

ДРЕВНИЙ МИР И МЫ

КЛАССИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ
в Европе и России

II



Петербург
BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
Издательство «Алетейя»
2000

СОДЕРЖАНИЕ

<i>От редакции</i>	5
--------------------------	---

ДРЕВНИЙ МИР

<i>А. И. Доватур.</i> Солон и Феогнид: поэт агоры и поэт симпосиев	11
<i>А. К. Гаврилов.</i> Ремесло поэта, или Требуемые симпозиасты	25
<i>А. В. Гладкий.</i> Падежи и бабки	54
<i>Г. Виссова.</i> Выставки древностей в Риме. <i>Пер. с нем. С. А. Гавриловой</i>	61

ИЗ ИСТОРИИ НАУКИ ОБ АНТИЧНОСТИ

<i>М. М. Позднев.</i> Родольф Агрикола, эрудит и текстолог	71
<i>Г. И. Гинзбург.</i> Г. К. Келер и библиотека Эрмитажа	92
<i>А. Э. Хаусмен.</i> О приложении разума к текстологии. <i>Пер. с англ. В. В. Зельченко</i> ...	99
<i>И. В. Тункина.</i> «Дело» академика Жебелса	116
Выбранные места из переписки друзей-филологов: <i>А. И. Доватур – А. Н. Езунов – Я. М. Боровский. Публ. А. К. Гаврилова, В. В. Зельченко</i>	162

PERSONALIA

Евгений Мартышович Придик (1865–1935)

<i>Н. А. Павличенко.</i> Е. М. Придик, петербургский филолог и эпиграфист	189
Библиография Е. М. Придика	206

Григорий Филимонович Церетели (1870–1939)

<i>И. Ф. Фихман.</i> Г. Ф. Церетели	207
---	-----

Авигло Чериковер (1894–1957)

<i>Зви Явец.</i> В. Чериковер – историк грско-римского мира. <i>Пер. с англ. О. В. Буда-рагиной</i>	218
---	-----

Юрий Викторович Андреев (1937–1998)

<i>И. Ю. Шауб.</i> Ю. В. Андреев: штрихи к портрету	223
<i>А. И. Зайцев.</i> Ю. В. Андреев: научное наследие	234

АНТИЧНОСТЬ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Монстры русской хронографии. <i>Публ., предисл. и примеч. Е. Г. Водолазкина</i>	245
<i>Н. А. Численко.</i> Об источниках «Тилемахиды» В. К. Трдиаковского. <i>Подготовка текста и предисл. Т. Б. Авериной</i>	252
<i>В. В. Зельченко.</i> <i>Morege, Dionysi</i>	280
<i>Ю. В. Андреев.</i> Русский человек между Христом и Дионисом: Вячеслав Иванов как исследователь и истолкователь греческой религии	282

LITTERAE ELEGANTIORES

<i>Ф. Ф. Зелинский.</i> <i>Juvenilia</i>	297
<i>M. von Albrecht.</i> <i>Carmina Latina</i>	301
<i>Анри Волохонский.</i> Вольные переводы из Катутла	306
<i>Хава Брахя Корзакова.</i> Ксантиппа	308

ΠΑΙΓΝΙΑ

<i>Philologorum decalogi: К Лерс, А. фон Гарак</i>	315
<i>Власий Цезиус.</i> Гиперборейские маргиналии	318

Ю. В. Андреев

РУССКИЙ ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ ХРИСТОМ И ДИОНИСОМ

Вячеслав Иванов как исследователь и истолкователь
греческой религии*

Давно уже всеми признано, что наследие античной эпохи сыграло чрезвычайно важную роль в формировании русской культуры Серебряного века. Столь характерный для русской интеллигенции начала истекающего столетия комплекс идей и настроений, соединявший рафинированный эстетизм с болезненным переживанием катастрофичности своего времени и эсхатологическими предчувствиями, а пассивное бегство от действительности – с тревожными прозрениями неумолимо надвигающегося революционного будущего, как нельзя более ярко и наглядно воплотился в античных реминисценциях, пронизывающих мышление и творчество многих замечательных художников, архитекторов, поэтов и философов этого периода. В их восприятии образ клонящегося к упадку и гибели, но все еще прекрасного античного мира отчетливо ассоциировался с печальным зрелищем уходящей в прошлое

