки и погибла, совершив самоубийство. В обоих случаях причина – эстетическая. Трагедия погибла от рук Еврипида. Перенимая этот момент, Иванов умалчивает о воздействии сократовского духа на этого последнего классического трагика. Миф, хор (все дионисийские элементы древней трагедии, которые еще были представлены в творчестве Эсхила и Софокла) воспринимаются им как ее религиозные составные части. По Иванову, причина смерти трагедии заключается прежде всего в распаде этих частей из-за исчезновения в V веке религиозного мировоззрения.

Надежда на возрождение трагедии основана у обоих философов на особенном характере немецкой, и соответственно, русской культуры: их варварской – дионисийской – стихии.

3.3 Экскурс о Шеллинге и Иванове

В качестве короткого отступления сделаем шаг назад в истории философии. Обратимся к Фридриху Шеллингу, который оказал сильное влияние на развитие русской мысли в течение XIX века. Подробнее к русской философии мы вернемся в следующей главе. Мы уже писали, что в исследовательской литературе о дионисийских воззрениях Иванова и их основе в немецкой философии значительно больше места

уделяется Ницше, чем Шопенгауэру. Но есть еще третий мыслитель, который может быть интересен в отношении Иванова: Шеллинг. До сих пор в литературе об Иванове внимание ему практически не уделялось. Но сходство его размышлений о Дионисе с некоторыми центральными идеями Иванова делает философию Шеллинга интересным предметом для исследования.

В его поздней религиозной философии (в крупных циклах лекций «Философия мифологии» и «Философия Откровения») концепция Диониса и дионисийского принципа занимает важное место.⁸²⁸ Шеллинг понимает Диониса как прообраз Христа, Дионисову идею – как мост от языческого мифологического мирозерцания к христианскому Откровению. Для нашего исследования Шеллинг интересен именно потому, что он, как и Иванов, исследует не только хтоническую сторону религии Диониса, но и ее мистические аспекты.

Перед тем, как мы перейдем к обсуждению вопроса о возможном влиянии философии Шеллинга на Иванова, надо сначала немного сказать о том, чем Шеллингу обязан Ницше. На эту тему также написано сравнительно мало. Основное современное исследование – книга ученого Вильсона 1996 г. Он указывает на некоторые центральные идеи Ницше, которые свидетельствуют о том, что во время работы над «Рождением трагедии из духа музыки» Ницше занимался философией Шеллинга.⁸²⁹ Сильк и Стерн, обсуждая отношение Ницше к Шеллингу, ограничиваются замечанием о «Философии искусства» Шеллинга (1802-1803). Но на наш взгляд, в этой связи намного важнее поздняя философия Шеллинга.⁸³⁰

По вопросу «Шеллинг и Иванов» написано еще меньше. В литературе о рецепции Шеллинга в России среди перечисления тех, кто мог бы находиться под его влиянием, имя Иванова практически не встречается.⁸³¹ Наверное, это обстоятельство не в последнюю очередь объясняется тем, что сам Иванов Шеллинга практически не упоминает. В своих филологических работах Иванов скорее дистанцируется от Шеллинга (вместе со школой исследования мифологии Фр. Крейцера), о чем уже

⁸²⁸ “Die Philosophie der Mythologie” и “Die Philosophie der Offenbarung” (1841-1852). Работы Шеллинга цитируются по нумерации первого издания собрания сочинений под редакцией К. Шеллинга (1856-1861): «Философия мифологии», том I (XI), том II (XII), «Философия Откровения», том I (XIII), том II (XIV).

⁸²⁹ Кроме того, Вильсон нюансирует более раннее исследование О. Кейна 30-х годов XX века и точнее анализирует подходы к Дионису и Аполлону у обоих мыслителей. Kein (1935), 23 сл., 34. Baumeier (1976), 166 и 185; Silk/Stern (1981), 211-212, ср. 305-312 (О «Философии искусства» (“Philosophie der Kunst”, 1802-1803); Wilson (1996), 19 сл.

⁸³⁰ Silk/Stern (1981), 305 сл.

⁸³¹ О темах: «Шеллинг в России»: Шеллинг (1998), Бурлак (2001) и «Шеллинг и Иванов»: См. статьи Terras (1986); Böhmig (1985-1988); Сиклари (1993), 315-319; Westbroek (2006).

говорилось в первой части нашей работы. Тоже в культурфилософских статьях Иванова имя Шеллинга встречается только мимоходом.⁸³² Поэтому сложно установить, в чем именно Шеллинг повлиял на Иванова. С другой стороны, Иванов часто вообще не ссылался на свои источники эксплицитно. Это обстоятельство в значительной мере затрудняет исследование его произведений, но в данном случае важно, что из того, что Иванов не упоминает Шеллинга нельзя сделать вывод, что он не оказал на него влияние. Кроме этого, мы вынуждены предположить, что многие из «шеллингианских» элементов, которые мы могли бы обнаружить в работах Иванова, при более пристальном рассмотрении (выходящем за рамки данной работы) оказались бы результатом опосредованного влияния философии Вл. Соловьева. Здесь же ограничимся тем, что в рамках данного отступления (Дионис у Шеллинга и Иванова) вынесем Соловьева за скобки, тем более, что в его философии Дионис как философский или религиозный принцип не встречается.

3. 3. 1 Дионис в философии Шеллинга

Дионисийское начало в философии Шеллинга появляется в его крупных трудах, созданных на поздней стадии жизни философа: в циклах лекций «Философия мифологии» и «Философия Откровения». Эти лекции появились после долгого молчания философа и должны были стать большим событием в постгегелевскую эпоху немецкой философии, но многих известных мыслителей того времени они оставили неудовлетворенными. Гартман считает, что они опоздали на поколение.⁸³³ Тем не менее, все интересные для нас в связи с Ивановым мысли восходят именно к ним.

В поздней философии Шеллинга Дионис символизирует центральный элемент в мировой истории. Процесс мировой истории подразделяется на три стадии. Шеллинг исходит из исконного представления о единстве творения с Богом (ср. Соловьева с его основной идеей всеединства), из которого мир выпадает вследствие титанического принципа отъединения (преступления Прометея). Это – первая стадия. К этому положению отъединения добавляется вторая освободительная сила, которая обозначается как «дионисийский принцип» (действителен во второй стадии). Дионис

⁸³² В связи с романтиками, у которых возникла идея положительной свободы искусства, т.е. без подчинения общественной или личной морали или отрицательно понятой свободы (в статье «Взгляд Скрябина на искусство» (1919), III, 180). Далее, в статье «Гете на рубеже двух столетий» (1912), IV, 137, о дружбе Гете с Шеллингом и о значении философии Шеллинга для символического понимания искусства у Гете.

⁸³³ Hartmann (1974), 155. О философской проблематике «положительной философии» позднего Шеллинга см. Löwith (1995), 130 сл.

открывает путь свободному воссоединению с Богом, который определяется именем Аполлона (третья стадия).⁸³⁴

После разрушения титанами единства творения и отлучения от Бога, мир вступил в историческое время, в котором он подчинен т.н. «мифологическому процессу».⁸³⁵ Имеется в виду разделенный и множественный мир, в котором отдельные существа замыкаются в своем самоопределении. Дионис рассматривается одновременно и как символ множественности разделенного творения,⁸³⁶ и как освободительная сила, которая приходит на помощь отъединенному миру. В мифологическом процессе Дионис – предшественник настоящего воссоединения мира с Богом, которое начинается с момента появления Христа. Мир, так сказать, постепенно оставляет мифологический процесс и приходит к осуществлению Откровения, в котором единство будет полностью восстановлено.⁸³⁷

Идеями, которые мы тоже встречаем у Иванова, изобилует в особенности первая книга «Философии Откровения» (XIX-XXIII лекции).⁸³⁸ Поэтому приведем здесь их краткое содержание. Шеллинг считает, что окончательная стадия мифологического сознания – трагическая (т.е. сознание отделенности от единства полностью раскрывается).⁸³⁹ На этой высочайшей ступени религиозного сознания возникают мистериальные культы как выражение внутреннего желания человека воссоединиться с Богом. Деметра тоскует по своему сыну-освободителю Дионису, так же как по Персефоне.⁸⁴⁰ Деметра ждет «грядущего бога».⁸⁴¹ В лице Диониса многобожие Гомерова эпоса получает более глубокое значение. В орфической мифе идея Диониса обретает свое наиболее полное воплощение, связанное с пифагорейскими и платоновскими концепциями (лекция XIX). В мистериях человек на время освобождается от мифологического процесса. В страхе, сострадании и энтузиазме

⁸³⁴ Schelling (1856-1861), XII, 668; Ср. там же, XIII, 5 сл.; см. Wilson (1996), 19 сл.; там же, 82 сл. Первая стадия тоже описывается как Прометеев бунт.

⁸³⁵ Ср. Schelling (1856-1861), XIII, 450.

⁸³⁶ Schelling (1856-1861), XIII, 436.

⁸³⁷ Schelling (1856-1861), XIII, 422; там же, XII, 113. Wilson (1996), 20 сл.

⁸³⁸ Schelling (1856-1861), XIII, 411-530.

⁸³⁹ Schelling (1856-1861), XII, 268, Wilson (1996), 89. Ср. “Das Los der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches”, Schelling (1856-1861), XI, 486.

⁸⁴⁰ Дионис – т.е. Иакх из элевсинского культа. Персефона – зерно, которое должно умереть, чтобы жить. Ср. образ Персефоны с многократно встречающимся образом в философии символизма Иванова, напр. СС. III, 181; там же, IV, 472.

⁸⁴¹ Schelling (1856-1861), XIII, 413-416. Ср. “Der kommende Gott”, как символ возобновления религии у романтиков. См. Frank (1982). Дионис воспринимается Шеллингом как явление, свойственное любой мифологии. Хотя Дионис как конкретное божество имеет не эллинское происхождение, его идея (экстаз) считается имманентной греческому религиозному сознанию. “Der Begriff des Dionysos ist ein aller Mythologie innewohnender”, Schelling (1856-1861), XIII, 425.

человек переживает смерть и возрождение (лекция XX). Дионис появляется в трех основных ипостасях: как Загрей, как фиванский Дионис и как Иакх (особенное имя, принятое в дионисийских мистериях). Эти три ипостаси Диониса Шеллинг описывает диалектически, соответственно как: бог, который исходит из себя, через себя и возвращается к себе. Титаны – причина страданий Диониса (то есть его растерзания, о чем рассказывает культовый миф). Надежда на священный брак (“*ἱερός γάμος*”) между страдающей землей и небом воспринимается по мистическому учению как окончательное смирение творения (лекция XXI). В мистериях язычество развивает идею монотеизма в политеизме. Трагедия открыто воспевает страдания Диониса во время общественных фестивалей, а мистерии славят их посредством закрытых обрядов (лекция XXII). В мистериях мифологический процесс достигает своей кульминации и предвосхищает Откровение Христово (лекция XXIII).

3. 3. 2 Дионис у Шеллинга и Иванова

При сравнении интерпретации Шеллинга и Иванова следует установить, что, во-первых, несмотря на некоторую разницу в осмыслении категории Диониса, у Шеллинга дионисийский принцип является этапом диалектического процесса, направленного на окончательный синтез. Это совпадает с концепцией Иванова. У обоих философов Дионис (и Аполлон) рассматриваются в историософском и метафизическом контексте (т.е. не исключительно в рамках эстетики как у Ницше). Во-вторых, у обоих мыслителей сократо-платоновская философия не считается причиной заката дионисийской идеи, как об этом говорится в «Рождении трагедии». Наоборот, в сократо-платоновской философии на философском уровне разрабатываются важные элементы учений мистериальных культов.⁸⁴² В-третьих, христианство также не считается причиной дальнейшего упадка дионисийства, но воспринимается как воплощение того, что ознаменовалось Дионисом, но не могло осуществиться в его религии. Основная идея Шеллинга и Иванова заключается в том, что политеизм – манифестация раздельного творения, внутри которого рождается сознание необходимости возврата к божественному единству. Символ этого возвращения: умирающий и воскресающий божественный принцип, который воплощен в Дионисе.

В плане философии религии важная разница между мыслителями, однако, заключается в том, что Шеллинг рассматривает развитие от язычества к христианству в

⁸⁴² Шеллинг считает, что Сократ – «Настоящий Дионис философии». Wilson (1996), 137, а не «убийца Диониса», как полагает Ницше.

терминах немецкой идеалистской философии – как переход от царства необходимости (“Notwendigkeit”) к царству свободы (“Freiheit”), в терминологии идеалистской философии: как переход от природы (“Natur”) к духу (“Geist”).⁸⁴³ Иванов минует эту пропасть между язычеством и христианством, столь отчетливо выраженную в философском смысле. Он видит скорее континуум мировой культуры. В этом тоже заключается сила его синтетического мышления. Там, где речь идет о разнице между язычеством и христианством, она рассмотрена менее систематично, чем в философии Шеллинга.⁸⁴⁴ Что касается принципиального статуса духа в философии Шеллинга (и во всей философии немецкого идеализма), следует признать, что Шеллинг далек от «панлогизма» Гегеля и воспринимает религию и искусство как нерациональные явления.

Другая важная разница между Шеллингом и Ивановым в области истории религии касается мистериальных культов, в которых, на взгляд обоих мыслителей, полностью раскрылась идея Диониса. Шеллинг сосредоточивается главным образом на мистериях Элевсины и видит в орфизме лишь маргинальное явление (хотя и не отрицает значение орфиков для оформления религиозной идеи Диониса).⁸⁴⁵ Иванов, наоборот, приписывает орфикам главную роль в раскрытии Дионисовой идеи. Он полагает, что именно они связывали религию Диониса с мистериями.⁸⁴⁶ Конечно, эта разница не принципиальна для констатации важного сходства между Ивановым и Шеллингом в их замечаниях о связи между трагедией и мистериальными религиями (в трагедиях страдания Диониса воспроизводятся в скрытом виде, а в мистериях – в открытом).

Заключение

В заключение можно сделать вывод, что Шеллинг является важным предшественником Иванова для его «преодоления Ницше в вопросах религиозного сознания». Несмотря на общую сдержанность русских религиозных мыслителей начала XX века по отношению к философии немецкого идеализма (у Иванова это наиболее четко выражается в знаменитом противопоставлении идеалистского и реалистского символизма), в работах Иванова мы находим много совпадений с поздней философией Шеллинга. Философское истолкование Диониса на фоне мифологического процесса и

⁸⁴³ Schelling (1856-1861), XIV, 59, там же, XIV, 77. Ср. Frank (1982), 208.

⁸⁴⁴ О концепции самоутверждения в Отце как сын см. «Ницше и Дионис» (1904), СС. I, 718. О концепции перехода от необходимости к Свободе в евангельском смысле см. «Древний ужас» (1909), СС. III, 109.

⁸⁴⁵ Schelling (1856-1861), XIII, 431.

⁸⁴⁶ ДП, 172.

перехода к Откровению Христову во многих отношениях превосходит дионисийскую философию Иванова. Если судить исключительно по сходству идей, то можно сказать, что на самом деле Шеллинг повлиял на Иванова даже больше, чем на Ницше, воздействие на которого невозможно отрицать.

В первой части нашей работы (часть первая, 1. 2. 3 и 4) речь шла о критических замечаниях Иванова в адрес изобилия романтического настроения в филологической школе Крейцера и его последователей, которые находились под влиянием Шеллинга. В свете рассмотренного сходства между Ивановым и Шеллингом эти замечания приходится признать неоправданными. Кроме того, прямое или опосредованное влияние идей Соловьева в рамках философского анализа античности и дионисийства маловероятно. Соловьев не рассматривал Диониса с философской точки зрения. В то же время, значение Шеллинга для развития ивановских идей невозможно подкрепить такими объективными данными, как ссылки или биографические материалы. Но примечательное идейное сходство, как нам кажется, оправдывает предыдущее отступление, сделанное в нашем исследовании в дополнение к рассмотрению идей Шопенгауэра и Ницше.

Итоги главы о немецкой философии

В отношении Шопенгауэра следует отметить, что греческую культуру Иванов рассматривает на фоне его пессимистического мировоззрения. Как и Ницше, Иванов старается с помощью концепции индивидуального принципа и его снятия проникнуть в сущность дионисийского экстаза. С этим связывается шопенгауэровская философия музыки. Индийская формулировка ивановской интерпретации экстаза (“Tat twam asi”), по всей вероятности, восходит к шопенгауэровскому употреблению этой восточной мудрости (хотя его толкование Ивановым заметно отличается от Шопенгауэра). Кроме этих общих моментов философия Шопенгауэра не является для Иванова (в отличие от Ницше) особенной стадией в его духовном развитии.

К Ницше Иванов относится полемически. Его он намеревается «преодолеть в вопросах религиозного сознания», но вместе с этим имплицитно подразумевается, что он хочет преодолеть его и в вопросах академической филологии. У Ницше религиозная связь между трагедией и религией Диониса упоминается лишь мимоходом. Его главный интерес – осознание трагедии как эстетического явления, понимаемого как взаимодействие дионисийского исступления и аполлинийского сновидения (т.е. мифа).

Хотя полемическое осуждение Ивановым эстетического восприятия Диониса у Ницше общеизвестно, нам показалось нелишним рассмотреть некоторые элементы «Рождения трагедии», связанные с религией Диониса.

Для Ницше главным камнем преткновения в религиозной интерпретации был морализм и отрицание жизни, которые неизбежно сопутствуют «обещанию лучшей жизни по ту сторону». Дионис – творческий символ природы. За фасадом пессимистического мировоззрения в нем скрывается могущественная радость жизни. Как Прометей, дионисийский человек получает равное удовольствие от творения и разрушения. Первородный грех – Прометеев активный грех.

Иванов интерпретирует дионисийскую философию скорее по линии искупления греха индивидуации через возбуждение в нас дионисийского, а не титанического элемента. Суть его религиозной критики Ницше заключается в мысли, что экстаз (рождение божественного начала в нас) находится по ту сторону добра и зла и отнюдь не обязательно ведет к морализму. Тем не менее, Иванов, на наш взгляд, не полностью снял важный аргумент Ницше об отрицании здешней жизни, о чем, бесспорно, свидетельствуют орфическое, платоновское и христианское учение.

Если обратиться к трем стадиям «жизни трагедии»: ее рождению, смерти и возрождению, то надо сказать следующее. Разница между Ивановым и Ницше, заключающаяся в восприятии дионисийства как религиозного или эстетического феномена, также выражается в ответе на вопрос о возникновении драмы. Ницше утверждает, что она родилась из «духа музыки». Иванов, на наш взгляд более последовательно, утверждает, что при ее возникновении следует учитывать прежде всего общечеловеческий элемент религиозного сознания – экстаз. Эта разница выражается также в диагнозе смерти трагедии. Ницше приписывает ее сократизму и «самоубийственным» новшествам в драме Еврипида. Иванов, наоборот, подчеркивает постепенное растворение религиозного характера драмы на фоне духовного развития V века до Р. Х. Оба интерпретатора античной трагедии соглашаются в центральном значении Дионисова хора и мифологического начала архаического мироощущения.

Религиозное восприятие дионисийства у Иванова встречается в философии Шеллинга интересного предшественника. Этой стороне ивановского дионисийства до сих пор уделялось мало внимания. Главное сходство идей Шеллинга и Иванова заключается в религиозной и диалектической интерпретации Диониса, в принятии платоновской философии как углубления религиозного содержания мистериальных культов (в том числе Диониса) и в том, что обоими мыслителями Дионис видится как предтеча

Христа, с чьим пришествием осуществилось обещание, которое лежало в основе экстатической религии Диониса.

Глава четвертая

Дальнейшее развитие идей о дионисийстве у Иванова на фоне русской духовной философии

Ницше считает, что перед немецкой культурой стоит особенная задача – возродить дионисийскую трагедию. Иванов же полагает, эта задача под силу именно русской культуре с ее особенной религиозностью, поскольку дионисийское искусство религиозно по своей сути. Предполагается, что в обоих культурных пространствах существует связь соответственно, между немецкой и русской культурой и эллинизмом, понятым в дионисийском смысле. В случае Ницше эта связь была обусловлена «открытием эллинизма» немецкой культурой (т.е. у Винкельманна) и «освобождением» образа греческой культуры от французского классицизма, в котором древняя Эллада еще воспринималась через призму римской цивилизации. Иванов, как и Ницше, верит в «прямой доступ» к грекам. Разумеется, он опирается на историческую преемственность между древней Элладой и Византией, с которой исторически связана Россия.

В кантовском (и шопенгауэровском) ограничении человеческого знания и в сущности немецкой музыки (от Баха и Бетховена к Вагнеру) Ницше видит особенное значение немецкой культуры для Европы.⁸⁴⁷ У Иванова мы имеем дело с подобной ориентацией в собственном культурном контексте. Следует отметить, что в десятые годы XX века эта ориентация усиливается под влиянием исторических событий (имеется в виду прежде всего первая мировая война). В это время Иванов интересуется широко обсуждающимся тогда вопросом о неославянофильстве. Как и славянофилы, Иванов понимает задачу славянских культур (естественно, прежде всего русской) как создание альтернативы индивидуалистской и рационалистской культуры западной Европы.⁸⁴⁸

На раннем этапе Иванов был вдохновлен философским творчеством Ницше, но идеи о Дионисе он довольно быстро начал развивать в сторону христианской типологии страдающего бога. В этом отношении русская духовная философия XIX века, к которой также восходят дискуссии начала XX века вокруг «нового религиозного сознания», играет, безусловно, важную роль в оформлении его идей. Мы уже обращали внимание

⁸⁴⁷ “Aus dem dionysischen Grunde des deutschen Geistes ist eine Macht emporgestiegen, die mit den Urbedingungen der sokratischen Kultur nichts gemein hat (...)”, Nietzsche (1999), I, 127. Ср. в этом отношении его «Опыт самокритики», там же, 20-21.

⁸⁴⁸ См. напр. статьи: «Живое предание» (1915), «Два лада русской души» (1916).

на то, что христианская интерпретация Диониса исследуется Ивановым-филологом с исторической точки зрения, но развивается Ивановым-философом именно в рамках русской мысли XIX века.

Большая проблема в этой связи заключается в том, что Иванов одновременно проецирует свои идеи о дионисийстве на русскую духовную культуру и развивает их по тем же установкам. Христианско-религиозная интерпретация Диониса в филологических трудах Иванова систематически не разрабатывается, но на нее постоянно даются ссылки. Дело в том, что Иванов сосредотачивается в первую очередь на архаическом периоде эллинской культуры и возникновении драмы, а не на греческих отцах церкви или византийских богословах. Упоминания христианства в филологических работах Иванова ограничиваются общими замечаниями, сделанными в главах о Дионисе и мистериальных культах. В культурфилософских статьях Иванова и в тех статьях, где излагаются идеи о возрождении дионисийской драмы, важное место занимают христианские идеи, позаимствованные из русской философской традиции.

В заключительной главе нашей работы мы рассмотрим, какие основные понятия из русской религиозной мысли встречаются в текстах Иванова, и как в связи с ними «русифицируется» его концепция дионисийства (то есть пафос, экстаз и катарсис). В этой главе мы сосредоточимся на идеях самого Иванова, сформулированных главным образом в его культурфилософских статьях. Мы не будем во всех подробностях рассматривать ту позицию, которую Иванов занимал в современных ему дебатах. Современная ему дискуссия будет упоминаться также лишь мимоходом.⁸⁴⁹ Нас интересует конкретный вопрос: какие идеи из русской философской мысли Иванов использует для дальнейшего осмысления дионисийства и трагедии?

Чаще всего в работах Иванова упоминаются три русских мыслителя: А. С. Хомяков, В. С. Соловьев и, пожалуй, значимее других – Ф. М. Достоевский (разумеется, Достоевского нельзя назвать философом в прямом смысле слова, но влияние его идей на духовную культуру России огромно).⁸⁵⁰ В этой главе мы кратко рассмотрим значение этих трех мыслителей для ивановской концепции Диониса, дионисийства и трагедии.

Чтобы наиболее полно выразить хоровое начало дионисийства, Иванов перенимает от славянофилов концепцию «соборность» (скорее всего, от А. Хомякова, хотя

⁸⁴⁹ Кроме того, эта работа уже сделана в других исследованиях творческого и научного наследия Иванова, напр. Rosenthal (1993); West (1996); Symborska-Leboda (1997), 19-41.

⁸⁵⁰ В полемике с Бердяевым Иванов определяет этих трех мыслителей как «пророков соборности». См. статью «Старая или новая вера» из 1916 г., СС. III, 320. Ср. Zernov (1944).

