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 Лаерций 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.

восхождения он восходит от разделенных форм к объемлющей их верховной форме, от текучего становления к недвижно пребывающему бытию».[682] Дионис – диада, двойственность (как символ множественности), раздвоенность. Его сущность – полнота, которая жертвует собой через нисхождение в мир возникновения и упадка в качестве растерзываемого и страдающего бога: «Бог разрыва, Дионис – точнее: Единое в лице Диониса, – нисходя, приносит в жертву свою божественную полноту и цельность, наполняя собою все формы, чтобы проникнуть их восторгом избыточествующей жизни».[683] Дионис – «живое всеединство».[684]

Как было сказано в предыдущей главе (часть вторая, 1. 3. 1), Иванов диалектически понимает Аполлона и Диониса: «Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису (...)».[685] Т.е. Дионис как принцип двойственности, антиномии или оппозиции одновременно и противопоставляется Аполлону, и в то же время включает в себя это противопоставление.[686] Итак, «Орфей противопоставляет царю Дионису аполлинийскую монаду (...)», т. е. в Орфее, и связи с этим в орфизме (т.е. в орфическом учении о Дионисе) выражается синтез обоих божеств, тот синтез, который, как считает Иванов, возник в религиозной жизни Эллады уже во время «дельфийского братства». В плане космологии аполлинийское бытие воспринимается как имманентное становлению.[687] Синтетической интерпретацией обоих начал не только на эстетическом, но и на метафизическом уровне Иванов «преодолевает» Ницше как в области «вопросов религиозного сознания», так и в философском истолковании Диониса и Аполлона.

2. 2. 4 Пафос и катарсис в неоплатоническом и орфическом учениях

Неоплатоново-пифагорейско-орфическое мировоззрение, как уже говорилось по поводу роли Диониса в орфическом культе, исходит из идеи падения человека (точнее: падения человеческой души) в мир титанической множественности. Дионис – «бог разделенного мироздания» ("τῆς μεριστῆς δημιουργίας"), т.е. он символизирует мир

[682] ДП, 166. Ср. СС. II, 191. Некоторые части статьи «О существе трагедии» практически буквально повторяют части «Диониса орфического».
[683] ДП, там же.
[684] ДП, там же.
[685] ДП, 167.
[686] «Антиномически заключает он в себе диаду и монаду», ДП, 167. К этому диалектическому истолкованию Аполлона и Диониса мы еще вернемся ниже при обсуждении ивановской интерпретации Диониса на фоне немецкой мысли (часть вторая, 3. 3, раздел о философии Шеллинга).
[687] ДП, там же. Иванов не учитывает влияния Аристотеля на таких поздних неоплатоников как Прокл. Оно выражается в формулировке: «бытие имманентно становлению». Ведь «чистый платонизм» исходит из трансцендентного бытия в царстве идей.

множественности и воплощает его (с этой точки зрения Дионис – символ множественности).[688] В то же время, по орфическому мифу Дионис – царь разделенного мироздания (с этой точки зрения Дионис – символ единства). Поэтому его сущность более точно обозначается формулой «Единое в лице Диониса»[689], т.е. «Единое в лице множественности». Как страдающий бог он нисходит в мир индивидуации, в мир обособления от изначального всеединства. Эту мысль Прокл высказывает в комментариях к «Тимею».[690] Как станет ясно из нескольких мест, процитированных ниже, для дионисийского учения Иванова комментарии к этому диалогу особенно важны.

Хотя вопрос о пафосе и катарсисе в эллинском мировоззрении и их связи с трагедией Иванов затрагивает в главе X «Диониса и прадионисийства», основные идеи на этот счет излагаются уже в предыдущей главе об орфизме («Дионис орфический»). Там Иванов применяет идею индивидуации на космологическом (IX. 2) и индивидуально-человеческом (т.е. нравственном, IX. 8) уровне. В этом восьмом разделе главы «Дионис орфический» он продолжает размышлять об идее грехопадения: «Из установленной орфиками дионисийской догматики развивается в лоне их общины понятие мирового грехопадения и первородного греха (...)».[691] Следовательно, человеческий пафос состоит в титаническом падении от божественного всеединства (ранее мы уже указывали на «титаническую стихию» в человеке). Это можно считать влиянием орфиков на «Законы» Платона. Кроме того, в этой связи речь шла о высказывании Анаксимандра о смерти как возмездии за индивидуацию (часть первая, 2. 5. 3).[692]

Мы уже обратили внимание на то, что для неоплатоников диада и, следовательно, дионисийский принцип, является причиной хаоса (и таким образом, зла). В философии неоплатоников значительно больше внимания уделяется принципу единства, т.е. Аполлоновой монаде. В то же время, Аполлон – символ индивидуации и тем самым обособления от изначального всеединства. Как это следует понимать? Обладает ли, согласно этому учению, титанический принцип насильственного самоопределения и обособления дионисийски-хаотическим качеством или же аполлинийской самодостаточностью? Сопоставим утверждения Иванова: Дионис как «виновник

[688] Термин встречается у Юлиана: Jul. *Or.* 4, 144a, Or. 5, 179b (см. ДП, 186); Ср. Plot. *Enn.* I, I, 8. Уже у Платона "μεριστός" используется для обозначения «обособленности», Plat. *Parm.* 144d4.
[689] ДП, 166.
[690] "(...) μετὰ τὸν τοῦ Διονύσου διασπασμόν, ὃς δηλοῖ τὴν ἐκ τῆς ἀμερίστου δημιουργίας μεριστὴν πρόοδον εἰς τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ Διός", Procl. *In Tim.* 1, 173, 2-4 (ed. Diehl; Иванов цитирует по другому изданию).
[691] ДП, 184.
[692] Речь идет о фрагменте 205. Иванов: «Здесь человечество уже не различается от титанов» и «один титанизм во всех, и один во всех Дионис», ДП, 185.

изначальной индивидуации» и титаны как «виновники первородного греха».[693] Более того, титаны по одному орфическому гимну «блестящие сыновья Земли и Неба», т.е. они соединяют в себе хаотичность, символизируемую землей, и обособление и индивидуальное самоопределение, символизируемые небом.[694] Иванов не проводит систематический анализ своей философской символики, а ограничивается лишь ее общими элементами (Дионис, Аполлон, титаны и т.д.).

Итак, общность представлений орфического и неоплатонического учения Иванов обнаруживает прежде всего в комментариях неоплатоников. Орфизм с трагедией он связывает через понимание заложенной в них концепции грехопадения как пафоса. Для лучшего осмысления катарсиса в духе орфической мистики следует еще раз подчеркнуть важность синтетического истолкования Ивановым обоих божественных начал. Можно сказать, что таким образом сливаются орфическое ожидание нового Диониса, образ которого человек носит в себе (как говорит тот же Прокл),[695] и неоплатоническая аполлинийская монада. Имманентность Аполлона Дионису – предпосылка сохранения личности в исступлении, разрушающем грани индивидуальности: «чтобы предотвратить его конечное саморасточение».[696] Без Аполлона Дионис бы «покинул свой королевский престол» и потерялся в титанической множественности: «аполлинийское начало спасает его (Диониса – Ф. В.) и восстанавливает вселенское единство».[697] Но когда «индивидуальность противится (...) внутреннему зову Диониса», Дионис «разоблачается как смерть», т.е. является для человека смертоносным разрушителем.[698]

Учитывая вышеописанное, можно предположить, что опасность может скрываться в одностороннем предпочтении одного божества другому, и Иванов поэтому подчеркивает синтетическое восприятие и совместное воздействие обоих божеств. Исключительно дионисийство ведет, согласно неоплатоникам, к гибели в титанической множественности, т.е. Дионис тогда проявляет себя как разрушитель. Исключительно аполлинийство ведет к полному обособлению рационалистского порядка (положение

[693] Соответственно ДП, 168 и 185.
[694] "Τιτῆνες, Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα", *Hymn. Orph.* 37, 1, ДП, 185. О дискуссии с Роде о значении титанов и орфическом понятии грехопадения см. там же 185-186.
[695] "ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς διονυσιακός ἐστιν καὶ ἄγαλμα τοῦ Διονύσου", Procl. *In Crat.* 82, ДП, 186.
[696] ДП, 167.
[697] ДП, 168. Значение аполлинийского элемента становится ясным из многих отрывков в комментариях Прокла, как напр. "(...) τὸ μὲν γὰρ διαιρεῖν καὶ τὸ προάγειν εἰς μέρη τὰ ὅλα καὶ τῆς διανομῆς προεστάναι τῶν εἰδῶν Διονυσιακόν, τὸ δὲ ἐναρμονίως πάντα τελειοῦν Ἀπολλωνιακόν", Procl. *In Tim.* II, 197, 19-21 (ed. Diehl).
[698] ДП, 169.

европейской культуры нового времени, символом которого является Фауст,[699] а основа заложена в мифе о Прометее [700]).

Как же теперь следует понимать «мистическую катартику»? По учению орфиков-(нео)платоников, пафос человека – его титаническая стихия и душа, отпавшая от исконного божественного единства. У неоплатоников находим дуалистскую сущность человека, состоящего из смертной плоти и бессмертной души. Хотя остаются не совсем проясненными вопросы, как: присущи ли человеку титаническая плоть и дионисийская душа? Или плоть его частично титаническая и частично дионисийская? Или же душа аполлинийская, а плоть дионисийская и т. п.? – Иванов перенимает из этого круга идей догмат о том, что в человеке пребывает искра исконного Диониса, поскольку род человеческий был создан из останков сожженных титанов. В этой связи особенно важна философия поздних неоплатоника Олимпиодора (VI век по Р. Х.).[701] Человек – частично титанический, частично дионисийский, и ключ к спасению (очищению) человеку следует искать в Дионисе. Спасение – воссоединение с исконным всеединством. Дионис – символ творения, поэтому он тоже всесоединяющий принцип. Титаны алчут наполниться Дионисом, и таким образом «бог страдающий становится принципом все связующего и одержащего божественного всеединства в самой индивидуации множественной тварности».[702]

Нравственная задача человека – преодоление титанизма и непротивление спасительному воздействию Диониса. Человеческая душа должна быть готова к тому, чтобы «принять в себя Диониса», как по орфическому мифу нянька Гиппа лелеяла младенца в колыбели.[703] Гиппа – символ души мира.[704] В своих филологических

[699] См. напр. статью Иванова о Гете 1912 г., СС. IV, 131.
[700] ДП. 184.
[701] Olympiod. *In Phaed.* 2, 25-3, 5 (ed. Norvin); "(...) ὡς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἐσμεν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν Τιτάνων συγκείμεθα γευσαμένων τῶν σαρκῶν τούτου", 3, 2-3 (ed. Norvin). Однако не совсем ясно, носит ли это разделение тела на дионисийскую и титаническую часть систематический характер? В других местах складывается впечатление, что тело – титаническое, а душа - дионисийская. О разделении аполлинийского и дионисийского начал внутри души последовательного представления тоже нет. Так или иначе, человеческая душа, по мнению Прокла, как-то участвует в дионисийском принципе. (3, 6-4, 27 (ed. Norvin) о растерзании Диониса титанами и о смысле трагедии. Ср. там же, 85, 9-28 (текст Олимпиодора здесь фрагментарно сохранился). Ср. там же, 86, 13-88, 30 и 120, 22-28 о титанической природе человека и о Дионисе как освободительном начале души). Он даже говорит о «дионисийском разуме»: "(...) καὶ γὰρ ἔδει νοῦ μετέχουσαν αὐτὴν Διονυσιακοῦ (...)", Procl. *In Tim.* II, 198, 7-8 (ed. Diehl). Иванов (ДП, 187) так же не занимается систематической разработкой этой проблемы. Он ставил перед собой иную цель, чем последовательный анализ текстов Прокла.
[702] ДП, 185. Возможно, в результате подобного слияния дионисийского и аполлинийского принципа, Прокл говорит, что Дионис – «монада второго творения», "τὸν γὰρ Διόνυσον (...) κεκλήκασιν, ὅ δὲ ἐστι πάσης τῆς δευτέρας δημιουρίας μονάς", Procl. *In Tim.* III, 310, 30-32 (ed. Diehl).
[703] ДП, 187. В этой связи Иванов цитирует комментарий к «Тимею», Procl. *In Tim.* I, 407, 24 сл. (ed. Diehl). Колыбель – "λίκνον".

исследованиях Иванов о душе мира почти не пишет, но в его эссеистике она занимает важное место. Дионис – символ пакирождения ("παλιγγενεσία").[705] В рамках мистериальных культов (и платоновской философии) возрождение понимается как задача грешной души. Конечная цель, преследуемая в катартическом действии, – освобождение человеческой души из цикла рождения ("κύκλος γενέσεως"), который она проходит вновь и вновь, окончательное освобождение души из тела-гробницы ("σῶμα-σῆμα").[706] В язычестве такое освобождение было доступно лишь немногим.

Итак, взаимодействие дионисийского и аполлинийского начал, концепцию которых Иванов возводит к неоплатонической мысли, взаимодействие диады и монады может привести к тому, что Иванов, следуя Платону, обозначает как «правое безумие»: освободительное дионисийское исступление с сохранением личности благодаря аполлинийскому началу. По крайней мере, подобное проистекало бы из сочетания двух важных моментов ивановского стремления осмыслить дионисийство в рамках античной философии.

2. 2. 5 *Диадическая сущность трагедии*

В статье «О существе трагедии» вышеописанную теорию Иванов применяет к греческой трагедии. В этой статье он развивает, так сказать, «мистическую психологию» трагедии. На наш взгляд, его подход наталкивается на важное возражение с исторической точки зрения. Античную драму, которая возникла во второй половине VI века *до* Р. Х. и в V веке *до* Р. Х. пережила период расцвета, Иванов связывает с неоплатонической философией V (Прокл) и VI века *по* Р. Х. (Олимпиодор). Понятно, что подобная связь осложняется расстоянием больше чем в тысячу лет истории античной культуры, несмотря на все попытки Иванова возвести неоплатонический орфизм к исконным представлениям Платона (IV век до Р. Х.) или того же архаического периода, когда возникла трагедия (VI век до Р. Х.).

[704] "(...) ἡ μὲν γὰρ Ἵππα τοῦ παντὸς οὖσα ψυχὴ (...), Procl. *In Tim.* I, 407, 24 (ed. Diehl). Понятие мировая душа восходит к самому Платону (Plat. *Tim.* 34b-37c). Средние платоники, стоики и неоплатоники поддерживали эту доктрину в разных вариациях. Аристотель ее отвергал. См. Siorvanes (1996), 145 сл. У Плотина мировая душа – вторая эманация монады (т.е. Единого). Диада – первая эманация. Иванов не обсуждает употребление терминов у Плотина.

[705] ДП, 170. Таким образом подкрепляется представление о том, что его «функция» – божество живой природы, которое год от года оживает и умирает.

[706] ДП, 186. Ср. Прокла: "(...) καὶ τὸν κύκλον ἀεὶ πληροῦσιν ἀπαύστως τῶν γενέσεων καὶ φθίσεων", Procl. *In Tim.* III, 242, 2-3 (ed. Diehl). Образ «тело-гробница» восходит, естественно, к самому Платону (напр. Plat. *Gorg.* 493a).

Применение этих концепций к трагедии, как ни странно, в филологических работах Иванова не встречается. По этой причине следует сделать несколько общих замечаний относительно статьи «О существе трагедии». В ней трагедия понимается как «раскрытие диады», т.е. живое воспроизведение внутреннего раскола, который философски обозначается термином «диада». Концепция «раскрытие диады» может быть понята по-разному. С точки зрения художественных жанров сценическое искусство, искусство действия [707] изображает раскрытие диады наиболее выразительно. Подразумевается, что в изначальной форме трагедии, близкой к священному действу, существовала оппозиция между хором (коллективным, дионисийским началом) и героем (индивидуальным, аполлинийским началом).[708] В то же время, Иванов истолковывает трагический конфликт как внутренний разлад в психологии человека, как сопротивление сознательного *я* одержимому *я*.[709] Диада воплощается не только как оппозиция между хором и героем, но и внутри героя – тем самым, он связывает пространство драмы с религиозно-психологическим пространством.

Далее Иванов обращается к своим основным идеям о половой оппозиции, которая была выработана в «Эллинской религии страдающего бога» и связывает дионисийский принцип с женским полом, а аполлинийский – с мужским. [710] Сущность трагедии (как и дионисийский принцип) воспринимается Ивановым как женское начало. Он указывает на изначальный женский менадизм (о котором говорилось в первой части данного исследования), многочисленность женских героинь в известных нам трагедиях, а также на причинно-следственную связь между постепенным вытеснением женского начала из трагедии с последующим ее упадком.[711] Женщина, одержимая Дионисовой диадой, становится могучей. В исступлении она, если можно так выразиться, находит самое себя. В раздвоении женской души просвечивает стародавний конфликт полов. Дионисийская женщина «любит и убивает».[712] Мужчина же, наоборот, погибает в результате внутреннего раскола.[713]

Наконец, следует обратить внимание на то, что в статье «О существе трагедии» Иванов не связывает взгляд на аполлинийскую монаду и дионисийскую диаду в образе Орфея с синтетическим представлением в неоплатоническом духе. В тех двух местах,

[707] СС. II, 192.
[708] СС. II, 200.
[709] СС. II, 195.
[710] ЭР 1904, 9, 57; ЭР 1905, 6, 185 сл.
[711] СС. II, 191; 197.
[712] СС. II, 198.
[713] СС. II, там же. Иванов также рассматривает трагический конфликт как противопоставление между «силой природы» и «силой человеческого духа», СС. II, 193.

где он говорит о монаде и диаде, упор делается на разные стороны этой двуединой концепции. В «Дионисе орфическом» монада является составной частью спасительного воздействия спуска Диониса в мир множественности. В «Существе трагедии» женский оргиазм преодолевает мужскую монаду. Здесь Иванов сосредоточивается скорее на антиномическом, чем на синтетическом характере двух начал. Единственное следствие «раскрытой диады» – смерть героя потому, что раздвоение изначального единства не может «смириться в триаде». Дионисийская женщина находит очищение лишь в священном убийстве.[714] В «Дионисе орфическом» диалектическое истолкование подчеркивает имманентность Аполлона Дионису, а в статье о трагедии внимание обращено, прежде всего, на оппозиционный характер обоих начал. По всей видимости, статья о трагедии в этом смысле ближе к идеям Ницше.

Эту сложность можно преодолеть, обратившись к рассуждениям Иванова о дионисийской психологии, содержащимся в уже упомянутой статье «Ты еси». Под влиянием дионисийского принципа (женского начала, которое в исступлении освобождается от власти мужского начала) самоутверждающее *я* раскалывается. Мужское начало приносит в жертву замкнутость в себе (т.е. женское менадическое начало жертвует им, как хор «катастрофически» жертвует героем – и признает богосыновство). Так совершается преображение мужского начала (Жених) и спасение женского начала (Невеста). Эта внутренняя диалектика (раскрытие диады) обозначается как очищение, коим и завершается цикл «правого безумия».[715] Таково, на наш взгляд, приложение общих замечаний Иванова о дионисийской психологии к проблеме раскрытия диады в трагедии. Не должно вызвать удивление, что эти синтетические соображения выходят далеко за пределы неоплатонической философии. Она служит лишь исходной точкой для развития собственной дионисийской философии Иванова.

Заключение

В предыдущем разделе было показано, как Иванов возводит свою концепцию дионисийского начала к философии неоплатоников. На основе фрагмента комментариев неоплатоника Прокла он переистолковывает выдвинутую Ницше эстетическую концепцию Диониса и Аполлона в качестве метафизических начал. Теорию монады и диады Иванов развивает, исходя из Прокла и возводя эти

[714] СС. II, там же.
[715] СС. III, 266.

философемы к пифагорейской и орфической традиции. Центральный момент в этой связи – фрагмент комментариев к первому Алкивиаду, где речь идет о роли Аполлоновой монады по отношению к Дионису. На основе пифагорейской традиции Иванов дополняет замечание Прокла об оппозиционной паре Аполлоновой монады и Дионисовой диады. При сравнении этих понятий в контексте пифагорейцев и более раннего неоплатоника Плотина возникают терминологические сложности, главные из которых мы указали (несоответствие роли отрицательно оцененной диады у пифагорейцев и положительной силы дионисийской диады в концепции Иванова; роль диады в философии Плотина как первой эманации Единого).

В «Эллинской религии страдающего бога» Иванов интерпретирует Диониса и Аполлона в терминах «как?» и «что?» или как оппозицию женского и мужского начал. Он считает, что исконное содержание экстаза адекватно передается философскими терминами монада и диада. В контексте неоплатонической философии он трактует оба начала в диалектическом отношении друг к другу. Их синтетическое взаимодействие обозначается термином «Орфей», откуда становится ясно, что орфическая мифологема преобразовывается в неоплатоническую философему.

По орфическому и неоплатоническому учению пафос определяется как выпадение человека из исконного божественного всеединства. Мир – и человек в нем – страдает от индивидуации. Однако как в этой трактовке аполлинийское начало индивидуации и дионисийское начало множественности соотносятся с титаническим грехопадением, остается не совсем ясно. Ключ к решению этой проблемы может быть найден в самом главном для Иванова постулате – о синтетическом взаимодействии Аполлонова и Дионисова начала. Одностороннее дионисийство могло бы привести к хаосу, а одностороннее аполлинийство – к замкнутости в себе. В этом контексте одностороннее сосредоточение на каждом из этих явлений можно было бы условно назвать титаническим. Понимая очищение в контексте неоплатонической мысли, Иванов предполагает общее противопоставление тела и души, но не рассматривает их взаимосвязь в подробностях. Так или иначе, интерпретация катарсиса на фоне неоплатонической философии заключается в «правом безумии», при котором Аполлонова монада сохраняет цельность личности в дионисийском исступлении.