* Материалы о Ю. В. Андрееве см. в настоящем выпуске альманаха, в разделе *Personalia*. Первая версия работы о Вяч. Иванове, представляющая собой отклик на переиздание «Диониса и ирадионисийства», была опубликована в газете «Коммерсантъ-Daily» от 22 апреля 1995 г.; второй, расширенный вариант увидел свет в сборнике «Культурное наследие российского государства» (СПб. 1998, 119–126). Публикуемый ниже текст был вновь просмотрен и существенно дополнен Ю. В. незадолго до смерти. – *Ред.*

старой России или, если брать шире, всей старой Европы. Среди выдающихся деятелей Серебряного века, в разное время и, конечно, в разных масштабах и формах отдавших дань увлечению античной тематикой, мы можем назвать такие имена, как Владимир Соловьев, Василий Розанов, Николай Бердяев, Иннокентий Анненский, Михаил Кузмин, Максимилиан Волошин, Валерий Брюсов, Дмитрий Мережковский, Александр Блок, Лев Бакст, Валентин Серов, Иван Фомин и многие другие. Одно из центральных мест в этом длинном перечне мыслителей, поэтов и художников по праву принадлежит Вячеславу Иванову, человеку, по уровню одаренности и разносторонности своих дарований сравнимому разве что с так называемыми «титанами эпохи Возрождения».

Можно долго перечислять многообразные ипостаси, увлечения и виды этого Протея, который зарекомендовал себя и как один из самых блестящих поэтов в великолепной плеяде русских лириков предреволюционных десятилетий, и как признанный мэтр, практик и теоретик русского символизма, как человек необыкновенной, разносторонней учености, великий знаток и ценитель античной литературы, талантливый переводчик греческих поэтов и трудолюбивый исследователь греческой религии, наконец, как глубокий и оригинальный философ-мистик, «мистагог» и «теург», как полушутя-полусерьезно именовали его современники.¹

Иванов вошел в историю русского мистицизма как один из самых вдохновенных и последовательных проповедников идей «нового дионисийства», впервые провозглашенных великим немецким мыслителем Фр. Ницше. В 1900-е годы увлечение ницшеанством и соответственно дионисийством в русском образованном обществе стало почти повальным. Как известно, этой формой духовной эпидемии «переболели» многие часто очень не похожие друг на друга по складу ума и характера люди.² Но в отличие от профанов, лишь поверхностно усвоивших азы ницшеанского учения, Иванов глубоко врос в проблематику дионисийства. Для него она стала импульсом к напряженным духовным поискам, которые в конце концов вылились в планомерную, весьма основательную и серьезную исследовательскую работу. Дионисийской теме он посвятил целый цикл своих стихотворных произведений,

¹ См.: Вяч. Иванов. Родное и вселенское. М. 1994; *Он же*. Лик и личины России. М. 1995; Л. Иванова. Воспоминания: Книга об отце М. 1992.

² А. Эткинд. Эрос невозможного: История психоанализа в России. СПб. 1993, 57 сл, *Он же* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М. 1996, 231 слл.