осмысление хорового начала К. Аксаковым формулируется точнее). Значение Соловьева, как подчеркивает сам Иванов, заключается прежде всего в том, что он склонил Иванова от чистого ницшеанства к христианству. Вся дальнейшая ивановская концепция Диониса определяется этим основополагающим выбором. Однако установить точное значение Соловьева для развития идей о Дионисе у Иванова затруднительно. Иванов при интерпретации дионисийства нигде не ссылается конкретно на Соловьева, но ограничивается несколькими очень общими замечаниями. Поэтому наша попытка уточнить влияние Соловьева на идеи Иванова о Дионисе имеет гипотетический характер. Мы полагаем, что для дионисийства Соловьев интересен тем, что его философская концепция женского начала (оно встречается у него под разными именами), а также его концепция богочеловека органическим образом связываются Ивановым с соборностью и катарсисом. Кроме того, *дионисийский потенциал* русской культуры раскрывается не только в философии, но и в художественном творчестве. В этой связи Иванова интересует прежде всего творчество Достоевского (его т.н. «романы-трагедии»). По мнению Иванова, в романах Достоевского можно увидеть элементы нового религиозного и именно дионисийского искусства будущего. Вообще говоря, у всех своих духовных предшественников Иванов обнаруживает элементы *возрождения дионисийства*.⁸⁵¹

Итак, три выделенных нами мыслителя иллюстрируют особенный признак русской культуры, и их обсуждение проливает дополнительный свет на развитие идей Иванова, связанных с Дионисом. Надо еще раз подчеркнуть, что Иванов вкладывает в работы вышеуказанных авторов многие из собственных идей. Дионис у них напрямую не обсуждается. Фундаментальную идею *русского дионисийства* можно вывести из статьи «Две стихии в современном символизме» (1908-1909). На наш взгляд она заключается в противопоставлении между идеализмом и реализмом. Идеалистскую и эстетическую основу концепции дионисийства в немецкой традиции Иванов на фоне русского культурного контекста трансформирует в религиозный реализм.⁸⁵²

⁸⁵¹ Возникновение дионисийского духа в русской культуре относительно художественной литературы описывается Ивановым так: Пушкин дает «целостное созерцание русской жизни и русской души»; у Гоголя «лики без душ», а у Достоевского – «лики душ». Романы Достоевского – «трагедия духа» (СС. IV, 408-409). Ср. в этой связи также статью ««Ревизор» Гоголя и комедия Аристофана» 1925 г.

⁸⁵² Ср. СС. II, 539 сл. В этом отношении термин «реализм» можно понять в контексте средневекового определения (“*universalia ante res*”), т.е. мы имеем в виду общую платоновскую позицию Иванова в этой связи: его символистское творчество основывается на предполагаемом существовании вечных идей, которые воплощаются в вещи и явления конкретного мира, сущность которых открывается в творчестве. В то же время реализм можно понять в смысле реального воплощения Божьего Слова в Христе. Иванов явно исходит из подобного превосходства (русского) религиозного над (немецким) идеалистски-философским и спекулятивным мировоззрением.

4.1 Соборность и наступление новой эпохи (ивановское неославянофильство)

Если вынести за скобки исторические сложности, связанные с гипотезой Иванова о распространении Дионисовой религии по древней Греции, появление Диониса в эллинском мире представляется как пришествие «эмпатического божества», как своего рода спасителя, идущего навстречу человеку в его сокровенной и глубоко религиозной нужде. Подобным образом Христос появился в римском мире как выражение и воплощение божественного Слова. Условно можно сказать, что, согласно идеям Иванова о возобновленной вере, в современной культуре должен появиться дух нового Диониса-Христа, чтобы снова прийти человеку на помощь в его «патетическом положении». Человек страдает из-за своей индивидуации. Так было во все времена. Учение о разделенном мироздании (“ἡ μεριστή δημιουργία”) древних и восходящее к средневековью учение Шопенгауэра об индивидуальном принципе (“principium individuationis”) – в сущности, одинаковы. Иванов считает, что связь между индивидом и целым может быть восстановлена только в религии. «Патетическое положение» человека в русской культуре рубежа двух столетий – тоже вопрос религиозного сознания.⁸⁵³

Более специфически в одноименной статье 1905 г. Иванов определяет пафос своего времени как «кризис индивидуализма». В полемике с ницшевским «Заратустрой» и его концепцией сверхчеловека Иванов описывает «патетическое» расположение современного ума как ожидание и рождение нового соборного сознания. Пафос современного человека понимается не только как уединение каждого из нас в границах своего субъекта, но также обозначает кризис этого положения. Так Иванов ставит диагноз культуре на пороге новой соборной эпохи. К более подробному обсуждению идей Иванова о соборности мы обратимся непременно. Перед этим рассмотрим в общих чертах, откуда происходит концепция соборности, воспринимаемая как общее свойство русской культуры.

4.1.1 Славянская соборная душа

Термины «соборное искусство», «соборная культура» и т.п., которые встречаются в работах Иванова, восходят к автохарактеристике русского славянофильства середины

⁸⁵³ «Спорады» (1908-1909), СС. III, 123-126; «Заветы символизма» (1910), СС. II, 595-596. Ср. Symborska-Leboda (1997), 28.

XIX века.⁸⁵⁴ А. С. Хомяков (1804-1860) развил этот термин до специфического определения славянской и православной церковности. Это понятие стало одной из главных идей славянофилов.⁸⁵⁵

Понятие соборности Хомяков обсуждает в письме 1860 г., написанном на французском языке в парижский журнал “La union chrétienne” в рамках спора о правильном переводе греческого слова “καθολικός” и о единой христианской церкви.⁸⁵⁶ В соборности Хомяков видел уравновешенное осуществление свободы и единства, которое воплощается в православной церкви («единство во множестве»),⁸⁵⁷ церковь как живой организм, основанный на взаимной любви и свободном единстве в Святом Духе).⁸⁵⁸ Вспомним его знаменитое сравнение православной веры с католичеством («единство без свободы») и протестантизмом («свобода без единства»).⁸⁵⁹ Итак, соборность для Хомякова – выражение православной церковности. Для других славянофилов соборность тесно связана с понятием народности и становится общей характеристикой русской культуры в целом. У Соловьева (поскольку это понятие встречается и в его философии) соборность приобретает более универсальное значение: «всенародное», «всехристианское» или «всечеловеческое».⁸⁶⁰

У К. С. Аксакова мы находим интересное (можно сказать, близкое Иванову) понятие «община», которое часто употребляется синонимично термину «соборность». Следующая цитата Аксакова, так сказать, предвосхищает ивановское определение дионисийского хора трагедии: «Община есть союз людей, отказывающихся от своего эгоизма, от личности своей, и являющих общее согласие: это действие любви, высокое действие христианское. Община представляет, таким образом, нравственный хор, и как в хоре не теряется голос, но подчиняясь общему строю, слышится в согласии всех голосов, так и в общине не теряется личность, но, отказываясь от своей

⁸⁵⁴ Мазаев (1992), 145. Далее Lossky (1976), 112-113 et passim. Glatzer Rosenthal (1986), 21; Rosenthal (1993), 179.

⁸⁵⁵ Хотя употребляли его далеко не все. И. В. Киреевский напр. чаще всего говорит о «духовной цельности». Даже сам Хомяков, который ввел его в обиход, пользовался им редко. См. Christoff (1962), 141; Riasanovsky (1955), 183.

⁸⁵⁶ В полемике с Иезуитом, отцом Гагариным, Хомяков (1994), II, 238-243; Christoff (1962), 146; Hudspith (2004), 11-12.

⁸⁵⁷ Хомяков (1994), II, 242.

⁸⁵⁸ Christoff (1962), 139. Особенно интересно на этой странице прим. 8 о термине «соборность» и 143 о переписке с У. Пальмером.

⁸⁵⁹ Khomjakoff (1969), 64-65. Ср. Хомяков (1994), II, 243. Ср. Holthusen (1987).

⁸⁶⁰ Мазаев (1992), 146.

исключительности для согласия общего, она находит себя в высшем очищенном виде, в согласии равномерно самоотверженных личностей (...)).⁸⁶¹

4. 1. 2 Соборность по Иванову

В тех случаях, когда Иванов употребляет термин соборность, он возводит его к Хомякову. Однако Иванов использует эту концепцию не только в рамках православной веры (как развивал ее Хомяков), но и в более широком религиозном смысле. У него значение термина расширяется подобно тому, как у Соловьева концепция вселенской церкви относится к христианству в целом. Кроме того, Иванов применяет понятие соборность к театру, и в этом значении оно имеет интересное сходство с употреблением термина община у Аксакова (из вышеприведенной цитаты). Хотя Аксаков в данном контексте подчеркивает общественное значение общины (земства), эта цитата, на самом деле, ближе ивановскому употреблению этого понятия для определения Дионисова сонма и хорового начала трагедии, чем истолкование этого термина по Хомякову.⁸⁶²

В начале XX века наряду с дискуссиями о новом религиозном сознании, богоискательстве и богостроительстве, разворачивалась полемика об актуальности идей славянофильства. Интерес к славянофильству рос, особенно во время первой мировой войны.⁸⁶³ К славянофильству Иванов относится в целом положительно. В статье «Живое предание» 1915 г. он пишет, что интерес к идеям славянофилов – проявление «исторического» и «сверхличного разума».⁸⁶⁴ Иванов указывает на то, что уже достигнуто славянофилами, и он отстраняется от враждебности по отношению к этому движению XIX века. Для Иванова славянофильство заключается в «вере в Святую Русь» и в «метафизике национального самоопределения».⁸⁶⁵ Но в то же время, Иванов подчеркивает органическую связь между славянством и древней Элладой словами: «Славяне же с незапамятных времен были служителями Диониса».⁸⁶⁶

Понятие соборность Иванов воспринимает как наиболее подходящее переистолкование в русском (или славянском) духе ницшевской идеи дионисийского

⁸⁶¹ К. С. Аксаков, «Краткий очерк земских соборов», Аксаков (1861), 1, 291-292. Осипов (2001), 212.

⁸⁶² Ср. напр. идеи Иванова о «соборном слове» хора в статье «Вагнер и дионисово действо» (1905), СС. II, 84-85.

⁸⁶³ Meštan (1993), 269.

⁸⁶⁴ СС. III, 339. С Бердяевым Иванов некоторое время вел полемику по вопросу неославянофильства и обвинениям в его адрес; Meštan (1993), 271-272. Ср. статью «Духовный лик славянства» (1914-1917), СС. IV, 655-672 и полемику с Белым: Stammeler (1974).

⁸⁶⁵ СС. III, там же.

⁸⁶⁶ СС. II, 668. Meštan (1993), 270.

хорового начала, которое противопоставлялось им индивидуальному принципу (в трагедии: противопоставление хора и героя). Термин соборность появляется уже в первых культурфилософских статьях Иванова (то есть с начала его башенного периода).⁸⁶⁷ После революции 1905 г. и социальной напряженности этого периода Иванов особенно отчетливо понял, что искусство должно служить социальной и религиозной цели.⁸⁶⁸ Однако в «Эллинской религии страдающего бога» это слово еще не встречается. Любопытно, что в «Дионисе и прадионисийстве» оно употребляется один раз для обозначения исконной общины менад, что указывает на идейный фон ивановской концепции дионисийства.⁸⁶⁹ Возможно, Иванов сознательно не употреблял этот идеологически и философски маркированный термин в своих научных трудах, а развивал его в культурфилософских статьях, которые были направлены другому типу читателей, чем коллеги-филологи. Тем не менее, идейное сходство между концепцией дионисийства в его научных работах и тем же комплексом идей, обозначенным в его культурфилософских статьях термином соборность, неоспоримо.

Термин соборность чаще всего встречается в статьях о театре. Это не удивительно, поскольку соборность в концепции Иванова является идеалом, который он намерен осуществить с помощью реформы сценического искусства, разработанной в многочисленных статьях. Однако, несмотря на его конкретную отправную точку, понятие соборности употребляется в его статьях во множестве разных значений. В нижеследующем обзоре мы попытаемся перечислить основные из них, чтобы стало ясно, что применение термина Ивановым выходит за пределы социального и религиозного контекста, в котором термин соборность употребляют славянофилы. Уже у них это понятие лишается точно определенного значения, а у Иванова к нему присоединяются еще и другие варианты употребления. Именно эта неопределенность дает Иванову возможность вложить в термин целый комплекс дионисийских представлений.⁸⁷⁰

Первое и самое общее употребление термина у Иванова касается его социально-исторического значения. Иванов убежден в том, что скоро наступит новая эра, которую

⁸⁶⁷ «Вагнер и дионисово действо» (1905), «Предчувствия и предвестия» (1906) и т.д.

⁸⁶⁸ Ср. дискуссию о мистическом анархизме 1905-1906 гг. Rosenthal (1977a, b). Интересно замечание, что Иванов стремился к «Gemeinschaft» вместо «Gesellschaft» (по определению Тенниса (F. Toennies)), там же, 611. Глатцер Розенталь указывает на постепенное исчезновение индивидуума в понятии соборности у Иванова, которое достигает своей вершины в статье «Кризис гуманизма» 1919 г. Rosenthal (1993), 184.

⁸⁶⁹ ДП, 63.

⁸⁷⁰ Ср. соборную концепцию культуры в статье «Древний ужас» (1909) в смысле «общения в духе и силе между живущими и отшедшими», СС. III, 92.

он обозначает как «новую органическую эпоху» или «новую соборную эпоху».⁸⁷¹ Это ожидание нового времени не в последнюю очередь объясняется историческими событиями в России. После социальных волнений 1904-1905 гг. Иванову, как и практически всем современникам, стало понятно, что старый строй доживает последние дни, и близится фундаментальный перелом культуры. В философском плане наступление соборной (органической или всенародной) эпохи, по мнению Иванова, необходимо. Об этом он рассуждает в статье «Кризис индивидуализма» 1905 г.⁸⁷² Индивидуализм критической культуры, которая вслед за Ницше отличается от культуры синтетической, омертвил религию (имеются в виду рационализм, позитивизм, секуляризация). В свою очередь, концепция сверхчеловека омертвила индивидуализм.⁸⁷³ Индивидуализм заменяется концепцией нового человека или, если следовать терминологии Ницше, сверхчеловека. На пороге новой соборной эпохи кризис индивидуализма достиг своей критической точки. Сверхиндивидуальность концепции сверхчеловека указывает на скорое наступление новой соборной культуры. Эта вселенская соборность или сверхличная воля – философский альтернатив Иванова ницшевской «Воле к власти» (или «Воле к могуществу»)⁸⁷⁴.

Новая соборная эпоха требует появления народного искусства, которое могло бы выразить возникшую соборную душу.⁸⁷⁵ В этом заключается второе, более специфическое употребление термина у Иванова. Культура последних столетий характеризовалась все большим отчуждением поэта от народа. Он уединился и перестал быть пророком и учителем народа. Иванов затрагивает эту тему в статье «Поэт и чернь» (1904), в которой он пишет: «Истинный символизм должен примирить Поэта и Чернь в большом, всенародном искусстве».⁸⁷⁶ По теоретическим взглядам Иванова, в новую соборную эпоху искусство (и прежде всего, сценическое искусство, искусство действия) должно собрать всю разрозненную энергию, которая как части

⁸⁷¹ Соответственно в статьях «Предчувствия и предвестия» (1906), СС. II, 89 и «Копье Афины» (1904), СС. I, 728. В «Копье Афины» Иванов различает четыре типа искусства: народное (соборное) в статической эпохе и три других (демоническое, интимное и келейное) в динамической эпохе (там же, 731 сл.). Однако это разделение не встречается в более поздних статьях.

⁸⁷² СС. I, 836. Ср. развитие от келейного искусства к новой форме народного искусства в статье «Копье Афины» (1904), СС. I, 729.

⁸⁷³ Обыгрывая слова Ницше, Иванов пишет: «Индивидуализм убил «старого бога» и обожествовал Сверхчеловека. Сверхчеловек убил индивидуализм (...)». СС. I, 836. Ср. Stepun (1964), 216.

⁸⁷⁴ «Предчувствия и предвестия» (1906), СС. II, 89.

⁸⁷⁵ «Копье Афины» (1904), СС. I, 727. Следует запомнить, что соборная культура и соборное искусство – два взаимосвязанных явления. С одной стороны, появление соборного искусства (как например, синтетического музыкального действия Вагнера) является признаком культурного развития в сторону наступающей соборной эпохи. С другой стороны, соборное искусство должно способствовать культурному развитию в эту сторону.

⁸⁷⁶ СС. I, 714. Кстати говоря, сам термин соборность в этой статье еще не встречается.

растерзанного тела Диониса разбросана по разделенному космосу (так мироздание описывается в орфическом мифе).⁸⁷⁷ На этом фоне Иванов развивает свои идеи о новой соборной драме в форме мистериального действия.

Теперь посмотрим, как эти значения реализуются в рамках драматического искусства. По сути дела, это значение можно считать третьим вариантом употребления понятия соборность. В качестве конкретного драматического принципа термин соборность обозначает прежде всего идеальное соотношение между зрительским и сценическим пространствами. Драматург может создать соборность только, если зритель участвует в драме как участник расширенного хора, то есть если между публикой и сценой, которые в традиционном театре отделяются друг от друга непроходимой границей, создается промежуточное пространство. Это пространство – оркестра, место, где в греческом театре танцевал хор.⁸⁷⁸ Иванов предлагает вернуть старинную форму античного театра с оркестрой, но не говорит о том, что и в античном театре оркестра была доступна только хору и отнюдь не зрителю. Иванов имеет в виду ритуалистскую форму драмы – действие, из которого произошел античный театр. Так или иначе, зрителю необходимо вернуть его исконное право участвовать в жертвенном ритуале, как считает Иванов. Только тогда реализуется «соборное очистительное изменение» зрительного сонма.⁸⁷⁹ Соборный катарсис осуществляется, когда зритель ощущает, что герой пожертвовал собой за всех.⁸⁸⁰ Тогда зрители чувствуют «связь всего со всем». Дальше этих отвлеченных и общих формул Иванов не идет. Более конкретными его идеи становятся в критике Вагнера.

В развитии театра нового времени Иванов обнаруживает постепенное восстановление соборного начала. Прежде всего, это касается музыкальной драмы Вагнера, но и у него соборность осуществлена еще не полностью.⁸⁸¹ У Вагнера «мост между сценой и зрителем еще не был переброшен».⁸⁸² Хор оставался слишком пассивным, поскольку в вагнеровской музыкальной драме оркестровая яма отделяла публику от сцены.⁸⁸³ По Иванову соборность осуществляется только при активной роли хора. Из конкретных предложений Иванова можно назвать: введение двойного хора: маленький хор, тесно

⁸⁷⁷ Ср. «О действии и действе» (1919), СС. II, 167.

⁸⁷⁸ См. напр. статьи: «Вагнер и Дионисово действо» (1905), СС. II, 84-85 и «Предчувствия и предвестия» (1906), СС. II, 95. Müller-Vollmer (1984), 181; Rizzi (1988), 106 сл.

⁸⁷⁹ «Эстетическая норма театра» (1914-1915), СС. II, 207.

⁸⁸⁰ СС. II, 212.

⁸⁸¹ СС. II, там же.

⁸⁸² «Вагнер и Дионисово действо (1905), СС. II, 85.

⁸⁸³ СС. II, там же. Bartlett (1995), 132-134.

связанный с действием драмы, и расширенный хор, в котором зрители участвуют «в моменты высочайшего подъема и полного высвобождения дионисийских энергий».⁸⁸⁴

Между хором и героем развивается динамический процесс, в котором герой погибает, а соборный хор преобразовывается и достигает более высокого духовного уровня. Здесь соборность представляется в т.н. «соборном слове» хора, который выступает против героя как одно лицо. Внутренняя диалектика драмы совершается между хором и героем (то есть между соборным и индивидуальным принципами). Соборное слово, которое вкладывается в уста хора, – своего рода «всенародное голосование» относительно судьбы героя. Можно сказать, что по Иванову хоровое слово – «демократический идеал» нового театра.⁸⁸⁵ В этой мысли снова просвечивает исконное социальное значение слова соборность у славянофилов.

В соответствии с диалектическим осмыслением Диониса и Аполлона, хоровое начало включает в себя и начало героическое. Хоровое начало в драме воспринимается Ивановым как соборное только тогда, когда хор понимает действия героя как «имманентный акт своего трансцендентного появления». Об этом Иванов пишет в статье «Эстетическая норма театра» (1914-1916).⁸⁸⁶ То есть важно, что герой происходит из хора, что он воплощает нечто, тесно связанное с хором. Герой открыто выражает то, что в хоре остается имплицитным и, нарушив равновесие, платит за это своей гибелью. Утверждением своей личности герой нарушает соборный принцип хора. Соборность восстанавливается посредством коллективного переживания его смерти, при котором хор поднимается на более высокий духовный уровень. Чем сильнее стремление героя самоутвердиться, «тем углубленнее сознает себя породившее героя и ему во всем соотносительное множество».⁸⁸⁷ В этой статье отношение между хором и героем описывается в терминах активного и пассивного начала. Хор – множество, пассивное начало, которое подвергается духовному преобразованию под воздействием активного начала героя.⁸⁸⁸ Эта диалектика между хором и героем остается неизменной во всех статьях Иванова о театре.

Несмотря на то, что для драмы как религиозное начало важен и герой, носителем религиозного элемента трагедии, ее соборной основы Иванов видит прежде всего хор.

⁸⁸⁴ СС. II, 99. Ср. там же, 85. Восстановление хора, на самом деле, единственная конкретная реформа театра, предлагаемая Ивановым. Как это в действительности реализуется театральной практикой не понятно ни из статей Иванова, ни из его собственных пьес.

⁸⁸⁵ СС. II, там же.

⁸⁸⁶ СС. II, 212.

⁸⁸⁷ СС. II, 206.

⁸⁸⁸ «Аристофан и «Ревизор» Гоголя» (1925), СС. IV, 395, ср. «Множество и личность в действе» (1920), СС. II, 219.

Поэтому неудивительно, что одновременно с отчуждением драмы от религиозных корней (т.е. с «секуляризацией» искусства уже в V веке до Р. Х.) из трагедии исчезло хоровое начало.⁸⁸⁹ Таким образом, Иванов переистолковывает ницшевскую формулировку (исчезновение «трагической эпохи» с появлением сократовского рационализма и морализма) в терминах исчезновения соборного начала в культуре.⁸⁹⁰

Заключение

На фоне духовного наследия славянофильства дионисийство переосмысливается Ивановым в терминах соборности. Иванов опирается на концепцию Хомякова, но расширяет употребление термина. У Хомякова его значение ограничивается православной верой. Важную роль в работах Иванова играет расширенный религиозный смысл этой концепции. Это общее религиозное значение лежит в основе всех областей, в которых употребляется соборность. Мы выделили три основные области: культура в целом, искусство и его роль в обществе и, наконец, отношение между хором и героем в драме.

4.2 Соловьев: вечная женственность и богочеловек

Хотя значение В. Соловьева для духовного развития Иванова не вызывает сомнений (он дал стимул, чтобы «преодолеть Ницше в вопросах религиозного сознания»), его роль в развитии идей Иванова о дионисийстве не столь однозначна.⁸⁹¹ У Соловьева нет концепции Диониса или дионисийства, поэтому русский философ не мог оказать прямого влияния на формирование идей Иванова в этой связи. Однако мы считаем необходимым сформулировать хотя бы гипотезу о возможном влиянии русского философа на Иванова. При этом мы будем учитывать, какое значение Соловьев имел для младосимволистов в целом, и какие высказывания Иванова указывают на это влияние в частности. Перед тем, как высказать наше предположение, обратимся к биографическому контексту вопроса «Соловьев и Иванов».

Уже при первой их встрече в 1896 г. Соловьев предсказал Иванову, что тот «не останется на ницшеанстве».⁸⁹² Соловьев предвидел, что религиозные искания скоро заставят Иванова отказаться от идеи сверхчеловека и поведут его в сторону

⁸⁸⁹ СС. II, 207. Ср. то, что было сказано ранее о Ницше в отношении вопроса о смерти трагедии.

⁸⁹⁰ Ср. «стародавнее соборное сознание» («Взгляд Скрябина на искусство» (1915), СС. III, 178.

⁸⁹¹ На тему «Соловьев и Ницше», см. Clowes (1988); Grillaert (2002).

⁸⁹² СС. I, 34-35 (Введение О. Дешарт); СС. II, 20 («Автобиографическое письмо»).

христианской концепции человека. Оттуда Иванов (уже, естественно, сам) пришел к концепции страдающего бога, в которой Дионис и Христос понимаются как выражения одной религиозной идеи. Предсказание Соловьева сбылось. Когда Иванов, вдохновленный ницшевским «Рождением трагедии», стал заниматься исследованием дионисийства и греческой трагедии, самостоятельность его взглядов по отношению к идеям Ницше была заметна с самого начала.

