SLAVISTISCHE BEITRÄGE

Herausgegeben von
Peter Rehder

Beirat:
Tilman Berger · Walter Breu · Johanna Renate Döring-Smirnov
Walter Koschmal · Ulrich Schweier · Miloš Sedmidubský · Klaus Steinke

Band 465

VERLAG OTTO SAGNER
MÜNCHEN 2009

Филип Вестбрук

ΔΙΟΝΥΣΟΣ ΚΑΙ Η ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ ΤΡΑΓΩΙΔΙΑ
DIONYSUS UND DIE DIONYSISCHE TRAGÖDIE
ДИОНИС И ДИОНИСИЙСКАЯ ТРАГЕДИЯ

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ О ДИОНИСИЙСТВЕ

FS
40
11
465

18550117
7268
67574

Verlag Otto Sagner
MÜNCHEN 2009

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über http://dnb.d-nb.de/

ISBN 978-3-86688-046-7
© Verlag Otto Sagner, München 2009
Abteilung der Firma Kubon & Sagner
D-80328 München
Druck und Bindung:
Strauss GmbH
D-69509 Mörlenbach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier

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 Ouwerkerk, 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

Вступительное слово 1
Метод и подход 2
Филология 3
Философия 5
Ограничения 7
Несколько слов об основных работах по нашей теме 10
Структура нашей работы и ее основная мысль 11
Замечание об использованных античных текстах и цитатах 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 Создание, дальнейшая судьба и изучение филологических исследований Иванова 17
1. 1. 2 Два филологических труда 19
1. 1. 3 Краткое содержание двух филологигеских трудов 22
1. 1. 4 Сравнение содержания двух филологических трудов 24
1. 2 Методология Иванова 25
1. 2. 1 Три основных направления 26
1. 2. 2 Общая характеристика позиции Иванова 27
1. 2. 3 «Эллинская религия страдающего бога» 29
1. 2. 4 «Дионис и прадионисийство» 34
1. 2. 5 Экскурс: Иванов и Отто 41
Итоги 42

Глава вторая
Прадиосисийство и дионисийство в своем историческом развитии 45

2. 1 Дионисийство и прадионисийство как культурологические понятии 45
2. 2 Прадионисийство 49
2. 2. 1 Материковый культ 50
2. 2. 2 Островной культ 52
2. 3 Дионис в Греции – от прадионисийства к дионисийству 55
2. 3. 1 Сопротивление, адаптация и синтез 55
2. 3. 2 Дельфийский синтез как выражение эллинской религиозной идеи 57
2. 4 Дионис в Аттике 61
2. 4. 1 Аттические фестивали Диониса как контекст трагедии 62
2. 5 Дионис и мистериальные культы 64
2. 5. 1 Орфизм как тема исследования у Иванова 65

2. 5. 2 Орфизм как историческое явление 67
2. 5. 3 Орфический миф и орфики во время рождения трагедии 68
2. 5. 4 Орфический миф как синтез различных характеристик более ранних культов Диониса 72
Заключение 74
Итоги рассмотрения подхода Иванова к проблеме религии Диониса 75