философских эссе, лекций и ученых трактатов. Главным итогом всего этого продолжавшегося в общей сложности около двадцати лет служения загадочному древнему божеству может считаться книга «Дионис и прадионисийство», впервые увидевшая свет уже после революции в 1923 г. в городе Баку, куда судьба забросила Иванова, прежде чем он окончательно покинул свое отечество. Изданная очень небольшим тиражом, эта книга почти сразу же стала библиографической редкостью. А потом о ней вообще забыли: по-другому в те времена и быть не могло. И сам автор, оказавшийся в эмиграции, и его главный научный труд автоматически попадали в черный список книг, запрещенных к употреблению в Советской России. И даже те немногие лица, которые знали о существовании этого интереснейшего сочинения и могли так или иначе с ним ознакомиться, не решались ни сослаться на него, ни даже о нем упоминать. Впрочем, и на Западе религиозно-эзотерические изыскания Иванова остались практически неизвестными широкому кругу специалистов, ибо издать свой труд в переводе на один из европейских языков он так и не сумел.

Лишь теперь, после длительного периода забвения и, что еще хуже, вполне сознательного замалчивания эта книга выдающегося русского ученого и мыслителя вновь возвращается к нам вместе с его стихами и литературно-философскими эссе. Три года назад (в 1994 г.) петербургское издательство «Алетейя» осуществило второе издание «Диониса и прадионисийства», включив в тот же том некоторые другие тематически связанные с книгой работы Иванова,³ и теперь мы наконец имеем возможность по достоинству оценить все своеобразие, глубину и масштабность его исследовательской и теоретической мысли.⁴

Центральная тема книги, как об этом ясно сказано уже в предисловии,⁵ – происхождение так называемой «Дионисовой религии», которую автор вслед за Ницше и некоторыми другими своими предшественниками резко обособляет и даже противопоставляет олимпийской религии древних греков. Решение этой чрезвычайно сложной научной проблемы Вяч. Иванов нашел в феномене, обозначасмом – конечно, в достаточной

³ Вяч Иванов Дионис и прадионисийство. СПб. 1994.

⁴ В своих суждениях о научном наследии Вяч. Иванова мы многим обязаны небольшой, но очень содержательной статье Н. В. Брагинской «Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова», опубликованной уже около десяти лет тому назад. еще до появления второго издания «Диониса и прадионисийства», в сборнике «Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках» (М 1988), хотя в некоторых принципиальных вопросах наши взгляды на это сочинение сильно расходятся.

⁵ Вяч Иванов Дионис и прадионисийство, 12.

степени условно – придуманным им термином «прадионисийство». Согласно его концепции, религия Диониса в ее известной нам классической эллинской форме вырастает из некоего аморфного конгломерата по преимуществу негреческих или еще догреческих верований и культов, достаточно многообразных и разнородных, но в то же время во многом сходных между собой и, по крайней мере типологически, если не генетически, родственных друг другу. Все эти культы были по основной своей природе, во-первых, оргиастическими, во-вторых, хтоническими и, в-третьих, матриархальными. Хотя этот последний термин Иванов почти нигде не употребляет, лидирующая роль женщины в прадионисийской обрядности очерчена им достаточно выпукло.

Главными очагами прадионисийства были, в понимании Иванова, с одной стороны, Фракия, с которой он связывает «материковую, горную», по его определению, версию этого феномена (гл. VI), и, с другой стороны, Малая Азия, или ареал хеттской культуры, который он объединяет с островами Эгейского моря и, в первую очередь, с Критом («островная, морская» версия прадионисийства – гл. VII). Кроме этих основных элементов, в постулируемой Ивановым сложной «химической реакции», породившей дионисийскую религию, могли участвовать, согласно его догадкам, и какие-то флюиды индийского и египетского происхождения и, наконец, некоторые исконно эллинские и, стало быть, исконно арийские формы религиозной обрядности, к каковым он относит, например, культ героев, различные виды поминовения мертвых, аттический праздник Анфестерий и т. п.⁶ Но главным вкладом собственно эллинского духа в религию Диониса, благодаря которому она в конце концов смогла оторваться от материнского лона прадионисийства и подняться на более высокий уровень религиозного сознания, была, в понимании Иванова, идея катарсиса, т. е. ритуального очищения от скверны хтонической обрядности с ее оргиями, страстями, заклинаниями мертвых и т. д. Именно катарсис как «обязательный коррелят первобытного пафоса» облагородил первоначальное прадионисийство и сделал его настоящим дионисийством. Катарсис позволил преодолеть разрыв, существовавший между аристократической олимпийской религией и хтоническими народными верованиями, и примирил оба эти духовные начала, соединив их в грандиозном синтетическом образе Диониса, «бога небесного и подземного вместе, являющегося одновременно и вдохновителем пафоса, и его разрешителем».⁷

⁶ Там же, 289 слл.