Кроме того, известно, что другим ключевым моментом в жизни Иванова стала предсмертная встреча с Соловьевым.⁸⁹³ Соловьев был духовным отцом младших символистов, а его религиозная философия – важнейшим ориентиром для их собственных философских и религиозных идей. Поэтому Иванов придает этому событию большое значение. Однако у нас складывается впечатление, что Иванов сильно «романтизирует» значение Соловьева для собственных философских и религиозных идей.⁸⁹⁴ Как бы то ни было, через десять лет после смерти Соловьева Иванов посвятил его памяти статью «Религиозное дело Владимира Соловьева» (1910).⁸⁹⁵ Помимо этого, имя Соловьева часто встречается и в других культурфилософских статьях Иванова, а его влияние ощутимо чувствуется даже там, где Иванов не ссылается на него эксплицитно (например, в идеях Иванова о любви, теургическом творчестве и т.п.). В целом мы исходим из того, что Иванов был хорошо знаком с философским наследием Соловьева.⁸⁹⁶

Возможно, общее и принципиальное влияние философии Соловьева на Иванова заключается в ее синтетическом характере. У Соловьева мы встречаем то же соединение платоновской философии с христианством, которое в более широком смысле характерно для восточной духовной традиции и которое было близко в частности Иванову.⁸⁹⁷ Синтетическая сила философии Соловьева и его деятельности в религиозной области – главная тема вышеупомянутой статьи о мыслителе. Его

⁸⁹³ СС. I, 38-41; СС. II, 20; Stepan (1964), 203; «Письмо к Дю Босу» (1930), СС. III, 426-427. «О русской идее» (1909), СС. III, 322.

⁸⁹⁴ О влиянии Соловьева на символистов см. напр. West (1970), 181 сл.; Knigge (1973); Pyman (1994), 226 сл. О влиянии на Иванова: см. большой очерк Дешарт, СС. III, 746-804; далее: Müller-Vollmer (1984), 9; кроме того интересно исследование П. Дэвидсон о Данте и Иванове, Davidson (1989), особенно стр. 53 и сл. Далее напр. Мазаав (1992), Егоров (1993), Николаенко (2002) (о стихотворениях В. Соловьева и Вяч. Иванова.), Громов (2002) (о «Светомире Царевиче»), Микушевич (2002), Шишкин (2003) (о концепции «Вселенской церкви»).

⁸⁹⁵ Опубликовано в 1911 г. в сборнике «О значении Владимира Соловьева в судьбах нового религиозного сознания», М. 1911. Дешарт, СС. III, 746.

⁸⁹⁶ В своей статье о Соловьеве Иванов дает ссылки на разные труды философа: «Россия и всемирная Церковь» (т.е. «Россия и вселенская Церковь») (1889), «Смысл любви» (1892-1894), «Оправдание добра» (1894-1897) и «Краткая повесть об антихристе» (1900).

⁸⁹⁷ West (1996), 55-56.

«религиозное дело» заключалось, по Иванову, в попытке возродить христианскую веру в качестве общехристианской, т.н. положительной религии.⁸⁹⁸

В этом разделе мы постараемся установить, что в ивановской концепции экстаза как муже-женской диалектики ощущается интересное сходство с идеями В. Соловьева, которыми они, по-видимому, частично и обусловлены. Потом концепцию «богочеловек» мы рассмотрим на фоне идей Иванова о катарсисе и соборности как цели замысленного им возрождения мистериального дионисийского театра. Важные для нас идеи восходят к «Чтениям о богочеловечестве» (1877-1881 гг.) и к статье «Смысл любви» (1892-1894 гг.) Соловьева.

4. 2. 1 Вечная Женственность и Богочеловечество

В предыдущих главах (часть вторая, 1. 2 и особенно 1. 2. 3; 2. 2. 5) мы уже уделяли внимание вопросу об основной диалектике мужского и женского начала в дионисийской психологии. У Соловьева неоднократно встречаются размышления об отношении между философскими принципами, которые он связывает с полами. Поэтому нам кажется правдоподобным предположение, что философия Соловьева могла повлиять на религиозно-философские идеи Иванова именно в этой связи. Первым делом мы сосредоточимся на женском начале в философии Соловьева, поскольку женская сторона философской концепции дионисийства у Иванова имеет концептуальное превосходство (вспомним его идеи о менадизме и освободительной силе дионисийского исступления). Потом обратимся к соловьевской концепции богочеловека, центральной в его духовной философии, и попытаемся установить возможную связь между ней и идеями Иванова о дионисийском катарсисе.

Как было сказано уже не раз, по Иванову, в экстазе женское коллективное начало освобождается от власти мужского индивидуального. Женское начало представляется то как религия, то как стихия или интуиция. Мужское начало – то как искусство, то как разум и т.д.⁸⁹⁹ В терминах Шопенгауэра эта оппозиционная пара соответствует, грубо говоря, Воле и представлению, в терминах Ницше – Дионису и Аполлону. Тут важно,

⁸⁹⁸ При этом Соловьев считал, что восточная и западная Церковь могли бы воссоединиться в возрожденном христианстве. Хотя Иванов признает, что идея воссоединения церквей перестала занимать его после публикации книги «Россия и всемирная церковь» (Иванов переводит название книги “La Russie et l’Église universelle” (Париж, 1889) как «Россия и Всемирная Церковь»; русский перевод вышел в Москве в 1911 под названием: «Россия и Вселенская Церковь»), в «Краткой повести об антихристе» (1900) она появляется снова, СС. III, 302. О биографических данных относительно роли идеи объединения церквей в жизни Иванова см. Шишкин (2003).

⁸⁹⁹ Это приблизительное определение двух противоположных пространств, которое присутствует у Иванова. Ср. напр. статью «Две стихии в современном символизме» (1908-1909), СС. II, 540.

что оба начала динамически (диалектически) соотносятся, а не являются самостоятельными принципами. Как мы увидели, в экстазе важно, что это взаимодействие происходит по определенной схеме, которая ведет к катарсису.

В философии Соловьева женское начало встречается в разных вариантах, среди которых, в связи с основной целью нашей работы, наиболее важна Вечная Женственность. Концепция Вечной Женственности восходит к немецкому романтизму, а в мистически окрашенной философии Соловьева она приобретает новое освещение.⁹⁰⁰ Соловьев понимает ее как идеальное единство реального мира множественности. В работе «Смысл любви» Соловьев описывает, как два противоположных начала вовлекаются в диалектический процесс. Таким образом он уточняет отношение Творца к творению.

Соловьев пишет: «Для Бога Его *другое* (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединяться». Другими словами, идеальный образ Творения, как идеальная женственность, должен реализоваться в тварном мире. Все индивидуальные существа относятся к этой идеальной форме в реальном творении. Соловьев продолжает эту мысль: «К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней».⁹⁰¹

Следовательно, в этой концепции у Вечной Женственности двойной характер. Она не только идеальный образ творения в уме Бога. Она тоже – принцип самого творения, по которому мир множественности стремится к единству. На наш взгляд, в этом смысле она имеет интересное сходство с ивановской концепцией Диониса. Дионис также определяется двояко, поскольку он понимается и как небесный, и как земной принцип. Небесный Дионис – Дионис из орфического учения, то есть Дионис как символ единства в творении, как наследник Зевсова престола. Он тоже понимается как земная, подлежащая основа – Дионис как символ разделенного мироздания, то есть как символ

⁹⁰⁰ У Гете «вечная женственность» (“Das Ewig Weibliche”) – окончательная цель исканий Фауста. Фауст ее ищет в лицах Гретхен, античной Елены и Матери Земли (точнее: «Матери») (“Die Mütter”), которые воспринимаются как первоосновы всего сущего). Ср. у Иванова «Гете на рубеже двух столетий» (1912), СС. IV, 156. Ср. у Иванова: «Древний ужас» (1909), СС. III, 93, 100.

⁹⁰¹ Соловьев (1966-1970), VII, 46.

творения во множестве, понятом как растерзанное Дионисово тело. Если к этому представлению применить концепции идеальности и реальности, то в Дионисе (в такой же мере как в Вечной Женственности) выражается идеальный образ единства и реальный подлежащий принцип мира множественности.⁹⁰²

Подобная функция женского принципа выражается и в соловьевском осмыслении любви. В соответствии с «платонизированной» мистической традицией Соловьев различает восходящую и нисходящую любовь.⁹⁰³ Здесь для нас важно, что он определяет любовь как двуединый процесс: идеализация реального и реализация идеального.⁹⁰⁴ Применяя эту типологию к психологии экстаза, сформулированной Ивановым в статье «Ты еси», можно сказать, что мужское, восходящее, стремящееся вверх (аполлинийское) начало идеализирует реальное, а женское, нисходящее, спускающееся вниз (дионисийское) начало – реализует идеальное.⁹⁰⁵

На сходство между идеями Соловьева и Иванова можно указать и на историософском плане. Соловьев понимает исторический процесс как постепенное восстановление исконного единства мира с Богом. Подход Иванова очень схож. Как было сказано выше (часть вторая, 4. 1), по мнению Иванова, скоро наступит новая органическая, дионисийская эпоха, в которой идеальное единство творения снова станет реальным. Вспомним, что представление о восстановлении единства творения с Богом уже было сформулировано Шеллингом. Соловьев формулирует отношение между Богом и миром в подобных терминах. Вполне возможно, что эта общая идея повлияла на «дионисийскую историософию» Иванова. На взгляд Иванова, в искусстве, в совместном экстагическом действе люди во временном экстазе ощущают своего рода предчувствие этого единства, которое должно осуществиться на историческом уровне.

⁹⁰² Как и «Вечная Женственность», София определяется как появление тела божьего в мире. См. Соловьев (1966-1970), III, 115 в связи с Логосом. Эта формулировка, опять же, напоминает единство в творении, которое в концепции Иванова символизирует Дионис. В разных местах философии Соловьева вечная женственность отождествляется с Софией. Лосев (1990), 234. Она играет в философском мировоззрении символистов большую роль (см. напр. Knigge (1973), 223 сл.; Langer (1990), 151 сл.).

⁹⁰³ Эта вертикальная ось занимает центральное место в символистской эстетике Иванова. Ср. ивановские концепции восхождения и нисхождения в его статье «Символика эстетических начал» (1905), СС. I, 824 сл.

⁹⁰⁴ «Этот живой идеал Божьей любви, предшествуя нашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации. Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающая реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса. Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия», Соловьев (1966-1970), VII, 45-46.

⁹⁰⁵ В статье «Символика эстетических начал» Иванов применяет эту типологию к психологии художественного творчества. СС. I, 826.

Мы видим, что в соловьевском осмыслении женского начала есть общее сходство с тем, как Иванов понимает Диониса. Поэтому, если говорить о влиянии Соловьева на Иванова в том, что касается его идей о Дионисе, то, по нашему предположению, его надо искать в общей функции женского начала. Оно играет основополагающую роль в философии Соловьева и в мировоззрении Иванова оно ассоциируется с Дионисом. Но эта гипотеза не опирается на прямые указания в текстах Иванова.

В дополнение к нашему обсуждению Вечной Женственности как возможного выражения Дионисовой природы надо обратиться к концепции «богочеловек» и «богочеловечество». В разных местах Иванов связывает свои идеи о Дионисовом экстазе и катарсисе с этим понятием. Соловьев понимает богочеловечество как восстановление истинного христианства (по выражению Соловьева – «положительная религия»)⁹⁰⁶ Богочеловек и богочеловечество для Соловьева термины, чтобы сформулировать истинное отношение между Богом и человеком через облик Богочеловека, т.е. Христа. Концепция богочеловек встречается у него на религиозно-психологическом и на социальном уровне.

На уровне религиозной психологии Соловьев пишет о концепции богочеловечество, что «новый богочеловеческий порядок» зависит от внутреннего изменения человека, в котором создается новый завет между человеком и Богом и Бог говорит человеку «Се – Я». Об этом пишет Соловьев в конце пятого из «Чтений о богочеловечестве».⁹⁰⁷ Кроме того, Соловьев в разных местах говорит о «внутреннем принятии Христа» и о «духовном рождении» или «возрождении».⁹⁰⁸

Подобная идея Соловьева на религиозно-психологическом уровне может быть связана с ивановской теорией экстаза. Цель экстаза – рождение Диониса или Христа в нас (богосыновство). При эпифании Бога человеку, Бог говорит человеку «Се – Я», а человек на это отвечает «Ты еси». Иванов пишет об этом в одноименной статье. В дополнение к этому в статье “Anima” (1907-начало 30-х гг.) Иванов пишет, что богочеловек, очищенная мужская часть личности – очищенный *Animus*. Здесь он формулирует диалектику женской и мужской части души в терминах “animus” и “anima” и утверждает, что в экстазе мужская часть души «(...) восстает перед восхищенной Anima в своем богозамышленном облике, как Богочеловек».⁹⁰⁹

⁹⁰⁶ Соловьев (1966-1970), III, 36.

⁹⁰⁷ Соловьев (1966-1970), III, 77. Соловьев цитирует из «Исаии», Исаия 58, 9

⁹⁰⁸ Напр. в двенадцатом «Чтении», Соловьев, (1966-1970), III, 173.

⁹⁰⁹ СС. III, 283.

Богосыновство понимается Ивановым как воскресение Богочеловека, т.е. Христа, в нас. Здесь можно предположить влияние Соловьева на идеи Иванова.

Далее, мы предполагаем, что в ивановской концепции дионисийской соборности, которой характеризуется новая органическая эпоха, играла роль и идея Соловьева о богочеловечестве. В двенадцатом «Чтении о Богочеловечестве» Соловьев излагает свои идеи о новом, возрожденном «истинном богочеловеческом обществе, созданном по образцу и подобию самого Богочеловека», т.е. Христа.⁹¹⁰ Богочеловечество как общее представление о соборном воссоединении человечества под знаком возобновленной религии встречается в разных работах Иванова. В статье «О достоинстве женщины» (1908), в которой Иванов связывает свои мистико-философские идеи о женском начале с современной ему дискуссией об эмансипации, он говорит о том, что мужчины и женщины как двуединый народ должны «соборно воззвать грядущее совершение на земле единого богочеловеческого Тела».⁹¹¹ Итак, мы снова находим концепции, которые в рамках дионисийства могут восходить к Соловьеву (здесь в контексте живого Дионисова тела).

Религиозное значение искусства, на взгляд Иванова, заключается в соборном переживании этого очистительного рождения божества в нас. «Религиозное дело» Соловьева в ранее упомянутой статье о нем Иванов понимает как предвестие новой соборной эпохи.⁹¹² Это также дает основания полагать, что ивановское понятие соборности следует рассматривать именно на этом философском фоне. Отметим еще раз, что эта связь гипотетична, поскольку не основывается на прямых указаниях в работах Иванова. Для этого его трактовка философии Соловьева имеет слишком общий характер, из чего следует, что наше обсуждение тоже – остается обобщенным.

Заключение

В этом разделе мы столкнулись с проблемой: с одной стороны, Иванов приписывает Соловьеву большое значение для своего духовного развития в целом и для создания концепции страдающего бога в частности. В то же время он не уточняет, в чем именно это влияние заключалось. Поэтому мы сделали попытку развернуть дискуссию на эту

⁹¹⁰ Соловьев (1966-1970), III, 179. В своих «Чтениях» Соловьев имеет в виду соединение в культуре божественного и человеческого начала, из которых первое сохраняется Востоком, а второе – Западом. Это разделение в концепции Иванова не играет прямой роли, хотя и его концепция культуры – синтетическая.

⁹¹¹ СС. III, 145. В данном контексте Иванов говорит о том, что переистолковал церковную соборность и концепцию общины как «два созвучных антифонных хора».

⁹¹² СС. III, 296.

тему. При философском обсуждении дионисийства у Иванова этот вопрос нельзя обойти стороной. Если ограничиться религиозным осмыслением дионисийства у Иванова, то в обсуждение можно включить следующие моменты: женское начало, которое лежит в основе ивановской концепции Диониса, и понятие Вечной Женственности у Соловьева. Кроме того, соловьевское понятие богочеловека оставило следы на идеях Иванова о катарсисе индивидуального человека и соборной основе очищенного человечества.

Следует признать, что эти гипотезы отнюдь не однозначны, но объясняется это противоречивостью теорий Иванова в целом. Если вспомнить сказанное о Шеллинге, то можно сделать парадоксальное наблюдение: о немецком философе Иванов практически умалчивает, но их идеи о дионисийстве обнаруживают интересную близость. В то же время, несмотря на настойчивые упоминания русского мыслителя Соловьева, после изучения работ Иванова трудно сделать вывод, в чем конкретно заключается его значение. Как мы увидим в следующем разделе, о значении Достоевского Иванов пишет более конкретно.

4.3 Достоевский: роман-трагедия и страдание за всех и за все

Из всех русских культурных деятелей наибольшее внимание Иванов уделяет Ф. М. Достоевскому. В творчестве Достоевского Иванов видит настоящее религиозное дионисийство, которое знаменует собой возврат той новой органической эпохи, о которой так часто говорится в его культурфилософских статьях. Вспомним, что Ницше видел предвестия новой дионисийской эпохи в немецкой музыке (Вагнер) и философии (Кант и Шопенгауэр). Если считать Достоевского и философом, и писателем, то получается, что Иванов к двум путям, намеченным Ницше, добавляет третий – художественную литературу.⁹¹³ Достоевскому Иванов посвятил свой самый обширный труд (после «Эллинской религии страдающего бога» и «Диониса и прадиионисийства»): «Достоевский – трагедия-миф-мистика», созданный в 1931 г., когда Иванов уже жил в Риме. Эта работа была написана на немецком языке, но в ее основе лежали более ранние статьи на русском: «Достоевский и роман-трагедия» 1911 г. и «Лик и личины

⁹¹³ По-видимому, в искусстве и в художественной литературе более сознательно открывается то, что в народном сознании еще бессознательно (ср. по отношению к Тютчеву статью «Поэт и чернь» (1904), СС: I, 713-714).

России: к исследованию идеологии Достоевского» 1917 г.⁹¹⁴ В рамках нашей цели (дальнейшей разработки концепции дионисийства в контексте русской культуры, а не исследования развития идей Иванова о Достоевском) ограничимся большей частью статьями 1911 и 1917 гг., в которых представлены важные для нас идеи.⁹¹⁵

Иванов считает, что Достоевский, как и первые греческие трагики, был «верен Дионису».⁹¹⁶ По мысли Иванова новая трагедия («искусство будущего» или «искусство новой органической эпохи») должна генеалогически относиться к роману так же, как древняя трагедия относилась к Гомеру (по выражению Эсхила, трагедия – «крохи Гомерова пира»)⁹¹⁷ Иванов считает, что романы Достоевского, проявляя дионисийское и трагическое начало, дистанцируются от многовековой традиции европейского романа и являются предвестниками новой формы искусства Диониса. Обсуждение подробностей содержательных статей Иванова о Достоевском выходит за рамки данной работы. Отметим лишь, что, по мнению Иванова, роман Достоевского развивается в сторону искусства новой соборной эпохи по двум главным характеристикам. Первая из этих характеристик касается формы («принцип формы» в статье «Достоевский и роман-трагедия»)⁹¹⁸ а вторая – содержания («принцип мирозерцания», там же).

Относительно формы Иванов говорит, что роман Достоевского построен по структуре трагедии: «Роман Достоевского есть роман катастрофический, потому что все его развитие спешит к трагической катастрофе».⁹¹⁹ Основные отличия от трагедии заключаются, конечно же, в том, что роман-трагедия не предполагает сценического воплощения, а также в том, что в романе-трагедии значительно увеличивается количество сюжетных линий. Тем не менее, как считает Иванов, в романе-трагедии «мы как будто смотрим на трагедию в лупу» и видим в эпической структуре молекулярно связанные и умноженные клеточки трагического (катастрофического и

⁹¹⁴ Об истории текста см. СС. IV, 757. См. Келдыш (1996), 247. Ср. Гинди (1993).

⁹¹⁵ О первой работе Косталевский замечает: “a landmark in the history of Russian criticism”, Kostalevsky (1997), 40.

⁹¹⁶ СС. IV, 420. В отличие от Льва Толстого. Толстой – «Антипод Достоевского», как утверждает Иванов в статье «Лев Толстой и культура» 1911 г., СС. IV, 595. В отличие от трагического Достоевского, Иванов, применяя категорию Ницше, называет Толстого «теоретическим человеком». Толстой – своего рода Сократ: моралист и рационалист. См. СС. IV, 420. Ср. Müller-Vollmer (1984), 139.

⁹¹⁷ СС. IV, 409. Ср. там же, 485. Athen. VIII, 347f. Кроме того, вспомним, что «Илиада» по своей «трагической» тематике вообще тесно связана с позднейшей драмой. Это заметил уже Аристотель (Aristot. *Poet.* 1459b14).

⁹¹⁸ Поскольку формальная сторона ивановского подхода к роману Достоевского является не только «идеологическим откликом на голоса его героев», о нем очень почтительно отзывался Бахтин («Проблемы творчества Достоевского» (1929)). См. Бахтин (2000), II, 16; Келдыш (1996), 248.

⁹¹⁹ СС. IV, 411. В романе-трагедии много “coups de théâtre”, напр. в диалогах, которые часто, как и сценические диалоги, более эксплицитны, чем естественные. Достоевский исходил из представления, что «все внутреннее должно быть обнаружено», СС. IV, 412.

антиномического) принципа.⁹²⁰ Она понимается «не как искажение чисто эпического романа, а как обогащение и восстановление в полноте присущих ему прав».⁹²¹ Как жанровое явление роман-трагедия обозначает естественный возврат к первобытному синкретическому (или синтетическому) искусству. Эпос развился из исконного синкретического действия и находится между драмой и лирикой. В эпосе совмещаются повествовательные и подражательные (драматические) моменты. Последние касаются монологов и диалогов действующих лиц. В романах-трагедиях Достоевского мы наблюдаем развитие от преимущественно повествовательного романа к его более драматической форме. Следовательно, это развитие напоминает тот путь, по которому прошла исконная трагедия как наследница эпоса, возродившая на уровне искусства изначальное синкретическое действие.⁹²²

Для содержания романа-трагедии, по Иванову, характерна его религиозная основа. Если исконная трагедия по существу – религиозное искусство, то романы Достоевского построены на почве религиозного мирозерцания. Иванов предлагает три уровня анализа творчества Достоевского – прагматический, психологический и метафизический. Религиозная суть романов Достоевского проявляется прежде всего на метафизическом уровне. Иванов воспринимает творчество писателя, по выражению самого Достоевского, как «реализм в высшем смысле», то есть в соответствии с собственным представлением о реалистическом символизме.⁹²³ Этот мистический реализм Иванов обозначает как результат предшествующего нравственного развития культуры, постоянно колебавшейся между идеализмом (миром как представлением субъекта) и наивным реализмом с его утилитарной этикой.⁹²⁴

Итак, реализм Достоевского, как и мистический реализм, проповедуемый самим Ивановым, религиозен по существу. В рамках религиозной психологии он основывается на признании другого человека не как объекта, а как другого, самостоятельного субъекта. К этому духовному моменту (мистический момент признания другого я) применяется выражение «Ты еси», которое занимает центральное

⁹²⁰ СС. IV, 411.

⁹²¹ СС. IV, 409.

⁹²² СС. IV, там же. Иванов опирается на Платона в том, что эпос – смешанный род. См. Plat. *Resp.* 392c-6. Ср. Aristot. *Poet.* 1448a19-24.

⁹²³ СС. IV, 433, 438. См. Достоевский (1984), т. 27, 65. Келдыш (1996), 250. Ср. «(...) все мировосприятие Достоевского всегда существенно трагично, а стало быть, реалистично», СС. IV, 485.

⁹²⁴ СС. IV, 417-418.

место в ивановской концепции дионисийского экстаза.⁹²⁵ В этом признании другого я и заключается настоящая основа нашего собственного я (для выражения этой мысли Иванов предложил «философскую формулу»: “es, ergo sum”, полемизируя со знаменитым высказыванием Декарта).⁹²⁶ Это – отправная точка всего нравственного мировоззрения Иванова. Эта концепция относится и к признанию божественного в нас, и к признанию ближнего человека в свете божественного начала, на котором основывается все творение. В этом контексте Иванов употребляет термин Достоевского «проникновение» как этическую альтернативу гносеологической категории «познание».⁹²⁷

Помимо религиозного момента признания ближнего (Иванов отождествляет его с познанием божественного в нас), в романах Достоевского Иванов видит выражение народного сознания. В этом смысле романы Достоевского отличаются тем же свойством, какое в античной культуре Эллады имела мифология. Народность в романах Достоевского – другой важный признак дионисийского искусства (народное мифотворчество, которое в свою очередь является идеалом символистского творчества). У Достоевского роман становится полноценным выражением самоопределения народной души и таким образом приобретает соборный характер.⁹²⁸ По этому признаку Иванов сравнивает их с другими произведениями мировой литературы: «Божественной комедией» Данте и «Дон Кихотом» Сервантеса. На взгляд Иванова, эти произведения также свидетельствуют о стремлении вернуться к потерянной соборной культуре.⁹²⁹ «Обращение к народу» в романах Достоевского

⁹²⁵ Эта идея впервые была выработана в статье «Ты еси» 1907 г. Ср. Келдыш (1996), 252. В концепции Иванова признание другого я как субъекта и признание божественного в нас совпадают в формуле «Ты еси».

⁹²⁶ СС. IV, 419. В статье «Ты еси» Иванов использует другой вариант, выражая динамический характер дионисийства и процесса постоянного становления: “Fio, ergo non sum” (в статьях «Ты еси» (1907), СС. III, 263 и «Копье Афины» (1904), СС. I, 732). Ср. Symborska-Leboda (1997), 252 со ссылкой на другой вариант высказывания Декарта, религиозно переформулированного Францем Баадером: “cogitor a Deo, ergo sum”. Ср. Malmstad (1988).