При сравнении трактовки монады и диады в «Дионисе и прадионисийстве» и в статье «О существе трагедии» наиболее заметное различие заключается в том, что в главе об орфизме «Диониса и прадионисийства» Иванов сосредотачивается на синтетическом взаимодействии двух начал, а в статье о трагедии – подчеркивает антиномический

характер монады и диады. К сожалению, он не проясняет это различие, так что мы попытались уточнить эту проблематику, прибегнув к центральным для Иванова положениям касательно дионисийской психологии из статьи «Ты еси».

2. 3 Дионис и Христос

В главе об орфизме все чаще встречается христианская терминология, например: «(Орфей) есть тот лик Диониса, в коем бог вочеловечившийся, совершая свое мировое мученичество, отрекается в то же время от воли своей, подчиняя ее закону воли отчей».[716] Кроме того, в главе об орфизме прямо встречаются евангельские слова: «Что же делать душе, заключенной в противлении, по выражению апостола Павла?».[717] Это замечание касается богоборчества (грехопадения) и заключения души в гробнице тела ("σῶμα-σῆμα"). В этом (нео)платоновское учение и христианская антропология также весьма близки.[718] Недаром Иванов заключает главу об орфизме словами: «Орфизм – водосклон, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства», тем самым, подтверждая одно из своих «несоглашений с Ницше», которые были намечены в предисловии к «Дионису и прадионисийству».[719]

Орфизм, положивший в основу почитание страдающего бога, является наиболее полным выражением монотеистической тенденции оргиастической религии в языческом политеизме.[720] В заключительном разделе главы об орфизме «Диониса и прадионисийства» Иванов обращается к поздней античной литературе, чтобы дать еще несколько примеров того, что он называет «поздней дионисийской теократией».[721] В этом разделе он приводит интересный пример: четыре ипостаси единого бога у Юстиниана – Зевс, Аид, Гелий/Аполлон (дневное солнце) и Дионис (ночное солнце, солнце мертвых). Это разделение несет в себе налет орфизма.[722] Такое сближение языческой религиозной мысли поздней античности с христианскими догматами часто

[716] Iustin. *Coh.* 23, ДП, 168. Vicari (1982).
[717] ДП, 185. По-видимому, цитируется по «Посланию к Римлянам», XIII, 1-2.
[718] Здесь надо заметить, что Иванов не затрагивает основополагающую разницу между античным дуализмом (душа-тело) и христианским учением о воскресении целостного человека (души и тела).
[719] ДП, 190-191. Ср. предисловие, ДП, 11.
[720] ДП, 180, 189; ср. ДП, 18; 153.
[721] ДП, 188.
[722] ДП, 189.

давало повод к разнообразным реакциям и резкой критике защитников ранней Церкви, или наоборот – к многочисленным попыткам примирить обе традиции.[723]

Но все же, Иванов соблюдает важную границу между языческим и христианским миропониманием. В языческом учении о грехопадении важно, что оно в скрытом виде существовало в мистериальной религии, что оно «народу не сообщается за отсутствием определенно выработанного воспитательного учения о мировом искуплении».[724] Здесь Иванов опять подразумевает одну из своих центральных мыслей о том, что идея страдающего бога, воплощенная Дионисом, была не более чем несовершенным предвосхищением идеи страдающего бога, воплощенного Христом. Язычники не знали надежды, понимаемой в евангельском смысле слова.[725] Окончательного спасения мира и человека, которое совершается в страстях Христа, в язычестве нет.[726]

Иванов двигается все дальше и дальше в направлении синкретизма поздней античности и раннего христианства, будучи уверенным, что он не отдаляется от подлинных установок миросозерцания того периода, когда в Аттике возникла трагедия. Как известно, Ницше придерживался противоположного мнения, согласно которому дионисийский дух умер с появлением архисофиста Сократа. Другой анти-дионисийский феномен, на взгляд Ницше, – христианство. Иванов же видит в (нео)платонизме философское развитие, а в христианстве – религиозное усовершенствование Дионисовой идеи. Однако христианское понимание Диониса в рамках его научных исследований ограничивается отдельными замечаниями (особенно в связи с неоплатонической интерпретацией орфического учения). Христианская интерпретация Диониса разрабатывается далее в его культурфилософских статьях на фоне влияния русской философии, как мы увидим ниже (в главе IV).

Итоги главы о греческой философии

В этой главе об ивановском восприятии греческой философии нашей основной задачей являлась демонстрация того, как Иванов трактует платоновскую и

[723] Ср. Дио Хрисостем (ДП, 186, прим. 4); Арнобий (ДП, 189, прим. 3 и 206); Климент Александрийский (ДП, 203, прим. 1); Афенагор (ДП, 204, прим. 3); Ориген (ДП, 206) и т.д.
[724] ДП, 184.
[725] ««новый Дионис», таинственное явление которого было единственным возможным чаянием утешительного богонисхождения для не знавшего Надежды эллина», СС. I, 718.
[726] Это выражается в идее о постоянном прохождении души по циклу рождения. В христианстве время стало линейным, а не циклическим. Тем не менее, страдания Диониса и страсти Христа сравнивались уже в византийской драме «Христос страдающий». Иванов ссылается на эту драму (ДП, 207). О дискуссии и интересной связи с «Вакханками» Еврипида см. Dodds (1960), Intr. Lv сл.

неоплатоническую мысль «с дионисийской точки зрения». В этом он фундаментально отличается от резкой критики Ницше «архисофиста» Сократа и Платона (рационализма, убившего дионисийский дух). На самом деле, положительная оценка философии Платона у Иванова не совсем гармонирует с тем, что в общих чертах он следует критическому отношению Ницше к сократизму. Тем не менее, платонизм Иванова является важной отличительной чертой его дионисийства – наряду с примирением язычества и христианства через образ страдающего бога.

Осмысление ивановского «дионисийского прочтения» платонизма требует подробного анализа некоторых текстов Платона. Проблема здесь заключается в том, что без тщательного и осторожного подхода к греческим оригиналам об ивановской трактовке греческой философии сказать ничего нельзя. Выясняется, что, несмотря на его безусловную начитанность и филологическую подготовку, Иванов действует не как аналитик, а как синтетик. Можно, конечно, сказать, что летающий орел (синтетик) видит больше, чем роющий крот (аналитик), но при анализе оригинальных текстов трактовка Иванова наталкивается на ряд возражений. Из них мы выделили только главные: замечания в «Федре»; связь между «Законами» 701 и 790-791 касательно титанизма; место «корибантского» ритуала в государстве; сложное соотношение между экстатическим корибантским очищением и «чистой и разумной жизнью» орфиков и платоников.

Диалектику дионисийского и аполлинийского начал Иванов развивает в контексте философии неоплатоников. Его трактовка замечания в комментариях Прокла подвергалась нами той же контекстуальной проверке. Диалектика Аполлоновой монады и Дионисовой диады является, скорее всего, надстройкой самого Иванова над отдельными моментами античного философского предания. Однако в концепции Иванова она составляет твердую основу тезиса о синтетическом взаимодействии обоих божественных начал в метафизическом и мистическом плане по линии антиномического истолкования Диониса и Аполлона у Ницше, который видит возможность синтеза лишь в эстетическом плане. Следует обратить внимание на то, что в главе об орфизме «Диониса и прадионисийства» Иванов подчеркивает синтетический характер отношений между Дионисом и Аполлоном, а в статье «О существе трагедии» – скорее антиномический характер этой связи. Неоплатоническая интерпретация орфического предания имеет продолжение в христианской религиозной интерпретации Ивановым дионисийства.

Глава третья

Дионисийство в немецкой философии: Шопенгауэр, Ницше, Шеллинг

В главе III мы рассмотрим взгляды трех (как нам кажется) основных немецких мыслителей, которые оказали влияние на ивановскую концепцию Диониса и трагедии. Шопенгауэр – глашатай общечеловеческого пессимистического пафоса. Ницше по праву считается первым и наиболее прозорливым интерпретатором дионисийской стихии. Его влияние на Иванова трудно переоценить, и в разных местах нашей работы мы уделяем ему значительное внимание. Иванов, вне всякого сомнения, ориентировался на двух этих мыслителей. Разумеется, прежде всего, на Ницше; бóльшая часть шопенгауэрианства дошла до Иванова, по всей вероятности, именно через него. В то же время, третий мыслитель, Фр. Шеллинг упоминается в работах Иванова лишь несколько раз мимоходом. Так что глубокое знакомство Иванова с работами немецкого философа остается под вопросом. Однако нам показалось уместным посвятить ему небольшое отступление, поскольку идеи Шеллинга о Дионисе в его поздней мистико-религиозной философии поразительно схожи с некоторыми важными установками Иванова.

3.1 Иванов и Шопенгауэр

Русская культура оказалась чрезмерно восприимчивой к мрачному тону философии Шопенгауэра.[727] Поэтому трудно судить, какими именно путями идеи немецкого философа пессимизма дошли до Иванова. Может быть, в результате общего проникновения его идей в русскую культуру (вспомним напр. Тургенева, Фета, Толстого). Возможно также, что философия Шопенгауэра дошла до Иванова опосредованно, через философию Ницше или Соловьева.[728] Кроме того, вполне вероятно, что Иванов сам читал Шопенгауэра в оригинале. Однако он не углубляется в метафизические, этические или эстетические подробности его философии, а

[727] На тему «Шопенгауэр в русской мысли» см. напр. Maurer (1967), Stammler (1979), Baer (1980), Тирген (1993).
[728] Об этом свидетельствует, например, статья «Ницше и Дионис» (1904), СС. I, 718.

ограничивается отдельными довольно общими упоминаниями некоторых его основных идей. В этом разделе мы их бегло рассмотрим. Речь пойдет о пессимистическом мировоззрении в качестве формулировки общечеловеческого пафоса, индивидуальном принципе, философии музыки и его восприятии индийской философии. В заключение этого раздела мы проведем краткое сравнение того влияния, которое философия Шопенгауэра оказала на Иванова и Ницше. Можно условно сказать, что то «духовное событие», которое произошло с Ницше после прочтения «Мира как воли и представления», в жизни Иванова случилось как раз после знакомства с «Рождением трагедии из духа музыки».

Если вспомнить те моменты дионисийской психологии, которые мы выделили выше (пафос, экстаз, катарсис, см. часть вторая, глава I), то по отношению к Шопенгауэру можно сказать следующее. Как мы увидели, шопенгауэровский пессимизм играл важную роль в формировании взгляда Иванова на эллинское мироощущение в целом. Оно воспринималось как состояние общего пафоса, который с подачи Ницше передается через «мудрость Силена». Пессимизм для Шопенгауэра – описание неизменного положения человека в этом мире. Лишь в искусстве (и в любви) он находит временное забвение.

Ницше и Иванов относились к пессимизму по-другому. Для них пессимистический диагноз человеческого существования – лишь отправная точка для собственных размышлений о его преодолении. И Ницше, и Иванов видят избавление от пессимизма в возрождении дионисийского искусства (т.е. в создании дионисийской трагедии). Они уверены в том, что дионисийское искусство, которое в прошлом (т.е. в досократовской античности, когда возникла трагедия) могло выразить духовное положение древнего человека и возбудить в нем жизнеутверждающие силы, и в будущем сможет преодолеть печальное положение обособленного современного человека (в качестве искусства будущего в духе Вагнера у Ницше и в качестве религиозного действа у Иванова). В главе IV первой части нашей работы (часть первая, 4. 2. 3; 4. 3) было показано, что Иванов вслед за Ницше не останавливается на «ресигнационизме» или «нет жизни» Шопенгауэра как смысле трагедии и трагического катарсиса.

Человек замкнут в индивидуальном принципе ("principium individuationis").[729] Эта концепция, технический термин которой восходит к философии схоластики, также коренится в античной мысли. Вспомним в этом отношении пифагорейское,

[729] Schopenhauer (1986), III, 805, 808. У Иванова см. напр. статью «Достоевский и роман-трагедия» (1911), СС. IV, 420; ДП, 250, 266.

платоновское и, прежде всего, орфическое учение об обособлении индивида от космического единства. Шопенгауэр также представляет мир явлений (феноменальный мир) как раздробление общей Воли, сходно с представлением о мире как о растерзанном теле Диониса. В каждом феномене индивидуальная воля к жизни является частью (частным воплощением) общей Воли. Иванов вслед за Ницше описывает экстаз как выход из индивидуального принципа и подчинение чувству принадлежности человека к более высокому единству.

Далее Вагнера, Ницше и Иванова объединяет сильное влияние шопенгауэровской философии музыки.[730] Здесь мы переходим к следующему шопенгауэровскому моменту в мировоззрении Иванова. Музыка, которую Ницше считал дионисийским феноменом, занимает важное место в философской эстетике Шопенгауэра. В то время как все остальные формы искусства изображают Волю через идеи – т.е. опосредованно – музыка изображает Волю напрямую – т.е. непосредственно. Таким образом, она независима от мира представлений. По этой причине, по мысли Шопенгауэра, воздействие музыки несравнимо сильнее воздействия других форм искусства. Так можно перефразировать размышления о музыке в его работе «Мир как воля и представление». Эти идеи оказали сильное влияние на Вагнера и Ницше.[731] Иванов обсуждает шопенгауэровскую философию музыки в связи с вопросом об идеализме или реализме в искусстве в статье «Две стихии в современном символизме» (1908-1909).[732]

Как было указано выше (часть вторая, 1. 2. 3), Иванов полагает, что в экстазе человек говорит божественному началу в себе: «Ты еси». Как вариант этой формулы Иванов употребляет индийскую фразу "Tat tvam asi".[733] Возможно, Иванов заимствовал ее напрямую у Шопенгауэра.[734] Шопенгауэр, который, как известно, увлекался восточной философией, связывает учение Упанишадов с учением Канта о том, что категории времени и пространства принадлежат нашему воззрению ("Anschauung"), но за явлениями ("Erscheinungen") скрывается единая и общая основа действительности

[730] Шопенгауэр обсуждает свою философскую концепцию музыки как «прямое изображение Воли» в III части «Мира как Воли и представления», Schopenhauer (1986), I, 359 сл.
[731] Наиболее полную трактовку шопенгауэрианства применительно к музыке мы находим у Вагнера в его работе «Бетховен» (1870), Wagner (1983), IX, 43 сл. Ср. Nietzsche (1999), I, 46-51.
[732] СС. II, 545 сл.
[733] «Новые маски» (1904), СС. II, 77; ЭР 1905, 7, 125, 143.
[734] Этот элемент, касающийся концепции этики в философии Шопенгауэра, у Ницше не встречается – его нет даже в третьем «Несвоевременном размышлении» ("Unzeitgemässe Betrachtung") под названием «Шопенгауэр как воспитатель» ("Schopenhauer als Erzieher"). Поэтому мы рискнули предположить, что Иванов заимствовал его у Шопенгауэра напрямую, если не брать в расчет Соловьева или других русских мыслителей. Возможно также, что Иванов взял эту формулу из теософской литературы или у Р. Штейнера. О дискуссии см. Обатнин (2000), 30-34.

(Брахман). Осознание этого факта оказывается для него основой всей нравственности. «Как я не раз уже доказывал, (...) из непосредственного и *интуитивного* сознания метафизической тождественности всех существ проистекает всякая истинная добродетель».[735] По мнению Шопенгауэра, осознание этого факта составляет сущность милосердия и любви к ближнему. Зная, что все мы – единое существо, мы понимаем, что добро, направленное на другого человека, обращено к нам самим.[736]

Чтобы сравнить употребление этой формулы у Шопенгауэра и Иванова, нам следует вспомнить те выводы, к которым мы пришли ранее (часть вторая, 1. 2), рассуждая об экстазе и формуле «Ты еси», употребляемой Ивановым в одноименной статье. Как уже было отмечено, для Шопенгауэра "Tat twam asi" – основа морального поведения человека в мире (милосердная любовь, *caritas*, в отличие от сексуальной любви, которая служит роду, *amor*). Божественный статус узнавания «Ты еси» интересует Шопенгауэра не в первую очередь (хотя он этого и не отрицает: он говорит о «боге, живущем во всем»).[737] Иванов, как мы показали, подчеркивает в высказывании «Ты еси» или "Tat twam asi" другой момент, а именно: момент узнавания личного бога, который как божественное начало присутствует в каждом индивиде. Человек узнает Сына в себе, говорит ему «Ты еси» и этим дает Ему, так сказать, возможность родиться в себе и таким образом преображает свое старое *я* в процессе богосыновства, как это было описано в мистике мейстера Экхарта. Объединяющее всех людей (или соборное) качество (см. ниже, часть вторая, 4. 1) заключается в том, что к ближнему человек относится через Сына. Это основное отличие философии Шопенгауэра от Иванова объясняется, конечно, христианской ориентацией Иванова, которой не было у немецкого философа.

При сравнении восприятия шопенгауэровской философии Ницше и Ивановым, сразу становится очевидным, что Иванов не так тщательно изучал и осмысливал его главные идеи. Он лишь принимает их как мысли, ставшие общим местом современной философии. Ницше, вдохновленный Шопенгауэром напрямую, наоборот, уделяет много внимания обсуждению его идей.[738] У Иванова мы не находим следов умственной борьбы, сопоставимой с тем, как Ницше на более поздней стадии своего духовного

[735] "Aus der unmittelbaren und intuitiven Erkenntnis der metaphysischen Identität aller Wesen geht, wie ich öfter (...) gezeigt habe, alle echte Tugend hervor", Schopenhauer (1986), II, 770; Ср. Schopenhauer (1986), III, 809 ("Preisschrift über die Grundlage der Moral", 1840).
[736] "Mein wares inneres Wesen existiert in jedem Lebenden (...)", Schopenhauer (1986), III, 809.
[737] Schopenhauer (1986), III, 812. Шопенгауэр цитирует из «Багавадгиты» по переводу на латынь А. В. Шлегеля (Bagavadghita, lectio 13, 27-28).
[738] В особенности, Nietzsche (1999), I, 26, 46, 104, 118, 128 сл.

развития отвергает шопенгауэровскую философию (как «ресигнационизм» и отлучение от жизни). Спорадически мы наталкиваемся на элементы шопенгауэровской философии, в толковании которых Иванов следует главным идеям Ницше (и критическим моментам Соловьева) и которые, по всей видимости, принадлежали к общим местам философской мысли начала века в России.[739]

Итак, вышеупомянутые элементы: пессимизм и тесно связанный с ним принцип индивидуации как пафос; философия музыки; и индийская формула "Tat twam asi" как момент узнавания всеединства всего сущего – вот, пожалуй, главные идеи Шопенгауэра, встречающиеся в концепции дионисийства у Иванова.

3. 2 Иванов и Ницше: религиозная и нерелигиозная интерпретация трагедии

Тема «Ницше и Иванов» уже многократно затрагивалась в ивановедении.[740] Главное исследование в этой области – работа Мюллер-Вольмер 1984 г., в которой исследовательница ограничивается рассмотрением влияния Ницше, прежде всего, на «Эллинскую религию страдающего бога». Как было указано в главе I первой части данной работы, наш вклад в дальнейшую дискуссию на эту тему заключается во включении в нее «Диониса и прадионисийства». Сравнение Иванова и Ницше проводится в нашей работе регулярно (вспомним, например, оценку взглядов обоих философов-филологов на философию Сократа и Платона в предыдущей главе). Тем не менее, чтобы подробнее рассмотреть некоторые важные аспекты этого вопроса, которые иначе не получили бы должного внимания, в этом разделе мы сосредоточимся на следующих специфических вопросах. Во-первых, мы поближе рассмотрим основное различие между Ницше и Ивановым: эстетический или религиозный подход к проблеме Диониса и трагедии. Во-вторых, речь пойдет о возможности нравственной оценки дионисийства на фоне интерпретации титанизма (богоборчества) и богосыновства. В-третьих, мы рассмотрим размышления обоих философов о рождении, смерти и возможности возрождения дионисийской трагедии. Станет ясно, что основная

[739] Напр. «Ницше и Дионис» (1904), СС. I, 718; «Спорады» (1908-1909), СС. III, 112 сл. (замечания о гении); «Религиозное дело Вл. Соловьева» (1910), СС. III, 302: здесь Иванов в духе Соловьева отзывается о Шопенгауэре критически; «Достоевский и роман-трагедия» (1910), СС. IV, 423: о противопоставлении эмпирических и метафизических субъектов; «Гете на рубеже двух столетий» (1912), СС. IV, 148: о любви и конвенции; «Переписка из двух углов» (1920), СС. III, 388.
[740] См. Müller-Vollmer (1984); Stammler (1986); Clowes (1988), 135 сл.; Deppermann (1998); Biebuyk/Grillaert (2003).

разница между Ницше и Ивановым (эстетическое или религиозное истолкование Диониса) отражается во всех этих вопросах.

3. 2. 1 Эстетика или религия?

Как было уже отмечено не раз, изначальное воодушевление, с которым Иванов воспринял идеи Ницше, впоследствии значительно уменьшилось и превратилось в стремление «преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания».[741] Основная критика Иванова заключается в том, что Ницше, рассматривая Диониса и Аполлона как эстетические категории, не осознал религиозной сущности божества исступления: «... недостаточность в углублении сущности дионисического начала как начала религиозного – и в затемнении религиозного и культового аспекта трагедии».[742] В первой части нашей работы было показано, что Иванов значительно углубляется в культовые аспекты Дионисовой религии и трагедии. В первых двух главах второй части мы увидели, как Иванов формулирует религиозно-мистическое учение трагедии, основанное на античной мысли.