⁷ Там же, 291.

Подобно своему главному герою, сам Иванов также предстает перед нами как великий примиритель и разрешитель противоречий. В сущности, вся его книга была попыткой синтеза множества противоречивых мнений о происхождении и природе дионисийской религии, уже существовавших в то время в европейской науке. Будучи человеком колоссальной учености и поистине феноменальной эрудиции, Иванов аккумулировал в своем сознании всю эту разноголосицу суждений и оценок и попытался привести ее к некоему консенсусу, примирив между собой тогдашние светила науки: Бахофена, Маннхардта, Роде, английских ученых так называемой Кембриджской школы, – и приправив весь этот «коктейль» идеями Ницше, с которым у него, впрочем, были особые счеты. Конечно, можно было бы на этом основании упрекнуть автора «Диониса и прадионисийства» в известного рода всеядности, эклектизме и компилятивности. Мы видим, однако, в этой счастливой способности Иванова соединять вещи, казалось бы, несоединимые прежде всего замечательный талант к синтезу и организации научного процесса – тем более что результатом его усилий стала по-настоящему оригинальная и при этом удивительно стройная и красивая концепция, вполне прозрачная и непротиворечивая в своих основных положениях, что, впрочем, не исключает определенной наивности и старомодности многих составляющих ее суждений.

Конечно, для того, чтобы оценить по достоинству логическую стройность и даже изящество этой концепции, нужно вначале приноровиться к нарочитой архаичности и тяжеловесности авторского слога, к той знаменитой ивановской витиеватости, которая требует от читателя его книги известных усилий, а подчас и весьма напряженной умственной работы. Вот лишь один выхваченный наугад образчик его стиля и образа мыслей из статьи «Ницше и Дионис»: «Дионис есть божественное всеединство Сущего в его жертвенном разлучении и страдальном пресуществлении во вселикое, призрачно колеблющееся между возникновением и исчезновением Ничто мира. Бога страдающего извечная жертва и восстание вечное – такова религиозная идея Дионисова оргазма».⁸

Как говорится, *ex ungue leonem...* Автор редакционного предисловия к новому изданию «Диониса и прадионисийства», на наш взгляд, слегка лукавит, пытаясь уверить нас, что эта книга будто бы гостеприимно распахнута навстречу читателю. На самом деле прогулка по са-

⁸ Там же. 312.

дам «Вячеслава Великолепного», как не без доли иронии называл Иванова Лев Шестов, не обещает быть ни легкой, ни особенно приятной. Наши любители мистики и оккультных наук, избалованные общедоступной литературой вроде сочинений мадам Блаватской, вряд ли сумеют продрасться сквозь дебри ивановской учености. Как и в былые времена, Иванов остается писателем для избранных.

И все же нам остается лишь сожалеть о том, что этот замечательный труд русского поэта и мыслителя пришел к нам так поздно, что он не нашел своего читателя ни у нас в стране, ни за рубежом еще в то время, когда впервые увидел свет – в 20-е годы, и по существу надолго выпал из процесса развития мировой научной мысли. А между тем, если бы судьба была к ним более благосклонна, идеи Иванова, несомненно, смогли бы существенно обогатить и оплодотворить этот процесс. По широте охвата одной из самых фундаментальных проблем в истории греческой религии и по глубине проникновения в ее сокровенную суть его концепция нередко выгодно отличается не только от работ предшественников, но и от многого, написанного на эту же тему уже в гораздо более поздние времена. Нам думается, что у Вяч. Иванова могли бы многому поучиться даже такие крупнейшие авторитеты современного религиоведения, как Э. Доддс, М. Элиаде, К. Кереньи, В. Буркерт и др.