⁹²⁷ СС. IV, 419. Kostalevsky (1997), 41 и Бахтин (2000), 16. Отталкиваясь от этой мысли, Бахтин создал свою теорию о полифоничности романов Достоевского.

⁹²⁸ СС. IV, 404. В статье «Копье Афины» 1904 г. определение романов Достоевского сложнее. Эта статья уже цитировалась нами в связи с соборностью. Здесь, кроме «большого искусства статически установленной всенародной эпохи», он различает три типа «малого искусства динамической эпохи»: демотическое, интимное и келейное. В демотическом искусстве (термин восходит к французскому критику Хеннекену) народная душа – разделенная в себе и нецельная (СС. I, 728). Интимное искусство – центростремительно, аналитично, искусство для искусства (там же, 729). Келейное искусство – центробежно. В нем снова побеждает сверхличное (там же). По отношению к Достоевскому Иванов пишет, что его романы – демотическое искусство, а его личность – келейная (там же, 730).

⁹²⁹ СС. IV, 405. Ср. СС. I, 730 и статью «Шекспир и Сервантес» (1916), СС. IV, 106 сл.

Иванов понимает в славянофильском ключе: как особенное достоинство русской культуры.

Творчество Достоевского Иванов анализирует в соответствии с уже известной нам диалектикой женского и мужского начала. Особую роль женского начала в романах Достоевского можно понять как их дионисийскую основу. Сильную привязанность некоторых героев Достоевского к земле и земной жизни, которая выражается в сострадании и (особенно в) сорадовании, вслед за Достоевским Иванов определяет как «проникновение к Земле».⁹³⁰ Он имеет в виду «ощущение женственного в мире, как вселенской живой сущности, как Души мира».⁹³¹

Эта идея – другое выражение основы мистического реализма, который Иванов находит в творчестве Достоевского. По аналогии с тем, что ранее говорилось о Соловьеве, Иванов связывает женское начало, которое представлено в романах Достоевского, с Вечной Женственностью. Иванов считает, что Вечная женственность – «Мать-владычица, желанная невеста», которая воссоединяет все разделенное в явлениях и творит из человечества «единое вселенское тело». Подобно тому, как мы описали выше роль Вечной Женственности у Соловьева, Иванов в связи с Достоевским понимает ее как начало, связывающее мир множественности с божественным принципом единства. Он продолжает: «Мистический реалист видит Ее в любви и смерти, в природе и в живой соборности».⁹³²

Земля как невеста из Евангелий тоскует по своему небесному Жениху, как Психея тоскует по Эросу и менада по Дионису.⁹³³ В иллюстрацию этой концепции Иванов приводит речь Марьи Тимофеевны из «Бесов».⁹³⁴ Жених должен освободить ее из грешного положения. Он, как Сын Божий, смиряет мир грешности с Отцом небесным. Земля-невеста на историософском уровне понимается как душа земли русской, душа

⁹³⁰ СС. IV, 433. Ср. там же, 420.

⁹³¹ СС. IV, 433.

⁹³² СС. IV, там же. Как и у Соловьева, эта сосредоточенность на женском элементе в его земном лице не лишена эротизма. Цимборска-Лебода в своей книге об Эросе замечает, что «Понятие эротика познания имманентно русской философской мысли начала XX века». Цимборска-Лебода (2004), 93. Она тоже ссылается на речь Иванова о евангельском смысле слова Земля. Ср. замечание Иванова в «Лице и личинах России»: «Особенность русского христианского сознания, существенно эротического в платоновском смысле, обнаруживается и в сфере нравственной», СС. IV, 465 и «В православном внутреннем опыте нравственного самоопределения личности добро (...) утверждается гетерономно на начале религиозно-эротическом», СС. IV, 466.

⁹³³ Ср. МФ. 25, 1 сл.

⁹³⁴ СС. IV, 435-436. Позже в экскурсе Иванов обсуждает основной миф романа «Бесы» (одержимость русской земли бесами богоборчества), в котором встречаются все основные категории размышлений Иванова о религиозной трагедии. Вообще говоря, «корень русской трагедии» – «(...) как возможен Иван-Царевич, грядущий во имя Господне, – как возможен приход суженого Земли русской жениха-богоносца?», СС. IV, 444. Ср. Symborska-Leboda (1997), 28, 34.

народа-богоносца. В статье «Лик и личины России» (1917) Иванов рассматривает тоскующую землю в этой перспективе. Тоскующая земля – страдающая Русь.⁹³⁵

Страдающая земля тоскует по своему освободителю: богочеловеку. Мы опять натываемся на комплекс идей, которые видели в связи с философией Соловьева. Там наши размышления имели гипотетический характер. Теперь мы опираемся на конкретные указания в текстах Иванова. Богочеловек (по легенде Иван-Царевич) – возрожденный и просветленный человек, сын божий по образцу Христа. По мнению Иванова, Достоевский показывает нам, что каждый человек должен сделать выбор: пойти путем веры или путем неверия.⁹³⁶ В том же романе «Бесы» путь богочеловека или человекобога иллюстрируется дискуссией между Ставрогиным и Кирилловым.⁹³⁷ Выбор между богочеловечеством или человекобожеством заключается в этом простом вопросе. Первый путь ведет к богосыновству, речь о котором шла в связи с философским осмыслением экстаза, а второй – к ницшевскому сверхчеловеку, т.е. обожествленному человеку.⁹³⁸

Богочеловек говорит одновременно «Да» Христу и «Да» земле.⁹³⁹ Во всех героях Достоевского мы находим зачатки или проблески этого двойного «Да». Решение «за» или «против» Бога принимается героями на метафизическом уровне.⁹⁴⁰ Если проиллюстрировать эту мысль на примере трех братьев Карамазовых, то получится, что Дмитрий – наиболее дионисийский персонаж романа (его имя связано с Матерью Землей). Он запеваает «дифирамб» Шиллера (т.е. «Гимн к Радости») и целует землю.⁹⁴¹

⁹³⁵ СС. IV, 440. Иванов выражает надежду на наступление эпохи новой Святой Руси (СС. IV, 454). Исконная Святая Русь исчезла под воздействием Аримановой и Люциферовой сил (СС. IV, 410). В персидской традиции Ариман – бог тьмы, противник Ормузда – бога света. В греческой литературе имя Ариман встречается у Плутарха (Plut. *De Is. et Os.* 369e: “Ὠρομάζην” как принцип света и “Ἀρετσανιον” как принцип тьмы из религии Заратустры). Русская интеллигенция виновата в том, что она, стремясь оторваться от Аримановой России и создавая Люциферову, потеряла Святую Русь (СС. IV, 454. Ср. СС. IV, 480). Вся надежда возлагается на возрождение христианства и становление новой Святой Руси.

⁹³⁶ СС. IV, 429. Ср. СС. IV, 424. Келдыш, на наш взгляд справедливо, видит в этом ключевую мысль трактатов Иванова о Достоевском. Келдыш (1996), 251.

⁹³⁷ Ср. Келдыш (1996), 254-255 о сравнении с Бердяевым. Келдыш видит влияние Достоевского в трагедии «Сыны Прометейя» (1915, второе издание «Прометейя», 1919) и мелопее «Человек» (1918-1919). Там же, 254 сл.

⁹³⁸ См. например статью «Старая или новая вера» (1916), СС. III, 315 или «Кризис Гуманизма» (1919), там же, 376. Н.В. Соловьев употребляет оппозицию Богочеловека-човекобога по-другому. У него в двенадцатом «Чтении о богочеловечестве» человекобог как универсальное начало противопоставляется индивидуальному образу Богочеловека, т.е. Христа. Соловьев, СС. III, 180-181.

⁹³⁹ В статье «Символика эстетических начал» (1905) «Да земле» символизируется дионисийским нисхождением, дионисийским даром. СС. I, 826.

⁹⁴⁰ По терминологии трансцендентного субъекта в философии Канта, Иванов утверждает, что это основополагающее решение делается на уровне метафизического, а не эмпирического субъекта (СС. IV, 423-424).

⁹⁴¹ СС. IV, 409.

Зосима узнает в нем праведника и преклоняется перед ним.⁹⁴² Он должен очиститься великим страданием.⁹⁴³ Невинный в убийстве отца, он принимает на себя всю вину и этим показывает, что готов «страдать за всех и за все», этой формулировкой передается христианская, новозаветная суть всего романа.⁹⁴⁴

Противопоставление богочеловека человекобогу точно выражает разницу между позициями Ницше и Иванова в их интерпретации титанического начала, воплощаемого Прометеем, о котором мы говорили в предыдущей главе. На фоне мистико-философской основы произведений Достоевского это противопоставление можно определить еще более точно. Ницше заблуждается в отношении того, что «Да земле» или «Да Дионису» не обозначает «Нет Христу».⁹⁴⁵ Иванов смиряет оба «Да», различая землю и мир.⁹⁴⁶ Далее, он опирается на Достоевского, показывающего, как падший человек очищается страданием и воскресает («воскресшая плоть»)⁹⁴⁷ Ницшевский *amor fati* у Иванова в духе Достоевского заменяется готовностью человека «страдать за всех и за все». Иванову близок не ницшевский идеал дерзновения и мятежа Прометея, а образ Дмитрия Карамазова, который из глубокого чувства ответственности за преступление, совершенное не им, готов принять на себя мученичество и искупить грехи всех остальных очистительным страданием.

Итак, основная диалектика экстаза представлена, на взгляд Иванова, в творчестве Достоевского. Женское начало понимается как верность земле. Оно является основой для очищения души через страдание, которое она свободно на себя принимает. В выборе Дмитрия Карамазова «страдать за всех и за все» выражается то, что Иванов в своих теоретических размышлениях о дионисийстве называет богосыновством. Земля, которая лежит в грехе, очищается, и обособленный человек освобождается из своего уединения как возрожденный божий сын в свободном подчинении воле Отца. Следовательно, «трагические герои» романов Достоевского в наиболее полном виде

⁹⁴² СС. IV, 478.

⁹⁴³ СС. IV, 455.

⁹⁴⁴ СС. IV, 536-537. Ср. статью «Кризис гуманизма» (1919), СС. III, 379.

⁹⁴⁵ В статье «О русской идее» (1909), СС. III, 322.

⁹⁴⁶ См. доклад «Евангельский смысл слова «Земля»», прочитанный Ивановым на заседании Религиозно-философского Общества в Петербурге в 1909 г. В этом докладе Иванов утверждает, что в христианстве человек верен земле, оспаривая слова Ницше. Тот пишет в «Так говорил Заратустра»: “Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!”, Nietzsche (1999), IV, 15. Иванов определяет разницу между землей и миром: земля «подлежит преобразению и спасению», мир – есть только лишь «наличный порядок и принцип земли в ее данном состоянии». Обатнин (1994), 148.

⁹⁴⁷ СС. IV, 595.

иллюстрируют то, что Иванов понимает под дионисийским страданием (пафос) и очищением (катарсис).⁹⁴⁸

Заключение

В творчестве Достоевского представлены главные «предчувствия и предвестия» искусства новой соборной эпохи. Его романы повторяют развитие трагедии из эпоса Гомера. Таким образом, восстанавливается синкретическое действо, которое существовало в соборную дионисийскую эпоху до Гомера. В романах-трагедиях Достоевского представлено все трагическое и катастрофическое. Они – как бы эпические структуры трагических клеток. Их дионисийский характер выражается в их религиозном, всенародном и соборном качестве. Кроме того, в их основе лежит дионисийская диалектика женского (хорового) и мужского (героического) начала. «Проникновение к земле» или «верность земле» в романах Достоевского Иванов связывает с женским аспектом своей дионисийской психологии. Идею богосыновства Иванов иллюстрирует образом Дмитрия Карамазова и его готовностью принять на себя очистительное страдание («страдание за всех и за все»). Дионисийский характер романов Достоевского – наиважнейший шаг на пути к восстановлению дионисийского искусства.

Итоги главы о русской духовной философии и Дионисе

В русской культуре в целом и в ее религиозной философии в частности Иванов находит плодотворную почву для дальнейшего осмысления дионисийства в христианском духе. Следует еще раз подчеркнуть, что Иванов проецирует в этой связи свои собственные идеи о дионисийстве на русскую культурную традицию, в которой о дионисийстве как таковом речь не идет. Эту тему Иванов рассматривает не в своих филологических трудах, посвященных греческой античности, а в культурфилософских статьях, в которых он пишет о русской философии XIX века и историческом развитии русской культуры начала XX века. Из русских мыслителей XIX века мы выделили трех, наиболее важных для Иванова: Хомякова, Соловьева и Достоевского, трех «пророков соборности». Мы рассмотрели, как дионисийское учение Иванова (т.е. его идеи о

⁹⁴⁸ Следует подчеркнуть, что в романах Достоевского женское начало необязательно воплощается женским персонажем. То же самое касается мужского начала и мужских характеров. Женское и мужское начало воспринимаются как психологические качества. Однако Иванов разрабатывает этот аспект своей теории не очень ясно и последовательно.

пафосе, экстазе, катарсисе) осмысляются на фоне этой традиции. Главными моментами в этой дискуссии оказываются понятие соборность, богочеловечество и муже-женская диалектика экстатического переживания.

Положение «пафоса», в котором русская культура находилась в десятилетия, предшествовавшие октябрьскому перевороту, определяется Ивановым как «кризис индивидуализма». Культура индивидуального принципа стоит на пороге новой соборной (на взгляд Иванова – дионисийской, религиозной) эпохи. На фоне современных исторических событий Иванов на историософском уровне переистолковывает славянофильскую концепцию соборности (которая у славянофилов является, прежде всего, церковной и общественной). Эту концепцию Иванов заимствует у А. Хомякова. Однако мы показали, что ивановское употребление термина больше соответствует метафорике, найденной у К. Аксакова. Концепцию соборности Иванов применяет к новой форме Дионисова действия, которую он предлагает в статьях о реформе театра (и в своих собственных драматических опытах).

Затем мы обратились к вопросу о влиянии на идеи Иванова о дионисийстве Вл. Соловьева. На существование этого влияния указывают высказывания самого Иванова. Тем не менее, анализ работ Иванова о дионисийстве и его культурфилософских статей не проясняет однозначно, в чем именно заключается это влияние. Поэтому наша трактовка вопроса «Иванов и Соловьев» имеет гипотетический характер. Мы предполагаем, что философия Соловьева играла некоторую роль в осмыслении муже-женской диалектики дионисийского экстаза. В ней можно увидеть альтернативные формулировки того описания экстаза, которое Иванов делает обобщенно в терминах дионисийства и христианской мистики. Из философии Соловьева Иванов, по всей видимости, взял концепции «Вечная женственность» и также «богочеловечество». В этой связи мы обратили внимание на возможное значение для Иванова «Чтений о богочеловечестве» Соловьева и его статьи «Смысл любви».

В романах Достоевского Иванов видит предвосхищение дионисийского искусства новой органической или соборной эпохи. Романы Достоевского по своей форме и содержанию развиваются в сторону новой трагедии, как Гомеров эпос, предвосхитивший аттическую трагедию. Настоящий «дионисийский» героизм персонажей Достоевского заключается в евангельской готовности «страдать за всех и за все». Этот принцип «страдающего бога в нас» противопоставляется Ивановым ницшевскому образу Прометеева сверхчеловека, замкнутого в границах самоутверждения.

Если Ницше предвестия возрождения искусства Диониса видел в развитии философии и немецкой музыки, то Иванов разные предзнаменования обнаруживает в русской культуре, которая, по его мнению, увенчает развитие немецкого романтизма в духовном смысле. У Иванова мы находим три потока, которые бегут к гипотетическому морю нового соборного действия: религиозную философию, художественную литературу и музыку. Дионисийство, которое когда-то был живо в древней Греции, возрождается во всенародном и соборном искусстве благодаря особенному свойству русской культуры с ее варварско-эллинской связью с древней Элладой. Но как именно в этом историческом процессе должна была неизбежно явиться «Новая Святая Русь», остается загадкой. На глазах Иванова осуществилась не Святая Русь, а советская Россия, что можно назвать своего рода трагедией идей Иванова о дионисийской трагедии.

Общие итоги второй части

В конце наших рассуждений о «философии дионисийства» следует подвести их общие итоги. Эта вторая, философская (или скорее – идейно-историческая) часть нашей работы открылась общим разбором того, что мы для удобства назвали «дионисийской психологией». Этим термином обозначается комплекс идей и представлений относительно более глубокого смысла дионисийства, который встречается в филологических трудах и различных культурфилософских статьях Иванова. В этой дионисийской психологии мы выделили следующие основные моменты: пафос, экстаз и катарсис. Кроме того, в тесной связи с этими понятиями, речь шла о концепции дионисийского безумия и жертвы, которые выступают как дополнительные элементы многостороннего и многослойного феномена дионисийства.

Эти моменты, которые мы выделили систематически, встречаются в разных формах в трех главных философских областях, в рамках которых мы потом (в следующих трех главах) обсуждали философию дионисийства. В нашей трактовке мы следовали, грубо говоря, историческому порядку: от древне-греческой, через немецкую – к русской религиозной философии. Если три эти философские области рассмотреть с точки зрения систематики первой главы этой части, то можно сказать следующее.

Пафос, как общая основа «дионисийского мироощущения» (вспомним ницшевский термин: “Die dionysische Weltanschauung”), в трех выделенных нами областях встречается в разных формах, которые на первый взгляд отличаются друг от друга, но в сущности свидетельствуют об одном «пессимистическом» восприятии положения человека (*condition humaine*) в мировоззрении Иванова. Основная проблема человека: вынужденный разрыв между личностью и множеством, между человеком и творением или между человеком и Богом. Существование человека обусловлено первородным грехом, о котором в сходных терминах говорят и язычество, и христианство. На самом деле, между исконным преступлением титанов, титанизмом, свойственным человеку по природе и библейским грехопадением, изгнанием из сада Эдема нет, по мысли Иванова, никакой существенной разницы. В своей индивидуации человек томится в одиночестве, отделенный от творения. По мере развития мысли отдаленность человека от единого творения проявляется в разных формах. Для нашей дискуссии наибольшее значение имеют: орфическое учение о титанизме, следы которого могут быть найдены в платоновской философии, и учение о человеческой индивидуации в философии

средневековья, пережившее второе рождение у Шопенгауэра. Эта концепция стала основой мировоззрения молодого Ницше и Вагнера, а также оказала огромное влияние на русскую культуру рубежа двух столетий, в которой она связалась с христианской религией.

Иванов помещает проблему индивидуации в рамки историсофской идеи о необходимости преодоления индивидуалистской (или субъективной) культуры и становления новой коллективной. Это положение культуры он обозначает как «кризис индивидуализма». По Иванову, настоящее дионисийство – желание человека преодолеть свое индивидуальное обособление. Диагноз культуры у Ницше имеет много общего с идеями Иванова, за тем исключением, что Иванов в ницшевском сверхчеловеке видел скорее аполлинийское утверждение личности, чем дионисийское освобождение из границ личного я (у Ницше мы находим положительную оценку Прометеева титанизма). В отличие от Ницше, Иванов исходит из того, что «патетическое» положение человека возбуждает в нем желание «выйти из себя», т.е. экстаз. На взгляд Иванова, в этом заключается основа любой религии. По его определению, человек – экстатическое существо, “animal ecstaticum”. Сущность греческой религии – экстатическое богочитание, которое сконцентрировалось в культе Диониса. Как мы увидели в первой части нашей работы, оно развивалось из прадионисийского субстрата и достигло своего наиболее совершенного выражения в мистерияльных культах.

Сущность экстаза – внутренняя диалектика двух противоположных начал. Иванов часто описывает это внутреннее противопоставление в терминах оппозиции между мужским и женским принципом в душе. Эту оппозицию он определяет в зависимости от культурного контекста. Иванов исходит из универсальности экстатической основы любой религии, а из нее проистекает аналогичная универсальность «психологии экстаза».

На религиозно-философском уровне Иванов углубляет и развивает те ницшевские категории аполлинийского и дионисийского начал, которые у самого Ницше функционируют прежде всего на эстетическом уровне. Для того, чтобы показать их универсальный и вневременный характер, Иванов берет определения этой основной оппозиционной пары из разных контекстов. В рамках греческой мысли Иванов вводит пару понятий (монада и диада), которую на самом деле он конструирует сам на основе отдельных сведений из пифагорейской, платоновской и неоплатонической философии. Аполлинийская (или мужская) монада и дионисийская (женская) диада относятся друг

к другу диалектически. Т.е. монада представляется имманентной диаде. В раскрытии диады (ивановское определение экстаза по этой формуле) монада преобразовывается и одновременно является условием для сохранения личности во время экстатического переживания. По этому определению экстаз описывается Ивановым как взаимодействие двух дополняющих друг друга принципов. Таким образом он преодолевает антиномическое определение Ницше.

В качестве критического примечания мы показали, что «дионисийской философии» как таковой в философии Платона нет, и даже у неоплатоников роль Диониса как философская концепция остается сомнительной. Тем не менее, Иванов развивает теорию преодоления границ субъективного мировоззрения и восхождения к объективной истине по аналогии с философским истолкованием Эроса в рамках платоновской мысли. Иванов не объясняет, как можно отождествить иррациональный характер дионисийства и рациональную функцию Эроса (по платоновскому «Пиру»: восхождение от видимых феноменов к невидимым идеям в Красоте).

Помимо концепции монады и диады муже-женская диалектика дионисийского экстаза передается как поиск женского начала в душе своего небесного освободителя. По орфическому мифу Гиппа лелеет младенца-Диониса, Психея ищет своего Эроса, а по библейской символике невеста ждет своего Жениха. В результате экстаза как процесса внутреннего изменения человек узнает свое истинное я, бога или божественное начало в себе, которому говорит внутренним голосом: «Ты еси», “Tat twam asi” по индийской формуле, часто повторяющейся в статьях Иванова. В рамках орфического культа (вспомним, что в нем дионисийская мистика находит эксплицитное выражение) речь идет о рождении Диониса в нас, как конкретной инстанции рождения нового Диониса, которое, согласно орфическому учению, еще грядет. Другое понимание цели экстаза – богосыновство по определению Мейстера Экхарта. Все эти формулы обозначают один и тот же феномен: экстаз и признак его благодатного воздействия, очищения личности и преодоления границ замкнутого в себе я, иными словами, катарсиса.

Катарсис можно считать *causa finalis* экстаза. Как мы уже сказали, по мысли Иванова, экстаз – следствие общечеловеческого пафоса отделенности от единого мироздания. В этом смысле пафос, экстаз, катарсис – коррелятивные понятия (хотя их взаимоотношения Иванов не конкретизирует). И Дионисово богочитание, и Дионисово искусство (трагедия) являются, на его взгляд, выражением одной и той же внутренней нужды человека – восстановить связь между собой и остальным творением.

В первой части нашей работы мы уже показали, что в рамках дионисийства такие явления, как почитание природы или опьянение вином, воспринимаются Ивановым лишь как второстепенные проявления религиозной сущности. Следовательно, дионисийство и его катартическое воздействие предполагает восстановление исконного единства между человеком и Богом, человеком и миром, и между людьми. Этот идеал очищенного коллектива Иванов обнаруживает в зрительском сонме античного театра, в очищенной жизни посвященных в мистерии, в философском воссоединении с метафизической основой действительности у платоников и т.д. Все очищенные прошли через правое безумие.

Тем не менее, наиболее точное выражение идеала дионисийства разрабатывается Ивановым в рамках русской духовной философии. Центральное понятие в дискурсе Иванова – соборность. С этим понятием Иванов связывает все аспекты своего религиозного идеала реформы театра. Катартическое воздействие нового искусства (предвестия которого уже видны в немецкой и особенно в русской традиции) должно создать новое, очищенное человечество, которое живет в соборном братстве со своими ближними в общине, вокруг возрожденного культа страдающего бога.

Как ни интересны и «великолепны» (если вспомнить выражение Л. Шестова) идеи Иванова, извлечь из них общую и последовательную систему оказалось делом трудным. Как стало ясно из нашего анализа, Иванов синтетически связывает разнородные элементы, соединяя их в одном всеобъемлющем взгляде на историю культуры. Данная работа показала, что в этом подходе упор делается Ивановым на общий характер и сходство обсуждаемых нами идей и мыслителей.

Заключение

Во введении в данную работу в качестве основной задачи мы указали определение отношений между филологическими и философскими взглядами Иванова на дионисийство и греческую трагедию. В качестве заключения мы подведем итоги, обозначив основные выводы, к которым пришли в результате нашего исследования. В общих чертах стало ясно, что вторая (философская) часть нашей работы дополняет первую, в которой происходит обсуждение филологических идей Иванова. Его филологические исследования нельзя считать исключительно научными работами. Они свидетельствуют о личных религиозно-философских исканиях автора и являются любопытными следами духовного климата рубежа двух столетий, с его стремлением найти выход из общего культурного кризиса (на религиозном, социально-политическом, нравственном, эстетическом, и т. д. уровнях).