Глава третья
Возникновение трагедии 79

3. 1 Теории происхождения трагедии 80
3. 1. 1 Взгляды Иванова 83
3. 2 Драматические элементы в ритуалах: мимесис и маски 87
3. 3 Дифирамб 90
3. 3. 1 Место дифирамба в дискуссии о возникновении трагедии 90
3. 3. 2 Дифирамб и дух музыки 90
3. 3. 3 Место дифирамба в развитии греческой культуры 92
3. 3. 4 Дифирамб и религия 94
3. 3. 5 Филологические сложности 95
Заключение 96
3. 4 От дифирамба к трагедии 97
3. 4. 1 Появление дифирамба на Пелопоннесе и вопрос о дорийской трагедии: Арион 99
3. 4. 2 Вопрос о героической драме: сикионские хоры 103
3. 4. 3 Козлы, сатиры и силены (ницшевская интерпретация сатира) 106
3. 4. 4 Вопрос об аттической трагедии: Икарий и Феспид 107
Заключение 109
3. 5 Трагедия и мистерии 110
3. 5. 1 Орфизм-Элевсина-трагедия 110
3. 5. 2 Воспроизведения страданий Диониса в культе 114
Заключение 117
Итоги главы о трагедии 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 Аристотель 122
4. 2. 2 Лессинг, Гете, Бернайс (этическая, эстетическая и патологическая интерпретации) 123
4. 2. 3 Шопенгауэр и Ницше (философско-эстетическая концепция и зарождение религиозного толкования) 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
Итоги главы о катарсисе 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 Экстаз как безумие 157
1. 2. 2 Экстатическое жертвоприношение 159
1. 2. 3 Экстатическая мистика 162
1. 3 Катарсис и его культурное значение по Иванову 166
1. 3. 1 Культовый статус катарсиса 166
1. 3. 2 Мистическая интерпретация катарсиса 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 Оценка Сократа и Платона у Ницше и Иванова 173
2. 1. 2 Правое безумие и катарсис в «Федре» и «Законах» и их трактовка у Иванова 175
2. 1. 3 Философия Платона и дионисийство 180
2. 1. 4 «Очищенная жизнь» Платона и мистериальная катартика 182
Заключение 184
2. 2 Дионис и Аполлон в философии неоплатоников в концепции Иванова 184
2. 2. 1 Филосфоское понимание Аполлона и Диониса в античности: монада и диада 186
2. 2. 2 Контекст и история понятий 187
2. 2. 3 Монада и диада у Иванова 189
2. 2. 4 Пафос и катарсис в неоплатоническом и орфическом учениях 190
2. 2. 5 Диадическое существо трагедии 194
Заключение 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 Эстетика или религия? 206
3. 2. 2 Эстетическая концепция Ницше и религиозная позиция Иванова 207
3. 2. 3 Исторический подход к дионисийству 212
3. 2. 4 Христианство и традиция 214

3. 2. 5 Титанизм 216
3. 2. 6 Рождение трагедии 220
3. 2. 7 Смерть трагедии 220
3. 2. 8 Варварство как условие для возрождения трагедии 224
Заключение 225
3. 3 Экскурс о Шеллинге и Иванове 226
3. 3. 1 Дионис в философии Шеллинга 228
3. 3. 2 Дионис Шеллинга и Иванова 230
Заключение 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 Славянская соборная душа 238
4. 1. 2 Соборность по Иванову 240
Заключение 245
4. 2 Соловьев: вечная женственность и богочеловек 245
4. 2. 1 Вечная Женственность и Богочеловечество 247
Заключение 251
4. 3 Достоевский: роман-трагедия и страдание за всех и за все 252
Заключение 259
Итоги главы о русской духовной философии и Дионисе 259

Общие итоги второй части 263

Заключение 267
Филология 267
Философия 270
Эпилог 273

Библиография 275
На русском языке 275
На иностранных языках 279

Краткое изложение на английском языке – English summary 295

Указатель 305

Und nun sieht 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 Mythus, 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), «Cor 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 интердисциплинарный 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, «интердисциплинарная 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 значения 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 прадионисийству» 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 действа.

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 прадионисийство» (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 прадионисийства», 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 Дамаянти» (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 прадионисийство»). 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 прадионисийства»; Силард (1988) о катарсисе; D. Ivanov (1989) о «Дионисе и прадионисийстве»; 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. Буркерте (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: «Тантал», «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); Stammler (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. Венгерову, 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 societatibus vectigalium publicorum populi romani", свою первую диссертацию о римской системе налогообложения, которую писал на латыни.[4]

---

[1] СС. II, 16. С. А. Венгеров, 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 удостаивается 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 societatibus 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.; Stammler (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, бóльшая 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 Briusov (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 «Эллинкой 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 перегрини» ("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 наследства. 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] Anschütz (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., Hetzer (1972), 30, прим. 4. Ср. замечание Котрелева: «Эта книга (т.е. «Дионис и прадионисийство» – 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, выходившие 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 экстатическому 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 экстатических 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 культы) 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 экстатическое 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. B. 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 энтузиасме И. Казаубона (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 эллинства 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. K. O. 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, *Περιήγησις 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 собирания, 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-Мелендорф 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-Encyklopädie 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» ("Einfühlung"), 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, Фарнелл[84] 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 действа, 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 удается 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 оргиазма, как мистический принцип культового исступления 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 Otto (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 оргиазмом, 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 понятии

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 Силк 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] "Kunstriebe 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 Иамблику (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 экстатизм 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 культами.