Его давние прозрения часто подтверждаются свидетельствами источников, о которых в его время никто еще не мог и помыслить. Так, например, его интерпретация критского мифа о Дионисе-Загрее и связанного с ним ритуала омофагии (сыроядения) не так давно получила сенсационное подтверждение при раскопках одного из домов минойского Кносса, в котором английские археологи обнаружили следы жертвенной трапезы, ясно указывающими на некогда бытовавший здесь обычай ритуального каннибализма.⁹ Многие типичные черты и особенности впервые открытого Ивановым прадионисийства теперь более или менее надежно документированы, с одной стороны, огромным археологическим материалом, добытым при раскопках так называемых «минойских *reak-sanctuaries*», святилища в Айя Ирины на Кеосе, где почитание Диониса уходит своими корнями в глубины бронзового века, других культовых центров и некрополей Крита, островной и материковой Греции (по Иванову – островной, или морской, очаг прадионисийства).¹⁰

⁹ P. Warren *Minoan Crete and Ecstatic Religion // Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age* / Ed. by R. Hagg and N. Marinatos. Stockholm 1981. 155–166.

¹⁰ См.: P. Warren *Op. cit.*, W. Burkert. *Greek Religion*. Cambridge, Mass. 1985. ch. 1; 3

Подтверждаются они, с другой стороны, и еще более ранними, восходящими к эпохе неолита и энеолита памятниками религиозных верований и культовой практики населения северо-балканского и придунайского ареалов (фракийский очаг прадионисийства). Эта вторая группа источников была в сравнительно недавнее время блестяще систематизирована и осмыслена в двух больших книгах покойной М. Гимбутас.¹¹

Впрочем, даже и в главной своей научной работе Вяч. Иванов сумел сохранить верность своему основному призванию и остаться по-этом и мистиком, творцом новых мифов, а не только интерпретатором старых. Как верно заметила Н. В. Брагинская, только на первый взгляд «Дионис и прадионисийство» – «тяжеловесная профессорская книга, создание небывалого для наших широт эрудита, где многознание кажется гарантом научной корректности. Однако история у Иванова нормативна, и литературоведение его профетическое».¹² Действительно, при всей его гелертерской фундаментальности, при неоспоримой добросовестности основных логических построений и выводов это сочинение несет на себе ясно выраженный отпечаток своей эпохи, духовной атмосферы русского Серебряного века и, что особенно важно, не лишено известного рода идейной провокационности, к которой автор книги, по свидетельствам хорошо знавших его людей, был весьма склонен не только в своей литературной деятельности, но и в каждодневном общении. Правда, в самом тексте «Диониса и прадионисийства» Иванов постарался по возможности заглушить основную идейную направленность своего труда, завуалировать его историософский и вместе с тем теософский смысл и пафос. Как-никак книга была опубликована под бдительным оком марксистской цензуры и к тому же предназначалась к защите в качестве докторской диссертации в советском университете города Баку. Гораздо более откровенно истинные намерения российского «мистагога» были выражены в уже упоминавшейся серии статей и лекций, предшествовавших книге 1923 года и написанных в основном до революции.