Следует еще раз подчеркнуть, что филологические исследования Иванова (наряду с его поэтическими и культурфилософскими работами) составляют один из центральных элементов его творчества в целом. Все эти грани творчества Иванова органично взаимосвязаны. Поэтому правильное понимание наследия Иванова-филолога необходимо для создания полной картины его личности. Наша работа призвана заполнить пробел, который до сих пор существовал в этой области ивановедения.

Научно-филологические работы Иванова имеют, на наш взгляд, скорее культурно-исторический, чем чисто филологический интерес. Мы показали, что филологические взгляды Иванова в некоторых случаях являются результатом не критического научного анализа, а синтетических религиозно-философских размышлений. Возможно, уже сам Иванов, согласившийся на немецкое издание «Диониса и прадонисийства», но долго задерживавший корректуры текста (из-за чего книга так и не была выпущена), понимал, что некоторые его идеи несут на себе слишком большой отпечаток времени и контекста их создания, и не во всех отношениях могут выдержать критику более современных исследований. Мы надеемся, что этот вопрос будет решен после издания его немецких рукописей.

Филология

Филологические труды Иванова были созданы в очень интересный момент истории антиковедения. Традиционное изучение античности, в котором на протяжении всего

XIX века доминировала немецкая наука, на рубеже столетий находилось на перепутье. Оно испытывало сильнейшее влияние со стороны антропологии и этнографии (прежде всего английской традиции) и окончательно очнулось от счастливого сна герменевтики и критики античных текстов. Противостояние этих двух традиций, которое с начала XX века определяло облик античной филологии, чувствуется и у Иванова. Он хочет соблюдать верность немецкой традиции, но в то же время его работы свидетельствуют о живом интересе к антропологическим и психологическим идеям (не говоря о религиозно-философских идеях, которыми пестрят его труды). Его работа вовсе не «чисто филологическая», как он сам утверждает.

Иванов рисует нам дионисийскую картину античной Эллады, т.е. на Элладу он смотрит через призму дионисийства. Здесь мы вовсе не преувеличиваем, напротив, такой подход является естественным следствием его базового представления о том, что человеческая натура требует экстатического религиозного переживания. Экстаз – основа религиозного сознания, а экстатическое богочитание – первичное проявление религиозной жизни человека. Поскольку Дионис – по преимуществу экстатический бог, его религия, по мысли Иванова, – выражение эллинской религиозной жизни в целом.

По теории Иванова, вся греческая религия прямо или косвенно связана с экстатической религией страдающего бога. Пространства хтонической и олимпийской религии, которые согласно Ницше были четко отделены друг от друга образами Диониса и Аполлона, в теории Иванова смыкаются. Не только не-олимпийские божества, но и все герои и демоны воспринимаются как (пра)дионисийские явления. Кроме того, Иванов генеалогически и сущностно связывает олимпийцев с явлениями подземного мира: культ критского Зевса практически идентичен культу хтонической Кибелы и фракийского Диониса; светлые божества «страдают» и разделяют с человеком его конечную участь – смерть (об этом свидетельствуют гробницы богов); Аполлон (антагонист Диониса) разделяет его страдательскую участь, что выражается в его хождении в подземное царство и т.д. Таким образом, Иванов переворачивает с ног на голову традиционный облик античности. Греция – больше не светлая культура красивых форм и веселой «молодежи человечества». За светлым и радостным эстетическим фасадом греческой культуры скрывается серьезная и темная сущность ее религии.

Именно на этом темном фоне Иванов рассматривает феномен, так долго смущавший исследователей античной литературы: греческую трагедию. Ее возникновение и сущность объясняется Ивановым целиком в духе религии Диониса. Тем самым Иванов

следует путем, указанным ему Ницше. Трагедия является не просто драматизацией мифологического материала эпических циклов. По Иванову, она имеет намного более древнее происхождение, чем эпическая традиция. В трагедии возобновляется та исконная форма обрядового искусства, которую Иванов обозначает заимствованным термином «синкретическое действо».

Предполагая, что трагедия – возрождение первоначального синтеза религии и искусства, Иванов тем самым занимает очень интересную позицию в дискуссиях о трагедии в рамках ритуалистского подхода к этому вопросу в начале XX века. Однако идеи Иванова настолько обобщены, что очень сложно установить их отношение к ритуалистской школе. В его работах такие разнородные культовые явления, как весенние культы, культ умерших, культ героев, праздник виноделия, культы подземных божеств и т.д. объединяются под одним названием «дионисийство». Как конкретно эти культы относятся к первобытному синкретическому действу и к позднейшей аттической трагедии, Иванов обозначает лишь в общих чертах. Многие вопросы остаются без ответа. На первый взгляд, позиция Иванова снимает те противоречия, которые характерны для попыток ритуалистов возвести корни античной драмы к религиозному контексту, но на деле все оказывается намного сложнее.

Основная проблема заключается в том, что связь трагедии с одной стороны с народной религией, а с другой стороны с мистериями далеко не ясна (мы ее вовсе не отрицаем, но лишь подчеркиваем сложный характер, нуждающийся в исследовании). Однако Иванов предпосылает эту связь без продобного критического анализа. Таким образом, аттическая трагедия становится своего рода «народной мистерией» в открытой форме (т.е. на афинских фестивалях в честь Диониса). Из хтонической религии Иванов берет ее народность, из мистерий – ее мистический характер. Идеи Иванова, бесспорно, новаторские и решают многие проблемы на теоретическом уровне. Однако для них зачастую нет конкретных исторических (и филологических) доказательств.

Те же критические замечания касаются интерпретации Ивановым трагического катарсиса. Как мы показали, Иванов не всегда учитывает систематическое различие между формами религиозного очищения, связанными с Аполлоном и Дионисом. Трагедия воспринимается как религиозное явление, и ее воздействие, которое Аристотель обозначает как «очищение чувств», автоматически трактуется в религиозном духе. Именно такая интерпретация – один из самых спорных моментов в дискуссии о толковании аристотелевского определения трагедии.

Итак, филологические работы Иванова несут отпечаток более общей задачи автора: предоставить синтетический подход к античной культуре. Эрвин Роде хотел объяснить всю эллинскую религию при помощи одного духовного принципа (веры человека в бессмертие). Иванов в свою очередь сводит античную религию к одному, все объясняющему началу: вере человека в страдающего и воскресающего бога, который является символом его собственного бессмертия и надежды на лучшую участь человеческой души (то самое «метафизическое утешение», которое так яростно критиковал Ницше).

Эта концентрация Иванова на одном все объясняющем принципе, безусловно, привела к более проницательному пониманию феномена дионисийства. Несмотря на то, что соотнесение дионисийской теории с историческим материалом не всегда возможно без оговорок, нельзя не признать, что Иванов старался проникнуть в неуловимый, противоречивый и многослойный феномен античного религиозного сознания. Эта попытка, несмотря на все «отпечатки времени», которые присутствуют в трудах исследователя, достойна уважения. Иванов решительно отказывается от поверхностного позитивистского подхода к изучению античной культуры, когда исследователь ограничивается объективными данными, не стремясь проникнуть в дух античного предания. Что касается филологической стороны нашей работы, то можно сделать вывод, что труды Иванова заслуживают ту же критику и похвалу, которыми было удостоено «Рождение трагедии из духа музыки». Исследование интересно с точки зрения философии и психологии религии, но с позиций научной филологии и истории религии имеет много недостатков.

Философия

По концепции Иванова, религия страдающего бога является центральным элементом культуры вообще. Иванова интересует ее непреходящее содержание, ее *perennis philosophia*, которая скрывается в язычестве и христианстве. Эта концепция реализовывалась по-разному: в качестве религии Диониса в античном мире и в качестве христианства на следующей стадии развития европейской культуры. Кроме того, Иванов имплицитно предполагает наличие определенных параллелей между историческим развитием религии и современной культурой. Он считает, что экстагическое богочитание – прямое выражение наиболее глубокой религиозной нужды человека. Культ страдающего или сострадающего, «эмпатического» бога лучше отвечает внутренней потребности человека, чем отстраненный аристократический

олимпийский порядок. Такая ситуация сложилась в языческом мире. Исходя из этого, христианство, возникшее в римском мире, означало благо для человека. Иванов считает, что в его время, на рубеже двух столетий, людям грозит опасность новое духовное порабощение: индивидуализм, секуляризация, рационализированное, технологизированное мировоззрение и т.п. Поэтому Иванов считает необходимым появление новой спасительной религии страдающего бога, которое знаменует собой наступление «новой органической эпохи».

Эта новая религия – смесь античного дионисийского богопочитания и христианства. На самом деле Иванов не очень ясно выражается относительно того, как она должна выглядеть, но в общих чертах она предстает всенародным культом, в котором люди в соборных мистериальных драмах восстанавливают потерянное чувство общности. Исходный тезис Иванова – предположение, что религия отвечает потребности человека; что искусство по сути своей религиозно и, следовательно, «помогает» человеку смириться с его человеческой участью, с его *condition humaine*. Такое понимание смысла искусства (в отличие от других интерпретаций, например искусство как игра и т.д.) определило сложившийся у Иванова образ античной религии. Кроме этого, мы показали, что это базовое представление решительно повлияло на интерпретацию античной трагедии у Иванова.

Духовная основа человека определяется Ивановым как пафос, следовательно, она – патетическая. Томление человека в уединении своей личности, обозначенное концепциями *principium individuationis* и *taedium vitae*, существовало и будет существовать всегда. В античности оно находило выражение в «мудрости Силена», а в более позднюю эпоху – в мрачных размышлениях немецкого философа Шопенгауэра. В связи с этим Иванов определяет религиозную сущность человека как экстатическое стремление выходить из этого положения. Человек – ζῷον ἐκστατικόν, *animal ecstaticum*. Его пафос разрешается в экстазе и снимается в катарсисе.

Иванов следует Ницше в его осмыслении «дионисийской психологии» как разрешения накопленных в человеке противоречивых сил. Иванов показывает, как противоречивые силы внутри самого человека находят выражение в периодических экстатических ритуалах. То есть Иванов вместе с Ницше полагает, что радость и скорбь, жизнь и смерть имеют более высокое единство в дионисийстве. Надо подчеркнуть, что их разработка дионисийской психологии носит гипотетический характер и разделяется далеко не всеми исследователями этого феномена. Так или иначе, Иванов в религиозном плане разрабатывает тезис Ницше об отношении между

«пессимизмом греков» и культом Диониса, в котором в более высоком, жизнеутверждающем единстве сливаются противоречивые явления чувственного существования.

Чтобы показать, что экстатическая религиозная основа греческого духа, восходящая к истокам до-классической Эллады, продолжала существовать и в более позднюю эпоху классической и постклассической культуры, Иванов выделяет «дионисийские» элементы в платоновской философии. Таким образом он «корректирует» решительное отвержение сократо-платоновской мысли, которое мы встречаем у Ницше. Сократ (и с ним Платон) вовсе не «убил Диониса», как считал Ницше. Свое «дионисийское» прочтение Платона Иванов основывает на элементах орфической традиции. Хотя эти элементы и присутствуют в философской системе неоплатоников, где они играют довольно скромную роль, подход Иванова к Платону и неоплатоникам не разделяется более критическими интерпретаторами их философии.

Иванов полагает, что из современных ему европейских культур к дионисийству особенно восприимчивы две: немецкая и русская. На взгляд Иванова, немецкий романтизм сформулировал в Новое Время и открыл миру концепцию Диониса и дионисийства. Иванов проводит прямую линию от мистических тенденций поэтов романтизма к полному раскрытию Диониса у Ницше. Родственные ему Шопенгауэр и Вагнер воспринимаются Ивановым как часть единого духовного развития, ведущего к возрождению Диониса. Однако Иванов полагает, что немецкие мыслители и культурные деятели останавливаются на полпути: им не хватает религиозного понимания феномена дионисийства. Но, если учитывать религиозный и синтетический характер поздней философии Шеллинга и то важное место, которое Дионис занимает в его философской интерпретации античной религии, то вызывает удивление, что Иванов не вступает с ним в открытую дискуссию. В некоторых чертах его идеи имеют поразительное сходство с идеями Иванова.

Объяснение этому может заключаться в том, что Иванов развивает свои мысли, исходя из основного противопоставления между идеализмом немецкой философской традиции и «реализмом» христианской веры. Хотя Иванов не разрабатывает это противопоставление подробно, его высказывания об идеалистском и реалистическом символизме позволяют говорить об этой фундаментальной оппозиции также в связи с его интерпретацией дионисийства.

На наш взгляд, в конце концов, Иванов, как и многие русские мыслители, стремился возродить до-кантовскую метафизику (т.е. от философии субъекта идеализма вернуться

к философии субстанции). Его мышление основывается на реальности умопостигаемых идей в платоновском смысле слова. Он не останавливается на утверждении, что окружающий нас мир (включая спекуляцию о мире за конкретными явлениями, который является областью традиционной метафизики) – представление познающего субъекта, а вещь в себе непознаваема. Все мировоззрение Иванова, все его символистское творчество держится на предполагаемой познаваемости вещей в себе, хотя на его взгляд это возможно только через дионисийский взрыв познающего духа.

Русская культура характеризуется Ивановым как носитель той чистой религиозности, которая необходима для возрождения дионисийского искусства. Идеи о превосходстве русской культуры усиливаются у Иванова в десятилетия XX века (вспомним дискуссию о неославянофильстве в это время). Несмотря на то, что Иванов во многих отношениях ориентировался на западный мир, его идеи не лишены русского мессианизма и уверенности в превосходстве уникального синтетического характера русской культуры, которую мы так часто встречаем не только у славянофилов. На взгляд Иванова (и вместе с ним, многих русских мыслителей начала XX века), в русской культуре сохранился основной смысл христианской веры, поэтому именно в России возможно возрождение всечеловеческой соборности.

В целом, «философия Диониса» у Иванова является синтезом ницшевских идей с христианскими (с примесью славянофильских представлений). Его философские идеи имеют такой же синтетический характер, как и его филологические рассуждения. В заключение в подходе Иванова можно выделить еще одну черту: исходя из концепции страдающего бога, все анти-рационалистические, анти-индивидуалистские тенденции немецкого романтизма и русской религиозной философии он интерпретирует как проявления дионисийского духа.

Эпилог

Итак, чтобы ответить на вопрос об отношении между филологической и философской сторонами идей Иванова о дионисийстве, следует заметить, что Иванов, несмотря на обстоятельные занятия филологией, в первую очередь – религиозный философ. Если Сократом руководила философская интуиция (вспомним его *δαμόνιον*), то Иванов при исследовании античной культуры следует интуиции религиозной. Его *δαμόνιον*: идея страдающего бога, в которой органическим образом сливаются хтоническая и мистическая Эллада, евангельская надежда на воскресение, немецкий романтизм и русская духовная философия.

Синтетический подход Иванова к соединению язычества и христианства можно в конечном итоге объяснить религиозной и философской традицией, в которой вырос сам Иванов. В восточном христианстве языческая философия (прежде всего, платонизм) играла в становлении церковной доктрины совсем другую роль, чем на западе. Эта традиция восходит еще к поздней античности, к греческим отцам церкви. Иванов не касается этой особенности в своих работах (поэтому и мы не стали в нее углубляться) – но все-таки она ощущается.

Как уже было сказано, Иванов хочет понять сущность античной культуры в религиозных терминах. Таким путем он сближает античность с современной культурой. Его восприятие античности выходит за рамки простой расшифровки древних текстов или интерпретации других данных античной культуры. Если Ницше хотел преодолеть «александрийскую культуру архивариусов» через проникновение в сущность античности, то Иванов стремится подобным образом, на основе интерпретации античности, сформировать новый взгляд на современный мир. В этом смысле филология Иванова – «филология будущего» в том виде, какой имел в виду Виламовиц, критикуя «Рождение трагедии из духа музыки».

Ивановскую «филологию будущего» также следует понимать на фоне его идей об «искусстве будущего». К сожалению, попытки Иванова, направленные на создание мистико-религиозного сценического искусства, основанного на произведениях Рихарда Вагнера и Скрябина, не привели к долгосрочным результатам. Иванов не смог реформировать современный ему театр, возродить его религиозный дух, как планировал в своих статьях о сценическом искусстве. Однако историческая ирония заключается в том, что многие идеи, напоминающие новаторские предложения Иванова, были развиты, и осуществились в совершенно других рамках: в массовой пролетарской и нерелигиозной культуре после октябрьского переворота.

Библиография

На русском языке

- К. С. Аксаков, *Сочинения*, М. 1861.
- М. С. Альтман, «Из бесед с поэтом Вячеславом Ивановичем Ивановым (Баку 1921 г.)», *Ученые записки тартуского государственного университета*, вып. 209, *Труды по русской и славянской филологии*, XI, *Литературоведение*, Тарту 1968, 304-325.
- М. С. Альтман, *Разговоры с Вячеславом Ивановым*, СПб. 1995.
- Н. И. Балашов, «Апокатарсис и дионисийские работы Вячеслава Иванова в издании его переводов Эхшила», *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 58-66.
- М. М. Бахтин, *Проблемы творчества Достоевского (1929), и др.*, (СС. т. 2), М. 2000.
- В. В. Биbihин, «Ты еси», *Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследования*, М. 1999, 286-302.
- Г. М. Бонгард-Левин, «Вяч. Иванов “Я пошел к немцам за настоящей наукой” (I. Вяч. Иванов в Риме; Германский Археологический институт II. Вяч. Иванов и Т. Моммзен)», *Вестник Древней Истории* 3, 2001, 150-184.
- Г. М. Бонгард-Левин, Н. В. Котрелев, Е. В. Ляпустина (изд. текста, иссл. и комм.) , *История и поэзия. Переписка И. М. Гревса и Вяч. Иванова*, М. 2006.
- Н. В. Брагинская, «Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова», *Архаический ритуал в фольклорных и раннефольклорных памятниках*, М. 1988, 294-329.
- В. Я. Брюсов, «Кормчие звезды: книга лирики Вяч. Иванова», *Новый путь* 3 (1903), 212-214.
- Л. П. Буева, «Дионисийство как культурно-антропологическая проблема: вариации на тему Вячеслава Иванова», *Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследования* (изд. Л. А. Гогитишвили и А. Т. Казарян), М. 1999, 443-461.
- Д. К. Бурлак (ред.), *Ф. В. Й. Шеллинг – pro et contra*, СПб. 2001.
- А. Н. Веселовский, *Собрание сочинений*, т. 1, СПб. 1913.
- Ф. Вестбрук, «Орфизм и возникновение трагедии в концепции Вяч. Иванова», *Вяч. Иванов: Петербург – мировая культура*, Томск/Москва 2003, 36-52.

Ф. Вестбрук, «Фрагмент неоконченной трагедии «Антигона» Вячеслава Иванова», *Euroora orientalis* 21(2002), 2, 171-213.

Ф. Вестбрук, «Иванов и новая мифология», *Башия Вячеслава Иванова и культура серебряного века* (изд. В. Е. Багно и др.), СПб. 2006, 22-34.

Ю. К. Герасимов, «Неоконченная трагедия Вячеслава Иванова «Ниобея»», *Ежегодник рукописного отдела пушкинского дома на 1980 год*, Л. 1984, 178-203.

К. Гидини, «Литературная критика и герменевтика в работах Вячеслава Иванова о Достоевском», *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 190-203.

М. Грабар, «Михаил Бахтин и Вячеслав Иванов: литературоведческий диалог или взаимное непонимание?», *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 204-209.

Е. Н. Григорьева, «О некоторых психоаналитических коннотациях мотива андрогина в русской литературе конца 19 – начала 20 века», *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia. Модернизм и постмодернизм в русской литературе и культуре, Slavica Helsingiensia* 16, Helsinki 1996, 338-343.

М. Н. Громов, «Софийные мотивы в творчестве Вячеслава Иванова», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 25-30.

А. В. Гулыга, *Вл. Соловьев и Шеллинг. Историко-философский ежегодник*, М. 1987, 266-271.

Д. А. Гутнов, *Русская высшая школа общественных наук в Париже (1901-1906 гг.)*, М. 2004.

Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений* (в 30-х гг.), Л. 1984.

С. Н. Доценко, «Между Святой Русью и «люцеферической» Европой: Петербургский миф в творчестве Вячеслава Иванова», *Вячеслав Иванов и его время – Материалы VII международного симпозиума. Вена 1998*, Frankfurt a. M., 2002, 145-163.

З. Дымшиц, «Эпифания Диониса в мифе и обряде», *Ученые записки Ленинградского университета* 33 (1939).

В. М. Жирмунский, *Немецкий романтизм и современная мистика*, СПб. 1996.

Ф. Ф. Зелинский, «Арион и трагедия», *Русский Гермес* 3 (1909), 80-83.

Ф. Ф. Зелинский, «Вячеслав Иванов», *Русская литература XX века (1890-1910)* (изд. А. С. Венгеров), М. 1916, 101-113.

В. И. Иванов, «Эллинская религия страдающего бога», *Новый путь*, 1904: I, 110-134; II, 48-78; III, 38-61; V, 28-40; VIII, 17-26; IX, 47-70; *Вопросы жизни*, 1905: VI, 185-220; VII, 122-148.

В. И. Иванов, «О Дионисе орфическом», *Русская мысль* 11 (1913), 70-98.

В. И. Иванов, *Алкей и Сафо. Собрание песен и лирических отрывков в переводе размерами подлинников Вячеслава Иванова со вступительным очерком его же, Памятники мировой литературы*, М. 1914 (вт. изд. 1915).

В. И. Иванов, «О Вагнере», *Вестник театра* 31-32 (9-15 июня 1919), 8-9.

В. И. Иванов, *Стихотворения и поэмы*, Л. 1976 (с предисловием С. С. Аверинцева, 5-62).

В. И. Иванов, *Собрание сочинений* (в 4 тт.), Брюссель 1971-1986.

В. И. Иванов, *Эсхил – трагедии*, М. 1989.

В. И. Иванов, *Дионис и прадионисийство*, СПб. 1994.

Д. В. Иванов, А. Б. Шишкин (предисл., подг. текста), «Вячеслав Иванов – «Любовь – мираж?» Музыкальная траги-комедия», *Archivio Russo-Italiano* III, Salerno 2001, 49-133.

Л. В. Иванова, *Книга об отце*, Paris 1990.

О. Ю. Иванова, «Вяч. Иванов и Ин. Анненский: две точки зрения на картину Л. Бакста “Теттор antiquus”», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 128-135.

Г. Карпи, «Дионисийская религия и матриархат: Вячеслав Иванов и Й. Й. Баховен», *Вячеслав Иванов и его время – Материалы VII международного симпозиума. Вена 1998*, Frankfurt a. M. 2002, 261-272.

В. А. Келдыш, «Вячеслав Иванов и Достоевский», *Вячеслав Иванов. Материалы и исследования*, М. 1996, 247-261.

П. С. Коган, *Литература этих лет: 1917-1923*, Иваново-Вознесенск, 1924.

Н. В. Корецкая, «Бетховен в поэзии и эстетической рефлексии Вячеслава Иванова», *Вячеслав Иванов и его время – Материалы VII международного симпозиума. Вена 1998*, Frankfurt a. M. 2002, 273-282.

Н. В. Котрелев, «Вячеслав Иванов – профессор Бакинского университета», *Ученые записки тартуского государственного университета т. 209, Труды по русской и славянской филологии XI, Литературоведение*, Тарту 1968, 326-339.

Ю. А. Кулаковский, *Памяти Моммзена*, Киев 1904.

В. В. Лазарев, «Философия Вл. Соловьева и Шеллинг», *Философия Шеллинга в России* (ред. В. Ф. Пустарнаков), СПб. 1998, 477-498.

К. Лаппо-Данилевский, «Труды А. Н. Веселовского и бакинские лекции Вяч. Иванова по поэтике», *Сборник к 100-летию со дня рождения А. Н. Веселовского* (в печати).

А. Ф. Лосев, *Античная музыкальная эстетика*, М. 1960.

А. Ф. Лосев, *Владимир Соловьев и его время*, М. 1990.

А. И. Мазаев, *Проблема синтеза искусства в эстетике русского символизма*, М. 1992.

В. А. Мануйлов, «О Вячеславе Иванове», в Л. В. Иванова, *Книга об отце*, Paris 1990.

В. Б. Микушевич, «Софиократия по Вячеславу Иванову», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 19-24.

К. В. Мочульский, *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*, М. 1995.

Ю. М. Мурашов, «Дионисийство символизма и структуралистическая теория мифа – Вячеслав Иванов и Юрий Лотман / Зара Минц», *Russian Literature* 44 (1998) 4, 443-456.

В. В. Николаенко, ««Земля-владычица...» Вл. Соловьева и «Ясность» Вячеслава Иванова», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 120-127.

И. М. Нусинов, «Как Прометей был объявлен первопричиной зла: Вячеслав Иванов, «Прометей»», *Вековые образы*, М. 1937, 140-148.

Г. В. Обатнин, «Вячеслав Иванов. Доклад «Евангельский смысл слова «Земля»», Письма, Автобиография (1926) (публикация, вступительная статья и комментарий), *Ежегодник рукописного отдела пушкинского дома на 1991 год*, СПб. 1994, 142-170.