Религиозная критика Иванова сосредоточивается на Дионисе. Т.е. в этом смысле он нарушает равновесие между обоими принципами в их эстетической функции у Ницше (впрочем, в своих поздних работах и сам Ницше рассуждает практически исключительно о Дионисе). С точки зрения религии аполлинийское начало Иванов обсуждает только в связи с дионисийским. Это обстоятельство уже рассматривалось в предыдущей главе в рамках наших рассуждений о неоплатонической философии (в экстазе Аполлон сохраняет личность при разрушении границ индивидуального сознания). Этот элемент – основа синтетической концепции Иванова, но кроме одной этой функции об Аполлоне в связи с религией Иванов говорит мало. Аполлон у Иванова – это, прежде всего, эстетическое начало. Например, упадок греческой трагедии Иванов объясняет победой аполлинийского индивидуального и эстетического начала над дионисийским хоровым и религиозным. Обряд становится зрелищем, действо – действием. Представление о том, что этот процесс окончательно «убивает» трагедию в творчестве Еврипида, является влиянием Ницше (см. ниже, часть вторая, 3. 2. 7).

[741] В этом решении важную роль играл Вл. Соловьев. См. «Автобиографическое письмо», СС. II, 21. О том, как Иванов читает Ницше в 1891 г. в Париже см. там же; Steppun (1964), 202-203; Müller-Vollmer (1984), 3-5, 7, 9 et passim.; Clowes (1988), 136.
[742] ЭР 1904, 2, 63-64.

Следовательно, у Иванова мы скорее встречаем оппозицию между религией, воплощаемой Дионисом, и искусством, воплощаемым Аполлоном. Поэтому в первой части нашей работы речь шла о некоторой односторонности признания религиозности античной культуры только в связи с Дионисом. В конце концов, «религиозный характер» аполлинийской (олимпийской) культуры признается Ивановым только в той мере, в какой она причастна страдательскому (т.е. дионисийскому) началу. Вспомним «страдания» олимпийских богов, гробницы богов и т.д. Если следовать Иванову, экстаз – основа любой религии, а символ экстаза – Дионис.

В отношении Ницше Иванов признает, что благодаря его эстетическому истолкованию дионисийского и аполлинийского принципа, стала понятна психологическая сущность Диониса – т.е. разрушение границ личности в экстазе.[743] Но в предисловии к «Дионису и прадионисийству» Иванов формулирует ограниченность восприятия Диониса исключительно в качестве эстетической категории. Он перефразирует слова Ницше следующим образом: «Не подлежит сомнению, что религия Дионисова, как всякая мистическая религия, давала своим верным «метафизическое утешение» именно в открываемом ею потустороннем мире и отнюдь не в автаркии «эстетического феномена»».[744] Следовательно, Иванов проводит четкое различие между своим собственным мистическим истолкованием дионисийства, которое состоит в открытом взгляде через Диониса на «потусторонний мир», и «эстетическим» восприятием Ницше. В критической литературе об Иванове эта позиция своего рода *locus classicus*, но, нам кажется, будет не лишним затронуть эту тему еще раз, чтобы уточнить некоторые моменты. В этом разделе мы обсудим три проблемы, связанные с более общим вопросом о религиозной интерпретации дионисийства у Иванова и его полемикой с Ницше: проблема эстетики и религии, религиозно-исторический подход Иванова и отношение Дионис-Христос.

3. 2. 2 Эстетическая концепция Ницше и религиозная позиция Иванова

Начнем со знаменитого высказывания Ницше о том, что мир «оправдан только как эстетический феномен». Ницше понимает Диониса как символ этой идеи.[745] Процитированное высказывание часто повторяется в «Рождении трагедии». Уже в

[743] «О существе трагедии» (1912). СС. II, 190. См. West (1970), 81.
[744] ДП, 11.
[745] "(...) im Buche selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist", Nietzsche (1999), I, 17. Ср. там же, 47, 59. Ср. Deppermann (1998), 122 со ссылкой на Behler (1986), Gerhardt (1988). См. дальше Silk/Stern (1983), 120 сл.

«Предисловии к Рихарду Вагнеру» Ницше описывает искусство как «высшую метафизическую деятельность человека».[746] В «Опыте самокритики» он противопоставляет искусство и мораль, т.е. эстетику и этику и, по сравнению с первым изданием «Рождения трагедии», подвергает морализм более четкой и резкой критике.[747]

Ницше отказывается от морали вообще (не только от христианской религии, к которой мы вернемся ниже (часть вторая, 3. 2. 4)), поскольку она отрицает жизнь.[748] Спасение ("Erlösung") человека в мире явлений, который характеризуется как вечно изменяющееся и вечно противоречивое видение, совершается лишь в иллюзии ("Schein"),[749] т.е. в искусстве. Дальше в «Рождении трагедии» мы читаем, что только искусство «способно обратить эти вызывающие отвращение мысли об ужасе и нелепости существования в представления, с которыми можно жить».[750] Другими словами, над пропастью жестокой правды бытия человеку остается только искусство. Самая страшная правда бытия оправдана в отражении красоты. Эллинство прозрело эту истину благодаря своей восприимчивости. От других культур эллинство отличалось тем, что в нем прикосновение к страшной пропасти бытия нашло выражение в искусстве, то есть в трагедии.[751]

Ницше воспринимает Диониса и Аполлона как «творческие инстинкты природы».[752] Мир мыслится как феноменальное явление ноуменальной сущности бытия (Воли по Шопенгауэру). В искусстве его сущность открывается в наиболее совершенном виде (особенно в музыке, как мы увидели выше (часть вторая, 3. 1)). Ницше считает искусство единственной метафизической деятельностью человека. Кроме оправдания жизни как эстетического феномена далее в «Рождении трагедии» Ницше сообщает, что в аполлинийском отражении ("Schein", в призрачности аполлинийского сна), как обожествлении индивидуального принципа, открывается перед нами отражение

[746] Nietzsche (1999), I, 24.
[747] "(...) wird die Kunst – und nicht die Moral – als die eigentlich metafysische Tätigkeit des Menschen hingestellt", Nietzsche (1999), I, 17.
[748] Ср. его трактовку знаменитого высказывания Анаксимандра, на которое мы уже ссылались в первой части нашей работы. Nietzsche (1999), I, 820-821 (в работе «Философия в трагическую эпоху Греции» ("Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen"), 1873 г.).
[749] Nietzsche (1999), I, 17.
[750] "Sie (т.е. die Kunst – Ф.В.) vermag jene Ekelgedanken über das Entsetzliche oder Absurde des Daseins in Vorstellungen umzubiegen, mit den sich leben lässt", Nietzsche (1999), I, 57.
[751] Nietzsche (1999), I, 33.
[752] "Kunsttriebe der Natur", Nietzsche (1999), I, 30. Для истории понятий Диониса и Аполлона у Ницше см. Baeumer (1976), 165 сл.

всеединства бытия.[753] При таком эстетическом подходе Дионис и Аполлон оказываются равносильными, как бы дополняющими друг друга. Аполлинийский сон соединяется с дионисийским исступлением. Своей «великолепной изменой» ("Herrliche Täuschung") Аполлон спасает человека с одной стороны от страшной правды существования, а с другой стороны от разрушительного воздействия самого дионисийского исступления, которое открывает нам взгляд в эту сущность.[754]

В «Рождении трагедии» Ницше описывает «метафизическое утешение» трагедии (под которым подразумевается ее катартическое воздействие, о котором речь уже шла выше: часть первая, 4. 2. 3) как осознание человеком того, что «жизнь, несмотря на смену явлений, в сущности, неуничтожима и бесконечно радостна».[755] Человек инстинктивно познает высшее единство людей с природой, которое скрывается за фасадами культуры и общественной жизни. Это единство изображается хором сатиров, который лежит в основе трагедии.[756] В «Опыте самокритики» Ницше остерегает читателя от неправильного понимания употребления термина «метафизическое утешение». Он уточняет замечание, сделанное в первом издании «Рождения трагедии». Понятие «метафизическое утешение» не обозначает обещание лучшей жизни после смерти в романтическом смысле этой концепции.[757] Ницше подчеркивает, что дионисийство и дионисийская трагедия подтверждают существование настоящего, посюстороннего мира, показывая то высшее единство, которое скрывается за индивидуацией и миром явлений. Это высшее единство является именно неуничтожимой основой конкретного, здешнего мира.[758] Следовательно, на взгляд Ницше, в дионисийском искусстве человек за счет культуры, морали, метафизики и т.д. утверждает свои инстинктивные жизненные силы.

Иванов разделяет критическую позицию Ницше по отношению к культуре (идея Диониса, дионисийство, как альтернативный модус по отношению к морали,

[753] "Apollo aber tritt uns wiederum als die Vergöttlichung des principii individuationis entgegen, in dem allein das ewig erreichte Ziel des Ur-einen, seine Erlösung durch den Schein, sich vollzieht", Nietzsche (1999), I, 39.
[754] На примере «Тристана и Изольды» Ницше на эстетическом уровне иллюстрирует воздействие «великолепной измены» аполлинийского начала. См. Nietzsche (1999), I, 136-137.
[755] "(...) dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvol sei (...)", Nietzsche (1999), I, 56.
[756] Nietzsche (1999), I, там же.
[757] Nietzsche (1999), I, 21.
[758] Ср. в главе VIII «Рождения трагедии» его замечание о «вечной жизни той недры существования», к которой прикасается дионисийство: "Das ewige Leben jenes Daseinskernes (...)", Nietzsche (1999), I, 59). В главе X Ницше развивает «мистическое учение трагедии» следующим образом: "(...) die Grunderkenntniss von der Einheit alles Vorhandenen, die Betrachtung der Individuation als des Urgrunds des Übels, die Kunst als die freudige Hoffnung, dass der Bann der Individuatio zu zerbrechen sei, als die Ahnung einer wiederhergestellten Einheit", Nietzsche 1999), I, 73.

рационализму и т.д.), но ницшевское утверждение жизненного инстинкта он заменяет религиозной концепцией Диониса. Интересно, что оба мыслителя сходятся в том, что морализм – следствие отдаления от первоначальной истины бытия. На взгляд Ницше это – умерщвление инстинктов. На взгляд Иванова это – потеря религиозного миропонимания. Отход от первоначальной истины ведет к релятивизму, последствием которого, в свою очередь, является морализм.[759] Подобное явление можно увидеть уже в классическом V веке до Р. Х., в эпоху софизма, если иметь в виду реакцию Сократа на софистов. В ответ на релятивистские позиции Протагора и Горгия Сократ сформулировал свой известный тезис «добру можно научиться». Подобное развитие повторяется и в современной культуре. Иванов иллюстрирует его примером Льва Толстого. В статье «Толстой и культура» 1911 г. Иванов пишет, что жажда истинного знания, понятого в религиозном смысле, уступила место морализированию (этика вытеснила истину).[760]

В этой дискуссии важный элемент размышлений Иванова заключается в том, что его мистико-религиозное истолкование дионисийства не включает в себя моралистское мировоззрение. Совсем наоборот. Его мистическое осмысление дионисийства утверждает, что экстаз – феномен, который находится по ту сторону добра и зла. Мистическое событие узнавания божественного в себе (другого *я* как субъекта, а не как объекта), которое происходит в экстазе по формуле «Ты еси», представляется Ивановым как нечто выше морали. Наиболее отчетливо Иванов пишет об этом в своих работах о Достоевском (это неудивительно, если отдавать отчет в противопоставлении между Достоевским и Толстым).[761]

Следуя Ницше в его критике морализма, но не отождествляя религию и морализм, Иванов в отличие от Ницше считает, что истинное «метафизическое утешение» дионисийства и дионисийского искусства находится именно в открываемом мистической религией потустороннем мире.[762] На этом построена вся его аргументация того, что дионисийская идея находит свое наиболее полное раскрытие именно в мистериальных религиях. Вспомним, что было сказано ранее о «чистой жизни» (часть вторая, 2. 1. 4), о так называемой "βίος καθαρός" орфического культа. Как нравственное правило это понятие встречается и у платоников. Осуждая Платона, Ницше понимает

[759] Соотношение рационалистской тенденции александрийской культуры и морализма встречается в разных местах «Рождения трагедии». Nietzsche (1999), I, 12, 85, 88 сл.
[760] «Нравственность должна была заклясть хаос покинутого богами бытия», СС. IV, 598.
[761] «Достоевский и роман-трагедия» (1911), СС. IV, 419; ср. «Трагедия-миф-мистика», там же, 502.
[762] Ср. его замечание в предисловии к «Дионису и прадионисийству», ДП, 11.

эту привязанность к идее о чистой жизни как морализм (см. выше: часть вторая, 2. 1. 1), влючая его критику орфизма («Сократ как новый Орфей», там же) и, прежде всего, христианства.

Основа человеческого существования – долг. Его индивидуация – грех, за который он платит своей смертью. Эта мысль была сформулирована Анаксимандром и разные ее варианты разрабатывались в орфическом и платоновском учении. Но Иванов не воспринимает эту идею (включающую в себя, безусловно, отказ от прямой «инстинктивной» жизни и «от мира сего») как морализм. А ведь Ницше в вышеупомянутой «Философии в трагическую эпоху Греции» рассматривал ее именно так. Возможно, это обстоятельство объясняется тем, что Иванов сосредоточивается скорее на мистической интерпретации самого экстаза и преображении личности в нем (возбуждении божественного начала в нас). В своих рассуждениях Иванов уделяет мало внимания конкретному образу жизни, предписанному мистериальными учениями античности и христианством. Иванов также практически не останавливается на том, как конкретно выглядит тот потусторонний мир, прикосновение к которому переживается в экстазе.

Помимо этого, исходя из «открытия потустороннего мира», о котором Иванов говорит в предисловии к «Дионису и прадионисийству», можно предположить, что он полемизирует с Ницше, имея перед глазами его знаменитое высказывание «О потусторонних мирах» в книге «Так говорил Заратустра». Заратустра там говорит: «Были бессилие и страдание, которые создали все потусторонние миры; и такое мимолетное счастливое безумие, которое переживается только страдающим».[763] Иванов далек от слов Заратустры, отожествляющего страдание с бессилием и имплицитно унижающего экстаз как мимолетное счастливое безумие с ничтожным взглядом в потусторонний мир.

Иванов критикует Ницше двояко. С одной стороны, замечания Иванова похожи на критику эстетицизма, которую он адресовал старшим символистам-декадентам. Они выступают представителями того, что Иванов называет «идеалистским символизмом», в котором художник ставится в центр своего субъективного, эстетизированного космоса. В статье «Две стихии в современном символизме» (1908-1909) Иванов критикует эстетических символистов (или декадентов) за неготовность и

[763] Ср. обсуждение Заратустры «О потусторонних мирах» ("Von den Hinterwelten"): "Leiden war's und Unvermögen – das schuf alle Hinterwelten; und jener kurze Wahnsinn des Glücks, den nur der Leidenste erfährt", Nietzsche (1999), IV, 36.

неспособность видеть высшей целью искусства изображение объективной религиозной истины.[764] С другой стороны, Иванов критикует Ницше за то, что он сам оказывается своего рода моралистом. Ницше, открывший миру сущность бога-разрушителя Диониса, вскоре оставил его и перешел к биологическому императиву «того, что усиливает жизнь вида» и «Воли к власти». Другими словами, Иванов считает, что аморалист Ницше через свое учение о сверхчеловеке стал имморалистом, что тоже можно воспринимать как своего рода морализм.[765]

Получается, что позиции Ницше и Иванова противоположны в том, что, по мнению Ницше, дионисийское искусство (трагедия) скрывает страшную правду бытия, но одновременно утверждает за миром индивидуальных явлений творческую силу и радость природы. А у Иванова оно как раз открывает вид на лучшую, преображенную жизнь. Концепция Ницше не разрешает то основное противоречие между печальной жизнью индивидуального человека и радостной жизнью безличной природы, которое снимается только будучи отраженным в искусстве. Иванов ратует за настоящее преображение личности – приобретение нового *я* через возбуждение божественного начала в нас, через богосыновство. Ницше не осознавал, что это может произойти только в рамках религии. Ведь он недооценивал силы того божественного начала, которое открыл миру. Как уже было сказано много раз, эта сила свела его с ума.

3. 2. 3 Исторический подход к дионисийству

Кроме того, важное различие между Ивановым и Ницше заключается в историческом подходе Иванова. С точки зрения истории религии критика Иванова «Рождения трагедии» справедлива: вопрос о культовом происхождении трагедии Ницше рассматривает значительно менее конкретно и тщательно, чем Иванов.[766] Поэтому исследования Иванова можно понимать не только как попытку «преодоления Ницше в вопросах религиозного сознания», но и как филологическое обоснование собственных тезисов.[767] Связь между дионисийскими оргиастическими культами и трагедией подразумевается у Ницше имплицитно. О культовом развитии дионисийского феномена вне эстетического контекста Ницше отзывается лишь мимоходом. Это

[764] Ср. СС. II, 539, 544.
[765] «Ницше и Дионис» (1905), СС. I, 721-722.
[766] Müller-Vollmer (1984), 37. Дискуссии о Ницше: см. Silk/Stern (1983), 166 сл.
[767] О реакциях на книгу Ницше см. Silk/Stern (1981), 90 сл. и Gründer (1969). С точки зрения филологического качества «Рождения трагедии» Иванов ближе к критике Виламовица, чем на первый взгляд кажется. Тем не менее, мы отвергаем замечание Мюллер-Вольмер о том, что "Nietzsche's symbolic interpretation of Apollo and Dionysus plays no role in Ivanov's scholarship; Ivanov was too much careful a classical scholar to allow this", Müller-Vollmer (1984), 48.

касается и хтонических культов, и мистериальных религий. Хотя некоторые важнейшие моменты идей Иванова представлены уже у Ницше, они занимают в его теории незначительное место и являются подчиненными его эстетической концепции.

Даже происхождение трагедии из сатирова хора Ницше изображает в эстетических терминах. Трагический миф описывается как «видение сатирова хора», то есть как аполлинийское видение (сон, марево) в дионисийском сознании исступленного хора. Сатиров хор связывается с хором менад, танцующих в экстатическом дифирамбе, но Ницше с самого начала понимает его в эстетических терминах и не занимается систематическим исследованием его культового статуса. Хор как подражание идеальному собранию людей, слитых с природой, понимается у Ницше как искусственное (символическое, т.е. опять же эстетическое) явление. Среди сатиров (идеальных людей) на символическом уровне присутствует и Дионис.[768] Ницше не пишет о происхождении трагедии из жертвенных обрядов, оплакивания героев или почитания мертвых.

Однако надо подчеркнуть, что в «Рождении трагедии» Ницше все же касается вопросов, связанных с греческой религией. Он упоминает дельфийское братство как один из главных моментов утверждения религии Диониса в Греции.[769] Кроме того, в отношении мистериальных религий надо упомянуть, что орфическая интерпретация Иванова восходит к Ницше. В главе X «Рождения трагедии» Ницше определяет миф о Дионисе-Загрее как общую основу всех трагических сюжетов, а всех трагических героев – как маски страдающего Диониса, растерзанного титанами.[770] В этом месте Ницше явно устанавливает связь между трагедией и мистериальной религией. Далее Ницше обращается к древней метафизике, которая также восходит к мистериальным традициям. Он цитирует фрагмент из Плутарха, в котором речь идет о том, как творение распалось на четыре элемента, и этот распад метафорически воплощается страдающим Дионисом из орфического мифа.[771] По Ницше, «надежда эпоптов» (т.е. посвященных в мистерии) заключается в приходе нового Диониса, означающего снятие индивидуации и восстановление первоначального единства.[772]

Но Ницше не развивает свои мысли о конкретном содержании учений мистериальных религий, с которыми он связывает трагедию. Кроме замечания о том, что после

[768] О размышлениях о хоре и его роли в возникновении трагедии см. «Рождение трагедии», гл. 7. Nietzsche (1999), I, 60-63.
[769] См. напр. Nietzsche (1999), I, 32.
[770] Nietzsche (1999), I, 71-72. Silk/Stern (1983), 175 сл.; Силард (1999); Вестбрук (2003), 36.
[771] Nietzsche (1999), I, 72; Plut. *De E ap. Delph.* 388f-389a. Ср. West (1970), 77 сл.
[772] Nietzsche (1999), там же.