Тем не менее также и в этой своей работе Иванов сумел достаточно ясно выразить всегда чрезвычайно занимавшую его мысль о связи дионисийства с христианством. Уже в Предисловии он как бы вскользь замечает, что именно религия Диониса «первая в эллинизме определила своим направлением водосклон, неудержимо стремивший с тех пор

¹¹ *M. Gimbutas. The Gods and Goddesses of Old Europe. London 1974; Eadem The Civilisation of the Goddess: The World of Old Europe. San Francisco 1991.*

¹² *Н. В. Брагинская. Указ. соч., 297.*

все религиозное творчество к последнему выводу – христианства».¹³ И подводя итог своим размышлениям о метаморфозах дионисийства, сохранявшего при всех своих трансформациях в классической греческой трагедии и в позднейших эллинистических мистериях верность основной идее страдающего, умирающего и воскресающего бога. Иванов завершает книгу непреложной констатацией: «Так эллинский мир создает почву для христианства, которое уже в самой колыбели своей, какою была Галилея языческая (Ис. 9: 1; Мф. 4: 15), кажется проникнутым символикой и пафосом дионисийства».¹⁴ Таким образом, следуя авторской логике, мы должны шаг за шагом приближаться к парадоксальному выводу. Оказывается, при всей своей первобытной дикости, разнузданной стихийности и подчас отталкивающей жестокости религия Диониса была в сущности не чем иным, как, говоря словами самого Иванова, «евангельским приуготовлением», или своего рода христианством до христианства, христианством язычников.¹⁵

Как относиться к этой на первый взгляд довольно-таки дерзкой и даже повергающей в шок идее? Разумеется, с точки зрения ортодоксальной христианской церкви – как восточной, так и западной в равной мере – эта попытка сближения Христа с одним из самых отвратительных и непристойных языческих богов может оцениваться только как опасная ересь. Как известно, апологеты раннего христианства выделяли Диониса среди всего сонма олимпийских богов как прямой прообраз Дьявола или даже как одно из его воплощений. В одной из ранних своих работ Иванов объяснял эти нападки именно сходством Диониса с Христом и возникшей на этой основе у первохристиан «боязнь соперничества».¹⁶ С точки зрения строго научной в концепции Иванова несомненно присутствует определенное рациональное зерно. На сходство евангельского Иисуса с древними страдающими богами типа греческого Диониса, малоазийского Аттиса, египетского Озириса указывали многие исследователи древнейших религий Востока и античного мира, включая автора знаменитой «Золотой ветви» Дж. Фрэзера. Некоторые из основополагающих постулатов христианского вероучения обнаруживаются в учении орфиков, представляющем собой

¹³ Вяч Иванов. Дионис и прадионисийство, 11.

¹⁴ Там же, 292.

¹⁵ Именно поэтому резкая критика христианского вероучения в некоторых поздних сочинениях Ницше была воспринята Ивановым как измена Дионису (см. его статью «Ницше и Дионис» в том же издании «Диониса и прадионисийства»).

¹⁶ Вяч Иванов. Религия Диониса: Ее происхождение и влияние // Вопросы жизни № 6–7 (1905), 134–135.

своеобразную теологию дионисийства. Здесь мы находим и весьма решительное противопоставление тела и души как тленной и нетленной частей человеческой личности, и мысль о исконной греховности каждого человека, и надежду на спасение души в мире ином, а вместе с ней и бога-спасителя, своей смертью открывшего людям путь к вечному блаженству, и веру в загробное воздаяние, и идеал чистой и непорочной жизни, ведущей к духовному обновлению. Не раз уже высказывались догадки о том, что все эти идеи орфиков и близких к ним пифагорейцев, восходящие, по всей видимости, еще к VI–V вв. до н. э., могли прямо или через ряд промежуточных инстанций дойти до ранних христиан и оказать определенное влияние на их настроения и образ мыслей.¹⁷ Сам Иванов нашел в евангельских текстах ряд довольно близких параллелей с дионисийской обрядностью и мифологией.¹⁸