Г. В. Обатнин, *Иванов – мистик. Окультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)*, М. 2000.

И. Д. Осипов, «Категория соборности в политической философии славянофильства», *Русская философия – новые исследования и материалы*, СПб. 2001, 209-214.

О. В. Осипова, «Культ Аполлона делосского. Взгляд историка и поэта», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 136-140.

Д. Рицци, «Рихард Вагнер в русском символизме», *Серебряный век в России: избранные страницы* (из В. В. Иванов и др.), М. 1993, 117-136.

В. Ш. Сабиров, «Сотериологические искания Вл. Соловьева», *Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева*, СПб. 2003.

А. Д. Сиклари, «Миф и символ: Андрей Белый и Вячеслав Иванов», *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 314-325.

Л. Силард, «Проблемы герменевтики в славянском литературоведении XX в.», *Studia Slavica* 38 (1993), 1-2, 173-183.

Л. Силард, ««Орфей растерзанный» и наследие орфизма», *Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследования* (изд. Л. А. Гогитишвили, А. Т. Казарян), М. 1999, 210-249.

Л. Силард, «К проблеме «Теургического постулата»», *Вячеслав Иванов и его время – Материалы VII международного симпозиума. Вена 1998, Frankfurt a. M., 2002*, 307-348.

Вл. С. Соловьев, *Собрание сочинений* (в 12 тт.), Брюссель 1966-1970.

Вл. С. Соловьев, *Россия и Вселенская Церковь*, Минск 1999.

Г. А. Степанова, *Идея «соборного театра» в поэтической философии Вячеслава Иванова*, М. 2005.

Н. Д. Тамарченко, «Проблема «Роман и трагедия» у Вячеслава Иванова и Ницше», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 71-76.

П. И. Тирген, «Шопенгауэр в России», *Общественная мысль в России* (вып. 3), М. 1993, 64-76.

К. В. Фотиев, ««Дионис и прадионисийство» в свете новейших исканий», *Grani*, 143, Париж 1987, 220-236.

И. Н. Фридман, «Щит Персея и зеркало Диониса: учение Вячеслава Иванова о трагедии», *Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследования* (изд. Л. А. Гогитишвили и А. Т. Казарян), М. 1999, 250-285.

А. С. Хомяков, *Сочинения* (в 2 тт.), М. 1994.

М. Цимборска-Лебода, «Эстетическая мысль Вячеслава Иванова в контексте теории и антропологии театра XX века», *Studia Slavica Hung.*, 41 (1996), 279-289.

М. Цимборска-Лебода, ««Анима» и ее культурный контекст. К проблеме «Вячеслав Иванов и Поль Клодель»», *Вячеслав Иванов и его время – Материалы VII международного симпозиума. Вена 1998, Frankfurt a. M. 2002*, 235-261.

М. Цимборска-Лебода, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванова. На пути к философии любви*, Томск/Москва 2004.

Д. И. Чижевский, «Шиллер в России», *Новый Журнал XLV*, 1956.

А. Б. Шишкин, ««Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьева и Вяч. Иванова», *Вяч. Иванов: Петербург – мировая культура*, Томск/Москва 2003, 159-178.

На иностранных языках

R. Ackerman, *The Cambridge Group and the Origins of Myth Criticism*, Columbia 1969.

- R. Ackerman, *The Myth and the Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York/London 1991.
- J. Adam, *The Republic of Plato* (3 vol.), Cambridge 1965.
- F. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia: sobre los orígenes griegos del teatro*, Barcelona 1972.
- W. D. Anderson, *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge (Mass.) 1966.
- C. Anschütz, "Ivanov, critic of modern culture", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 14-34.
- C. Anschütz, "Violence and the sacred: Vjačeslav Ivanov and Walter Burkert", *Russian Literature* 44 (1998) 3, 379-387.
- A. H. Armstrong, *Plotinus' "Enneads"* (7 vol.), Cambridge (Mass.) 1994.
- J. T. Baer, *Arthur Schopenhauer und die russische Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, München 1980.
- M. L. Baeumer, "Winckelmanns Formulierung der klassischen Schönheit", *Monatshefte für deutsches Unterricht, deutsche Sprache und Literatur* 65 (1973), 61-75.
- M. L. Baeumer, "Dionysos und das Dionysische bei Hölderlin", *Hölderlin-Jahrbuch* 18 (1973-1974), 97-118.
- M. L. Baeumer, "Nietzsche and the tradition of the Dionysian", *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, North Carolina Studies in Germanic Languages and Literatures (J. C. O'Flaherty a. o. eds.), 85 (1976), 165-189.
- R. Bartlett, "Ivanov and Wagner", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 67-83.
- R. Bartlett, *Wagner and Russia*, Cambridge 1995.
- P. Beck, *Die Ekstase: ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde*, Leipzig 1906.
- D. Behler, "Nietzsches Versuch einer Artistenmetaphysik", *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche* (hrsg. M. Djuric und J. Simon), Würzburg 1986.
- J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, 1857 (hrsg. K. Gründer, Hildesheim 1970).
- B. Biebuyk, N. Grillaert, "Between God and Übermensch: Viacheslav Ivanovich Ivanov and his Vacillating Struggle with Nietzsche", *Germano-Slavica. A Canadian Journal of Germanic and Slavic Comparative and Interdisciplinary Studies*, XIV (2003), 55-74.
- A. H. Bierl, *Dionysos und die griechische Tragödie*, Tübingen 1991.

- H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1981.
- A. Boeckh, *Enzyklopaedie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Stuttgart 1966.
- M. Boehmig, "V. Ivanov e la concezione del mito nel pensiero estetico di F. W. J. Schelling", *Ricerche slaviche* XXXII-XXXV, Roma 1985-1988, 113-135.
- V. J. Briusov, "Russia", *Athenaeum* 3949 (4) London 22-25, 1903.
- F. Brommer, *Saturoi*, Würzburg 1937.
- J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (Zusammengefasst hrsg. von R. Marx) (3 Bd.), Stuttgart 1939.
- W. Burkert, *Zum aristotelischen Mitleidsbegriff*, Erlangen 1955.
- W. Burkert, "Greek tragedy and sacrificial ritual", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7 (1966), 87-121.
- W. Burkert, *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972.
- W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.
- W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.)/London 1987.
- I. Bywater, *Aristotle – On the Art of Poetry*, Oxford 1920.
- F. Cacciallanza, *Il kômos e gli incunaboli della tragedia attica*, Roma 1919.
- G. Calebich Creazza, "Aspetti della trascendenza nel pensiero ontologico di Vjačeslav Ivanov", *Cultura e memoria: atti del terzo simposio internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*. Firenze 1988, 1, 51-61.
- J. Chadwick, *The Decipherment of Linear B*, Cambridge 1967.
- P. K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism*, Vol. 1: A. S. Xomjakov, 's Gravenhage 1961.
- E. W. Clowes, *The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature, 1890-1914*, Illinois 1988.
- A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion* (vol. I), Cambridge 1914.
- F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*, London 1912.
- F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*, New York 1957.
- F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1967.
- Fr. Creuzer, *Mythen der alten Völker, insbesondere der Griechen*, Hildesheim/New York 1973.

- J. Croissant, *Aristote et les mystères*, Liège/Paris 1932.
- L. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrine* (2 vol.), London 1962.
- O. Crusius, *Erwin Rohde: ein biographischer Versuch*, Tübingen/Leipzig 1902.
- M. Cymborska-Leboda, "O koncepcji tragedii dionizyskiej: *Tantal* Wiaczesława Iwanowa", *Slavia* 56 (1987) 2, 153-161.
- M. Cymborska-Leboda, *Twórczość w kręgu mitu: myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich*, Lublin 1997.
- P. Davidson, *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov: a Russian Symbolist Perception of Dante*, Cambridge 1989.
- P. Davidson, *Vyacheslav Ivanov: a Reference Guide*, New York 1996.
- P. Davidson, *Vyacheslav Ivanov and C. M. Bowra – A Correspondence from two Corners on Humanism*, *Birmingham Slavonic Monographs* 36, 2006.
- A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris 1934.
- M. Deppermann, "Die grosse Loslösung: Nietzsches Denkmodell als Kontext für die Erfahrung der Krise bei Vjačeslav I. Ivanov", *Studia Slavica Hung.* 43 (1998), 115-134.
- O. Deschartes, "Vyacheslav Ivanov", *Oxford Slavonic Papers* 5 (1954), 41-58.
- L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932.
- A. Dieterich, "Die Entstehung der Tragödie", *Kleine Schriften*, Leipzig 1911, 414-439 (= *Archiv für Religionswissenschaft* XI (1908), 163-196).
- B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin 1974.
- J. Dillon, *The Middle Platonists*, Ithaca 1977.
- E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Cambridge 1951.
- E. R. Dodds, *Euripides Bacchae* (edited with introduction and commentary), Oxford 1960.
- E. R. Dodds, *Missing Persons: an Autobiography*, Oxford 1977.
- P. E. Easterling, "Tragedy and Ritual", *Theater and Society in the Classical World* (ed. R. Scodel), Ann Arbor 1993.
- G. F. Else, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Harvard 1965.
- E. B. England, *The Laws of Plato* (2 vol.), New York 1976.
- L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* (5 vol.), Oxford 1896-1909.
- L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.
- Th. Finan, *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Maynooth 1992.
- C. Finck, *Plato's eerste Alcibiades: een onderzoek naar zijn authenticiteit*, Amsterdam 1939.

- J. N. Findlay, *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*, London 1974.
- R. C. Flickinger, "Tragedy and the Satyric Drama", *Classical Philology* 8, 1913, 261-283.
- R. C. Flickinger, *The Greek Theater and its Drama*, Chicago 1918.
- H. Foley, *Ritual Irony*, Ithaca/London 1985.
- J. B. Foster jr., *Heirs to Dionysus: a Nietzschean Current in Literary Modernism*, Princeton 1981.
- P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris 1914.
- M. Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982.
- J. G. Frazer, *Description of Greece. Pausanias* (translated with a commentary) (6 vol.), London 1898.
- J. G. Frazer, *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion* (repr. 3th ed. 1907; 13 v.), London 1955.
- J. B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1970.
- R. Friedrich, "Drama and Ritual", *Themes in Drama* (ed. J. Redmond), 5, 1983, 159-224.
- R. Friedrich, "Everything to do with Dionysus? Ritualism, the Dionysiac and the Tragic", *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford 1996, 257-283.
- E. Gerhard, *Griechische Mythologie* (2 Bd.), Berlin 1854-1855.
- V. Gerhardt, "Nietzsches »ästhetische Revolution«", *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, 15-45.
- J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle, étudié dans son développement moral et dans son caractère dramatique*, Paris 1869.
- R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972.
- J. W. von Goethe, *Sämtliche Werke* (hrsg. K. Richter), München 1992.
- S. Goldhill, "Modern Critical Approaches to Greek Tragedy", *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (ed. P. E. Easterling), Cambridge 1997, 324-347.
- C. del Grande, *ΤΡΑΓΩΔΙΑ: essenza e genesi della tragedia*, Napoli 1952.
- A. Gratioux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, 1 *Les hommes*, Paris 1939.
- A. Gratioux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, 2 *Les doctrines*, Paris 1939.
- M. Griffith, *Aeschylus – Prometheus Bound*, Cambridge 1983.
- N. Grillaert, "A short story about the *Übermensch*: Vladimir Solov'ëv's interpretation of and response to Nietzsche's *Übermensch*", *Studies in East European Thought* 55 (2003), 157-184.

- K. Gründer, "Jacob Bernays und der Streit um die Katharsis", *Epirrhosis – Festschrift für Carl Schmitt* (hrsg. H. Barion u.a.), Berlin 1968, 495-528 (=Luserke (1991), 352-382).
- K. Gründer, *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie" – die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. von Wilamowitz-Möllendorff*, Hildesheim 1969.
- K. Gründer, *J. Bernays, Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, Breslau 1857* (переизд.), Hildesheim 1970 (1970a).
- K. Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg: Aspekte und neue Quellen*, Göttingen 1970 (1970b).
- O. Gruppe, *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, Leipzig 1887.
- W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, New York 1935.
- W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London 1950.
- J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1988.
- R. Hackforth, *Plato's "Phaedrus"* (trans. intr. comm.), Cambridge 1952.
- R. Hackforth, *Plato's "Phaedo"* (trans. intr. comm.), Cambridge 1955.
- E. Hallager, M. Vlasakis, B. Hallager, "New Linear B Tablets from Khania", *Kadmos* 31 (1992), 61-87.
- S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, London 1986.
- S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, London 1987.
- M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York 1968.
- J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903 (3d edition 1922).
- J. E. Harrison, *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 1912.
- J. E. Harrison, *Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion with an excursus on the ritual forms preserved in Greek tragedy by G. Murray* (2nd rev. ed.), Cambridge 1927.
- N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1974.
- E. Heitsch, *Platon Werke, "Phaedros"* (Uebers. Komm.), Göttingen 1993.
- J. Hennigfeld, *Mythos und Poesie*, Meisenheim am Glan 1973.
- A. Henrichs, "Changing Dionysiac Identities", (ed. B. F. Meyer, E. P. Sanders), *Jewish and Christian Self-definition*, iii, *Self-definition in the Graeco-Roman world*, 1982, 137-160.
- A. Henrichs, "Loss of self, suffering, violence: The modern view of Dionysus from Nietzsche to Girard", *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984), 205-240.

- A. Henrichs, "The last of the detractors: Friedrich Nietzsche's condemnation of Euripides", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27 (1986), 369-397.
- J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a. M. 1989.
- M. Hester, "The structure of tragedy and the art of painting", *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition, North Carolina Studies in Germanic Languages and Literatures* (ed. J. C. O'Flaherty a. o.), 85 (1976), 71-88.
- A. Hetzer, *V. Ivanovs Tragödie "Tantal"*, München 1972.
- E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, Heidelberg 1935.
- N. G. Holm, *Religious Ecstasy: based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*, Stockholm 1981.
- Th. Hohn, *Meister Eckharts Lehre von der Gottessohnschaft*, Frankfurt a. M. 2000.
- J. Holthusen, *Vjačeslav Ivanov als symbolistischer Dichter und als russischer Kulturphilosoph*, München 1982.
- J. Holthusen, *Ausgewählte slavistische Abhandlungen*, München 1987.
- E. Howald, "Eine vorplatonische Kunsttheorie", *Hermes* LIV 1919, 187-207.
- E. Howald, *Fr. Nietzsche und die klassische Philologie*, 1920.
- E. Howald, *Der Kampf um Creuzers "Symbolik"*, Tübingen 1926.
- S. Hudspith, *Dostoevsky and the Idea of Russianness: a New Perspective on Unity and Brotherhood*, London 2004.
- W. R. Inge, "Ecstasy", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York 1912.
- D. Ivanov, "Dioniso e i culti predionisiaci di Viačeslav Ivanov", *Dalla forma allo spirito: scritti in onore di Nina Kauchtschischwili* (ed. R. Casari et al.), Milano 1989, 219-228.
- Venceslaus Ivanov, *De societatibus vectigalium publicorum populi romani*, Petropolis 1910 (переизд. в Риме, в 1971 г.).
- W. Iwanow, *Das alte Wahre*, Frankfurt a. M. 1955.
- W. Iwanow, "Der orphische Dionysos", *Castrum Peregrini* 48 (1961), 7-32.
- W. Iwanow, "Pathos, Katharsis, Tragödie", *Castrum Peregrini* 168-169 (1985), 96-129.
- E. G. Jackson, "Ivanov's Ciurlionis and the problem of the synthesis of the arts", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 210-222.
- W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.
- H. Jeanmaire, *Dionysos – histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996.

- Fr. Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Halle 1928.
- W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1968.
- O. Kein, *Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling*, Berlin 1935.
- C. Kelly, "Classical tragedy and the 'Slavonic Renaissance': the plays of Vjacheslav Ivanov and Innokentij Annenskij compared", *Slavic and East European Journal* 33 (1989) 2, 42-57.
- K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstoerbaren Lebens*, München/Wien 1976.
- O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Halle 1972.
- O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit nach drei in Athen gehaltenen Vorträgen*, Berlin 1927.
- A. S. Khomjakoff, *L'église latine et le protestantisme au point de vue de l'église d'orient*, Farnborough, 1969.
- H. D. F. Kitto, *Greek Tragedy*, London 1950.
- L. Kleberg, "'People's Theatre' and the Revolution: On the History of a Concept before and after 1917", *Art, Society, Revolution: Russia 1917-21* (ed. N. A. Nilsson), Stockholm 1979, 79-97.
- L. Kleberg, "Vjačeslav Ivanov and the idea of theatre", *Theatre and Literature in Russia 1900-1930* (ed. L. Kleberg and N. A. Nilsson, Stockholm 1984, 57-70.
- R. D. Kluge, "Vjačeslav Ivanovs Beitrag zu einer symbolistischen Theorie der Literatur und Kunst als Schlüssel zum Verständnis seiner Aufsätze über Skrjabin", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 240-249.
- E. Klum, *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs*, München 1965.
- A. Knigge, *Die Lyrik Vl. Solov'evs und ihre Nachwirkung bei A. Belyj und A. Blok*, Amsterdam 1973.
- H. Koller, *Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern 1954.
- M. Kostalevsky, *Dostoevsky and Soloviev*, New Haven 1997.
- P. Kretschmer, *Semele und Dionysos*, Berlin 1890.
- P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896.
- M. Laski, *Ecstasy: a Study of Some Secular and Religious Experiences*, London 1961.
- J. Latacz, *Einführung in die griechische Tragödie*, München 1993.
- A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen* (3. völlig neubearb. und erw. Auflage), Göttingen 1972.
- G. E. Lessing, *Werke und Briefe* (hrsg. W. Barner) (Band 6), Frankfurt a. M. 1985.

- M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth 1971.
- I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941.
- I. M. Linforth, "The corybantic rites in Plato", *University of California Papers in Classical Philology*, Berkeley 1948, 119-162 (1948a).
- I. M. Linforth, "Telestic madness in Plato *Phaedrus* 244de", *University of California Papers in Classical Philology*, Berkeley 1948, 163-172 (1948b).
- H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971.
- Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres* (2 vol.), Darmstadt 1961.
- VI. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood 1976.
- K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995.
- F. L. Lucas, *Tragedy in Relation to Aristotle's "Poetics"*, London 1927.
- M. Luserke, *Die Aristotelische Katharsis: Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*, Hildesheim 1991.
- E. Maass, *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München 1895.
- F. Malcovati, "The myth of the suffering god and the birth of Greek tragedy in Ivanov's dramatic theory", *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* (ed. R. L. Jackson, L. Nelson, Jr.), New Haven 1986, 290-296.
- J. Malmstad, "'O sick children of the world': 'Fio, ergo non sum'", *Cultura e memoria: atti del terzo simposio internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*, Firenze 1988, 1, 175-187.
- F. Matz, *Göttererscheinungen und Kultbild im minoischen Kreta*, Wiesbaden 1958.
- S. H. Maurer, *Schopenhauer in Russia: his Influence on Turgenev, Fet, and Tolstoy*, Berkeley 1967.
- M. Mayer, *Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst*, Berlin 1887.
- B. McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York 2001.
- P. McGinty, *Interpretation and Dionysus: Method in the Study of a God*, The Hague 1978.
- A. Meštan, "Vjačeslav Ivanovs Slavophilentum", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 267-276.
- E. Müller, *Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten* (2 Bd.), Breslau 1834-1837.
- K. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, Breslau 1820.

- K. O. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders* (Nach der Handschrift des Verfassers herausgegeben von E. Müller (2 Bd.)), Breslau 1876.
- K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Darmstadt 1970.
- P. A. Müller-Vollmer, *Dionysus Reborn: Vyacheslav Ivanov's Theory of Symbolism*, Stanford 1984 (unpublished Ph D dissertation).
- D. G. Mureddu, "The Tragedy *Prometheus* by Vjačeslav Ivanov", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 127-162.
- G. Murray, *The Classical Tradition in Poetry*, Cambridge (Mass.) 1927.
- G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1974.
- J.-J. Nattiez, *Wagner Androgyne. A Study in Interpretation*, Princeton 1993.
- W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940.
- Fr. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (hrsg. G. Colli, M. Montinari) (8 Bd.), München 1984.
- Fr. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (hrsg. G. Colli, M. Montinari) (15 Bd.), München 1999.
- M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906.
- M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1927.
- M. P. Nilsson, "Early Orphism and Kindred Movements", *Harvard Theological Review* XXVIII, 1935, 181-230.
- M. P. Nilsson, "Der Ursprung der Tragödie", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* (hrsg. J. Ilberg) 27, 1911, 609-642; 673-696 (abg. *Opuscula Selecta* I, Lund, 1951, 61-145).
- M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Bd. 1), München 1967.
- M. J. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill 1967.
- J. C. O'Flaherty a. o. (ed.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition, North Carolina Studies in Germanic Languages and Literatures*, 85 (1976).
- D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, Oxford 1989.
- R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1997.
- W. F. Otto, *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, Bonn 1923.

- W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929.
- W. F. Otto, *Dionysos: Mythos und Kultus*, Frankfurt a. M. 1933.
- W. F. Otto, *Mythos und Welt*, Stuttgart 1962a.
- W. F. Otto, *Das Wort der Antike*, Stuttgart 1962b.
- N. Ottokar, "Dioniso e i culti predionisaci", *Convegno, rivista di letteratura e di arte* XIV (no. 8-12), Milano 1934, 363-364.
- H. Patzer, *Die Anfänge der griechischen Tragödie*, Wiesbaden 1962.
- A. Fr. von Pauly / G. Wissowa et al., *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1839-1997.
- Fr. Pfister, "Der Wahnsinn des Weihepriesters", *Cimbria, Beiträge zur Geschichte, Altertumskunde, Kunst und Erziehungslehre*, Dortmund 1926, 55-62.
- Fr. Pfister, *Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, Münster 1939.
- A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy, Comedy*, Oxford 1927.
- A. W. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1953.
- A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy, Comedy* (rev. T. B. L. Webster), Oxford 1962.
- N. Pike, *Mystic Union: an Essay in the Phenomenology of Mysticism*, New York 1992.
- E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg 1930.
- M. Pohlenz, "Das Satyrspiel und Pratinas van Phleius", *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse*, Göttingen 1927, 298-321.
- L. Preller, *Griechische Mythologie* (2 Bd.), Leipzig 1854.
- A. Rapp, "Die Mänade im griechischen Cultus", *Rheinisches Museum* 27 (1872), 1-22; 562-611.
- Fr. von Raumer, "Über die Poetik des Aristoteles und sein Verhältniss zu den neuern Dramatikern", *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1828*, Berlin 1831, 113-180.
- E. Reisch, "Zur Vorgeschichte der attischen Tragödie", *Festschrift für Th. Gomperz*, Wien 1902, 451-473.
- R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1910.
- N. V. Riasanovsky, *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*, Cambridge (Mass.), 1952.
- N. V. Riasanovsky, "Khomiakov on sobornost", *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Cambridge (Mass.) 1955.

- W. Ridgeway, *The Origin of Tragedy*, Cambridge 1910.
- D. Rizzi, *La rifrazione del simbolo: teorie del teatro nel simbolismo russo*, Venezia 1988.
- E. Rohde, *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig 1961.
- W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (7 Bd.), Leipzig 1884-1937.
- B. G. Rosenthal, "Theatre as Church: the Vision of the Mystical Anarchists", *Russian History* 4, part 2 (1977), 122-141 (1977a).
- B. G. Rosenthal, "The Transmission of the Symbolist Ethos: Mystical Anarchism and the Revolution of 1905", *Slavic Review* (1977) 12, 608-627 (1977b).
- B. G. Rosenthal, "Wagner and Wagnerian Ideas in Russia", *Wagnerism in European Culture and Politics* (ed. D. C. Large et al.), New York 1984, 198-245.
- B. G. Rosenthal, *Nietzsche in Russia*, Princeton 1986.
- B. G. Rosenthal, "Transcending politics: Vyacheslav Ivanov's visions of Sobornost", *California Slavic Studies* 14 (1992), 147-170.
- B. G. Rosenthal, "Lofty Ideals and Worldly Consequences: Visions of Sobornost' in Early Twentieth-century Russia", *Russian History* 20, 1-4 (1993), 179-195.
- B. G. Rosenthal, "Losev's development of themes from Nietzsche's *The Birth of Tragedy*", *Studies in East European Thought* (56), 2004, 187-209.
- V. Rudič, "Vyacheslav Ivanov and classical antiquity", *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* (ed. R. L. Jackson, L. Nelson, Jr.), New Haven 1986, 275-290.
- W. Schadewaldt, "Furcht und Mitleid. Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes", *Hermes* 83 (1955), 129-171 (=Luserke (1991), 248-288).
- W. Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, Frankfurt a. M. 1991.
- F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* (14 Bd.), Stuttgart 1856-1861.
- F. W. J. Schelling, *Die Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a. M. 1977.
- W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* (2 Bd.), München 1934.
- A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* (5 Bd.), Frankfurt a. M. 1986.
- R. Seaford, "Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries", *Classical Quarterly* 31 (1981), 252-275.
- R. Seaford, *Reciprocity and Ritual – Homer and Tragedy in the Developing City-States*, Oxford 1994.
- R. Seaford, "Something to Do with Dionysus – Tragedy and the Dionysiac: Response to Friedrich", *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford 1996, 284-294.
- Ch. Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides' "Bacchae"*, Princeton 1982.