рационалистского влияния Сократа в драмах Еврипида трагедия «скрывается» в мистериальных религиях, он не сообщает ничего конкретного об отношении между мистериями и трагедией.[773] Кроме того, в другом месте Ницше отрицательно оценивает «бег трагедии в сферу мистерий», считая, что после Еврипида «дионисийское мировоззрение, покидая пространство искусства, должно было убежать в преисподнюю, в извращение таинственного культа».[774]

3. 2. 4 Христианство и традиция

Ивановская критика Ницше за недостаток религиозного понимания дионисийства, конечно, основывается прежде всего на отказе Ницше признать сходство страдающего Диониса и страдающего Христа. Вообще говоря, в самом «Рождении трагедии» о христианстве не говорится ничего – ни положительно, ни отрицательно.[775] Только в «Опыте самокритики» 1886 г. Ницше подвергает христианство резким упрекам и едким оскорблениям (в главе V). В «Ecce homo» 1888 г. он возвращается к своему «Рождению трагедии», где повторяет примерно те же мысли.[776] Именно в этой поздней фазе творческой жизни Ницше, предшествовавшей его душевному заболеванию, христианство становится одной из главных мишеней (достаточно назвать «Антихриста» 1889 г.). Ницше заканчивает «Ecce homo» словами «Дионис против распятого».[777]

Ницше и Иванов близки друг к другу в том, что с помощью «дионисийского мировоззрения» они оба критикуют несостоятельность современного мировоззрения и культуры. Ницше бунтует против близорукого историзма в науке, философии разума немецкого идеализма, рационализированной современной культуры, буржуазного морализма и т. п. Все это воспринимается им как признак предполагаемого упадка европейской культуры. Он надеется на «экстатический взрыв, чтобы снова приобрести утраченное бытие» (если парафразировать Габермаса).[778] В этом смысле ницшевский

[773] Nietzsche (1999), I, 88. Ср. ДП, 292.
[774] "(...) wir wissen nur, dass sie (т.е. die dionysische Weltbetrachtung – Ф. В.) sich aus der Kunst gleichsam in die Unterwelt, in einer Entartung zum Geheimkult, flüchten musste", Nietzsche (1999), I, 114.
[775] Silk/Stern (1983), 120 сл. В качестве исключения можно вспомнить замечание Ницше о том, что после смерти трагедии греческая культура отличалась слабостью и отсутствием «трагического духа». Ницше замечает, что раннему христианству был особенно противен и ненавистен этот облик язычества. Из этого замечания можно опосредованно сделать вывод о сближении трагического духа великолепия и страдания с христианским духом. См. Nietzsche (1999), I, 78.
[776] Nietzsche (1999), VI, 309 сл.
[777] "Dionysos gegen den Gekreuzigten", Nietzsche (1999), VI, 374.
[778] Habermas (1988), 73.

дионисийский модус, как и во многих других отношениях, имеет по сравнению с Ивановым скорее антитетический, чем синтетический характер.

Иванов убежден в том, что противопоставление Диониса Христу не подтверждается с религиозно-исторической точки зрения.[779] Соединяя Диониса и Христа, Иванов не только продолжает средневековую традицию христианской интерпретации языческого предания, но и сближается с пониманием Диониса, характерным для романтической традиции. Романтик Гельдерлин, который в стихотворении «Хлеб и вино» описывал Диониса-Христа как «грядущего бога», возобновил эту важную для Иванова связь.[780] Учитывая основную мысль всей дионисийской философии Иванова, вызывает удивление, что он нигде (в отличие от Шиллера, Гете и Новалиса) не ссылается на Гельдерлина.

Иванов как бы возвращается к романтическому, синтетическому и мистически окрашенному мировоззрению начала XIX века, а Ницше идет более критическим путем, на котором его опередил «пост-» или «антиромантику» Гейне.[781] Конечно, в «Рождении трагедии» говорится о страданиях Диониса, но Ницше не связывает Диониса с Христом. Наоборот, он, как сказано в «Опыте самокритики», прямо противопоставляет дух Диониса и христианства. В то же время Ницше не может избежать сравнения двух воплощений божественных страданий. Сходство между Дионисом и Христом невольно формулируется в последних письмах Ницше из Турина (январь, 1889 г.), некоторые из которых были подписаны «Дионисом» и «Распятым» ("Der Gekreuzigte"). Как известно, душевная болезнь автора в это время стремительно развивалась.[782]

Здесь важно то, что Иванов не хотел разрыва или радикального перелома в европейской культурной традиции, но, как и романтики, он стремился к ее омоложению.[783] Этот «традиционный» элемент в мировоззрении Иванова позволяет

[779] «Религия Дионисова (...) первая в эллинстве определила своим направлением водосклон, неудержимо стремивший с тех пор все религиозное творчество к последнему выводу – христианства. В тяжбе пророков прошлое высказалось не за Ницше», ДП, 11.
[780] Кроме стихотворения «Хлеб и вино» ("Brot und Wein") можно упомянуть «Единственный» ("Der Einzige"). Однако надо заметить, что Гельдерлин делает упор на щедроту Диониса-Христа (дар хлеба и вина), а не на страдания. Baeumer (1973-4). Henrichs (1984), 216-217. См. дальше Frank (1982).
[781] Гейне опроверг связь между Дионисом и Христом в своих антиромантических стихах. Он предвосхитил резкое противопоставление Диониса и Христа у Ницше. Baeumer (1974), 174-175.
[782] Nietzsche (1984), VIII, 571-578. Ср. Henrichs (1984), 220; Vogel (1966), 320-327; Podach (1930), 57-58. Иванов замечает, что полностью существенную связь между Дионисом и Христом Ницше понимает только во время своего умопомрачения. СС. I, 721. Ср. статью "Anima", СС. III, 293. Ср. Müller-Vollmer (1984), 27, прим. 53. Silk/Stern (1983), 287 сл. о «скрытом христианстве» в концепции дионисийства у Ницше.
[783] Habermas (1988), 114.

определить его позицию по отношению к культуре как противоположную радикализму и иконоборчеству Ницше (недаром Габермас называет его главным предшественником постмодернизма).[784] Для Иванова культура – непрерывное движение от прошлого к будущему. Иванов воспринимает культуру в связи с культом памяти. В статье «Древний Ужас» (1909) свою религиозную культурологию он описывает как «Вечную Память». Культура – «общение живущих с отшедшими», поскольку «культ отшедших, и Вечная Память – душа ее жизни, соборной по преимуществу и основанной на предании».[785]

При этом надо, конечно, не упускать из виду, что Иванов не стремился к простому восстановлению старого порядка в искусстве. Он хочет преодолеть романтизм, отстранившись от идеалистской философии и проведя четкое разделение между «меланхолическим» романтизмом («тоска по несбыточному») и «холерическим» пророчествованием («тоска по несбывшемуся»). Первое видит золотой век в прошлом, второе – в будущем. В статье «Предчувствия и предвестия» 1906 г. Иванов пишет, что греческая культура была в этом смысле романтической, а христианская – мессианской.[786] Итак, Иванов синтетическим путем с помощью своей религиозной концепции Диониса подключается с одной стороны к ницшевскому стремлению к будущему, а с другой стороны не платит за это отказом от традиции. В этом смысле Иванов продолжает линию романтиков, с которыми порывает Ницше. Получается, что в религиозном осмыслении Диониса Ивановым мы встречаем ту же сложную смесь прогрессивных (можно даже сказать, революционных) и консервативных элементов, которыми вообще характеризуется романтизм.

3. 2. 5 Титанизм

Вышеописанная разница между Ивановым и Ницше выражается и в их интерпретации фигуры Прометея, столь важной в творчестве обоих мыслителей. Прометей, похититель небесного огня и мученик за род человеческий, стал в европейской культурной традиции символом самоопределения человека нового времени. Поэтому в дополнение к тому, что уже было сказано об отношении между

[784] Habermas (1988), 104 сл.
[785] СС. III, 92.
[786] СС. II, 87.

религиозной и нерелигиозной интерпретациями дионисийства и моралью, рассмотрим вопрос о Прометее. Это – вопрос о титанизме.[787]

Мы показали, что и Ницше, и Иванов понимают Диониса как символ основы бытия «по ту сторону добра и зла».[788] У Ницше дионисийское подтверждение жизни (его «*Да* жизни» против «*Нет* жизни» Шопенгауэра) ведет в его работах к концепции сверхчеловека. У Иванова следует говорить скорее о сверхличной концепции дионисийства. В экстазе человек проходит через самотрансценденцию (вспомним уже процитированную формулу Августина "transcende te ipsum") в сферу сверхличного, соборного сознания. К понятию соборности мы вернемся в следующей главе. Здесь важно, что Иванов интерпретирует христианскую этику «по то сторону добра и зла», чтобы превзойти столь принципиальное для Ницше противопоставление Диониса и христианства, искусства и религии (на взгляд Ницше). Итак, в плане «моральной оценки» дионисийского начала Ницше и Иванов прямо противоположны.

Эта противоположность выражается также в оценке титанизма как воплощения первородного греха. В лице Прометея («божества художников») Дионис воплощает у Ницше положительно оцененное титаническое, богоборческое начало.[789] Уже в главе IV «Рождения трагедии» Ницше пишет о самостоятельности религиозного сознания эллина в отношении олимпийского пантеона богов. Эллин признается в том, что его собственная стихия – варварская, титаническая. За обликом его светлой культуры скрывается более глубокий слой дионисийства, которое понимается как титаническое и варварское.[790]

Далее, в главе VIII «Рождения трагедии» Ницше славит «действующий грех» ("Die aktive Sünde"), который изображается в мифе о Прометее.[791] Человеческое существование немыслимо без первородного греха, без разрыва с божественным порядком. На взгляд Ницше, эта тема отличает миф об активном или действующем грехе, лежащий в основе культуры арийских племен, от предания о более пассивном первородном грехе семитских племен, откуда происходит христианская традиция.[792]

[787] По мифологии Прометей – сын титана-богоборца Иапета.
[788] «Ницше и Дионис» (1904), СС. I, 721.
[789] Само собой разумеется, речь идет о богатой традиции рецепции Прометея в истории европейской культуры. См. напр. Trousson (1964); Blumenberg (1981).
[790] "'Titanenhaft' und 'barbarisch' dünkte dem apollinischen Griechen auch die Wirkung, die das Dionysische erregte", Nietzsche (1999), I, 40.
[791] "(...) die erhabene Ansicht von der aktiven Sünde als der eigentlich prometheischen Tugend", Nietzsche (1999), I, 69. Silk/Stern (1981), 71 сл. Ср. Clowes (1988), 150.
[792] Понятие «арийство» – общее место в науке XIX века. Кроме ложного представления о превосходстве арийства оно часто значит не больше, чем «индо-европейство». Интересно высказывание Иванова в статье «К идеологии еврейского вопроса» (1915), СС. III, 382. Mureddu (1993), 130-131.

Уже здесь ощущается ницшевское противопоставление между эллинской и иудео-христианской культурой, которое усиливается в его более поздних работах. Ницше различает первородное преступление ("Urfrevel") и первородный грех ("Ursünde").

Первое понимается Ницше как мужское начало, а второе – как женское.[793] Пессимизм грека, на взгляд Ницше, заключается в том, что человек не может жить без нарушения божественного порядка, он в этом сознается, но иначе не может.[794] Прометей олицетворяет противопоставление, которое лежит в основе бытия ("Urwiderspruch der Welt"). По отношению к аполлинийскому и дионисийскому началу можно сказать, что титанизм (Прометеево начало) у Ницше понимается и как аполлинийская индивидуация (обособление от исконного целого), и как дионисийское стремление слиться с сущностью мира (снятие той же индивидуации).[795] Как считает Ницше, подобное учение в трагедии «Прикованный Прометей» предлагает Эсхил.[796]

Иванов осмысливает Прометеево начало иначе, хотя во многом следует Ницше. Его трагедию «Прометей»[797] можно воспринимать как ответ на интерпретацию Ницше титанического начала, воплощаемого Прометеем. В предисловии ко второму изданию этой драмы в 1919 г. (в статье «О действии и действе») Иванов пишет (в отличие от Ницше, хотя он и не вступает с ним в полемику напрямую), что «род Иапета не причастился Дионису». У Прометея, как у всех титанов, первенцев Земли, «алчность к действию (...) при бессилии к творчеству, родящемуся из полноты».[798] Т.е. у ивановского Прометея нет того страдания из полноты, которое Ницше определял как дионисийское начало, а его творчество, преступление и страдание являются следствием алчности.[799] Образ Прометея Иванов понимает в контексте орфического учения о

[793] Nietzsche (1999), I, 70. В сторону заметим, что это единственное, что пишет Ницше по поводу оппозиции полов. У него нет половой типологии Аполлонова и Дионисова начал, которую мы встречаем в теории Иванова.

[794] "(...) die dem titanisch strebenden Individuum gebotene Notwendigkeit des Frevels", Nietzsche (1999), I, там же. Ср. Mureddu (1993), 142.

[795] "(...) bei dem Versuche über den Bann der Individuation hinauszuschreiten und das eine Weltwesen selbst sein zu wollen (...)", Nietzsche (1999), I, там же.

[796] Следует заметить, что Ницше, как и Иванов, исходит из того, что автором этой драмы действительно является Эсхил. Более того, «Прометей» содержит суть соображений Эсхила о трагедии, так же как «Эдип» содержит суть мировоззрения Софокла. Ницше обсуждает этих трагиков в главе IX «Рождения трагедии». Об Иванове см. особенно прим. к стр. СС. II, 166 в СС. II, 688 об изображении Зевсовой державы. В дискуссии об авторстве Эсхила это обычный контраргумент. Ср. Griffith (1983), 31 сл.

[797] «Сыны Прометея» (1915), »Прометей» (1919). Отзыв на трагедию: Нусинов (1937). Он критикует Иванова за неправильное изображение античного титана. О подобной советской критике см. Коган (1924), 32-49.

[798] СС. II, 158.

[799] У Ницше понятие «алчность» применяется к оптимистическому научному стремлению Сократа и всей последующей александрийской культуры. Ср. "(...) die in Sokrates vorbildlich erscheinende Gier der unersättlichen optimistischen Erkenntnis (...)", Nietzsche (1999), I, 102. К этому мы непременно вернемся ниже при обсуждении смерти трагедии. Ср. Mureddu (1993), 149.

страданиях Диониса и сотворении рода человеческого из пепла сожженных титанов. В свете своих искупительных страданий Прометей становится для человека символом пути к духовному просветлению.[800] В третьем действии драмы орфическое учение Диониса влагается в уста Пандоры – женской части раздвоенной личности Прометея.[801] Прометей совершил подвиг для человека, «но совершил этот подвиг не как Агнец Божий, а как мятежный Титан».[802] Ему остается лишь одно: «Титаническое начало облагорожено страданием».[803] Титаническому истощению Прометея противопоставляется божественное истощение сына Зевса, Диониса (и *mutatis mutandis* Сына Божьего, Христа). Так титаническому восхождению к бытию противопоставляется дионисийское нисхождение в мир.[804]

Если сопоставить Ницше и Иванова, то можно сделать вывод, что Ницше видит Прометея в качестве выражения «первоначального противоречия всего сущего». Он выражает антиномическую суть взаимно противодействующих сил Аполлона (индивидуация) и Диониса (слияние со всем сущим). Прометей – антиномический символ. Для Иванова грех Прометея или титанизм (в его переосмыслении мифологического предания миф о Прометее и миф о титанах тесно связаны) – отправная точка учения о мировом искуплении в рамках орфического культа. Орфей, как символ, противопоставленный Прометею, является выражением взаимодействующих начал Аполлона (сохранение личности) и Диониса (исступление, освобождающее замкнутое в себе *я* как условие для рождения божественного начала в нас). Орфей – синтетический символ. В конце концов, Ницше подключается к просветительским идеалам эмансипации человека (неизбежно ведущим к богоборчеству), а Иванов к религиозному идеалу богосыновства (т.е. к преодолению богоборчества и свободному подчинению Богу).

[800] Mureddu (1993), 143-144. Ср. в этой связи интерпретации А. В. Шлегеля в «Берлинских лекциях» 1802 г. Ср. Фр. Шлегеля и Гельдерлина, Mureddu (1993), 149. Другую интерпретацию дает Гете в юношеском опыте, неоконченной трагедии «Прометей» и одноименном гимне 1773 г. Mureddu (1993), 145. Иванов перевел отрывок из трагедии Гете для русского издания его собрания сочинений 1932 г. См. Wachtel (1995), 111, прим. 1.

[801] СС. II, 145 сл.

[802] СС. II, 160. Тем не менее, оценка Прометея в статье «Идея неприятия мира» (1906) слегка отличается от предисловия к одноименной трагедии. Эта статья относится к периоду замысла драмы. В ней Иванов рассматривает поступок Прометея как форму правого безумия, в отличие от преступлений Тантала и Ниобеи. Эти герои драм Иванова (из которых трагедия «Ниобея» не была окончена), напротив, поражены неправым безумием. См. дальше Герасимов (1984) и СС. III, 80-81.

[803] СС. II, 158.

[804] СС. II, там же.

3. 2. 6 Рождение трагедии

Чтобы понять, какие фундаментальные идеи связывают мысли Ницше и Иванова о трагедии, надо сначала найти ответ на вопрос: родилась ли аттическая трагедия из того же духа? Для Ницше, вдохновленного могущественным воздействием музыкального творчества Рихарда Вагнера и философией Шопенгауэра, колыбель трагедии (о чем свидетельствует название его книги) – музыка. Кроме беглых ссылок на явления религии Диониса (оргиастические хоры и мистериальные культы) Ницше больше не обращается к культовому контексту дионисийства. Эта сосредоточенность в подходе Ницше исключительно на музыке встречала немало критики, и в самом деле является (с филологической точки зрения) одним из спорных моментов его теории, не в последнюю очередь из-за того, что греческая музыка имела мало общего с величественной музыкой Вагнера.[805]

Музыка играет важную роль в теоретических размышлениях Иванова о трагедии, но как колыбель Дионисовой трагедии он ее не рассматривает. По его убеждению, исток трагедии – общечеловеческий феномен дионисийского экстаза, который выражается в музыке вообще и (в исторической перспективе) в дифирамбической музыке дионисийских хороводов, из которых возникла трагедия, в частности. Но в теории Иванова принципиален экстаз, а не сама музыка. Можно сказать, что у Ницше воздействие музыки выражается в экстазе. А на взгляд Иванова, экстаз может выразиться в музыке. В главе «Возникновение трагедии» в «Дионисе и прадионисийстве» встречаются многие из идей Ницше, Шопенгауэра и Вагнера о музыке,[806] но все же Иванов с самого начала возводит трагедию к разным культовым явлениям архаической Греции: плачу над героями, культу мертвых, жертвенным ритуалам и т.п. Высказывание о возникновении трагедии (что она не могла родиться исключительно «из духа музыки») надо понимать на фоне того, что было сказано о несостоятельности «автаркии эстетического феномена».

3. 2. 7 Смерть трагедии

По теории Ницше, трагедия родилась из духа музыки, т.е. с самого начала являлась плодом взаимодействия эстетических принципов Диониса и Аполлона. Если

[805] Silk/Stern (1981), 137.
[806] Он тоже исходит из первоначального противопоставления музыки Аполлоновой кифары и Дионисовой флейты. Ср. "We shall see that this opposition of instruments is not quite as significant as he would have us suppose," Silk/Stern (1981), 141.

рассуждать последовательно, то и умереть она должна тоже вследствие эстетического развития. Ницше полагает, что трагедия умерла «от самоубийства», по причине неразрешимого внутреннего разлада.[807] Трагедия погибла от рук последнего из трех аттических трагиков, Еврипида. В его драмах рационалистический дух времени одержал верх и довел до чрезмерности аполлинийского элемента, что в свою очередь привело к утрате дионисийского характера трагедии, который мы еще находим у Эсхила и Софокла.[808]

В отношении драмы внутренний разлад – это прежде всего рационализация действия. Ницше считает, что в идеальной драме «трагические герои намного более глубоко действуют, чем говорят».[809] То есть убедительность трагического действия обуславливается не только понятным изложением драматического развития. Однако Еврипид под влиянием рационалистского и риторического направления философии того времени (софистов, включая Сократа, и позже философии Платона, как мы увидели выше: часть вторая, 2. 1. 1) ввел в драму разные, смертельные для ее дионисийского духа новшества: пролог, в котором излагается содержание драмы; софистски окрашенный диалог; и, что самое гибельное, *deus ex machina*.[810] Из драмы исчезли: сила непредсказуемости драматического развития (из-за пролога), хоровое начало (из-за преимущества протагониста) и катастрофическая развязка (из-за театральной машины, с помощью которой появляется божество и обеспечивает счастливый финал драмы). Драма Еврипида окончательно разрушает уравновешенное взаимодействие двух начал.

Хотя Иванов во многом следует Ницше, его подход к вопросу о смерти трагедии несколько отличается. Основная причина этого заключается, естественно, в том, что Иванов отвергает сократо-платоновскую философию не так резко, как Ницше. И что еще важнее, он понимает трагедию как религиозное действо. О смерти трагедии Иванов пишет больше в своих культурфилософских статьях, чем в филологических исследованиях. Но и в них причину смерти трагедии можно легко вывести из его религиозного определения ее сущности.

[807] "Die griechische Tragödie ist anders zu Grunde gegangen als sämmtliche ältere schwesterliche Kunstgattungen: sie starb durch Selbstmord, in Folge eines unlösbaren Konfliktes (...)", Nietzsche (1999), I, 75.
[808] См. Nietzsche (1999), I, 65-71, 86, 95: о трагедиях Эсхила («Прикованный Прометей») и Софокла («Царь Эдип» и «Эдип Колонский»); там же, 75-81, 82, 86-87: о губительных для трагического духа последствиях деятельности Еврипида; там же, 82 о том, что только в конце жизни Еврипид признает могущество Диониса, каким он изобразил его в своих «Вакханках». Ср. Silk/Stern (1981), 252 сл.
[809] Nietzsche (1999), I, 110, говоря о Гамлете.
[810] Nietzsche (1999), I, 82 сл.

В «Дионисе и прадионисийстве» Иванов определяет трагедию как «посредницу между мистическими глубинами религиозного опыта и миросозерцанием всенародным». Дальше он пишет, что она «еще наполовину богослужебная, но уже расцветшая Дионисовым художником».[811] Если перефразировать высказывание Иванова: трагедия изображает не Диониса, а его идею, переломленную через героическую маску. Т.е. трагедия в качестве посредницы между двумя сторонами духовной жизни опирается именно на эти два полюса: всенародное празднование и живой, личный мистический опыт.