И все же сходство еще не есть тождество. Серьезный историк религии не может не видеть наряду с некоторыми общими чертами также и глубочайшего различия между дионисийством и христианством. Укажем лишь на некоторые принципиально важные моменты, которые Иванов то ли просто упустил из виду, то ли вполне сознательно обошел стороной. Культ Диониса, как и все почти древнейшие религии, вырос из обожествления стихийных сил живой природы и сохранял с ней неразрывную связь вплоть до конца античной эпохи. Христианство, напротив, возникло в обществе, уже осознавшем свою внеположность и даже противоположность миру природы, и, видимо, именно по этой причине с самого начала с высокомерным презрением взирало на этот «тварный мир», не желая иметь с ним ничего общего. Религия Диониса при всем ее своеобразии на протяжении своей более чем тысячелетней истории в целом мирно сосуществовала с другими формами богопочитания, не претендуя на какую-то исключительность или духовной монополизм; христианство с самого момента своего возникновения провозглашает себя «единственной религией истинного бога» и вступает в яростную борьбу на уничтожение со всеми иными, «ложными» богами, стремясь к безраздельному контролю и абсолютной власти над душами миллионов людей.

Дионисийство как сложный сплав очень древних, во многом, вероятно, еще догреческих культов стоит у самых истоков античной цивилизации, на становление и развитие которой оно оказало самое непосредственное влияние (вспомним хотя бы ту бесспорно важную роль,

¹⁷ *W. Burkert. Op. cit., 304.*

¹⁸ *Вяч. Иванов. Религия Диониса..., 136.*

которую дионисийские культы сыграли в формировании греческого театра). Христианство, со своей стороны, может быть с полным основанием признано продуктом разложения и перерождения этой цивилизации. Начиная с первых своих шагов, оно становится в решительную оппозицию ко всему миру греко-римской культуры и как бы отсекает его от себя, объявляя «порождением и царством Сатаны». С этим связано и еще одно важное различие между этими двумя религиями. В то время как религия Диониса в ее классической форме была, как справедливо полагал сам Иванов, своего рода квинтэссенцией эллинского духа или, во всяком случае, одним из наиболее ярких его проявлений, христианство зародилось и выросло в совсем иной этно-культурной среде и до сих пор еще несет на себе неизгладимую печать кровного родства с ветхозаветным иудаизмом.

Можно вспомнить и о некоторых других принципиальных расхождениях между дионисийством и христианством, например, о полной внеисторичности или даже антиисторичности первого и глубокой погруженности в историю второго. В то время как христианство вело отсчет истории человечества от грандиозного, но вполне конкретного события – рождения Христа и Откровения, дионисийство, подобно всем дохристианским религиям, знало лишь циклы «вечного возвращения» одних и тех же мифологических архетипов.

И наконец, еще одно достаточно существенное различие: в то время как христианство уже с самых первых своих шагов сознательно и планомерно подталкивало человека к аскетизму и умерщвлению плоти, подавляя в нем заложенные природой инстинкты и страсти, и в первую очередь его сексуальность, дионисийство, наоборот, давало этим инстинктам, так сказать, божественную санкцию, превращая в таинство и своего рода служение божеству самое разнузданное буйство плоти.

Мимо этого последнего несовпадения и даже прямого антагонизма между Христом и Дионисом Иванов, конечно, пройти не мог (слишком уж он бросался в глаза), но постарался на свой лад его переосмыслить и, по возможности, если не совсем снять, то хотя бы как-то сгладить, хотя сглаживание это было довольно своеобразным. Сам Иванов неоднократно признавал и даже подчеркивал, что исходным и определяющим импульсом, вызвавшим к жизни дионисийские оргии, был половой инстинкт. Так, в своей книге (с. 273 нового издания) он замечает, что обрядовое действие этого рода было само по себе бесцельно, «поскольку оно непосредственно воплощает состояния и импульсы испуга, коренящиеся, в последнем счете, в половом сознании и в древнейших отношениях полов». Логически развивая этот важный

тезис, мы неизбежно приходим к очевидно дикому и кощунственному для верующего христианина выводу о том, что и христианство через дионисийство в глубочайших своих истоках восходит вовсе не к божественному откровению, а к сексуальному исступлению неистовствующих менад. Сам Иванов, правда, нигде этот опасный вывод не декларирует, не решаясь поставить точку над *i*. Но в том, что его интеллектуальной отваги и дерзости вполне хватило бы на такого рода поправки к христианскому вероучению, сомневаться не приходится.