- G. Shaw, *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Jamblichus*, Pennsylvania 1995.
- A. B. Shishkin, "Le Banquet platonicien et soufi a la Tour petersbourgeoise. Berdjajev et Vjačeslav Ivanov", *Cahiers du Monde Russe* XXXV (1-2) (1994), 15-32.
- A. Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki 1978.
- M. S. Silk, J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge 1981.
- L. Siorvanes, *Proclus: Neoplatonic Philosophy and Science*, New Haven 1996.
- L. Spengel, "Über die ΚΑΘΑΡΣΙΣ ΤΩΝ ΠΑΘΗΜΑΤΩΝ, ein Beitrag zur Poetik des Aristoteles (1858)", *Abhandlungen der philosophisch-philologische Classe der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München 1860, 1-50.
- A. Stahr, "Aristoteles und die Poetik", *Hall. Jahrbuch*, 1839, 1653/5 et al.
- R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's "Laws"*, Oxford 1983.
- H. Stammler, "Belyj's conflict with Vjačeslav Ivanov over war and revolution", *Slavic and East European Journal* 18 (1974), 3, 259-270.
- H. Stammler, "Metamorphoses of the Will: Schopenhauer and Fet", *Western Philosophical Systems in Russian Literature: A Collection of Critical Studies* (ed. A. Mlikotin), Los Angeles 1979, 35-58.
- H. Stammler, "Ivanov and Nietzsche", *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* (ed. R. L. Jackson, L. Nelson, Jr.), New Haven 1986, 297-313.
- J. Stelleman, "The essence of religion in V. Ivanov's concept of theatre", *Theatre and Religion*, Tübingen 1998, 107-121.
- D. Strémoukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Strasbourg 1935.
- J. Sutton, *The Religious Philosophy of Solovyov*, New York 1988.
- O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, London 1978.
- A. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, London 1960.
- V. Terras, "Vyacheslav Ivanov's Esthetic Thought: Context and Antecedents", *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* (ed. R. L. Jackson, L. Nelson, Jr.), New Haven 1986, 326-345.
- V. Terras, "Bachtin or Ivanov?", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 344-348.
- W. Theiller, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1964.
- A. Toynbee, *A Study of History* (12 vol.), Oxford 1934-1961.
- R. Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève 1964.

- E. B. Tylor, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London 1871.
- E. B. Tylor, *Primitive Culture* (2 Vol.), New York 1958.
- M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico*, Milano, 1942.
- H. Usener, *Götternahmen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt a. M. 1948.
- M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1956.
- J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965.
- J. P. Vernant, "The God of Tragic Fiction", *Myth and Tragedy in Ancient Greece* (ed. J. P. Vernant, P. Vidal-Naquet), Brighton 1981.
- P. Vicari, "Sparagmos: Orpheus among the Christians", *Orpheus – The Metamorphosis of a Myth* (ed. J. Warden), Toronto 1982, 63-85.
- J. B. Vickery, *The Literary Influence of the "Golden Bough"*, Princeton 1976.
- M. Vogel, *Apollinisch und Dionysisch: Geschichte eines genialen Irrtums*, Regensburg 1966.
- M. Wachtel, *Russian Symbolism and Literary Tradition – Goethe, Novalis and the Poetics of Vyacheslav Ivanov*, Wisconsin 1995.
- R. Wagner, *Dichtungen und Schriften* (10 Bd.), Frankfurt a. M. 1983.
- R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972.
- J. D. P. Warner, L. Ph. Rank, *Bacchus: zijn leven verteld en verklaard door dichters, mythologen en geleerden* (2 vol.), Utrecht 1968.
- G. Watson, *Plato's Unwritten Teaching*, Dublin 1973.
- T. B. L. Webster, *Greek Theatre Production*, London 1970.
- F. G. Welcker, *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Zyklus* (3 Bd.), Bonn 1839-1841.
- F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre* (3 Bd.), Göttingen 1857-1863.
- J. West, *Russian Symbolism: A Study of Vyacheslav Ivanov and the Russian Symbolist Aesthetic*, London 1970.
- J. West, "Ivanov's theory of knowledge: Kant and Neo-Kantianism", *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* (ed. R. L. Jackson, L. Nelson, Jr.), New Haven 1986, 313-325.
- J. West, "'Ty esi'", *Cultura e memoria: atti del terzo simposio internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*, Firenze 1988, 1, 231-238.
- J. West, "Ivanov's 'Minotaurus of the mind': myth, ecstasy and reason in the religious experience", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge*

des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989 (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 365-378.

J. West, "The philosophical roots of the 'National Question'", *Studia Slavica Hungarica* 41 (1996), 55-66.

M. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

Ph. Westbroek, "A Russian polemic on Wagner and the symbolist debate on religious art", *Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity* (ed. W. van den Bercken, J. Sutton), Leuven / Paris 2005, 197-208.

Ph. Westbroek, "Denken über Dionysus: V. I. Ivanov und F. W. J. Schelling", *Name und Person* (hrsg. H. Kusse) *Specimina philologiae slavicae* 145, München 2006, 173-200.

L. G. Westerinck, *Proclus Diadochus. Commentary on the first "Alcibiades" of Plato* (critical text and indices), Amsterdam 1954.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1907.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Erinnerungen (1848-1914)*, Leipzig 1928.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen* (2 Bd.), Berlin 1931/2.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Kleine Schriften I*, Berlin 1935.

J. E. Wilson, *Schelling und Nietzsche – Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Berlin 1996.

J. J. Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Bildhaukunst und Malerei*, Stuttgart 1969.

Paul Graf Yorck von Wartenburg, *Die Katharsis des Aristoteles und der "Oedipus Coloneus" des Sophokles*, Berlin 1866.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (6 Bd.), Hildesheim 1963.

H. Zeltner, "Das grosse Weltalter", *Schelling Studien, Festschrift für M. Schröter zum 85. Geburtstag*, München/Wien 1965.

N. Zernov, *Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, London 1944.

T. Zielinski, "Introduzione a l'opera di Venceslao Ivanov", *Il Convegno XIV* (1933) no. 8-12, 241-251 (1933a).

T. Zieliński, "Poeta odrodzenia słowańskiego: Więczyśław Iwanow", *Pion IX* (1933), 9 (1933b).

C. Zijderveld, *Teletê: Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieks*, Utrecht 1934.

C. Zintzen, *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977.

Краткое изложение на английском языке

Dionysus and Dionysian Tragedy

Vyacheslav Ivanov – Philological and Philosophical Ideas on Dionysism

Summary

Preface

This study centers on the scholarly work of the Russian classical scholar, symbolist poet and religious thinker Vyacheslav Ivanov (1866-1949). Ivanov was one of the most important so-called younger symbolists, who distinguished themselves from the older – *Parnassian* – symbolists by their religious worldview and spiritual aesthetic ideals. In the period from 1905-12 Ivanov's apartment on Tavricheskaya Street in St Petersburg was the centre of the cultural life of the *Northern Capital*. His *Wednesdays* were visited by the main intellectuals, writers and artists of the period, who discussed questions of aesthetics, philosophy and religion. Because of his extensive education and erudition, Ivanov usually played the role of *maître* and *мудрец* in these debates.

In this dissertation I discuss two of Ivanov's scholarly works dedicated to the religion of the Greek god Dionysus and the question of the origin of Greek tragedy. These works are: "The Hellenic Religion of the Suffering God" (1904-5) and "Dionysus and pre-Dionysian Religion" (1923). Since the early 1980s Ivanov has garnered growing interest within the field of Slavonic Studies internationally, mainly as poet and religious thinker. However, his work as a classical scholar has attracted hardly any attention. This study is one of the first explorations of this neglected but important and fascinating side of Ivanov's oeuvre. In my opinion, without an adequate understanding of Ivanov the scholar we cannot attain a full picture of his work as a whole.

Part I: Ivanov's Dionysian philology

Part one discusses Ivanov's ideas on the religion of Dionysus and Greek tragedy within the context of classical studies. In order to give an adequate interpretation of his ideas, Ivanov's works are placed in the tradition of 19th-century scholarship. I offer a systematic account of

Ivanov's writings, focusing on three main aspects: the historical development of the religion of Dionysus, the origin of Greek tragedy, and the interpretation of catharsis as ascribed to tragedy by Aristotle. At the same time, I identify and examine Ivanov's main sources, the philologists most important to him, and the central debates within which Ivanov's ideas have to be understood. Furthermore, Ivanov's ideas are evaluated against the background of modern insights. It turns out that Ivanov's philological studies are complex structures, consisting of several layers, varying from meticulous scholarly discussions to personal religious speculations.

Chapter one: the scholarly works of Ivanov

In this chapter I give a short outline of Ivanov's development as a scholar and the genesis of the two scholarly works mentioned above. Ivanov studied in Berlin (1886-92) with the famous historian Theodor Mommsen. His reading of Friedrich Nietzsche's "The Birth of Tragedy from the Spirit of Music" (1872) and a personal religious experience urged him to change his orientation from Roman historiography to the history of Greek religion and drama. The series of lectures "The Hellenic Religion of the Suffering God" deals with the psychological and mystical aspects of Dionysian ecstasy. Ivanov refers to this phenomenon and the complex of mythological and ritual aspects by the term *Dionysiasm*, *дионисуйство*. While these lectures were written for a wider audience, "Dionysus and pre-Dionysian Religion", Ivanov's second dissertation, was a more specialist work written for fellow scholars. It discusses the development of the cult of Dionysus that originated from what Ivanov calls *pre-Dionysian religion*, *предионисуйство*, as well as the question of Greek tragedy in this context (section 1.1).

Next, I consider the methodology applied by Ivanov in his scholarly writings. Generally speaking, in the history of the study of the religion of Dionysus three approaches can be distinguished: the *genealogical*, the *translational* and the *re-articulation* (terms introduced by P. McGinty). Although elements of all three approaches can be identified in Ivanov's works, we have to take Ivanov's discussion of Dionysiasm mainly as re-articulation: Ivanov sees Dionysiasm as a phenomenon with its own ontological status. The re-articulation approach takes the object of religion as a supra-natural phenomenon, whereas the translational approach considers its object as belonging to the natural world (e.g. Durkheim sees religion as the expression of social structures), and the genealogical approach sees religion merely as a transient stage of the mind of primitive man.

Besides this principal characterization of Ivanov's works, I briefly discuss the scholars most important to him: K. O. Müller, Fr. Creuzer, Chr. Lobeck, Fr. Welcker, Fr. Nietzsche, E. Rohde and J. G. Frazer. Ivanov finds himself at the crossroads of two scientific traditions: German 19th-century "Altertumswissenschaft" and the English ritualist approach to religion and drama influenced by anthropology and ethnography. Against the background of Ivanov's own observations on methodology in "Dionysus and pre-Dionysian Religion", I show that his approach to Dionysism is deductive and synthetic rather than inductive and analytic. I conclude this chapter with a short excursion on the similarities between Ivanov's ideas on Dionysus and those of the German scholar W. F. Otto (section 1.2).

Chapter two: pre-Dionysism and Dionysism in their historical development

This chapter gives an overview of Ivanov's ideas on the development of the religion of Dionysus in Greece. He sees this development as the evolution from what he calls pre-Dionysism to the religion of the actual deity Dionysus. By pre-Dionysism Ivanov means the phenomena of ecstatic religion that existed in Greece before the establishment of the cult of Dionysus himself. According to Ivanov, the core of religion is the ecstatic experience of man. This existed in the earliest stage of Greek religion as we know it. Later on, Ivanov argues, religious ecstasy became mainly associated with Dionysus, whereas Greek religion developed into the pantheon of the Olympian gods. Ivanov, however, sees ecstatic (pre-)Dionysian worship, with its contrasting aspects of suffering and joy, as the foundation of Greek religion as such. Like Nietzsche, he inverts the traditional *Apollonian* image of Greek culture as an expression of harmony and mere joyfulness (*Griechische Heiterkeit*) (sections 2.1 and 2).

As Ivanov understands it, Dionysian religion developed in several stages. He describes this development according to a set of syntheses. In Ivanov's view, Dionysian religion emerged from a pre-Dionysian substratum both in Thrace (*the continental cult*) and on the Greek islands (*the insular cult*). The essential elements of these cults were eventually synthesized in the Theban myth of Dionysus. At the level of the cult, the establishment of the religion of Dionysus is expressed by the acceptance of Dionysus in the sanctuary of the Delphic Apollo. At the level of the full religious expression of Dionysism, Ivanov emphasizes its synthesis with the mystery cults. Ivanov maintains that the doctrine of Dionysus' dismemberment by the Titans within the Orphic mystery cult is the fullest expression of the idea of Dionysism. Ivanov refers to this myth of *the Suffering god* to point out the close relation between Dionysism, the mystery cults and Greek tragedy (sections 2.2 to 5).

Chapter three: The origin of tragedy

This chapter discusses the difficult question of the origin of Greek tragedy and situates Ivanov's ideas hereon in the historical context of classical scholarship. Three approaches can be distinguished: the genesis of tragedy from the satyr-dithyramb (Wilamowitz, Lucas, Else, Lesky and others), the derivation of tragedy from various religious rituals (Ridgeway, Harrison, Murray, Cook, Dieterich, Nilsson, Burkert and others) and the origin of tragedy from Attic rural drama (Pickard-Cambridge). Ivanov tries to combine the thesis of the satyr-dithyramb with his religious (one could even say: ritualist) approach. Moreover, his theory anticipates Pickard-Cambridge's thesis. As becomes clear in his discussion of such phenomena as mimesis and masks, the ritual and artistic perceptions in Ivanov's approach to drama are fundamentally identical (sections 3.1 and 2).

The next sections discuss Ivanov's reconciliation of the hypothesis of the satyr-dithyramb with the ritualist approach. The hypothesis of the satyr-dithyramb goes back to Aristotle's remarks in his "Poetics", deriving tragedy from both "the ones who led the dithyramb" and the "satyrikon". Leaving these terms unexplained, Aristotle left a puzzling contradiction that Wilamowitz sought to solve by his hypothesis of the satyr-dithyramb. Ivanov's exposition of the dithyramb is the most *Nietzschean* of his ideas on tragedy. In his view, the dithyramb is the ultimate expression of the Dionysian *spirit of music* and the two-sidedness of the Dionysian principle itself (joy and suffering). The satyr-dithyramb, which according to the above-mentioned hypothesis was introduced on the Peloponnesus by the poet Arion, is seen by Ivanov as the artistic reconstruction of what he calls (with A. Veselovsky) the *primordial syncretic ritual*. The specific syncretic character of the archaic satyr-dithyramb enabled it to absorb various kinds of earlier existing (pre-)Dionysian rituals, such as the hero cults, the cult of the dead, and the like. Thus interpreting the hypothesis of Wilamowitz, Ivanov connects tragedy closely with archaic Dionysian ritual (sections 3.3 and 4).

At the same time, and this has to be seen as the main focus of his theory, Ivanov links tragedy with the mystery cults. In the preceding chapter I pointed out that Ivanov primarily understands Dionysiasm in close connection to the mystery religions. In relation to tragedy, Ivanov now deepens the hypothesis of Nietzsche according to which the tragic heroes are to be understood as *masks of the suffering Dionysus*. A critical examination of Ivanov's views, however, shows in my opinion that some elements of his exposition remain unclear, such as the existence of the ritual representation or performance of the sufferings of Dionysus. Moreover, Ivanov's ideas on the influence of the mystery cults on Attic tragedy remain hypothetical, the virtuosity of his reasoning notwithstanding. It turns out that Ivanov

combines the rituals of the Eleusinian mysteries with the doctrines of the Orphics. Remarkably, Ivanov does not make use of a possibly important argument for his own thesis: an *Orphic* vase-painting from the British Museum, widely discussed in Ivanov's time (section 3.5).

Chapter four: Ivanov and the discussion of tragic catharsis

In this chapter I discuss another important question in connection with the origin and the character of Greek tragedy: catharsis. According to Aristotle (also in his "Poetics") tragedy "provokes through pity and fear catharsis of these feelings". I give a short outline of the complicated philological debate about this deceitfully simple observation of the Greek philosopher. The main interpretations are the *ethical* (Lessing), the *aesthetical* (Goethe) and the *pathological* (Bernays). With Schopenhauer and Nietzsche, the discussion gained further philosophical dimensions. To this I return in the second philosophical part of my study (sections 4.1 to 2).

This chapter discusses Ivanov's position in the philological discussion on catharsis. Ivanov's religious interpretation of catharsis turns out to be a further elaboration of Bernays' pathological thesis. Ivanov argues that Bernays' explanation of tragic catharsis as analogous to certain medical and religious treatments was incomplete. According to Ivanov, catharsis is an essentially religious phenomenon and Aristotle's use of the term is proof of this. My objection to Ivanov's interpretation of catharsis is the fact that Aristotle's use of the term doesn't give us an unambiguous clue with regard to the question whether we should read his use of the term as an analogy or in a literal sense. To this day, the religious interpretation of catharsis remains a matter of controversy. I conclude this chapter with a short excursion about a remarkable figure in the debate whose discussion shows astonishing parallels with Ivanov's: Count Yorck von Wartenburg (sections 4. 3 to 5).

Part two: Ivanov's Dionysian philosophy

In this second part I leave the area of classical scholarship *sensu stricto* and widen the scope of my study to what I call *Dionysian philosophy*, and discuss the main philosophical influences on Ivanov's ideas on Dionysiasm. Since the term Dionysiasm refers to a psychological and religious phenomenon, I regularly use the term *Dionysian psychology*, or in the context of the philosophical influences on Ivanov I use the term *Dionysian philosophy*. Enlarging the scope of the discussion of Ivanov's views, I consider his aesthetic and

philosophical essays in addition to his two scholarly works. Chapter one of part two opens with the discussion of the constitutive elements of Dionysiasm: *pathos*, *ecstasy* and *catharsis*. In chapters two, three and four I discuss Ivanov's ideas on these elements in the context of three philosophical traditions which were important to him: the Greek, German and Russian philosophical traditions.

Chapter one: Dionysian psychology: pathos, ecstasy and catharsis

In this first chapter Dionysian psychology is divided into three closely connected stages: pathos, ecstasy and catharsis. Ivanov understands pathos in accordance with the Schopenhauerian concept of individuation. Man's existence is possible only by a rupture with the primordial unity of Being. For this notion Schopenhauer uses a term derived from medieval philosophy: the *principium individuationis*. In this respect, Nietzsche follows him. Ivanov elaborates the religious and philosophical significance of this concept of pathos, pointing out that comparable concepts can be found in the writings of the Orphics, the Pythagoreans and the Platonists as well (section 1.1).

Ecstasy is the release from the above-described pathos. In Ivanov's view, the experience of ecstasy is the essence of human religious consciousness as such. He defines man as an *animal ecstaticum*. Within the cult of Dionysus, ecstasy manifests itself as madness, frenzy. Ivanov discerns two types of Dionysian madness: *maleficent* and *beneficent*. The first type is accompanied by destruction. The second type leads to catharsis. Ivanov derives this division from the writings of Plato, as is discussed in the next chapter. First I discuss Ivanov's concept of the ecstatic sacrifice and his mystical interpretation of ecstasy. In the context of ecstatic sacrificial ritual Ivanov presupposes the identification of the sacrificial multitude (or the priest), the sacrificial animal and the deity to whom it is being sacrificed. In the vocabulary of mystical teachings, ecstasy is described as the dialectics of the female (Dionysian), and the masculine (Apollonian) principles of the soul. In order to resolve in a *tertium*, *the Son of God in us* (Ivanov uses Eckhart's notion of *Gottessohnschaft*), the Dionysian element has to be liberated from the Apollonian domination *to give birth to the Son* to whom we can say, according to an ancient mystical formula, "Thou art". Focussing on Dionysian mysticism, Ivanov thus links Dionysiasm to Christianity (section 1.2).

The goal of Dionysian ecstasy is catharsis, purification. Ivanov solves the objection that most forms of catharsis have to be associated with the religion of Apollo, by stating that ecstatic Dionysian religion is historically prior to the Apollonian. In Dionysiasm the two spheres of the chthonian and celestial gods (Ivanov calls this division *ritual dualism*) can be

reconciled. Ivanov's discussion of catharsis on the level of religious mysticism, again, reveals his attempt to re-interpret Greek culture in light of the God Dionysus (section 1.3).

Chapter two: Greek philosophy. Dionysiasm in the philosophy of Plato and the neoplatonists in the conception of Ivanov

Ivanov's main concern is to "correct Nietzsche in questions of religious consciousness". Above all, this goes for Ivanov's interpretation of Dionysus as prefiguration of Christ. However, we can apply the term "correction" also to his discussion of Platonic thought. Nietzsche maintains that Socratic and Platonic philosophy with its rationalistic and moralistic tendency "killed the Dionysian spirit in Greek culture". Ivanov tries to prove quite the contrary. He points out *Dionysian* elements in the philosophical writings both of Plato and the Neoplatonists.

The idea of "beneficent madness" mentioned earlier can be derived from Plato's "Phaedrus". However, I argue that Ivanov overstates the importance of this single instance in Plato's dialogue. I show how Ivanov presupposes the presence of Dionysus as a philosophical concept in Plato's writings, analogous to his use of Eros, which undoubtedly plays an important role in his philosophy. Next, I reveal the sophisticated way in which Ivanov reads certain isolated passages in Plato's "Laws" as hidden testimonies of a redemptive doctrine of Dionysiasm within the framework of Platonic thought (section 2.1).

Ivanov elaborates a dialectical conceptualization of the Dionysian and Apollonian principles based on a remark of the late Neoplatonic philosopher Proclus. Referring to Neoplatonist and Neopythagorean concepts, Ivanov defines Apollo as the *monad*, the principle of oneness, and Dionysus as the *dyad*, the principle of the manifold (represented by twoness). The dyad forms the opposite of the monad, but also includes this opposition. In much the same way, Ivanov understands the ecstatic religion of Dionysus as being historically prior to, and more comprehensive than the Olympian religion of Apollo. Ivanov applies this dialectical conceptualization of the two gods also to the essence of tragedy (the dyad represents the chorus, the monad – the hero). The Orphic elements in the writings of the Neoplatonists prepare the way for the Christian expression of the idea of the suffering god (sections 2.2 to 3).

Chapter three: Dionysiasm in German philosophy: Schopenhauer, Nietzsche and Schelling

With respect to German philosophy, three thinkers are important for the development of Ivanov's views on Dionysiasm. To begin with, Ivanov uses some central concepts of the

philosophy of Schopenhauer. The most important of these is Schopenhauer's notion of the *principium individuationis*. The individual creature suffers as result of its separation from the primordial unity of being. Moreover, for his religious interpretation of Dionysian ecstasy (the recognition of god in us), Ivanov also refers to the Upanishad idea of "Tat twam asi", which he probably derives from Schopenhauer as well (section 3.1).

Now I come to the discussion of the main aspects of Ivanov's "correction of Nietzsche in questions of religious consciousness". Nietzsche takes Dionysus (*Rausch; music*) and Apollo (*Traum; visual arts*) as aesthetic principles. In different stages of Greek culture, either one or the other of these two principles is dominant. In tragedy, however, they are complementary to each other. For Ivanov, on the other hand, Dionysus and Apollo represent a different opposition. Dionysus symbolizes the religious element, whereas Apollo is mainly associated with the arts and culture. Moreover, Ivanov distinguishes the social dimension of both concepts: Dionysus is the god of the common people, while Apollo represents the aristocracy.

Ivanov's religious interpretation of Dionysiasm also becomes clear in his interpretation of the Dionysian hero *par excellence*, Prometheus. Nietzsche sees in this Titan artist-deity the expression of primordial sin as the condition for human existence. To make human life possible, man simply had to annihilate the harmony of creation. In Ivanov's understanding, on the other hand, Prometheus is the *theomachos*, the god-fighter, who is *Dionysian* in his readiness to pay for his deed with purifying suffering. The opposition between aesthetics and religion in the approach of both thinkers can also be found in their interpretation of the birth, death and rebirth of Dionysian tragedy. The Dionysian choral principle is not only congenial with *the spirit of music*, as Nietzsche states. Above all, according to Ivanov, it is the religious principle of drama. Without this Dionysian element drama cannot exist (section 3.2).

The third German philosopher important for understanding Ivanov's *Dionysian philosophy* is Schelling. Ivanov does not discuss this philosopher explicitly, but Schelling's religious interpretation of Dionysus and Dionysiasm contains numerous remarkable parallels to Ivanov's views. For this reason, I conclude this chapter with a short excursion on Schelling, focusing on his late philosophical writings ("The Philosophy of Mythology" and "The Philosophy of Revelation") (section 3.3).