В отношении двух этих явлений можно лишь установить, что резкое изменение в культуре произошло во второй половине V века до Р. Х. Имеется в виду рационалистская тенденция классической культуры (окончательный переход от мифоса к логосу).[812] Следовательно, трагедия исчезла потому, что утратила свою роль посредницы как следствие исчезновения народного религиозного сознания, которое больше не могло бы быть связано с «мистическими глубинами религиозного опыта». Мистериальные культы не исчезли и даже пережили расцвет в период эллинизма, но связь между внешним всенародным богопочитанием и личным мистическим опытом драмой больше не воплощалась.[813]

В культурфилософских статьях Иванова мы встречаем и другие ницшевские идеи, касающиеся смерти трагедии. В статье «Предчувствия и предвестия» (1906) Иванов указывает на дифференциацию составных частей исконного синкретического действа: роль протагонистов становится более важной, хор отделяется от действа. Эти элементы характерны для Ницше, но от анализа немецкого философа они отличаются своей религиозной окраской (как уже было сказано, Ницше не следует принципиальному для Иванова противопоставлению обряда и зрелища, действа и действия).[814] В статье «О существе трагедии» (1912) мы встречаем еще более явное свидетельство влияния Ницше: мужское, аполлинийское начало постепенно овладевает трагедией и нарушает (если говорить в терминах Иванова) исконное раскрытие дионисийской диады.[815] Помимо этого, неэстетический подход к проблеме трагедии выражается в словах: «(...)

[811] ДП, 217.
[812] Тема, которая является общим местом в антиковедении, напр. знаменитая книга «От мифоса к логосу» ("Vom Mythos zum Logos") В. Нестле. См. Nestle (1940), 8 сл. Впрочем, Нестле оценивает ницшевское разделение у Сократа между трагической и теоретической культурами как насильственное. О других критических замечаниях о Ницше у того же автора, см. там же, 49; Нестле принимает «эстетическое оправдание страдания» Ницше, там же 168; ср. Cornford (1957).
[813] ДП, 219, со ссылкой на Рейценштейна. См. выше.
[814] СС. II, 94.
[815] СС. II, 200.

художество (...) укрощало и истощало трагедию, которая не хочет и не может быть художеством до конца, только художеством».[816]

Исчезновение религиозной основы драмы выражается в уменьшении роли хора. Здесь Иванов соглашается с Ницше. Оба видят в хоре носителя дионисийского элемента драмы, но Ницше не рассматривает хор как религиозную основу драмы. Кроме того, у Иванова мы встречаем и другие ницшевские взгляды, в частности отвержение губительных новшеств Еврипида.[817] Но творчество Еврипида не описывается как проявление сократо-платоновского духа. И Иванов, и Ницше отзываются об Эсхиле и Софокле с большим энтузиазмом. Иванов даже переводил Эсхила на русский язык.[818] В то же время, нам кажется, что эти типично ницшевские элементы в дискурсе Иванова являются скорее дополнительными (если угодно, второстепенными) аргументами. Его главный ориентир – религиозная сущность драмы.

Взгляды Ницше и Иванова сходятся в том, что миф – носитель Дионисова миросозерцания (вспомним высказывания Ницше о «человеке без мифа»: "Der mythenlose Mensch").[819] Однако Ницше не воспринимает мифологическое мировоззрение доклассических эллинов как религиозное. Он подчеркивает прежде всего творческую силу, без которой культура теряет свою жизнеспособность.[820] С этой точки зрения можно понять критику Иванова по отношению к недопониманию религиозной основы дионисийства. Исчезновение мифологического мировоззрения, которое происходит в классическую эпоху (переход от мифоса к логосу) тесно связано именно с вытеснением религиозного сознания новым критическим и спекулятивным философским мировоззрением.

[816] СС. II, там же.
[817] Напр. в статье «О поэзии Иннокентия Анненского» (1909) о снятии масок Еврипидом. СС. II, 580. Ср. «Аристофан более законный сын Диониса, чем Эврипид (...)», ЭР 1904, I, 134. Далее, замечание об идеальном отношении между хором и героем у Эсхила, Софокла и Аристофана, но не у Еврипида, в статье «Множество и личность в действии» из 1920 г., СС. II, 219. С другой стороны, Еврипид упоминается и в положительном контексте как автор утраченной «дионисийской» трагедии «Критяне» (ДП, 148) и как автор трагедии «Вакханки», где он, благодаря своей художественной интуиции, постиг «достоверное изображение дионисийской «мании»», ДП, 265.
[818] См. статьи «Спорады» (1908-1909), СС. III, 117; «Манера, лицо, стиль» (1912), СС. II, 618-619 (где речь идет о психологизме, уже заметном у Софокла); «Эстетическая норма театра» (1914-1916), СС. II, 209; «Кручи: кризис гуманизма» (1919), СС. III, 380-381; «Множество и личность в действе» (1920), СС. II, 219; «Достоевский. Трагедия-миф-мистика» (1931), СС. IV, 497.
[819] "Und nun steht der mythenlose Mensch, ewig hungerend unter allen Vergangenheiten und sucht grabend und wühlend nach Wurzeln (...)", Nietzsche (1999), I, 146.
[820] Nietzsche (1999), I, 145.

3. 2. 8 Варварство как условие возрождения трагедии

Ницше считает, что перед немецкой культурой стоит особенная задача: возродить дионисийский дух и дионисийскую трагедию. На его взгляд, возрождение дионисийского духа в немецкой культуре было возможно через удачное соединение философии (Шопенгауэр, Кант), в которой Кант своей критической философией поставил границы рациональному познанию,[821] и музыки (Бах, Бетховен и, прежде всего, Вагнер).[822] Теоретическому человеку и александрийской культуре противопоставляется спасающее и освобождающее дионисийское начало, которым дышало эллинство архаической (т.е. доклассической) Греции. Кроме того, Ницше предполагает, что немецкая культура имеет под собой дионисийскую Прометееву основу.[823] Набирающее силу движение против ненасытной жажды знаний фаустовского человека нового времени и филистерской буржуазной образованности готовит в немецкой культуре почву для возрождения дионисийства.[824]

Иванов подобным образом оценивает славянскую культуру. Однако он подчеркивает прежде всего ее «варварство» и это, конечно, довольно общее место в русской культуре рубежа двух столетий. В статье Иванова «О веселом ремесле и умственном веселии» 1907 г. в разделе «Варварство и культура» речь идет о том, что в Европе одна культура – эллинская. Она включает в себя Элладу и ее римское наследие, которое после античности получило развитие в латинских странах. В германской и славянской культурах сохранилась та сторона эллинской стихии, которая была утрачена ее латинскими наследниками. Под формальными принципами, заимствованными у той же эллинской культуры, скрывается «дионисийский рождающий хаос» этих двух культурных пространств.[825] Дионисийское содержание славянской культуры подтверждается замечанием Иванова о том, что «фракийский бог Забалканья, претворенный, пластически выявленный и укрощенный, обезвреженный эллинами, но все самою стихией своей – наш варварский, наш славянский бог».[826] Варварство

[821] В Канте Ницше видит начало заката александрийской научной культуры. Шопенгауэр исходил из этой центральной идеи Канта. Nietzsche (1999), I, 118.
[822] "(...) wohin weisst uns das Mysterium dieser Einheit zwischen der deutschen Musik und der deutschen Philosophie, wenn nicht auf eine neue Daseinsform, über deren Inhalt wir uns nur aus hellenischen Analogien anhnend unterrichten können?", Nietzsche (1999), I, 128.
[823] Вспомним, что было сказано выше о специфике «арийской культуры» (часть вторая, 3. 2. 5). Nietzsche (1999), I, 69-71.
[824] Nietzsche (1999), I, 119.
[825] СС. III, 70.
[826] СС. III, там же.

тоскует по освобождению, как «влюбленный Фауст вечно тоскует по непостижимой красоте эллинской Елены».[827]

Итак, идеи Ницше и Иванова отличаются не существенно и содержат сходные представления о привилегированности, соответственно, немецкой или русской культуры, которые призваны возродить дионисийское мировоззрение и искусство. В главе о размышлениях Иванова о Дионисе в контексте русской философии мы увидим, что помимо этих романтических представлений об особенном предназначении определенной национальной культуры культуры к идеям Иванова присоединяются славянофильские взгляды на религиозную задачу России.

Заключение

Размышляя на тему «Ницше и Иванов» мы постарались уточнить несколько моментов, связанных с основной разницей в их позициях, т.е. между эстетическим и религиозным подходом. Суть эстетического подхода Ницше заключается в том, что пессимистическое мировоззрение, которое выражается в трагедии, служит подтверждением, а не отрицанием жизни: «*Да* жизни», вместо «*Нет* жизни». Творческие силы природы, дионисийское исступление и аполлинийский сон дали человеку возможность выразить страшную истину бытия в искусстве. Таким образом, человек может жить с осознанием этой истины. Ницше отвергает мораль и религию, поскольку они отрицают жизнь обещанием лучшей жизни по ту сторону.

Иванов следует Ницше во многих его главных мыслях и противоречие, которое могло бы быть следствием его религиозной интерпретации дионисийства, он устраняет подчеркиванием характера дионисийского экстаза, который также находится по ту сторону добра и зла. Иванов не рассматривает последствия своей оценки орфического и платоновского учения, которые, безусловно, касаются именно морали. Далее, того обширного религиозно-исторического исследования дионисийства и возникновения трагедии, которое мы встречаем у Иванова, Ницше, как известно, не делает.

Причина разных трактовок проблемы титанизма у Ницше и Иванова также заложена в противопоставлении эстетического и религиозного подхода к вопросу о дионисийстве и трагедии. Ницше оценивает Прометея положительно. Он восхваляет прежде всего «активный грех», в котором раскрывается основное противоречие эллинского духа. По Ницше, Прометей страдает от полноты своего существа. Иванов видит в деятельности

[827] СС. III, там же. Ср. Nietzsche (1999), I, 21, 119.

и страдании Прометея результат его алчности. Прометей Иванова обретает дионисийский облик только, когда он оказывается готовым принять облагораживающее страдание. В одноименной трагедии Иванов применяет к Прометею свою муже-женскую типологию. Получается, что образ Прометея рассматривается у Иванова на фоне орфического и христианского образа страдающего бога.

В отношении рождения, смерти и возрождения трагедии можно прийти к некоторым заключениям. Оппозицию эстетического и религиозного подхода Ницше и Иванова можно передать так: Ницше исходит из собственного восприятия вагнеровской музыки и на этом фоне связывает трагедию с дифирамбическим хором. На этом в его теории основывается связь между трагедией и религией. Но эта связь не носит принципиальный характер. Как было указано, Ницше ограничивается беглыми замечаниями о Дионисовой религии. У Иванова все наоборот: он исходит из религии (экстатического переживания человека и выражения экстаза в разных ритуальных контекстах) и только после этого обсуждает художественные проявления дионисийства, в том числе и музыку. Однако она для Иванова не принципиальна.

Насчет смерти трагедии Ницше последователен: трагедия родилась из музыки и погибла, совершив самоубийство. В обоих случаях причина – эстетическая. Трагедия погибла от рук Еврипида. Перенимая этот момент, Иванов умалчивает о воздействии сократовского духа на этого последнего классического трагика. Миф, хор (все дионисийские элементы древней трагедии, которые еще были представлены в творчестве Эсхила и Софокла) воспринимаются им как ее религиозные составные части. По Иванову, причина смерти трагедии заключается прежде всего в распаде этих частей из-за исчезновения в V веке религиозного мировоззрения.

Надежда на возрождение трагедии основана у обоих философов на особенном характере немецкой, и соответственно, русской культуры: их варварской – дионисийской – стихии.

3. 3 Экскурс о Шеллинге и Иванове

В качестве короткого отступления сделаем шаг назад в истории философии. Обратимся к Фридриху Шеллингу, который оказал сильное влияние на развитие русской мысли в течение XIX века. Подробнее к русской философии мы вернемся в следующей главе. Мы уже писали, что в исследовательской литературе о дионисийских воззрениях Иванова и их основе в немецкой философии значительно больше места

уделяется Ницше, чем Шопенгауэру. Но есть еще третий мыслитель, который может быть интересен в отношении Иванова: Шеллинг. До сих пор в литературе об Иванове внимание ему практически не уделялось. Но сходство его размышлений о Дионисе с некоторыми центральными идеями Иванова делает философию Шеллинга интересным предметом для исследования.

В его поздней религиозной философии (в крупных циклах лекций «Философия мифологии» и «Философия Откровения») концепция Диониса и дионисийского принципа занимает важное место.[828] Шеллинг понимает Диониса как прообраз Христа, Дионисову идею – как мост от языческого мифологического миросозерцания к христианскому Откровению. Для нашего исследования Шеллинг интересен именно потому, что он, как и Иванов, исследует не только хтоническую сторону религии Диониса, но и ее мистические аспекты.

Перед тем, как мы перейдем к обсуждению вопроса о возможном влиянии философии Шеллинга на Иванова, надо сначала немного сказать о том, чем Шеллингу обязан Ницше. На эту тему также написано сравнительно мало. Основное современное исследование – книга ученого Вильсона 1996 г. Он указывает на некоторые центральные идеи Ницше, которые свидетельствуют о том, что во время работы над «Рождением трагедии из духа музыки» Ницше занимался философией Шеллинга.[829] Силк и Стерн, обсуждая отношение Ницше к Шеллингу, ограничиваются замечанием о «Философии искусства» Шеллинга (1802-1803). Но на наш взгляд, в этой связи намного важнее поздняя философия Шеллинга.[830]

По вопросу «Шеллинг и Иванов» написано еще меньше. В литературе о рецепции Шеллинга в России среди перечисления тех, кто мог бы находиться под его влиянием, имя Иванова практически не встречается.[831] Наверное, это обстоятельство не в последнюю очередь объясняется тем, что сам Иванов Шеллинга практически не упоминает. В своих филологических работах Иванов скорее дистанцируется от Шеллинга (вместе со школой исследования мифологии Фр. Крейцера), о чем уже

[828] "Die Philosophie der Mythologie" и "Die Philosophie der Offenbarung" (1841-1852). Работы Шеллинга цитируются по нумерации первого издания собрания сочинений под редакцией К. Шеллинга (1856-1861): «Философия мифологии», том I (XI), том II (XII), «Философия Откровения», том I (XIII), том II (XIV).

[829] Кроме того, Вильсон нюансирует более раннее исследование О. Кейна 30-х годов XX века и точнее анализирует подходы к Дионису и Аполлону у обоих мыслителей. Kein (1935), 23 сл., 34. Baeumer (1976), 166 и 185; Silk/Stern (1981), 211-212, ср. 305-312 (О «Философии искусства» ("Philosophie der Kunst", 1802-1803); Wilson (1996), 19 сл.

[830] Silk/Stern (1981), 305 сл.

[831] О темах: «Шеллинг в России»: Шеллинг (1998), Бурлак (2001) и «Шеллинг и Иванов»: См. статьи Terras (1986); Böhmig (1985-1988); Сиклари (1993), 315-319; Westbroek (2006).

говорилось в первой части нашей работы. Тоже в культурфилософских статьях Иванова имя Шеллинга встречается только мимоходом.[832] Поэтому сложно установить, в чем именно Шеллинг повлиял на Иванова. С другой стороны, Иванов часто вообще не ссылался на свои источники эксплицитно. Это обстоятельство в значительной мере затрудняет исследование его произведений, но в данном случае важно, что из того, что Иванов не упоминает Шеллинга нельзя сделать вывод, что он не оказал на него влияние. Кроме этого, мы вынуждены предположить, что многие из «шеллингианских» элементов, которые мы могли бы обнаружить в работах Иванова, при более пристальном рассмотрении (выходящем за рамки данной работы) оказались бы результатом опосредованного влияния философии Вл. Соловьева. Здесь же ограничимся тем, что в рамках данного отступления (Дионис у Шеллинга и Иванова) вынесем Соловьева за скобки, тем более, что в его философии Дионис как философский или религиозный принцип не встречается.

3. 3. 1 Дионис в философии Шеллинга

Дионисийское начало в философии Шеллинга появляется в его крупных трудах, созданных на поздней стадии жизни философа: в циклах лекций «Философия мифологии» и «Философия Откровения». Эти лекции появились после долгого молчания философа и должны были стать большим событием в постгегелевскую эпоху немецкой философии, но многих известных мыслителей того времени они оставили неудовлетворенными. Гартман считает, что они опоздали на поколение.[833] Тем не менее, все интересные для нас в связи с Ивановым мысли восходят именно к ним.

В поздней философии Шеллинга Дионис символизирует центральный элемент в мировой истории. Процесс мировой истории подразделяется на три стадии. Шеллинг исходит из исконного представления о единстве творения с Богом (ср. Соловьева с его основной идеей всеединства), из которого мир выпадает вследствие титанического принципа отъединения (преступления Прометея). Это – первая стадия. К этому положению отъединения добавляется вторая освободительная сила, которая обозначается как «дионисийский принцип» (действителен во второй стадии). Дионис

[832] В связи с романтиками, у которых возникла идея положительной свободы искусства, т.е. без подчинения общественной или личной морали или отрицательно понятой свободы (в статье «Взгляд Скрябина на искусство» (1919), III, 180). Далее, в статье «Гете на рубеже двух столетий» (1912), IV, 137, о дружбе Гете с Шеллингом и о значении философии Шеллинга для символического понимания искусства у Гете.
[833] Hartmann (1974), 155. О философской проблематике «положительной философии» позднего Шеллинга см. Löwith (1995), 130 сл.

открывает путь свободному воссоединению с Богом, который определяется именем Аполлона (третья стадия).[834]

После разрушения титанами единства творения и отлучения от Бога, мир вступил в историческое время, в котором он подчинен т.н. «мифологическому процессу».[835] Имеется в виду разделенный и множественный мир, в котором отдельные существа замыкаются в своем самоопределении. Дионис рассматривается одновременно и как символ множественности разделенного творения,[836] и как освободительная сила, которая приходит на помощь отъединенному миру. В мифологическом процессе Дионис – предшественник настоящего воссоединения мира с Богом, которое начинается с момента появления Христа. Мир, так сказать, постепенно оставляет мифологический процесс и приходит к осуществлению Откровения, в котором единство будет полностью восстановлено.[837]

Идеями, которые мы тоже встречаем у Иванова, изобилует в особенности первая книга «Философии Откровения» (XIX-XXIII лекции).[838] Поэтому приведем здесь их краткое содержание. Шеллинг считает, что окончательная стадия мифологического сознания – трагическая (т.е. сознание отделенности от единства полностью раскрывается).[839] На этой высочайшей ступени религиозного сознания возникают мистериальные культы как выражение внутреннего желания человека воссоединиться с Богом. Деметра тоскует по своему сыну-освободителю Дионису, так же как по Персефоне.[840] Деметра ждет «грядущего бога».[841] В лице Диониса многобожие Гомерова эпоса получает более глубокое значение. В орфическом мифе идея Диониса обретает свое наиболее полное воплощение, связанное с пифагорейскими и платоновскими концепциями (лекция XIX). В мистериях человек на время освобождается от мифологического процесса. В страхе, сострадании и энтузиазме

[834] Schelling (1856-1861), XII, 668; Ср. там же, XIII, 5 сл.; см. Wilson (1996), 19 сл.; там же, 82 сл. Первая стадия тоже описывается как Прометеев бунт.
[835] Ср. Schelling (1856-1861), XIII, 450.
[836] Schelling (1856-1861), XIII, 436.
[837] Schelling (1856-1861), XIII, 422; там же, XII, 113. Wilson (1996), 20 сл.
[838] Schelling (1856-1861), XIII, 411-530.
[839] Schelling (1856-1861), XII, 268, Wilson (1996), 89. Ср. "Das Los der Welt und der Menschheit ist von Natur ein tragisches", Schelling (1856-1861), XI, 486.
[840] Дионис – т.е. Иакх из элевсинского культа. Персефона – зерно, которое должно умереть, чтобы жить. Ср. образ Персефоны с многократно встречающимся образом в философии символизма Иванова, напр. СС, III, 181; там же, IV, 472.
[841] Schelling (1856-1861), XIII, 413-416. Ср. "Der kommende Gott", как символ возобновления религии у романтиков. См. Frank (1982). Дионис воспринимается Шеллингом как явление, свойственное любой мифологии. Хотя Дионис как конкретное божество имеет не эллинское происхождение, его идея (экстаз) считается имманентной греческому религиозному сознанию. "Der Begriff des Dionysos ist ein aller Mythologie innewohnender", Schelling (1856-1861), XIII, 425.

человек переживает смерть и возрождение (лекция XX). Дионис появляется в трех основных ипостасях: как Загрей, как фиванский Дионис и как Иакх (особенное имя, принятое в дионисийских мистериях). Эти три ипостаси Диониса Шеллинг описывает диалектически, соответственно как: бог, который исходит из себя, через себя и возвращается к себе. Титаны – причина страданий Диониса (то есть его растерзания, о чем рассказывает культовый миф). Надежда на священный брак ("ἱερὸς γάμος") между страдающей землей и небом воспринимается по мистическому учению как окончательное смирение творения (лекция XXI). В мистериях язычество развивает идею монотеизма в политеизме. Трагедия открыто воспевает страдания Диониса во время общественных фестивалей, а мистерии славят их посредством закрытых обрядов (лекция XXII). В мистериях мифологический процесс достигает своей кульминации и предвосхищает Откровение Христово (лекция XXIII).