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 «аполлинийским» 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 культы); 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 Сабазиос 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. *Bacch.* 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 культами. 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 Ἅιδης καὶ Διόνυσος", ДП, 122, прим. 3.
[151] См. ЭР 1904, 9, 50 сл.

С материковым культом связан феномен менадизма. Менады – оргиастические служительницы Диониса.[152] Отталкиваясь 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. "ὠμοφαγία",[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 оргиазма 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. Cagpi (2002), 261 сл. Ср. статью «О существе трагедии» (1912), СС. II, 196 сл.

[154] ДП, 66.

[155] Слово "ὠμοφαγία" распадается на "ὠμός", «сырой», и "φαγεῖν", «есть». ЭР 1904, 9, 49 «пожирание жертвы сырьем». Dodds (1960), xvii-xx.

[156] ДП, 60.

[157] Это слово в литературном произведении впервые встречается только у Еврипида (Eur. *Bacch.* 80). Гомер называет его "θύσθλα", Hom. *Il.* 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 Диониса[161] 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. "κοῦρος" – 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 сопрестольница», 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 экстатического песнопения (дифирамба).[167] Растерзание животных или людей на острове Тенедос (другой прадионисийский обряд) после появления культа Диониса связывается с его именем (отсюда эпитет "Διόνυσος ἀνθρωπορραίστης", «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 экстатические 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. Сабазиос, 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 экстатическом 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 экстатических 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. Х. 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 Δημοτικός", является чуть ли не предвестником социальных движений шестидесятых годов XX века. Vernant (1965), 268 сл.

[174] Ср. у Гомера: «радость смертным», "χάρμα βροτοῖσιν" (Hom. *Il.* XIV, 325), «безумствующий Дионис», "μαινομένοιο Διονύσοιο" (Hom. *Il.* VI, 132) и гомеровский миф о преследовании Диониса Ликургом (Hom. *Il*, 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 божества[179] 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 ("Μινύαδες"; Plut. *Qu. Gr.* 38, Ovid. *Met.* IV, 1-40) и о дочерях Пройта ("Προιτίδες"; 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). "Διό" должно быть связано с Зевсом. "-νυσος", быть может, с географическим указанием: ("ἐκ Διὸς ἐς Νῦσαν ῥέοντα") Ферекида (ср. Schol. Arsitid. III, 313). Кречмер возводит "νυσος" 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 сопрестольницы», 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 τρίποδός 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 малонадежны. 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 некого 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 ("ἐννεατηρίς", 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. "Ἄδμητος" в буквальном переводе «непреодолимый, неукротимый», эпитет Аида.
[192] Plut. *De def. or.* 421 c. 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 экстатическое начало уже представлено и, следовательно, перенос экстатизма 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 экстатические 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 пэан». 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. Экстатические 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. Додс считает, что экстатическое пророчествование – самостоятельный элемент религии Аполлона.

на Плутарха.[201] Каждые два года на т.н. триетерических празднованиях афинские жрицы[202] 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 оргиазма».[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» ("θυιάδες", 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 прадионисийской 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 – прадионисийский

[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 прадионисийский 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 "ἀνθεστήριον" (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 ("Βουκολεῖον", 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. Hyg. *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. "ἐλευθερόω", 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. Сифорд 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. Dionysus 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 действах 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 Элевтерее). 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. "λῆνη", 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 «Лении» 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 десятые годы 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 действа» главное учение орфической мистики влагается 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» ("ὀνομάκλυτος 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 Коры-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, разрубают 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 Додде 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. Linforth (1941), 309 сл., ссылаясь на Филодема (III век до Р. Х.) и его ссылки на Евгориона и Каллимаха (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; Linforth (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. Linforth (1941), 311.