Здесь уместно будет напомнить о том, что Иванов вместе с Межрежковским, Розановым, Брюсовым, Сологубом и некоторыми другими хорошо известными представителями культуры Серебряного века стоял в центре своего рода сексуальной революции, провозгласившей раскрепощение и даже обожествление плоти и установившей культ Эроса. Пристальный, а иногда и определенно болезненный интерес к проблеме пола, ко всевозможным, в том числе и извращенным проявлениям сексуальности настоящим лейтмотивом проходит через всю поэзию, художественную и философскую прозу, наконец, через искусство этой эпохи. При этом уже достаточно рано, например, в сочинениях Владимира Соловьева, оправданно считающегося духовным отцом если не всех, то многих представителей этой славной плеяды поэтов и мыслителей, становится очевидной тенденция к прямому сближению, более того – слиянию эротики с философией, этикой и даже религией. Тот же Вяч. Иванов писал в одной из своих статей девяностых годов: «В строе новой души этика является эротикой <...> Алчущая любовь – вот первооснова нашей религиозности».¹⁹

Похоже, что именно этот столь важный для него тезис Иванов и пытался обосновать и развить в серии своих работ, посвященных дионисийству. Именно с его «легкой руки» сам этот термин и в литературе, и в обиходной речи того времени стал своеобразным эвфемизмом, обозначающим в первую очередь сексуальную свободу и даже распущенность. При этом он явно был не прочь раздвинуть слишком тесные для его идей рамки христианской ортодоксии и, оставаясь формально в лоне православной церкви (впрочем, впоследствии, уже в эмиграции, им покинутой), готовил против нее опаснейшую идеологическую диверсию.

Конечно, и для самого Иванова, и для некоторых его друзей-соперников вроде уже упоминавшегося Межрежковского эта цель была

¹⁹ Цит. по кн.: *А. Эткинд. Содом и Психея*, 231.

не главной, и уж во всяком случае далеко не единственной. Литературное и житейское позерство и наигрыш, столь характерные для этой части русской интеллигенции, их любовь к эпатажу черни, толпившейся у подножия их «башни из слоновой кости», судя по ряду признаков, переплстались в их душе с искренней озабоченностью и болью за судьбу мировой культуры в стужающихся сумерках предвосной и предреволюционной эпохи.

В русской религиозно-философской литературе рубежа всков одной из проблем первостепенной важности становится вопрос о преодолении почти двухтысячелетнего разрыва между двумя главными полюсами этой культуры – христианством как по преимуществу царством духа и античностью как царством обожествленной плоти. Вяч. Иванов, судя по целому ряду его высказываний, был весьма озабочен поисками ршения этой проблемы, и именно эта озабоченность, по всей видимости, подтолкнула его к дерзкой попытке сопряжения Христа с Дионисом, ради которой ему пришлось пустить в ход все свое философское и филологическое высокоумудрие.

В конце концов такое сопряжение действительно произошло, хотя проповедь «дионисийствующего Иванова» не сыграла при этом сколько-нибудь заметной роли. Мечта «русского теурга» наконец осуществилась, правда, в сильно окарикатуренном виде. И в наши дни мы можем наблюдать, как выхолощенное христианство и выморочное дионисийство, окончательно лишившееся своего мистического ореола в лоне современной массовой культуры, мирно уживаются друг с другом в едином культурном пространстве постиндустриальной цивилизации. И все же, несмотря на то, что книга Иванова утратила свою идейную актуальность задолго до свосго нового выхода в свет, она, безусловно, сохранила историко-культурную ценность как один из интереснейших памятников русской религиозно-философской мысли первых десятилетий XX века.