3. 3. 2 Дионис у Шеллинга и Иванова

При сравнении интерпретации Шеллинга и Иванова следует установить, что, во-первых, несмотря на некоторую разницу в осмыслении категории Диониса, у Шеллинга дионисийский принцип является этапом диалектического процесса, направленного на окончательный синтез. Это совпадает с концепцией Иванова. У обоих философов Дионис (и Аполлон) рассматриваются в историософском и метафизическом контексте (т.е. не исключительно в рамках эстетики как у Ницше). Во-вторых, у обоих мыслителей сократо-платоновская философия не считается причиной заката дионисийской идеи, как об этом говорится в «Рождении трагедии». Наоборот, в сократо-платоновской философии на философском уровне разрабатываются важные элементы учений мистериальных культов.[842] В-третьих, христианство также не считается причиной дальнейшего упадка дионисийства, но воспринимается как воплощение того, что ознаменовалось Дионисом, но не могло осуществиться в его религии. Основная идея Шеллинга и Иванова заключается в том, что политеизм – манифестация раздельного творения, внутри которого рождается сознание необходимости возврата к божественному единству. Символ этого возвращения: умирающий и воскресающий божественный принцип, который воплощен в Дионисе.

В плане философии религии важная разница между мыслителями, однако, заключается в том, что Шеллинг рассматривает развитие от язычества к христианству в

[842] Шеллинг считает, что Сократ – «Настоящий Дионис философии». Wilson (1996), 137, а не «убийца Диониса», как полагает Ницше.

терминах немецкой идеалистской философии – как переход от царства необходимости ("Notwendigkeit") к царству свободы ("Freiheit"), в терминологии идеалистской философии: как переход от природы ("Natur") к духу ("Geist").[843] Иванов минует эту пропасть между язычеством и христианством, столь отчетливо выраженную в философском смысле. Он видит скорее континуум мировой культуры. В этом тоже заключается сила его синтетического мышления. Там, где речь идет о разнице между язычеством и христианством, она рассмотрена менее систематично, чем в философии Шеллинга.[844] Что касается принципиального статуса духа в философии Шеллинга (и во всей философии немецкого идеализма), следует признать, что Шеллинг далек от «панлогизма» Гегеля и воспринимает религию и искусство как нерациональные явления.

Другая важная разница между Шеллингом и Ивановым в области истории религии касается мистериальных культов, в которых, на взгляд обоих мыслителей, полностью раскрылась идея Диониса. Шеллинг сосредоточивается главным образом на мистериях Элевсины и видит в орфизме лишь маргинальное явление (хотя и не отрицает значение орфиков для оформления религиозной идеи Диониса).[845] Иванов, наоборот, приписывает орфикам главную роль в раскрытии Дионисовой идеи. Он полагает, что именно они связывали религию Диониса с мистериями.[846] Конечно, эта разница не принципиальна для констатации важного сходства между Ивановым и Шеллингом в их замечаниях о связи между трагедией и мистериальными религиями (в трагедиях страдания Диониса воспроизводятся в скрытом виде, а в мистериях – в открытом).

Заключение

В заключение можно сделать вывод, что Шеллинг является важным предшественником Иванова для его «преодоления Ницше в вопросах религиозного сознания». Несмотря на общую сдержанность русских религиозных мыслителей начала XX века по отношению к философии немецкого идеализма (у Иванова это наиболее четко выражается в знаменитом противопоставлении идеалистского и реалистского символизма), в работах Иванова мы находим много совпадений с поздней философией Шеллинга. Философское истолкование Диониса на фоне мифологического процесса и

[843] Schelling (1856-1861), XIV, 59, там же, XIV, 77. Ср. Frank (1982), 208.
[844] О концепции самоутверждения в Отце как сын см. «Ницше и Дионис» (1904), СС. I, 718. О концепции перехода от необходимости к Свободе в евангельском смысле см. «Древний ужас» (1909), СС. III, 109.
[845] Schelling (1856-1861), XIII, 431.
[846] ДП, 172.

перехода к Откровению Христову во многих отношениях предвосхищает дионисийскую философию Иванова. Если судить исключительно по сходству идей, то можно сказать, что на самом деле Шеллинг повлиял на Иванова даже больше, чем на Ницше, воздействие на которого невозможно отрицать.

В первой части нашей работы (часть первая, 1. 2. 3 и 4) речь шла о критических замечаниях Иванова в адрес изобилия романтического настроения в филологической школе Крейцера и его последователей, которые находились под влиянием Шеллинга. В свете рассмотренного сходства между Ивановым и Шеллингом эти замечания приходится признать неоправданными. Кроме того, прямое или опосредованное влияние идей Соловьева в рамках философского анализа античности и дионисийства маловероятно. Соловьев не рассматривал Диониса с философской точки зрения. В то же время, значение Шеллинга для развития ивановских идей невозможно подкрепить такими объективными данными, как ссылки или биографические материалы. Но примечательное идейное сходство, как нам кажется, оправдывает предыдущее отступление, сделанное в нашем исследовании в дополнение к рассмотрению идей Шопенгауэра и Ницше.

Итоги главы о немецкой философии

В отношении Шопенгауэра следует отметить, что греческую культуру Иванов рассматривает на фоне его пессимистического мировоззрения. Как и Ницше, Иванов старается с помощью концепции индивидуального принципа и его снятия проникнуть в сущность дионисийского экстаза. С этим связывается шопенгауэровская философия музыки. Индийская формулировка ивановской интерпретации экстаза ("Tat twam asi"), по всей вероятности, восходит к шопенгауэровскому употреблению этой восточной мудрости (хотя его толкование Ивановым заметно отличается от Шопенгауэра). Кроме этих общих моментов философия Шопенгауэра не является для Иванова (в отличие от Ницше) особенной стадией в его духовном развитии.

К Ницше Иванов относится полемически. Его он намеревается «преодолеть в вопросах религиозного сознания», но вместе с этим имплицитно подразумевается, что он хочет преодолеть его и в вопросах академической филологии. У Ницше религиозная связь между трагедией и религией Диониса упоминается лишь мимоходом. Его главный интерес – осознание трагедии как эстетического явления, понимаемого как взаимодействие дионисийского исступления и аполлинийского сновидения (т.е. мифа).

Хотя полемическое осуждение Ивановым эстетического восприятия Диониса у Ницше общеизвестно, нам показалось нелишним рассмотреть некоторые элементы «Рождения трагедии», связанные с религией Диониса.

Для Ницше главным камнем преткновения в религиозной интерпретации был морализм и отрицание жизни, которые неизбежно сопутствуют «обещанию лучшей жизни по ту сторону». Дионис – творческий символ природы. За фасадом пессимистического мировоззрения в нем скрывается могущественная радость жизни. Как Прометей, дионисийский человек получает равное удовольствие от творения и разрушения. Первородный грех – Прометеев активный грех.

Иванов интерпретирует дионисийскую философию скорее по линии искупления греха индивидуации через возбуждение в нас дионисийского, а не титанического элемента. Суть его религиозной критики Ницше заключается в мысли, что экстаз (рождение божественного начала в нас) находится по ту сторону добра и зла и отнюдь не обязательно ведет к морализму. Тем не менее, Иванов, на наш взгляд, не полностью снял важный аргумент Ницше об отрицании здешней жизни, о чем, бесспорно, свидетельствуют орфическое, платоновское и христианское учение.

Если обратиться к трем стадиям «жизни трагедии»: ее рождению, смерти и возрождению, то надо сказать следующее. Разница между Ивановым и Ницше, заключающаяся в восприятии дионисийства как религиозного или эстетического феномена, также выражается в ответе на вопрос о возникновении драмы. Ницше утверждает, что она родилась из «духа музыки». Иванов, на наш взгляд более последовательно, утверждает, что при ее возникновении следует учитывать прежде всего общечеловеческий элемент религиозного сознания – экстаз. Эта разница выражается также в диагнозе смерти трагедии. Ницше приписывает ее сократизму и «самоубийственным» новшествам в драме Еврипида. Иванов, наоборот, подчеркивает постепенное растворение религиозного характера драмы на фоне духовного развития V века до Р. Х. Оба интерпретатора античной трагедии соглашаются в центральном значении Дионисова хора и мифологического начала архаического мироощущения.

Религиозное восприятие дионисийства у Иванова встречает в философии Шеллинга интересного предшественника. Этой стороне ивановского дионисийства до сих пор уделялось мало внимания. Главное сходство идей Шеллинга и Иванова заключается в религиозной и диалектической интерпретации Диониса, в принятии платоновской философии как углубления религиозного содержания мистериальных культов (в том числе Диониса) и в том, что обоими мыслителями Дионис видится как предтеча

Христа, с чьем пришествием осуществилось обещание, которое лежало в основе экстатической религии Диониса.

Глава четвертая

Дальнейшее развитие идей о дионисийстве у Иванова на фоне русской духовной философии

Ницше считает, что перед немецкой культурой стоит особенная задача – возродить дионисийскую трагедию. Иванов же полагает, эта задача под силу именно русской культуре с ее особенной религиозностью, поскольку дионисийское искусство религиозно по своей сути. Предполагается, что в обоих культурных пространствах существует связь соответственно, между немецкой и русской культурой и эллинством, понятым в дионисийском смысле. В случае Ницше эта связь была обусловлена «открытием эллинства» немецкой культурой (т.е. у Винкельманна) и «освобождением» образа греческой культуры от французского классицизма, в котором древняя Эллада еще воспринималась через призму римской цивилизации. Иванов, как и Ницше, верит в «прямой доступ» к грекам. Разумеется, он опирается на историческую преемственность между древней Элладой и Византией, с которой исторически связана Россия.

В кантовском (и шопенгауэровском) ограничении человеческого знания и в сущности немецкой музыки (от Баха и Бетховена к Вагнеру) Ницше видит особенное значение немецкой культуры для Европы.[847] У Иванова мы имеем дело с подобной ориентацией в собственном культурном контексте. Следует отметить, что в десятые годы XX века эта ориентация усиливается под влиянием исторических событий (имеется в виду прежде всего первая мировая война). В это время Иванов интересуется широко обсуждающимся тогда вопросом о неославянофильстве. Как и славянофилы, Иванов понимает задачу славянских культур (естественно, прежде всего русской) как создание альтернативы индивидуалистской и рационалистской культуры западной Европы.[848]

На раннем этапе Иванов был вдохновлен философским творчеством Ницше, но идеи о Дионисе он довольно быстро начал развивать в сторону христианской типологии страдающего бога. В этом отношении русская духовная философия XIX века, к которой также восходят дискуссии начала XX века вокруг «нового религиозного сознания», играет, безусловно, важную роль в оформлении его идей. Мы уже обращали внимание

[847] "Aus dem dionysischen Grunde des deutschen Geistes ist eine Macht emporgestiegen, die mit den Urbedingungen der sokratischen Kultur nichts gemein hat (...)", Nietzsche (1999), 1, 127. Ср. в этом отношении его «Опыт самокритики», там же, 20-21.
[848] См. напр. статьи: «Живое предание» (1915), «Два лада русской души» (1916).

на то, что христианская интерпретация Диониса исследуется Ивановым-филологом с исторической точки зрения, но развивается Ивановым-философом именно в рамках русской мысли XIX века.

Большая проблема в этой связи заключается в том, что Иванов одновременно проецирует свои идеи о дионисийстве на русскую духовную культуру и развивает их по тем же установкам. Христианско-религиозная интерпретация Диониса в филологических трудах Иванова систематически не разрабатывается, но на нее постоянно даются ссылки. Дело в том, что Иванов сосредотачивается в первую очередь на архаическом периоде эллинской культуры и возникновении драмы, а не на греческих отцах церкви или византийских богословах. Упоминания христианства в филологических работах Иванова ограничиваются общими замечаниями, сделанными в главах о Дионисе и мистериальных культах. В культурфилософских статьях Иванова и в тех статьях, где излагаются идеи о возрождении дионисийской драмы, важное место занимают христианские идеи, позаимствованные из русской философской традиции.

В заключительной главе нашей работы мы рассмотрим, какие основные понятия из русской религиозной мысли встречаются в текстах Иванова, и как в связи с ними «русифицируется» его концепция дионисийства (то есть пафос, экстаз и катарсис). В этой главе мы сосредоточимся на идеях самого Иванова, сформулированных главным образом в его культурфилософских статьях. Мы не будем во всех подробностях рассматривать ту позицию, которую Иванов занимал в современных ему дебатах. Современная ему дискуссия будет упоминаться также лишь мимоходом.[849] Нас интересует конкретный вопрос: какие идеи из русской философской мысли Иванов использует для дальнейшего осмысления дионисийства и трагедии?

Чаще всего в работах Иванова упоминаются три русских мыслителя: А. С. Хомяков, В. С. Соловьев и, пожалуй, значимее других – Ф. М. Достоевский (разумеется, Достоевского нельзя назвать философом в прямом смысле слова, но влияние его идей на духовную культуру России огромно).[850] В этой главе мы кратко рассмотрим значение этих трех мыслителей для ивановской концепции Диониса, дионисийства и трагедии.

Чтобы наиболее полно выразить хоровое начало дионисийства, Иванов перенимает от славянофилов концепцию «соборность» (скорее всего, от А. Хомякова, хотя

[849] Кроме того, эта работа уже сделана в других исследованиях творческого и научного наследия Иванова, напр. Rosenthal (1993); West (1996); Cymborska-Leboda (1997), 19-41.
[850] В полемике с Бердяевым Иванов определяет этих трех мыслителей как «пророков соборности». См. статью «Старая или новая вера» из 1916 г., СС. III, 320. Ср. Zernov (1944).

осмысление хорового начала К. Аксаковым формулируется точнее). Значение Соловьева, как подчеркивает сам Иванов, заключается прежде всего в том, что он склонил Иванова от чистого ницшеанства к христианству. Вся дальнейшая ивановская концепция Диониса определяется этим основополагающим выбором. Однако установить точное значение Соловьева для развития идей о Дионисе у Иванова затруднительно. Иванов при интерпретации дионисийства нигде не ссылается конкретно на Соловьева, но ограничивается несколькими очень общими замечаниями. Поэтому наша попытка уточнить влияние Соловьева на идеи Иванова о Дионисе имеет гипотетический характер. Мы полагаем, что для дионисийства Соловьев интересен тем, что его философская концепция женского начала (оно встречается у него под разными именами), а также его концепция богочеловека органическим образом связываются Ивановым с соборностью и катарсисом. Кроме того, *дионисийский потенциал* русской культуры раскрывается не только в философии, но и в художественном творчестве. В этой связи Иванова интересует прежде всего творчество Достоевского (его т.н. «романы-трагедии»). По мнению Иванова, в романах Достоевского можно увидеть элементы нового религиозного и именно дионисийского искусства будущего. Вообще говоря, у всех своих духовных предшественников Иванов обнаруживает элементы *возрождения дионисийства*.[851]

Итак, три выделенных нами мыслителя иллюстрируют особенный признак русской культуры, и их обсуждение проливает дополнительный свет на развитие идей Иванова, связанных с Дионисом. Надо еще раз подчеркнуть, что Иванов вкладывает в работы вышеуказанных авторов многие из собственных идей. Дионис у них напрямую не обсуждается. Фундаментальную идею *русского дионисийства* можно вывести из статьи «Две стихии в современном символизме» (1908-1909). На наш взгляд она заключается в противопоставлении между идеализмом и реализмом. Идеалистскую и эстетическую основу концепции дионисийства в немецкой традиции Иванов на фоне русского культурного контекста трансформирует в религиозный реализм.[852]

[851] Возникновение дионисийского духа в русской культуре относительно художественной литературы описывается Ивановым так: Пушкин дает «целостное созерцание русской жизни и русской души»; у Гоголя «лики без душ», а у Достоевского – «лики душ». Романы Достоевского – «трагедия духа» (СС. IV, 408-409). Ср. в этой связи также статью ««Ревизор» Гоголя и комедия Аристофана» 1925 г.
[852] Ср. СС. II, 539 сл. В этом отношении термин «реализм» можно понять в контексте средневекового определения ("universalia ante res"), т.е. мы имеем в виду общую платоновскую позицию Иванова в этой связи: его символистское творчество основывается на предполагаемом существовании вечных идей, которые воплощаются в вещи и явления конкретного мира, сущность которых открывается в творчестве. В то же время реализм можно понять в смысле реального воплощения Божьего Слова в Христе. Иванов явно исходит из подобного превосходства (русского) религиозного над (немецким) идеалистски-философским и спекулятивным мировоззрением.

4. 1 Соборность и наступление новой эпохи (ивановское неославянофильство)

Если вынести за скобки исторические сложности, связанные с гипотезой Иванова о распространении Дионисовой религии по древней Греции, появление Диониса в эллинском мире представляется как пришествие «эмпатического божества», как своего рода спасителя, идущего навстречу человеку в его сокровенной и глубоко религиозной нужде. Подобным образом Христос появился в римском мире как выражение и воплощение божественного Слова. Условно можно сказать, что, согласно идеям Иванова о возобновленной вере, в современной культуре должен появиться дух нового Диониса-Христа, чтобы снова придти человеку на помощь в его «патетическом положении». Человек страдает из-за своей индивидуации. Так было во все времена. Учение о разделенном мироздании ("ἡ μεριστὴ δημιουργία") древних и восходящее к средневековью учение Шопенгауэра об индивидуальном принципе ("principium individuationis") – в сущности, одинаковы. Иванов считает, что связь между индивидом и целым может быть восстановлена только в религии. «Патетическое положение» человека в русской культуре рубежа двух столетий – тоже вопрос религиозного сознания.[853]

Более специфически в одноименной статье 1905 г. Иванов определяет пафос своего времени как «кризис индивидуализма». В полемике с ницшевским «Заратустрой» и его концепцией сверхчеловека Иванов описывает «патетическое» расположение современного ума как ожидание и рождение нового соборного сознания. Пафос современного человека понимается не только как уединение каждого из нас в границах своего субъекта, но также обозначает кризис этого положения. Так Иванов ставит диагноз культуре на пороге новой соборной эпохи. К более подробному обсуждению идей Иванова о соборности мы обратимся непременно. Перед этим рассмотрим в общих чертах, откуда происходит концепция соборности, воспринимаемая как общее свойство русской культуры.

4. 1. 1 Славянская соборная душа

Термины «соборное искусство», «соборная культура» и т.п., которые встречаются в работах Иванова, восходят к автохарактеристике русского славянофильства середины

[853] «Спорады» (1908-1909), СС. III, 123-126; «Заветы символизма» (1910), СС. II, 595-596. Ср. Cymborska-Leboda (1997), 28.

XIX века.[854] А. С. Хомяков (1804-1860) развил этот термин до специфического определения славянской и православной церковности. Это понятие стало одной из главных идей славянофилов.[855]

Понятие соборности Хомяков обсуждает в письме 1860 г., написанном на французском языке в парижский журнал "La union chrétienne" в рамках спора о правильном переводе греческого слова "καθολικός" и о единой христианской церкви.[856] В соборности Хомяков видел уравновешенное осуществление свободы и единства, которое воплощается в православной церкви («единство во множестве»,[857] церковь как живой организм, основанный на взаимной любви и свободном единстве в Святом Духе).[858] Вспомним его знаменитое сравнение православной веры с католичеством («единство без свободы») и протестантизмом («свобода без единства»).[859] Итак, соборность для Хомякова – выражение православной церковности. Для других славянофилов соборность тесно связана с понятием народности и становится общей характеристикой русской культуры в целом. У Соловьева (поскольку это понятие встречается и в его философии) соборность приобретает более универсальное значение: «всенародное», «всехристианское» или «всечеловеческое».[860]

У К. С. Аксакова мы находим интересное (можно сказать, близкое Иванову) понятие «община», которое часто употребляется синонимично термину «соборность». Следующая цитата Аксакова, так сказать, предвосхищает ивановское определение дионисийского хора трагедии: «Община есть союз людей, отказывающихся от своего эгоизма, от личности своей, и являющих общее согласие: это действо любви, высокое действо христианское. Община представляет, таким образом, нравственный хор, и как в хоре не теряется голос, но подчиняясь общему строю, слышится в согласии всех голосов, так и в общине не теряется личность, но, отказываясь от своей

[854] Мазаев (1992), 145. Далее Lossky (1976), 112-113 et passim. Glatzer Rosenthal (1986), 21; Rosenthal (1993), 179.
[855] Хотя употребляли его далеко не все. И. В. Киреевский напр. чаще всего говорит о «духовной цельности». Даже сам Хомяков, который ввел его в обиход, пользовался им редко. См. Christoff (1962), 141; Riasanovsky (1955), 183.
[856] В полемике с Иезуитом, отцом Гагариным, Хомяков (1994), II, 238-243; Christoff (1962), 146; Hudspith (2004), 11-12.
[857] Хомяков (1994), II, 242.
[858] Christoff (1962), 139. Особенно интересно на этой странице прим. 8 о термине «соборность» и 143 о переписке с У. Пальмером.
[859] Khomjakoff (1969), 64-65. Ср. Хомяков (1994), II, 243. Ср. Holthusen (1987).
[860] Мазаев (1992), 146.