сообщает, что этот «собиратель высказываний оракула» (гр. "χρησμολόγος") «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 культах 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. Гатри: "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, Додде: "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. "Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καί τιν' ἄλλήλοις 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 Τιτανικὴν 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 корибантиазм). 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 «реактикуляцию» (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-Мелендорфу, 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 экстатических 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 сатирову 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 неоаристотелианцев, принимая три формы творчества у Ариона: дифирамб, сатиров 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 «Сатиров 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 сатирова 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 ("θρῆνος").[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 Μελάναιγις).[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 (сатирова дифирамба) сатиров дифирамб соединяется 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 Виламовицем. 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 сатиров 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) довершают 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 сатирова дифирамба), не исключающих 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 сатирова 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 Феспида (введение первого говорящего актера, противопоставленного поющему хору), трагедия приняла знакомую нам форму. Чтобы восстановить связь с Дионисом Пратинас из Флии в конце VI века до Р. Х. создал сатирическую драму ("σατυρικὸν δρᾶμα"), 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 прадионисийских 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 прадионисийские) 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 сатирова 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 прадионисийстве». 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 наличности 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 прадионисийстве». 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 «Пролегоменов» ("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 действ».[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 сатирова 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 Виламовица, 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, сатировы хоры, сикионские хоры, Феспид и т.п.), необходимо сделать небольшое замечание об отношении между ритуалом и драмой. Выражаясь в терминах Иванова: между действом 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 ὁρῶμεν, 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 Кноссосе, Фесте и т.д.). Следовательно, в обряде жертвоприношения чисто ритуальная сторона сочетается с «драматической».[294] Другое «священное действо» 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 преображение (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 преображения 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 экстатическом 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 страстно́е, все мистически

[306] "Ὡς Διονύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐρξάρξαι μέλος / οἶδα διθύραμβον οἴνῳ συγκεραυνωθεὶς φρένας", Arch. Fr. 77. ДП, 126. Афеней (III век по Р. Х.) 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. *Il.* 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), 1, 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, вытекшая 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, Силк 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 отдалились от скорби и плача).[318] После того, как все искусство перешло под покровительство Аполлона («Аполлоново искусство было завоевательно»),[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 немыслимы».[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 γαρ Ἰλιὰς ἁπλοῦν καὶ παθητικόν ("ποίημα" – Ф. В.), ἡ δὲ Ὀδύσσεια πεπλεγμένον (...) καὶ ἠθική", 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 оргиазма 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?».“τᾶι Διονύσου πόθεν ἐξέφανεν / σὺν βοηλάτᾳ 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 малоазийской 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] "'μὲ βόαν', γὰρ Αἰσχύλος φησί, 'πρέπει / διθύραμβον ὁμαρτεῖν / σύγκωμον Διονύσῳ'. τῷ δὲ παιᾶνα, τεταγμένην καὶ σώφρονα 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 сатирова 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 сатировой 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 действа, 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 ἀπεσεμνύνθη", 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 «камебейность» 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 действо 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 действо 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 действа. 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 сатировой 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 сатировой 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 действо 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 Феспида, 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 действом и аттической трагедией. Далее, сатировы 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 действа. Теперь рассмотрим вкратце сатирову 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 тирренских 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 Алькмана. 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] "Ἀρίονα τὸν Μηθυμναῖον (...) ἐόντα κιθαρῳδὸν 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 Ἀλκμᾶνος ἱστόρησαν αὐτόν. ἔγραψε δὲ ᾄσματα· προοίμια εἰς ἔπη β'. λέγεται καὶ τραγικοῦ τρόπου εὑρετὴς γενέσθαι, καὶ πρῶτος χορὸν στῆσαι καὶ διθύραμβον ᾆσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾀδόμενον 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. "στῆσαι". Иванов понимает греческое "στῆσαι" 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 экзодоса). 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 "σατυρικὸν δρᾶμα".[352] Она представляла собой диалог между запевалой и хором, вероятно, с миметическими элементами. От подлинной трагедии это театрализованное действо 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 τραγῳδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος εἰσηγαγεν", Joh. Diac. *Comm. in Herm.*, ed. H. Rabe, *Rhein. Mus.* lxiii (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 существования 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 действо»,[357] «трагическое действо» (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 действо, 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 сатировом действе, которое мы находим в «Поэтике» Аристотеля. Складывая воедино все, что говорится об Арионе, Иванов считает, что именно он возвел сатирову 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 ницшевская

Виламовице полемически: "Ὕβριν γὰρ εἴ τις θεῶν Πειθὼ 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 «действо» и «действие» непоследовательно.