Chapter four: the further development of Ivanov's ideas on Dionysiasm in the context of Russian religious philosophy

The second part of my study concludes with a discussion of the role of Russian religious thought in the development of Ivanov's ideas on Dionysiasm. Here I argue that, although

Dionysus does not occur as a philosophical concept in this tradition, Russian religious thought plays an important role in Ivanov's interpretation of the god. In accordance with Slavophile doctrine, Ivanov sees the revival of Christian culture as Russia's special calling. In Russian orthodox Christianity, the same collective, spiritual and ecstatic elements of Christianity are preserved which in pagan antiquity were embodied in the religion of Dionysus. Ivanov interprets Khomjakov's notion of *sobornost'* in Dionysian terms (section 4.1).

Another Russian thinker causes us some problems: V.I. Solovyov. In several places throughout his scholarly works and philosophical essays, Ivanov emphasizes the importance of this thinker for his own views on Dionysus, but he only speaks of him in general terms. For this reason, I include some hypothetical considerations on Solovyov's notions of the *Eternal Feminine* and the *God-man* as possible clues to what Ivanov means by the influence of Solovyov (section 4.2).

I conclude this chapter with Dostoevsky. Ivanov sees in his works the most convincing *omens and portents* of the rebirth of the Dionysian spirit in European culture. Ivanov analyzes Dostoevsky's novels in terms of what he calls the Dionysian *novel-tragedy*. Moreover, Dostoevsky's novels contain genuine Dionysian heroes: the female characters represent *the suffering Holy Russia* and characters like Dmitry Karamazov – the purifying readiness to “suffer for everything and everyone” (section 4.3).

Conclusion

This dissertation is the first comprehensive study of Ivanov's classical scholarship. Its two parts consider the philological and philosophical aspects of Ivanov's ideas on Dionysus and Dionysian tragedy. Combining both these aspects of Ivanov's scholarship, I argue for their close connection with each other. Furthermore, I hereby offer a first step towards a fuller understanding of Ivanov's oeuvre as a whole. On the one hand, Ivanov's thought reflects a synthesis of various earlier philological and philosophical traditions. Ivanov's works remained unknown in Western philological and philosophical discussions about Dionysus and tragedy. If they had been known, I think he would have been a remarkable contributor to the great debate on Dionysus and the origins of Greek tragedy. On the other hand, Ivanov's ideas must be understood as a highly sophisticated reflection of his own time. Like numerous early 20th-century thinkers, Ivanov sought religious answers to the feelings of anxiety caused by secularization, widely felt political tensions across Europe, and in particular the social question so central to Russian intellectual and artistic life.

Указатель

(Ссылки указывают на страницы
основного текста, а не на примечания)

- Августин 217.
Агава 160, 169, 170.
Адмет 59.
Адраст 104, 105, 109.
Аид 59, 64, 104, 105, 151, 198.
Аксаков, К. С. 237, 239, 240, 260.
Алькман 100.
Амебейность 98.
Анаксимандр 71, 72, 191, 211.
Анфестерии 23, 63, 69.
Анфий 115.
Апокатарсис (“ἀποκάθαρσις”) 125.
Арион 80, 82, 83, 86, 95, 99-103, 108,
109, 111, 119.
Аристотель 12, 80, 85-88, 90, 93, 97, 98,
100, 102, 108, 113, 118, 119, 121-
133, 135-137, 140, 150, 169, 269.
Артемида 59.
Архилох 90-92, 95, 97, 99, 103, 119.
Атман 164.
Бах, И. С. (J. S. Bach) 224, 235.
Безумие 12, 52, 62, 63, 149, 154, 156-
160, 165, 166, 168-172, 175-182,
184, 196, 197, 211, 263, 266.
Бёк, А. (A. Voeckh) 36, 37, 43.
Бернайс, Я. (J. Bernays) 123-126, 128-
132, 136, 137.
Бетховен, Л. фон (L. von Beethoven) 31,
43, 224, 235.
Богоборство (богоборчество) 73, 160,
178, 198, 205, 217, 219.
Богосыновство 165, 169, 170, 172, 196,
204, 205, 212, 219, 250, 251, 257,
258, 259, 265.
Богочеловек 237, 245, 247, 250, 251,
252, 257, 258, 260.
Брагинская, Н. В. 10, 40.
Британский Музей 116, 117, 120.
Брюсов, В. Я. 8, 19.
Буркгардт, Я. (J. Burckhardt) 150.
Буркерт, В (W. Burkert) 8, 82.
Вагнер, Р. (R. Wagner) 9, 31, 43, 83, 92,
96, 140, 202, 203, 208, 220, 224,
226, 235, 243, 252, 264, 272, 274.
Вакхилид 96, 102.
Варварство 26, 224.
Вебстер, Т. Б. Л. (T. B. L. Webster) 86.
Великие Дионисии 63, 69, 82, 108.
Велькер, Фр. (Fr. Welcker) 32, 34, 35,
50, 55, 80.
Венгеров, С. А. 17.
Веселовский, А. Н. 8, 97, 109, 118.
Вест, М. (M. West) 4, 70.
Вечная Женственность 245, 247-250,
252, 256, 260.
Виламовиц-Меллендорф, У. фон (U. von
Wilamowitz-Moellendorf) 3, 34,
36, 46, 79, 80-85, 101, 102, 108,
110, 118, 119, 128, 132, 274.
Вильсон, И. Е. (J. E. Wilson) 227.

- Винкельманн, И. (J. Winckelmann) 29-32, 139, 150, 235.
- Виноградов, П. Г. 18.
- Волопасы (“βουκόλοι”) 62.
- Воля 126, 127, 134, 150, 155, 198, 202, 203, 208, 212, 242, 247, 258.
- Воля к власти (Воля к могуществу, Wille zur Macht) 6, 242,
- Восхождение 181, 187, 189, 190, 219, 265.
- Габермас, Ю. (J. Habermas) 214, 215.
- Гаррисон, Дж. (J. Harrison) 4, 26, 36, 51, 53, 54, 81, 85, 156.
- Гартман, Н. (N. Hartmann) 228.
- Гатри, У. (W. Guthrie) 4, 26, 58, 60, 67, 117, 139, 185.
- Гегель, Г. В. Фр. (G. W. Fr. Hegel) 228, 231.
- Гейне, Г. (H. Heine) 215.
- Гелий 198.
- Гельдерлин, Фр. (Fr. Hoelderlin) 215.
- Генеалогический подход 26, 28, 42.
- Генрикс, А. (A. Henrichs) 145.
- Гердер, И. Г. (J. G. Herder) 29, 31, 34.
- Герменевтика 34, 36-38, 40, 43, 141, 145, 268.
- Гермий 107.
- Геродот 48, 70, 71, 99, 100, 103, 104, 157.
- Гесиод 48, 67.
- Гете 31, 123, 127, 128, 136, 215.
- Гея 115.
- Гиппа 68, 165, 172, 193, 265.
- Гомер 27, 30, 41, 46-48, 55, 56, 65, 69, 70, 71, 74, 76, 91-94, 98, 103, 104, 150, 152-154, 157, 229, 253, 259, 260.
- Горгий 210.
- Греческая жизнерадостность (Griechische Heiterkeit) 22.
- Данте 255.
- Декарт 255.
- Дельфы 24, 49, 57, 58, 60-62, 64, 69, 73, 76, 89, 96, 99, 139, 152, 163, 167, 172, 190, 213.
- Деметра 64, 65, 105, 115, 118, 150, 229.
- Демон (δαίμων) 38, 55, 63, 106, 181, 187, 268.
- Диада (“δυάς”) 91, 186-200, 222, 264, 265.
- Диана 161.
- Дитерих, А. (A. Dieterich) 85, 106, 110, 111.
- Дифирамб 54, 60, 80-84, 86-88, 90-100, 102, 103, 109-112, 118-120, 129, 130, 132, 133, 136, 137, 213, 220, 226, 257.
- Дмитрий Карамазов (из романа «Братья Карамазовы» Достоевского) 257-259.
- Доддс, Э. Р. (E. R. Dodds) 4, 26, 70.
- Дон Кихот 255.
- Достоевский, Ф. М. 6, 9, 13, 210, 236, 237, 252-260.
- Дромена (“δρῶμενα”) 65, 110, 115.
- Дюркгейм, Э. (E. Durkheim) 26, 27, 156.
- Ева 170.

- Евридика 67.
- Еврипид 52, 55, 79, 92, 95, 136, 145,
160, 174, 206, 213, 214, 221, 223,
226, 233.
- Еврипил 57.
- Женское начало (женская часть души)
23, 24, 51, 52, 54, 60, 76, 160, 162,
164-166, 169, 170, 172, 195-197,
218, 219, 226, 237, 247-252, 256,
258-260, 264, 265.
- Жертвоприношение (жертва) 23, 24, 40,
43, 51, 54, 57, 63, 73, 79, 82, 88,
89, 94, 119, 149, 155, 158, 159-
162, 165, 166, 183, 190, 196, 213,
220, 243, 263.
- Загрей 51, 68, 70, 71, 73, 75, 76, 81, 213,
230.
- Залмоксис 51.
- Запевала 97, 100, 101, 108, 120.
- Заратустра 211, 238.
- Зевс 52-56, 68, 73, 76, 81, 88, 94, 117,
119, 198, 219, 248, 268.
- Зелинский, Ф. Ф. 3, 8.
- Земля (земное начало) 51, 52, 56, 57,
59, 64, 76, 140, 151, 179, 192, 218,
230, 251, 256-259,
- Зиновьева-Аннибал, Л. Д. 18.
- Зосима (из романа «Братья
Карамазовы» Достоевского)
258.
- Иакх 65, 230.
- Иамблих 125.
- Иапет 218.
- Ибик 67.
- Иван-Царевич 257.
- Идеализм 6, 35, 203, 211, 214, 216, 231,
237, 249, 254, 272.
- Изида 164, 172.
- Икарий 62, 63, 64, 81, 82, 85, 107-109,
112.
- Индивидуальный принцип (principium
individuationis) 28, 71-73, 106,
107, 110, 126, 127, 134, 146, 155,
156, 158, 172, 182, 189, 191-193,
195, 197, 202, 203, 205, 206, 208,
209, 211-213, 218, 219, 232, 233,
238, 241, 242, 244, 247, 248, 260,
263, 264, 271.
- Иоанн Диакон 99-101, 109.
- Йорк фон Вартенбург, П. (P. Graf Yorck
von Wartenburg) 133, 134, 137.
- Кант, И. (I. Kant) 6, 203, 224, 235, 252,
272.
- Катарсис, очищение (“κάθαρσις”,
“καθαρτική”) 5, 10, 12, 24, 58,
59, 76, 121-137, 140, 147, 149,
154, 157, 159, 165-172, 175, 176,
181-183, 187, 190-193, 196, 197,
200, 202, 236, 237, 243, 247, 248,
250, 252, 258, 259, 260, 263, 265,
269, 271.
- Католицизм 239.
- Кибела 53, 124, 167, 268.
- Киклей 100.
- Кириллов (из романа «Бесы»
Достоевского) 257.
- Клисфен (мифология) 104.
- Корибанты 53, 124-126, 129, 167,

- 181, 184, 200.
- Корибантизм 73, 124, 134, 137, 167, 177, 178, 180.
- Котрелов, Н. В. 11, 20.
- Крейцер, Фр. (Fr. Creuzer) 31, 32, 34, 35, 53, 227, 232.
- Крит 24, 50, 52-56, 68, 76, 81, 88, 94, 95, 112, 119, 268.
- Кронос 53.
- Ксанф 81, 85.
- Кук, А. В. (A. V. Cook) 36, 81, 85, 117.
Культ героев 24, 47, 48, 73, 81, 82, 84, 85, 89, 93, 99, 103-107, 109, 110, 113, 119, 131, 213, 220, 269.
- Культ героев (почитание героев) 24, 47, 48, 73, 81, 82, 93, 99, 103, 105-107, 109, 110, 119, 151, 213, 269.
- Культ мертвых (почитание мертвых) 23, 47, 73, 106, 213, 220.
- Куреты 53, 54, 68, 73.
- Лаокоон 30.
- Леви-Стросс, К. (C. Lévi-Strauss) 26, 27.
- Ленаи 23.
- Лески, А. (A. Lesky) 81.
- Лессинг, Г. Е. (G. E. Lessing) 30, 31, 123, 128, 136.
- Ликомиды 112, 115.
- Ликург (мифология) 104, 105, 152.
- Линфорт, И. (I. Linforth) 4.
- Лобек, Кр. (Chr. Lobeck) 31, 34, 35.
- Лукас, Ф. (F. Lucas) 81.
- МакГинти, П. (P. McGinty) 26, 41, 42, 49, 139.
- Маннгардт, В. (W. Mannhardt) 36.
- Марья Тимофеевна (из романа «Бесы» Достоевского) 256.
- Материковый культ 25, 49, 50, 52-54, 56-58, 61, 63, 73, 76, 88, 89, 99, 103, 139.
- Маска 68, 84, 87, 89, 103, 110, 112-114, 116, 151, 160, 161, 213, 222.
- Маусс, М. (M. Mauss) 156.
- Медея 112.
- Меланегид 85.
- Меланипп 104.
- Меланф 81.
- Мелицерт 112.
- Менада (вакханка) 24, 52-54, 60, 63, 73, 88, 89, 107, 157, 161, 164, 169, 170, 195, 196, 213, 241, 247, 256.
- Мережковский, Д. С. 1, 8, 19.
- Миний 158, 160.
- Миниады (дочери цера Миния) 158, 160.
- Моммзен, Т. (Th. Mommsen) 17, 18.
- Монада (“μονάς”) 186-200, 264, 265.
- Мужское начало (мужская часть души) 23, 52, 160, 162, 164, 166, 169, 170, 172, 195, 196, 197, 218, 222, 247, 249, 250, 256, 259, 264.
- Музей (мифология) 71, 115, 183.
- Музыка 31, 43, 53, 73, 82, 83, 90-92, 96, 97, 108, 119, 124, 125, 129, 130, 137, 167, 174, 175, 179, 180, 202, 203, 205, 208, 220, 224, 226, 232, 233, 235, 243, 252, 261.

- Мюллер, К. О. (K. O. Müller) 31, 32, 34, 35, 50, 82.
- Мюллер-Вольмер, П. (P. Müller-Vollmer) 10, 37, 205.
- Мюррей, Г. (G. Murray) 4, 36, 51, 81, 84, 85.
- Неоплатоники 5, 9, 12, 40, 65-68, 70, 71, 125, 146, 171, 173, 181, 183-200, 206, 264, 265, 272.
- Неославянофильство 235, 238, 273.
- Неправое безумие 157, 158, 165, 169, 170, 172, 178, 182.
- Нильссон, М. (M. Nilsson) 4, 26, 81, 85, 109.
- Новалис (Novalis, Fr. von Hardenberg) 28, 215.
- Новая органическая эпоха 242, 249, 251-253, 260, 271, 273.
- Нонн 70.
- Обрядовый дуализм 48, 57, 77, 91, 93, 94, 96, 131, 137, 167, 168, 172.
- Община 51, 191, 239-241, 266.
- Озирис 71, 164, 172.
- Олимп (поэт) 124, 130.
- Олимпиодор 186, 193, 194.
- Омофагия (“ὄμοφαγία”) 52, 73, 88, 158.
- Ономакрит 70, 71.
- Орест 179.
- Орфей 54, 67, 69, 73, 115-117, 174, 183, 186, 187, 190, 195, 197, 198, 211, 219.
- Орфизм 10, 12, 19, 23, 24, 25, 40, 47, 54, 59, 62, 64-76, 87, 89, 104, 105, 110, 111, 114-117, 120, 139, 152, 156, 158, 161, 165, 167, 171, 172, 178, 179, 183-186, 190-194, 196-200, 203, 210, 211, 213, 218, 219, 225, 226, 229, 231, 233, 243, 248, 263, 265, 272.
- Орфический реформ 62, 69.
- Орфическая церковь 69, 70, 75.
- Островной культ 25, 49, 50, 52-54, 56, 57, 61, 73, 76, 88, 89, 94, 95, 99, 103, 105, 119, 139.
- Отто, В. Ф. (W. F. Otto) 26, 41, 42, 139, 145.
- Павел (апостол) 198.
- Павсаний 33, 71, 115-117.
- Пакирождение (перерождение, возрождение) 35, 72, 107, 127, 194, 230, 233, 250, 257, 259.
- Пан 107.
- Пандора 66, 219.
- Пенфей 52, 117, 158, 160, 169, 170.
- Периандр 99.
- Персефона-Кора 64, 68, 73, 106, 229.
- Пессимизм 13, 126, 134, 149-153, 171, 201, 202, 205, 218, 225, 232, 233, 263, 272.
- Пикард-Кембридж, А. (A. Pickard-Cambridge) 4, 82, 84, 86, 101, 105, 108, 109, 118, 119.
- Пиндар 91-93, 95, 96.
- Писистрат 62, 69-72, 74, 76, 82, 108, 114, 120.
- Пифагорейцы 67, 156, 167, 183-185, 187-190, 202, 229, 264.
- Пифия 58, 60.

- Пифон 58, 59, 89.
- Платон 5, 6, 9, 12, 67, 72, 125, 146, 166, 171, 173-186, 191, 194, 199, 200, 203, 205, 210, 211, 221, 223, 225, 229, 230, 233, 246, 249, 263-266, 272-274.
- Плотин 188, 197.
- Плутарх 59, 61, 95, 130, 163, 213.
- Подземное царство 53, 59, 63, 64, 67, 73, 76, 91, 94, 105, 106, 107, 131, 152, 268, 269.
- Правое безумие 12, 157, 158, 159, 165, 169-172, 175-178, 182, 184, 194, 196, 197, 266.
- Православие 239, 240, 245.
- Прагинас 83.
- Прамиф 25, 38-40, 43, 87, 165.
- Преллерь, Л. (L. Preller) 32.
- Пройтиды (дочери царя Пройта) 160.
- Прокл 125, 178, 186-189, 191, 192, 194, 196, 197, 200.
- Прометей 10, 11, 66, 193, 216-219, 224-226, 228, 233, 258, 260, 264.
- Пророчество (“μαντική”) 58-60, 70, 76, 168, 176, 216, 242, 259.
- Просимн 105.
- Протагор 210.
- Протестантизм 239.
- Психея 164, 165, 169, 170, 172, 256, 265.
- Разделенное мироздание (ἡ μεριστή δημιουργία) 72, 190, 191, 229, 238, 243, 248, 256.
- Растирание (расчленение, σπαραγμός) 52, 54, 71, 73, 89, 104, 105, 110, 112, 114-117, 152, 158, 161, 164, 172, 178, 190, 203, 213, 230, 243, 249.
- Растительность 23, 53, 81, 107, 115.
- Реализм (религиозный) 6, 175, 203, 231, 237, 254, 256, 272.
- Реартикуляционный подход 26, 27, 41, 42, 75, 139.
- Рея 53.
- Риджуэй, У. (W. Ridgeway) 4, 36, 81, 84, 105, 117.
- Роде, Э. (E. Rohde) 3, 26, 28, 32-35, 50, 58, 60, 64, 70, 85, 107, 110, 116, 128, 131, 156, 159, 161, 172, 270.
- Романтизм 5, 23, 28, 35, 42, 46, 125, 126, 145, 150, 151, 154, 209, 215, 216, 225, 232, 248, 261, 272, 273.
- Роман-трагедия 252-254.
- Сабазиос 51.
- Сатир 89, 99, 106, 107, 110, 161.
- Сатирическая драма (сатиры) 80-87, 97-100, 102, 103, 106-110, 112-114, 118-120, 132, 136, 209, 213.
- Сверхчеловек 6, 134, 158, 212, 217, 238, 242, 245, 257, 260, 264.
- Святая Русь 240, 257, 261.
- Секира (двойной топор) 54, 94, 95, 119.
- Семела 56.
- Сервантес 255.
- Сивилла 60.
- Сикионские хоры 80, 82, 84, 86, 103-105, 109, 119.
- Силард, Л. 10, 11, 37.

- Силен 83, 89, 106, 109, 151, 153, 171, 202, 271
- Сильк / Стерн 227.
- Симонид 96.
- Синкретическое действо 97-99, 109, 118, 119, 222, 254, 259, 269.
- Сифорд, Р. 86.
- Славянофильство 6, 13, 225, 235, 236, 238-241, 244, 245, 256, 260, 273.
- Соборность 6, 11, 13, 106, 156, 157, 162, 204, 216, 217, 236-245, 247, 251-253, 255, 256, 259-261, 266, 271, 273.
- Сократ 5, 92, 173-176, 178, 180, 181, 183, 184, 187, 199, 200, 202, 205, 210, 211, 213, 221, 223, 226, 230, 233, 245, 272, 273.
- Соловьев, Вл. С. 6, 9, 13, 18, 28, 174, 201, 205, 228, 232, 236, 237, 239, 240, 245-252, 256, 257, 259, 260.
- Солон 99, 101, 102.
- Сострадание (“ἔλεος”) 122, 124, 126, 131, 137, 229, 256.
- Софисты (софизм) 174, 199, 200, 210, 221.
- Софокл 108, 221, 223, 226.
- Спенсер, Г. (H. Spener) 33.
- Ставрогин (из романа «Бесы» Достоевского) 257.
- Страх (“φόβος”) 122, 124, 126, 131, 137, 177, 179, 229.
- Тайлор, Э. Б. (E. V. Tylor) 26, 27, 33, 36.
- Танталиды 178.
- Титаны (титанизм) 13, 46, 68, 71-73, 89, 105, 114-116, 152, 178-180, 182, 184, 186-188, 190-193, 197, 200, 205, 213, 216-219, 225, 228-230, 233, 258, 263, 264.
- Толстой, Л. Н. 174, 201, 210.
- Трансляционный подход 26, 27, 42, 49, 75.
- Триетерии 23, 61, 81.
- Тургенев, И. С. 201.
- Ты еси (“Tat tvam asi”) 163, 169, 172, 203, 204, 210, 232, 250, 254, 265.
- Убийство (убиение, обряд) 59, 89, 157, 160, 164, 170, 196, 221, 226, 233, 258.
- Фарнелл, Л. Р. (L. R. Farnell) 36, 81, 85.
- Фауст 193, 224, 225.
- Феб 59.
- Ферекид 56.
- Феспид 80, 82, 83, 86, 99, 100, 102, 107, 108, 110, 119, 120.
- Фет, А. А. 201.
- Флий 83, 115, 116.
- Фракия 24, 32, 50-52, 56, 67, 88, 116, 156, 224, 268.
- Фрейд, З. (S. Freud) 27, 140.
- Фрэзер, Дж. (J. Frazer) 26, 33, 36, 81, 82, 84, 161.
- Халливель С. (S. Halliwell) 135.
- Хомяков, А. С. 9, 13, 236, 239, 240, 245, 259, 260.
- Христианство 6, 23, 47, 57, 64-66, 74, 77, 79, 114-116, 123, 132-134, 137, 146, 153, 154, 164, 165, 169-

- 174, 185, 198-200, 204, 208, 211,
214-218, 226, 227, 230, 231, 233,
235-237, 239, 240, 246, 247, 250,
258-260, 263, 264, 270-274.
- Христос 6, 28, 41, 79, 151, 186, 198,
199, 207, 214, 215, 219, 227, 229,
234, 238, 246, 250, 251, 257, 258.
- Цикл рождения (“κύκλος γενέσεως”) 67,
72, 153, 194.
- Человекобог 257, 258.
- Шадевальдт, В. (W. Schadewaldt) 81,
135.
- Шеллинг, Фр. (Fr. Schelling) 9, 11, 13,
28, 35, 146, 201, 226-233, 246,
252, 272.
- Шиллер, Фр. (Fr. Schiller) 31, 128, 215,
257.
- Шлейермахер, Фр. (Fr. Schleiermacher)
36.
- Шопенгауэр, А. 6, 9, 12, 18, 28, 83, 96,
107, 126, 127, 134, 140, 146, 150,
153, 155, 163, 171, 201-205, 208,
217, 220, 224, 227, 232, 235, 238,
247, 252, 264, 271, 272.
- Шор, О. А. 21.
- Шпенгель, Л. (L. Spengel) 128
- Экстатическое существо (ζῶον
ἐκστατικόν) 46, 49, 264.
- Экхарт, М. 9, 165, 169, 172, 204, 265.
- Элевсинские мистерии 64, 65, 69, 74,
81, 85, 110, 111, 114, 115, 116,
118, 120, 231.
- Элевтерей 63, 64, 85.
- Элиаде, М. (M. Eliade) 26.
- Эльсе, Г. (G. Else) 81, 82.
- Эмпатические божества 27, 47, 113,
134, 151, 152, 171, 238, 270.
- Эригона 62.
- Эринии 52, 88.
- Эпос (эпопира, эпическая поэзия) 48,
70, 92-94, 96, 98, 100, 103, 229,
253, 254, 259, 260, 269.
- Эрос 115, 164, 169, 172, 180, 185, 256,
265.
- Эсхил 20, 108, 117, 179, 218, 221, 223,
226, 253.
- Юнг, К. Г. (K. G. Jung) 26, 27.
- Юстиниан 198.