исключительности для согласия общего, она находит себя в высшем очищенном виде, в согласии равномерно самоотверженных личностей (...)».[861]

4. 1. 2 Соборность по Иванову

В тех случаях, когда Иванов употребляет термин соборность, он возводит его к Хомякову. Однако Иванов использует эту концепцию не только в рамках православной веры (как развивал ее Хомяков), но и в более широком религиозном смысле. У него значение термина расширяется подобно тому, как у Соловьева концепция вселенской церкви относится к христианству в целом. Кроме того, Иванов применяет понятие соборность к театру, и в этом значении оно имеет интересное сходство с употреблением термина община у Аксакова (из вышеприведенной цитаты). Хотя Аксаков в данном контексте подчеркивает общественное значение общины (земства), эта цитата, на самом деле, ближе ивановскому употреблению этого понятия для определения Дионисова сонма и хорового начала трагедии, чем истолкование этого термина по Хомякову.[862]

В начале XX века наряду с дискуссиями о новом религиозном сознании, богоискательстве и богостроительстве, разворачивалась полемика об актуальности идей славянофильства. Интерес к славянофильству рос, особенно во время первой мировой войны.[863] К славянофильству Иванов относится в целом положительно. В статье «Живое предание» 1915 г. он пишет, что интерес к идеям славянофилов – проявление «исторического» и «сверхличного разума».[864] Иванов указывает на то, что уже достигнуто славянофилами, и он отстраняется от враждебности по отношению к этому движению XIX века. Для Иванова славянофильство заключается в «вере в Святую Русь» и в «метафизике национального самоопределения».[865] Но в то же время, Иванов подчеркивает органическую связь между славянством и древней Элладой словами: «Славяне же с незапамятных времен были служителями Диониса».[866]

Понятие соборность Иванов воспринимает как наиболее подходящее переистолкование в русском (или славянском) духе ницшевской идеи дионисийского

[861] К. С. Аксаков, «Краткий очерк земских соборов», Аксаков (1861), 1, 291-292. Осипов (2001), 212.
[862] Ср. напр. идеи Иванова о «соборном слове» хора в статье «Вагнер и дионисово действо» (1905), СС. II, 84-85.
[863] Meštan (1993), 269.
[864] СС. III, 339. С Бердяевым Иванов некоторое время вел полемику по вопросу неославянофильства и обвинениям в его адрес; Meštan (1993), 271-272. Ср. статью «Духовный лик славянства» (1914-1917), СС. IV, 655-672 и полемику с Белым: Stammler (1974).
[865] СС. III, там же.
[866] СС. II, 668. Meštan (1993), 270.

хорового начала, которое противопоставлялось им индивидуальному принципу (в трагедии: противопоставление хора и героя). Термин соборность появляется уже в первых культурфилософских статьях Иванова (то есть с начала его башенного периода).[867] После революции 1905 г. и социальной напряженности этого периода Иванов особенно отчетливо понял, что искусство должно служить социальной и религиозной цели.[868] Однако в «Эллинской религии страдающего бога» это слово еще не встречается. Любопытно, что в «Дионисе и прадионисийстве» оно употребляется один раз для обозначения исконной общины менад, что указывает на идейный фон ивановской концепции дионисийства.[869] Возможно, Иванов сознательно не употреблял этот идеологически и философски маркированный термин в своих научных трудах, а развивал его в культурфилософских статьях, которые были направлены другому типу читателей, чем коллеги-филологи. Тем не менее, идейное сходство между концепцией дионисийства в его научных работах и тем же комплексом идей, обозначенным в его культурфилософских статьях термином соборность, неоспоримо.

Термин соборность чаще всего встречается в статьях о театре. Это не удивительно, поскольку соборность в концепции Иванова является идеалом, который он намерен осуществить с помощью реформы сценического искусства, разработанной в многочисленных статьях. Однако, несмотря на его конкретную отправную точку, понятие соборности употребляется в его статьях во множестве разных значений. В нижеследующем обзоре мы попытаемся перечислить основные из них, чтобы стало ясно, что применение термина Ивановым выходит за пределы социального и религиозного контекста, в котором термин соборность употребляют славянофилы. Уже у них это понятие лишается точно определенного значения, а у Иванова к нему присоединяются еще и другие варианты употребления. Именно эта неопределенность дает Иванову возможность вложить в термин целый комплекс дионисийских представлений.[870]

Первое и самое общее употребление термина у Иванова касается его социально-исторического значения. Иванов убежден в том, что скоро наступит новая эра, которую

[867] «Вагнер и дионисово действо» (1905), «Предчувствия и предвестия» (1906) и т.д.
[868] Ср. дискуссию о мистическом анархизме 1905-1906 гг. Rosenthal (1977a, b). Интересно замечание, что Иванов стремился к "Gemeinschaft" вместо "Gesellschaft" (по определению Теннисса (F. Toennies)), там же, 611. Глатцер Розенталь указывает на постепенное исчезновение индивидуума в понятии соборности у Иванова, которое достигает своей вершины в статье «Кризис гуманизма» 1919 г. Rosenthal (1993), 184.
[869] ДП, 63.
[870] Ср. соборную концепцию культуры в статье «Древний ужас» (1909) в смысле «общения в духе и силе между живущими и отшедшими», СС. III, 92.

он обозначает как «новую органическую эпоху» или «новую соборную эпоху».[871] Это ожидание нового времени не в последнюю очередь объясняется историческими событиями в России. После социальных волнений 1904-1905 гг. Иванову, как и практически всем современникам, стало понятно, что старый строй доживает последние дни, и близится фундаментальный перелом культуры. В философском плане наступление соборной (органической или всенародной) эпохи, по мнению Иванова, необходимо. Об этом он рассуждает в статье «Кризис индивидуализма» 1905 г.[872] Индивидуализм критической культуры, которая вслед за Ницше отличается от культуры синтетической, омертвил религию (имеются в виду рационализм, позитивизм, секуляризация). В свою очередь, концепция сверхчеловека омертвила индивидуализм.[873] Индивидуализм заменяется концепцией нового человека или, если следовать терминологии Ницше, сверхчеловека. На пороге новой соборной эпохи кризис индивидуализма достиг своей критической точки. Сверхиндивидуальность концепции сверхчеловека указывает на скорое наступление новой соборной культуры. Эта вселенская соборность или сверхличная воля – философский альтернатив Иванова ницшевской «Воле к власти» (или «Воле к могуществу»).[874]

Новая соборная эпоха требует появления народного искусства, которое могло бы выразить возникшую соборную душу.[875] В этом заключается второе, более специфическое употребление термина у Иванова. Культура последних столетий характеризовалась все бо́льшим отчуждением поэта от народа. Он уединился и перестал быть пророком и учителем народа. Иванов затрагивает эту тему в статье «Поэт и чернь» (1904), в которой он пишет: «Истинный символизм должен примирить Поэта и Чернь в большом, всенародном искусстве».[876] По теоретическим взглядам Иванова, в новую соборную эпоху искусство (и прежде всего, сценическое искусство, искусство действия) должно собрать всю разрозненную энергию, которая как части

[871] Соответственно в статьях «Предчувствия и предвестия» (1906), СС. II, 89 и «Копье Афины» (1904), СС. I, 728. В «Копье Афины» Иванов различает четыре типа искусства: народное (соборное) в статической эпохе и три других (демоническое, интимное и келейное) в динамической эпохе (там же, 731 сл.). Однако это разделение не встречается в более поздних статьях.

[872] СС. I, 836. Ср. развитие от келейного искусства к новой форме народного искусства в статье «Копье Афины» (1904), СС. I, 729.

[873] Обыгрывая слова Ницше, Иванов пишет: «Индивидуализм убил «старого бога» и обожествил Сверхчеловека. Сверхчеловек убил индивидуализм (...)». СС. I, 836. Ср. Stepun (1964), 216.

[874] «Предчувствия и предвестия» (1906), СС. II, 89.

[875] «Копье Афины» (1904), СС. I, 727. Следует запомнить, что соборная культура и соборное искусство - два взаимосвязанных явления. С одной стороны, появление соборного искусства (как например, синтетического музыкального действа Вагнера) является признаком культурного развития в сторону наступающей соборной эпохи. С другой стороны, соборное искусство должно способствовать культурному развитию в эту сторону.

[876] СС. I, 714. Кстати говоря, сам термин соборность в этой статье еще не встречается.

растерзанного тела Диониса разбросана по разделенному космосу (так мироздание описывается в орфическом мифе).[877] На этом фоне Иванов развивает свои идеи о новой соборной драме в форме мистериального действа.

Теперь посмотрим, как эти значения реализуются в рамках драматического искусства. По сути дела, это значение можно считать третьим вариантом употребления понятия соборность. В качестве конкретного драматического принципа термин соборность обозначает прежде всего идеальное соотношение между зрительским и сценическим пространствами. Драматург может создать соборность только, если зритель участвует в драме как участник расширенного хора, то есть если между публикой и сценой, которые в традиционном театре отделяются друг от друга непроходимой границей, создается промежуточное пространство. Это пространство – орхестра, место, где в греческом театре танцевал хор.[878] Иванов предлагает вернуть старинную форму античного театра с орхестрой, но не говорит о том, что и в античном театре орхестра была доступна только хору и отнюдь не зрителю. Иванов имеет в виду ритуалистскую форму драмы – действо, из которого произошел античный театр. Так или иначе, зрителю необходимо вернуть его исконное право участвовать в жертвенном ритуале, как считает Иванов. Только тогда реализуется «соборное очистительное изменение» зрительного сонма.[879] Соборный катарсис осуществляется, когда зритель ощущает, что герой пожертвовал собой за всех.[880] Тогда зрители чувствуют «связь всего со всем». Дальше этих отвлеченных и общих формул Иванов не идет. Более конкретными его идеи становятся в критике Вагнера.

В развитии театра нового времени Иванов обнаруживает постепенное восстановление соборного начала. Прежде всего, это касается музыкальной драмы Вагнера, но и у него соборность осуществлена еще не полностью.[881] У Вагнера «мост между сценой и зрителем еще не был переброшен».[882] Хор оставался слишком пассивным, поскольку в вагнеровской музыкальной драме орхестровая яма отделяла публику от сцены.[883] По Иванову соборность осуществляется только при активной роли хора. Из конкретных предложений Иванова можно назвать: введение двойного хора: маленький хор, тесно

[877] Ср. «О действии и действе» (1919), СС. II, 167.

[878] См. напр. статьи: «Вагнер и Дионисово действо» (1905), СС. II, 84-85 и «Предчувствия и предвестия» (1906), СС. II, 95. Müller-Vollmer (1984), 181; Rizzi (1988), 106 сл.

[879] «Эстетическая норма театра» (1914-1915), СС. II, 207.

[880] СС. II, 212.

[881] СС. II, там же.

[882] «Вагнер и Дионисово действо (1905), СС. II, 85.

[883] СС. II, там же. Bartlett (1995), 132-134.

связанный с действием драмы, и расширенный хор, в котором зрители участвуют «в моменты высочайшего подъема и полного высвобождения дионисийских энергий».[884]

Между хором и героем развивается динамический процесс, в котором герой погибает, а соборный хор преобразовывается и достигает более высокого духовного уровня. Здесь соборность представляется в т.н. «соборном слове» хора, который выступает против героя как одно лицо. Внутренняя диалектика драмы совершается между хором и героем (то есть между соборным и индивидуальным принципами). Соборное слово, которое вкладывается в уста хора, – своего рода «всенародное голосование» относительно судьбы героя. Можно сказать, что по Иванову хоровое слово – «демократический идеал» нового театра.[885] В этой мысли снова просвечивает исконное социальное значение слова соборность у славянофилов.

В соответствии с диалектическим осмыслением Диониса и Аполлона, хоровое начало включает в себя и начало героическое. Хоровое начало в драме воспринимается Ивановым как соборное только тогда, когда хор понимает действия героя как «имманентный акт своего трансцендентного появления». Об этом Иванов пишет в статье «Эстетическая норма театра» (1914-1916).[886] То есть важно, что герой происходит из хора, что он воплощает нечто, тесно связанное с хором. Герой открыто выражает то, что в хоре остается имплицитным и, нарушив равновесие, платит за это своей гибелью. Утверждением своей личности герой нарушает соборный принцип хора. Соборность восстанавливается посредством коллективного переживания его смерти, при котором хор поднимается на более высокий духовный уровень. Чем сильнее стремление героя самоутвердиться, «тем углубленнее сознает себя породившее героя и ему во всем соотносительное множество».[887] В этой статье отношение между хором и героем описывается в терминах активного и пассивного начала. Хор – множество, пассивное начало, которое подвергается духовному преобразованию под воздействием активного начала героя.[888] Эта диалектика между хором и героем остается неизменной во всех статьях Иванова о театре.

Несмотря на то, что для драмы как религиозное начало важен и герой, носителем религиозного элемента трагедии, ее соборной основы Иванов видит прежде всего хор.

[884] СС. II, 99. Ср. там же, 85. Восстановление хора, на самом деле, единственная конкретная реформа театра, предлагаемая Ивановым. Как это в действительности реализуется театральной практикой не понятно ни из статей Иванова, ни из его собственных пьес.
[885] СС. II, там же.
[886] СС. II, 212.
[887] СС. II, 206.
[888] «Аристофан и «Ревизор» Гоголя» (1925), СС. IV, 395, ср. «Множество и личность в действе» (1920), СС. II, 219.

Поэтому неудивительно, что одновременно с отчуждением драмы от религиозных корней (т.е. с «секуляризацией» искусства уже в V веке до Р. Х.) из трагедии исчезло хоровое начало.[889] Таким образом, Иванов переистолковывает ницшевскую формулировку (исчезновение «трагической эпохи» с появлением сократовского рационализма и морализма) в терминах исчезновения соборного начала в культуре.[890]

Заключение

На фоне духовного наследия славянофильства дионисийство переосмысляется Ивановым в терминах соборности. Иванов опирается на концепцию Хомякова, но расширяет употребление термина. У Хомякова его значение ограничивается православной верой. Важную роль в работах Иванова играет расширенный религиозный смысл этой концепции. Это общее религиозное значение лежит в основе всех областей, в которых употребляется соборность. Мы выделили три основные области: культура в целом, искусство и его роль в обществе и, наконец, отношение между хором и героем в драме.

4.2 Соловьев: вечная женственность и богочеловек

Хотя значение В. Соловьева для духовного развития Иванова не вызывает сомнений (он дал стимул, чтобы «преодолеть Ницше в вопросах религиозного сознания»), его роль в развитии идей Иванова о дионисийстве не столь однозначна.[891] У Соловьева нет концепции Диониса или дионисийства, поэтому русский философ не мог оказать прямого влияния на формирование идей Иванова в этой связи. Однако мы считаем необходимым сформулировать хотя бы гипотезу о возможном влиянии русского философа на Иванова. При этом мы будем учитывать, какое значение Соловьев имел для младосимволистов в целом, и какие высказывания Иванова указывают на это влияние в частности. Перед тем, как высказать наше предположение, обратимся к биографическому контексту вопроса «Соловьев и Иванов».

Уже при первой их встрече в 1896 г. Соловьев предсказал Иванову, что тот «не останется на ницшеанстве».[892] Соловьев предвидел, что религиозные искания скоро заставят Иванова отказаться от идеи сверхчеловека и поведут его в сторону

[889] СС. II, 207. Ср. то, что было сказано ранее о Ницше в отношении вопроса о смерти трагедии.
[890] Ср. «стародавнее соборное сознание» («Взгляд Скрябина на искусство» (1915), СС. III, 178.
[891] На тему «Соловьев и Ницше», см. Clowes (1988); Grillaert (2002).
[892] СС. I, 34-35 (Введение О. Дешарт); СС. II, 20 («Автобиографическое письмо»).

христианской концепции человека. Оттуда Иванов (уже, естественно, сам) пришел к концепции страдающего бога, в которой Дионис и Христос понимаются как выражения одной религиозной идеи. Предсказание Соловьева сбылось. Когда Иванов, вдохновленный ницшевским «Рождением трагедии», стал заниматься исследованием дионисийства и греческой трагедии, самостоятельность его взглядов по отношению к идеям Ницше была заметна с самого начала.

Кроме того, известно, что другим ключевым моментом в жизни Иванова стала предсмертная встреча с Соловьевым.[893] Соловьев был духовным отцом младших символистов, а его религиозная философия – важнейшим ориентиром для их собственных философских и религиозных идей. Поэтому Иванов придает этому событию большое значение. Однако у нас складывается впечатление, что Иванов сильно «романтизирует» значение Соловьева для собственных философских и религиозных идей.[894] Как бы то ни было, через десять лет после смерти Соловьева Иванов посвятил его памяти статью «Религиозное дело Владимира Соловьева» (1910).[895] Помимо этого, имя Соловьева часто встречается и в других культурфилософских статьях Иванова, а его влияние ощутимо чувствуется даже там, где Иванов не ссылается на него эксплицитно (например, в идеях Иванова о любви, теургическом творчестве и т.п.). В целом мы исходим из того, что Иванов был хорошо знаком с философским наследием Соловьева.[896]

Возможно, общее и принципиальное влияние философии Соловьева на Иванова заключается в ее синтетическом характере. У Соловьева мы встречаем то же соединение платоновской философии с христианством, которое в более широком смысле характерно для восточной духовной традиции и которое было близко в частности Иванову.[897] Синтетическая сила философии Соловьева и его деятельности в религиозной области – главная тема вышеупомянутой статьи о мыслителе. Его

[893] СС. I, 38-41; СС. II, 20; Stepun (1964), 203; «Письмо к Дю Босу» (1930), СС. III, 426-427. «О русской идее» (1909), СС. III, 322.
[894] О влиянии Соловьева на символистов см. напр. West (1970), 181 сл.; Knigge (1973); Pyman (1994), 226 сл. О влиянии на Иванова: см. большой очерк Дешарт, СС. III, 746-804; далее: Müller-Vollmer (1984), 9; кроме того интересно исследование П. Дэвидсон о Данте и Иванове, Davidson (1989), особенно стр. 53 и сл. Далее напр. Мазаав (1992), Егоров (1993), Николаенко (2002) (о стихотворениях В. Соловьева и Вяч. Иванова.), Громов (2002) (о «Светомире Царевиче»), Микушевич (2002), Шишкин (2003) (о концепции «Вселенской церкви»).
[895] Опубликована в 1911 г. в сборнике «О значении Владимира Соловьева в судьбах нового религиозного сознания», М. 1911. Дешарт, СС. III, 746.
[896] В своей статье о Соловьеве Иванов дает ссылки на разные труды философа: «Россия и всемирная Церковь» (т.е. «Россия и вселенская Церковь») (1889), «Смысл любви» (1892-1894), «Оправдание добра» (1894-1897) и «Краткая повесть об антихристе» (1900).
[897] West (1996), 55-56.

«религиозное дело» заключалось, по Иванову, в попытке возродить христианскую веру в качестве общехристианской, т.н. положительной религии.[898]

В этом разделе мы постараемся установить, что в ивановской концепции экстаза как муже-женской диалектики ощущается интересное сходство с идеями В. Соловьева, которыми они, по-видимому, частично и обусловлены. Потом концепцию «богочеловек» мы рассмотрим на фоне идей Иванова о катарсисе и соборности как цели замысленного им возрождения мистериального дионисийского театра. Важные для нас идеи восходят к «Чтениям о богочеловечестве» (1877-1881 гг.) и к статье «Смысл любви» (1892-1894 гг.) Соловьева.

4. 2. 1 Вечная Женственность и Богочеловечество

В предыдущих главах (часть вторая, 1. 2 и особенно 1. 2. 3; 2. 2. 5) мы уже уделяли внимание вопросу об основной диалектике мужского и женского начала в дионисийской психологии. У Соловьева неоднократно встречаются размышления об отношении между философскими принципами, которые он связывает с полами. Поэтому нам кажется правдоподобным предположение, что философия Соловьева могла повлиять на религиозно-философские идеи Иванова именно в этой связи. Первым делом мы сосредоточимся на женском начале в философии Соловьева, поскольку женская сторона философской концепции дионисийства у Иванова имеет концептуальное превосходство (вспомним его идеи о менадизме и освободительной силе дионисийского исступления). Потом обратимся к соловьевской концепции богочеловека, центральной в его духовной философии, и попытаемся установить возможную связь между ней и идеями Иванова о дионисийском катарсисе.

Как было сказано уже не раз, по Иванову, в экстазе женское коллективное начало освобождается от власти мужского индивидуального. Женское начало представляется то как религия, то как стихия или интуиция. Мужское начало – то как искусство, то как разум и т.д.[899] В терминах Шопенгауэра эта оппозиционная пара соответствует, грубо говоря, Воле и представлению, в терминах Ницше – Дионису и Аполлону. Тут важно,

[898] При этом Соловьев считал, что восточная и западная Церковь могли бы воссоединиться в возрожденном христианстве. Хотя Иванов признает, что идея воссоединения церквей перестала занимать его после публикации книги «Россия и всемирная церковь» (Иванов переводит название книги "La Russie et l'Église universelle" (Париж, 1889) как «Россия и Всемирная Церковь»; русский перевод вышел в Москве в 1911 под названием: «Россия и Вселенская Церковь»), в «Краткой повести об антихристе» (1900) она появляется снова, СС. III, 302. О биографических данных относительно роли идеи объединения церквей в жизни Иванова см. Шишкин (2003).
[899] Это приблизительное определение двух противоположных пространств, которое присутствует у Иванова. Ср. напр. статью «Две стихии в современном символизме» (1908-1909), СС. II, 540.

что оба начала динамически (диалектически) соотносятся, а не являются самостоятельными принципами. Как мы увидели, в экстазе важно, что это взаимодействие происходит по определенной схеме, которая ведет к катарсису.