[358] ДП, 235-237.

[359] Bacchyl. 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 сатирова 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» ("τραγικοὶ χοροί"). 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 Адрастовы 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 γεραιρεῖν").[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 Σικυώνιοι ἐτίμων τὸν Ἄδραστον καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμῶντες, τὸν δὲ Ἄδραστον. 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 распространенны 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 действами.[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 "τραγικοὶ 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 сатиров 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, сатировы 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 Einheitsgefühle 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. Сатиров, 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 сатирова драма.

3. 4. 4 Вопрос об аттической трагедии: Икарий и Феспид

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-ницшевское «совлекшиеся человеческой индивидуации».
[382] «Выходцы из могил» – "Totengeister", Dieterich (1908), 178. Дитерих полагает, что соединение образа сатиров 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 напоминается терминология 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 – "ὑποκριτής", от глагола "ὑποκρίνομαι", «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, девтерагониста, 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 сатирову 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 ощутимую связь с почитанием героев, культом Диониса и первобытным синкретическим действом.

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 мистериальных 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 действом (по терминологии Веселовского) и аттической трагедией. Эту гипотезу Иванов подкрепляет сведениями об Арионе, почерпнутыми из «Свиды» и у Иоанна Диакона (кроме говорящего актера). Для Иванова важно, что создание поэтом Арионом сатирова дифирамба по времени примерно совпадает с перенесением трагических (героических) хоров с Адраста на Диониса. В этом выражается их общая религиозная основа. Иванов видит сатиров 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 "τρύξ", 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 Афенея: "ἀπὸ μέθης καὶ τῆς τραγῳδίας εὕρεσις 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 сатировым символизмом смерти.

В этой теории значительно уменьшается значение Феспида. Вспомним Виламовица (и других представителей гипотезы сатирова 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) культам, 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 культами. 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 эпоптов (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 действа восходят, на его взгляд, независимо от трагедии, к доэллинским 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, орхестра 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 ("κόθορνος", высокий сапог, театральная обувь) и сто́лы ("στολή", платье) лишают актеров свободы движения и придают им торжественный вид.[399] В этом выражается «гиератическое велелепие», торжественность священной драмы.[400]

Значение термина «священное действо» 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 действах» 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 Kulten und Riten gab, hat im alten Athen ebenfalls keine Stelle", Dieterich (1908), 175. Ср. Виламовиц: "Der Überfall der Titanen, die Zerfleischung des Zagreus ist eine orphische Dichtung, die man sich hüten muss über das pisistratische 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 находиться под влиянием 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.

культах.[401] В качестве примера он приводит критский культ быка и некоторые культы Коринфа: местный культ Мелицерта[402] 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 действ, 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 действо, 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 действ, 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 "Ἡρῳϊκος" 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: "θρῆνῳ εἴκαστα τελεστικῷ τε καὶ ἐνθέῳ", «плачи в качестве обрядов инициации и экстатического характера» (Her. 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 действо (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 ("σπουδαῖον")».[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 αὑτῆς φύσιν", Aristot. *Poet.* 1449a15.
[410] "μίμησις πράξεως σπουδαίας", Aristot. *Poet.* 1449b24. ДП, 251.
[411] "(...) διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη", Aristot. *Poet.* 1449a20-21: «во время возникновения из сатировой драмы она (т.е. трагедия – Ф. В.) приобрела поздно достойную (или должную – Ф. В.) форму». Иванов употребляет глагол "ἀποσεμνύνω", 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 культе

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 мистериальный обряд оказывал рассмотренное нами ранее влияние на искусство, что можно тогда сказать о воспроизведении страданий Диониса в рамках мистериальных 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 мистериальный 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); Поминовение героев, спускающихся, как Дионис, в подземное царство подобно «прославлению христианского мученика» (ДП, там же).

укорененное в религии) возрастает соблазн трактовать обрядовые миметические действа 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 действа, 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 «Протрептике» (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 Флие и алтари различных божеств в другом деме, в том числе Аполлона, Артемиды, Диониса, Великой Матери. Четвертый отрывок: IV, 1, 5. Здесь говорится, что внук некого 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 « по-видимому». Из четырех сочинителей гимнов, перечисленных Павсанием, орфическими поэтами были лишь двое. К тому же, исполнение песен нельзя автоматически приравнять к миметическому действу. 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 культах, 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 бóльшее 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 неком 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) действом.
[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 действа (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. действа 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 действа и таким образом органически связывает исконное религиозное действо 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 действом 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 катарсис, 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' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων 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 "παθημάτων". 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, нетическая 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 соллицитации. 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 корибантиазм» (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. Boeckh). 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 ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν)", 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 ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ 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 ἐνθουσιαστικάς, ὁ δ' ἐνθουσιασμὸς τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἤθους πάθος ἐστίν. ἔτι δὲ ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς, 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. "ἀπέρανσις" ("Masslosigkeit", безмерность) и конъектуру "ἀπέρασις" ("Ableitung", редкое слово, которое встречается и у Иамблиха (Jamb. *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] Халливель отвергает патологическую интерпретацию Бернайса как психологическое истолкование медицинской концепции, сформулированной в эпоху Возрождения. По мнению Халливеля, патологическая интерпретация Бернайса, особенно под влиянием исследований Фрейда, привела к слишком спорным выводам. Халливель: "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 всесильную 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 «многоспоримой 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, vermittelst 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 пэане 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 действа, мистериальной драмы, в которой «присутствующие при подражательных действах 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 действах, а о подражательных звуках, т.е. о музыкальных мелодиях, которые «подражают эмоциям».[472] Аристотель не связывает трагедию с мистериальными действами ни в данном контексте, ни где бы то ни было.

[469] ДП, 220-222, Aristot. *Pol.* 1341a20-25. Флейта, гр. "αὐλός" – оргиастический инструмент, "ὄργανον 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 συμπαθεῖς (...)", 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»: "φοβεροὶ μῦθοι". 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, действом 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 ἀβλαβῆ". Обе цитаты из: Aristot. *Pol.* 1342a15-16. Schadewaldt (1955), 153, 156. Шадевальдт опирается на Дирльмайера, Dirlmeier (1940), 81.
[490] Schadewaldt (1955), 155.
[491] Halliwel (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", Halliwel (1987), 91. Ср. Lucas (1968), 274.
[493] Halliwel (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] Halliwel (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 раз 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; CC. 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 заключает 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 действа. 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 пессимизмие», 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.

тяготеет 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 вожделенный – 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 ἐμπάθεις") вместо безразличных богов, ("θεοὶ ἀπάθεις").[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 прадионисийских ипостасей, страдающих героев и т.п. Там же мы указали на то, что первое полное

[503] *Hymn. Hom.* 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 эпоптов», 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 изобилия 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 посылки 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 последствие пафоса (то есть исступление, оргиазм, 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 последствие 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, оргиазм) 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 переделы 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'a».[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 оргиазма: «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 Додс критикует Роде за смешение переводов слова "ἔνθεος": «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 psichologico 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, «одиночество 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 Гиппократа, *De morbo sacro*. О понятии «безумствовать», "μαίνεσθαι" вообще, см. Linforth (1948a), 147.
[539] "Διόνυσος μαινόμενος", Hom. *Il.* VI, 132, в мифе о Ликурге.
[540] "ὅστις μαίνεσθαι 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. *Il*, VI, 130-140); миф о Пенфее (сюжет «Вакханок» Еврипида); миф о Еврипиле (Paus. VII, 19-21); миф о дочерях царя Миния ("Μινύάδες", Plut. *Qu. Gr.* 38; Ovid. *Met.* IV, 1-40) и о дочерях Пройта ("Προιτίδες", 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 религиии 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 Еврипидом, 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 заклание 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 Миниадах[549] 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, Пенфей выступает как своего рода жрец. Кроме того, будучи трагическим героем, сам Пенфей 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 ("Ἀγριώνια"), Plut. *Qu. 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 Евриниле 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 новою 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 истолкований 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. Жирару).

«Ты еси» 1907 года и связанной с ней статье "Anima" 1935 года.[565] Мы ограничимся текстом статьи «Ты еси». В ней Иванов в мистических терминах 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 именованием 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. Stepun (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 προσαγόρευσιν 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), Клодело (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. Cymborska-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 Культовый 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-моральное [583] очищение (подобную форму

[581] ДП, 26.
[582] ДП, 200, через ссылку на Роде; см. ниже.
[583] Гр. "κάθαρσις ἰατρική", 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 "τελεταί"). Вид катарсиса, который наиболее любопытен для нас: музыкальное очищение («врачебный корибантиазм», 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 натыкается 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 миросозерцания 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 (Ш, "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 завершенного 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 действа.

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 (преодолевает 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. Долдса, 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", "πρᾶξις"). 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 культах. 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 Силена»). 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 Гипна, 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 («добру 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 (244a), целительное безумие («правое безумие» как лечение от душевного недуга (244e)) и художественное вдохновение (245a). Итак, получается, что есть четыре типа положительно оцененного безумия, на которые в дальнейшем тексте «Федра» ссылается как на аполлинийское (пророчество), дионисийское (лечебное безумие), музическое (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»: "συγκορυβαντιῶντα", 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 τελεστικήν (...)", 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 καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη (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 "ὀρθὴ 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] "(...) ἡ τῶν ἔξωθεν 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] "Δείμαινειν ἐστίν που ταῦτ' ἀμφότερα τὰ πάθη, καὶ ἔστι δείματα (...), Plat. *Leg.* 790e8-9. Ср. Linforth (1948a), 130, 158.

[626] "(...) τοὺς μὲν ὕπνου κατχάνειν ποιεῖ, τοὺς δ' ἐγρηγορότας ὀρχουμένους τε καὶ αὐλουμένους μετὰ θεῶν, οἷς ἂν καλλιεροῦντες 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 ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις (...)", 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 ἔν τισι 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 Eur. *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 экстатическую 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 экстатической 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 μοίρᾳ", Plat. *Ion*. 536c2; ср. Plat. *Men*. 98b сл.; "ἐνθουσιάζοντες", *Apol*. 22c1.
[637] Эрос – "(...) πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων 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» ("δαιμόνιον")[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 ἕν τι ταῦτα δύναιτ' ἄν, καθαρὸν παρέχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν", 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 διδοὺς τὸν οἶνον", Plat. *Crat.* 406c4. Дионис здесь не связывается с катартикой.
[648] "κάθαρσις δὲ εἶναι ἆρα (...) τὸ χορίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν (...)", Plat. *Phaed.* 67c5-7.
[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. Додде 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 θυσιῶν 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 употребимым междометием «как говорят», "ὥς 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 бешенной 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. смотр идей сравнивается 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 философемы» 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 ἐφίστησι 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 ἑνώσει", 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 «демоне» Сократа, духе, который сопутствовал ему 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. "δυάς"). 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 куретами, 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. Единое [675] – основное понятие всей плотиновской (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 Лаэрций 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 "το ἕν". Напр. "(...) μέχρι τοῦ ἀκροτάτου καὶ ἑνὸς καὶ πρώτου", Plot. *Enn.* V, I, 1, 25.

[676] "(...) πρὸ δυάδος τὸ ἕν", Plot. *Enn.* V, 1, 5, 7-8.

[677] См. замечания Армстронга к этому фрагменту. Armstrong (1994), I, 26-27. В пятой «Эннеаде» четвертой книги уточняется понятие о диаде как разуме ("(...) ἐκ τῆς ἀόριστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί· 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 ἐστιν;" (гр. "ὅρος 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.) неизменною 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.