В философии Соловьева женское начало встречается в разных вариантах, среди которых, в связи с основной целью нашей работы, наиболее важна Вечная Женственность. Концепция Вечной Женственности восходит к немецкому романтизму, а в мистически окрашенной философии Соловьева она приобретает новое освещение.[900] Соловьев понимает ее как идеальное единство реального мира множественности. В работе «Смысл любви» Соловьев описывает, как два противоположных начала вовлекаются в диалектический процесс. Таким образом он уточняет отношение Творца к творению.

Соловьев пишет: «Для Бога Его *другое* (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединяться». Другими словами, идеальный образ Творения, как идеальная женственность, должен реализоваться в тварном мире. Все индивидуальные существа относятся к этой идеальной форме в реальном творении. Соловьев продолжает эту мысль: «К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божием, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс есть процесс ее реализации и воплощения в великом многообразии форм и степеней».[901]

Следовательно, в этой концепции у Вечной Женственности двойной характер. Она не только идеальный образ творения в уме Бога. Она тоже – принцип самого творения, по которому мир множественности стремится к единству. На наш взгляд, в этом смысле она имеет интересное сходство с ивановской концепцией Диониса. Дионис также определяется двояко, поскольку он понимается и как небесный, и как земной принцип. Небесный Дионис – Дионис из орфического учения, то есть Дионис как символ единства в творении, как наследник Зевсова престола. Он тоже понимается как земная, подлежащая основа – Дионис как символ разделенного мироздания, то есть как символ

[900] У Гете «вечная женственность» ("Das Ewig Weibliche") – окончательная цель исканий Фауста. Фауст ее ищет в лицах Гретхен, античной Елены и Матери Земли (точнее: «Матери» ("Die Mütter"), которые воспринимаются как первоосновы всего сущего). Ср. у Иванова «Гете на рубеже двух столетий» (1912), СС. IV, 156. Ср. у Иванова: «Древний ужас» (1909), СС. III, 93, 100.
[901] Соловьев (1966-1970), VII, 46.

творения во множестве, понятом как растерзанное Дионисово тело. Если к этому представлению применить концепции идеальности и реальности, то в Дионисе (в такой же мере как в Вечной Женственности) выражается идеальный образ единства и реальный подлежащий принцип мира множественности.[902]

Подобная функция женского принципа выражается и в соловьевском осмыслении любви. В соответствии с «платонизированной» мистической традицией Соловьев различает восходящую и нисходящую любовь.[903] Здесь для нас важно, что он определяет любовь как двуединый процесс: идеализация реального и реализация идеального.[904] Применяя эту типологию к психологии экстаза, сформулированной Ивановым в статье «Ты еси», можно сказать, что мужское, восходящее, стремящееся вверх (аполлинийское) начало идеализирует реальное, а женское, нисходящее, спускающееся вниз (дионисийское) начало – реализует идеальное.[905]

На сходство между идеями Соловьева и Иванова можно указать и на историософском плане. Соловьев понимает исторический процесс как постепенное восстановление исконного единства мира с Богом. Подход Иванова очень схож. Как было сказано выше (часть вторая, 4. 1), по мнению Иванова, скоро наступит новая органическая, дионисийская эпоха, в которой идеальное единство творения снова станет реальным. Вспомним, что представление о восстановлении единства творения с Богом уже было сформулировано Шеллингом. Соловьев формулирует отношение между Богом и миром в подобных терминах. Вполне возможно, что эта общая идея повлияла на «дионисийскую историософию» Иванова. На взгляд Иванова, в искусстве, в совместном экстатическом действе люди во временном экстазе ощущают своего рода предчувствие этого единства, которое должно осуществиться на историческом уровне.

[902] Как и «Вечная Женственность», София определяется как появление тела божьего в мире. См. Соловьев (1966-1970), III, 115 в связи с Логосом. Эта формулировка, опять же, напоминает единство в творении, которое в концепции Иванова символизирует Дионис. В разных местах философии Соловьева вечная женственность отождествляется с Софией. Лосев (1990), 234. Она играет в философском мировоззрении символистов большую роль (см. напр. Knigge (1973), 223 сл.; Langer (1990), 151 сл.).
[903] Эта вертикальная ось занимает центральное место в символистской эстетике Иванова. Ср. ивановские концепции восхождения и нисхождения в его статье «Символика эстетических начал» (1905), СС. I, 824 сл.
[904] «Этот живой идеал Божьей любви, предшествуя нашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации. Здесь идеализация низшего существа есть вместе с тем начинающая реализация высшего, и в этом истина любовного пафоса. Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности, будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановлением в нем живого и бессмертного образа Божия», Соловьев (1966-1970), VII, 45-46.
[905] В статье «Символика эстетических начал» Иванов применяет эту типологию к психологии художественного творчества. СС. I, 826.

Мы видим, что в соловьевском осмыслении женского начала есть общее сходство с тем, как Иванов понимает Диониса. Поэтому, если говорить о влиянии Соловьева на Иванова в том, что касается его идей о Дионисе, то, по нашему предположению, его надо искать в общей функции женского начала. Оно играет основополагающую роль в философии Соловьева и в мировоззрении Иванова оно ассоциируется с Дионисом. Но эта гипотеза не опирается на прямые указания в текстах Иванова.

В дополнение к нашему обсуждению Вечной Женственности как возможного выражения Дионисовой натуры надо обратиться к концепции «богочеловек» и «богочеловечество». В разных местах Иванов связывает свои идеи о Дионисовом экстазе и катарсисе с этим понятием. Соловьев понимает богочеловечество как восстановление истинного христианства (по выражению Соловьева – «положительная религия»).[906] Богочеловек и богочеловечество для Соловьева термины, чтобы сформулировать истинное отношение между Богом и человеком через облик Богочеловека, т.е. Христа. Концепция богочеловек встречается у него на религиозно-психологическом и на социальном уровне.

На уровне религиозной психологии Соловьев пишет о концепции богочеловечество, что «новый богочеловеческий порядок» зависит от внутреннего изменения человека, в котором создается новый завет между человеком и Богом и Бог говорит человеку «Се – Я». Об этом пишет Соловьев в конце пятого из «Чтений о богочеловечестве».[907] Кроме того, Соловьев в разных местах говорит о «внутреннем принятии Христа» и о «духовном рождении» или «возрождении».[908]

Подобная идея Соловьева на религиозно-психологическом уровне может быть связана с ивановской теорией экстаза. Цель экстаза – рождение Диониса или Христа в нас (богосыновство). При эпифании Бога человеку, Бог говорит человеку «Се – Я», а человек на это отвечает «Ты еси». Иванов пишет об этом в одноименной статье. В дополнение к этому в статье "Anima" (1907-начало 30-х гг.) Иванов пишет, что богочеловек, очищенная мужская часть личности – очищенный *Animus*. Здесь он формулирует диалектику женской и мужской части души в терминах "animus" и "anima" и утверждает, что в экстазе мужская часть души «(...) восстает перед восхищенной Anima в своем богозамышленном облике, как Богочеловек».[909]

[906] Соловьев (1966-1970), III, 36.
[907] Соловьев (1966-1970), III, 77. Соловьев цитирует из «Исаии», Исаия 58, 9
[908] Напр. в двенадцатом «Чтении», Соловьев, (1966-1970), III, 173.
[909] СС. III, 283.

Богосыновство понимается Ивановым как воскресение Богочеловека, т.е. Христа, в нас. Здесь можно предположить влияние Соловьева на идеи Иванова.

Далее, мы предполагаем, что в ивановской концепции дионисийской соборности, которой характеризуется новая органическая эпоха, играла роль и идея Соловьева о богочеловечестве. В двенадцатом «Чтении о Богочеловечестве» Соловьев излагает свои идеи о новом, возрожденном «истинном богочеловеческом обществе, созданном по образцу и подобию самого Богочеловека», т.е. Христа.[910] Богочеловечество как общее представление о соборном воссоединении человечества под знаком возобновленной религии встречается в разных работах Иванова. В статье «О достоинстве женщины» (1908), в которой Иванов связывает свои мистико-философские идеи о женском начале с современной ему дискуссией об эмансипации, он говорит о том, что мужчины и женщины как двуединый народ должны «соборно воззвать грядущее совершение на земле единого богочеловеческого Тела».[911] Итак, мы снова находим концепции, которые в рамках дионисийства могут восходить к Соловьеву (здесь в контексте живого Дионисова тела).

Религиозное значение искусства, на взгляд Иванова, заключается в соборном переживании этого очистительного рождения божества в нас. «Религиозное дело» Соловьева в ранее упомянутой статье о нем Иванов понимает как предвестие новой соборной эпохи.[912] Это также дает основания полагать, что ивановское понятие соборности следует рассматривать именно на этом философском фоне. Отметим еще раз, что эта связь гипотетична, поскольку не основывается на прямых указаниях в работах Иванова. Для этого его трактовка философии Соловьева имеет слишком общий характер, из чего следует, что наше обсуждение тоже – остается обобщенным.

Заключение

В этом разделе мы столкнулись с проблемой: с одной стороны, Иванов приписывает Соловьеву большое значение для своего духовного развития в целом и для создания концепции страдающего бога в частности. В то же время он не уточняет, в чем именно это влияние заключалось. Поэтому мы сделали попытку развернуть дискуссию на эту

[910] Соловьев (1966-1970), III, 179. В своих «Чтениях» Соловьев имеет в виду соединение в культуре божественного и человеческого начала, из которых первое сохраняется Востоком, а второе – Западом. Это разделение в концепции Иванова не играет прямой роли, хотя и его концепция культуры – синтетическая.
[911] СС. III, 145. В данном контексте Иванов говорит о том, что переистолковал церковную соборность и концепцию общины как «два созвучных антифонных хора».
[912] СС. III, 296.

тему. При философском обсуждении дионисийства у Иванова этот вопрос нельзя обойти стороной. Если ограничиться религиозным осмыслением дионисийства у Иванова, то в обсуждение можно включить следующие моменты: женское начало, которое лежит в основе ивановской концепции Диониса, и понятие Вечной Женственности у Соловьева. Кроме того, соловьевское понятие богочеловека оставило следы на идеях Иванова о катарсисе индивидуального человека и соборной основе очищенного человечества.

Следует признать, что эти гипотезы отнюдь не однозначны, но объясняется это противоречивостью теорий Иванова в целом. Если вспомнить сказанное о Шеллинге, то можно сделать парадоксальное наблюдение: о немецком философе Иванов практически умалчивает, но их идеи о дионисийстве обнаруживают интересную близость. В то же время, несмотря на настойчивые упоминания русского мыслителя Соловьева, после изучения работ Иванова трудно сделать вывод, в чем конкретно заключается его значение. Как мы увидим в следующем разделе, о значении Достоевского Иванов пишет более конкретно.

4.3 Достоевский: роман-трагедия и страдание за всех и за все

Из всех русских культурных деятелей наибольшее внимание Иванов уделяет Ф. М. Достоевскому. В творчестве Достоевского Иванов видит настоящее религиозное дионисийство, которое знаменует собой возврат той новой органической эпохи, о которой так часто говорится в его культурфилософских статьях. Вспомним, что Ницше видел предвестия новой дионисийской эпохи в немецкой музыке (Вагнер) и философии (Кант и Шопенгауэр). Если считать Достоевского и философом, и писателем, то получается, что Иванов к двум путям, намеченным Ницше, добавляет третий – художественную литературу.[913] Достоевскому Иванов посвятил свой самый обширный труд (после «Эллинской религии страдающего бога» и «Диониса и прадионисийства»): «Достоевский – трагедия-миф-мистика», созданный в 1931 г., когда Иванов уже жил в Риме. Эта работа была написана на немецком языке, но в ее основе лежали более ранние статьи на русском: «Достоевский и роман-трагедия» 1911 г. и «Лик и личины

[913] По-видимому, в искусстве и в художественной литературе более сознательно открывается то, что в народном сознании еще бессознательно (ср. по отношению к Тютчеву статью «Поэт и чернь» (1904), СС: I, 713-714).

России: к исследованию идеологии Достоевского» 1917 г.[914] В рамках нашей цели (дальнейшей разработки концепции дионисийства в контексте русской культуры, а не исследования развития идей Иванова о Достоевском) ограничимся большей частью статьями 1911 и 1917 гг., в которых представлены важные для нас идеи.[915]

Иванов считает, что Достоевский, как и первые греческие трагики, был «верен Дионису».[916] По мысли Иванова новая трагедия («искусство будущего» или «искусство новой органической эпохи») должна генеалогически относиться к роману так же, как древняя трагедия относилась к Гомеру (по выражению Эсхила, трагедия – «крохи Гомерова пира»).[917] Иванов считает, что романы Достоевского, проявляя дионисийское и трагическое начало, дистанцируются от многовековой традиции европейского романа и являются предвестниками новой формы искусства Диониса. Обсуждение подробностей содержательных статей Иванова о Достоевском выходит за рамки данной работы. Отметим лишь, что, по мнению Иванова, роман Достоевского развивается в сторону искусства новой соборной эпохи по двум главным характеристикам. Первая из этих характеристик касается формы («принцип формы» в статье «Достоевский и роман-трагедия»),[918] а вторая – содержания («принцип миросозерцания», там же).

Относительно формы Иванов говорит, что роман Достоевского построен по структуре трагедии: «Роман Достоевского есть роман катастрофический, потому что все его развитие спешит к трагической катастрофе».[919] Основные отличия от трагедии заключаются, конечно же, в том, что роман-трагедия не предполагает сценического воплощения, а также в том, что в романе-трагедии значительно увеличивается количество сюжетных линий. Тем не менее, как считает Иванов, в романе-трагедии «мы как будто смотрим на трагедию в лупу» и видим в эпической структуре молекулярно связанные и умноженные клеточки трагического (катастрофического и

[914] Об истории текста см. СС. IV, 757. См. Келдыш (1996), 247. Ср. Гинди (1993).
[915] О первой работе Косталевский замечает: "a landmark in the history of Russian criticism", Kostalevsky (1997), 40.
[916] СС. IV, 420. В отличие от Льва Толстого. Толстой – «Антипод Достоевского», как утверждает Иванов в статье «Лев Толстой и культура» 1911 г., СС. IV, 595. В отличие от трагического Достоевского, Иванов, применяя категорию Ницше, называет Толстого «теоретическим человеком». Толстой – своего рода Сократ: моралист и рационалист. См. СС. IV, 420. Ср. Müller-Vollmer (1984), 139.
[917] СС. IV, 409. Ср. там же, 485. Athen. VIII, 347f. Кроме того, вспомним, что «Илиада» по своей «трагической» тематике вообще тесно связана с позднейшей драмой. Это заметил уже Аристотель (Aristot. *Poet.* 1459b14).
[918] Поскольку формальная сторона ивановского подхода к роману Достоевского является не только «идеологическим откликом на голоса его героев», о нем очень почтительно отзывался Бахтин («Проблемы творчества Достоевского» (1929)). См. Бахтин (2000), II, 16; Келдыш (1996), 248.
[919] СС. IV, 411. В романе-трагедии много "coups de théâtre", напр. в диалогах, которые часто, как и сценические диалоги, более эксплицитны, чем естественные. Достоевский исходил из представления, что «все внутреннее должно быть обнаружено», СС. IV, 412.

антиномического) принципа.[920] Она понимается «не как искажение чисто эпического романа, а как обогащение и восстановление в полноте присущих ему прав».[921] Как жанровое явление роман-трагедия обозначает естественный возврат к первобытному синкретическому (или синтетическому) искусству. Эпос развился из исконного синкретического действа и находится между драмой и лирикой. В эпосе совмещаются повествовательные и подражательные (драматические) моменты. Последние касаются монологов и диалогов действующих лиц. В романах-трагедиях Достоевского мы наблюдаем развитие от преимущественно повествовательного романа к его более драматической форме. Следовательно, это развитие напоминает тот путь, по которому прошла исконная трагедия как наследница эпоса, возродившая на уровне искусства изначальное синкретическое действо.[922]

Для содержания романа-трагедии, по Иванову, характерна его религиозная основа. Если исконная трагедия по существу – религиозное искусство, то романы Достоевского построены на почве религиозного миросозерцания. Иванов предлагает три уровня анализа творчества Достоевского – прагматический, психологический и метафизический. Религиозная суть романов Достоевского проявляется прежде всего на метафизическом уровне. Иванов воспринимает творчество писателя, по выражению самого Достоевского, как «реализм в высшем смысле», то есть в соответствии с собственным представлением о реалистическом символизме.[923] Этот мистический реализм Иванов обозначает как результат предшествующего нравственного развития культуры, постоянно колебавшейся между идеализмом (миром как представлением субъекта) и наивным реализмом с его утилитарной этикой.[924]

Итак, реализм Достоевского, как и мистический реализм, проповедуемый самим Ивановым, религиозен по существу. В рамках религиозной психологии он основывается на признании другого человека не как объекта, а как другого, самостоятельного субъекта. К этому духовному моменту (мистический момент признания другого *я*) применяется выражение «Ты еси», которое занимает центральное

[920] СС. IV, 411.
[921] СС. IV, 409.
[922] СС. IV, там же. Иванов опирается на Платона в том, что эпос – смешанный род. См. Plat. *Resp.* 392c-6. Ср. Aristot. *Poet.* 1448a19-24.
[923] СС. IV, 433, 438. См. Достоевский (1984), т. 27, 65. Келдыш (1996), 250. Ср. «(...) все мировосприятие Достоевского всегда существенно трагично, а стало быть, реалистично», СС. IV, 485.
[924] СС. IV, 417-418.

место в ивановской концепции дионисийского экстаза.[925] В этом признании другого *я* и заключается настоящая основа нашего собственного *я* (для выражения этой мысли Иванов предложил «философскую формулу»: "es, ergo sum", полемизируя со знаменитым высказыванием Декарта).[926] Это – отправная точка всего нравственного мировоззрения Иванова. Эта концепция относится и к признанию божественного в нас, и к признанию ближнего человека в свете божественного начала, на котором основывается все творение. В этом контексте Иванов употребляет термин Достоевского «проникновение» как этическую альтернативу гносеологической категории «познание».[927]

Помимо религиозного момента признания ближнего (Иванов отождествляет его с познанием божественного в нас), в романах Достоевского Иванов видит выражение народного сознания. В этом смысле романы Достоевского отличаются тем же свойством, какое в античной культуре Эллады имела мифология. Народность в романах Достоевского – другой важный признак дионисийского искусства (народное мифотворчество, которое в свою очередь является идеалом символистского творчества). У Достоевского роман становится полноценным выражением самоопределения народной души и таким образом приобретает соборный характер.[928] По этому признаку Иванов сравнивает их с другими произведениями мировой литературы: «Божественной комедией» Данте и «Дон Кихотом» Сервантеса. На взгляд Иванова, эти произведения также свидетельствуют о стремлении вернуться к потерянной соборной культуре.[929] «Обращение к народу» в романах Достоевского

[925] Эта идея впервые была выработана в статье «Ты еси» 1907 г. Ср. Келдыш (1996), 252. В концепции Иванова признание другого *я* как субъекта и признание божественного в нас совпадают в формуле «Ты еси».
[926] СС. IV, 419. В статье «Ты еси» Иванов использует другой вариант, выражая динамический характер дионисийства и процесса постоянного становления: "Fio, ergo non sum" (в статьях «Ты еси» (1907), СС. III, 263 и «Копье Афины» (1904), СС. I, 732). Ср. Cymborska-Leboda (1997), 252 со ссылкой на другой вариант высказывания Декарта, религиозно переформулированного Францем Баадером: "cogitor a Deo, ergo sum". Ср. Malmstad (1988).
[927] СС. IV, 419. Kostalevsky (1997), 41 и Бахтин (2000), 16. Отталкиваясь от этой мысли, Бахтин создал свою теорию о полифоничности романов Достоевского.
[928] СС. IV, 404. В статье «Копье Афины» 1904 г. определение романов Достоевского сложнее. Эта статья уже цитировалась нами в связи с соборностью. Здесь, кроме «большого искусства статически установленной всенародной эпохи», он различает три типа «малого искусства динамической эпохи»: демотическое, интимное и келейное. В демотическом искусстве (термин восходит к французскому критику Хеннекену) народная душа – разделенная в себе и вещельная (СС. I, 728). Интимное искусство центростремительно, аналитично, искусство для искусства (там же, 729). Келейное искусство – центробежно. В нем снова побеждает сверхличное (там же). По отношению к Достоевскому Иванов пишет, что его романы – демотическое искусство, а его личность – келейная (там же, 730).
[929] СС. IV, 405. Ср. СС. I, 730 и статью «Шекспир и Сервантес» (1916), СС. IV, 106 сл.

Иванов понимает в славянофильском ключе: как особенное достоинство русской культуры.

Творчество Достоевского Иванов анализирует в соответствии с уже известной нам диалектикой женского и мужского начала. Особую роль женского начала в романах Достоевского можно понять как их дионисийскую основу. Сильную привязанность некоторых героев Достоевского к земле и земной жизни, которая выражается в сострадании и (особенно в) сорадовании, вслед за Достоевским Иванов определяет как «проникновение к Земле».[930] Он имеет в виду «ощущение женственного в мире, как вселенской живой сущности, как Души мира».[931]

Эта идея – другое выражение основы мистического реализма, который Иванов находит в творчестве Достоевского. По аналогии с тем, что ранее говорилось о Соловьеве, Иванов связывает женское начало, которое представлено в романах Достоевского, с Вечной Женственностью. Иванов считает, что Вечная женственность – «Мать-владычица, желанная невеста», которая воссоединяет все разделенное в явлениях и творит из человечества «единое вселенское тело». Подобно тому, как мы описали выше роль Вечной Женственности у Соловьева, Иванов в связи с Достоевским понимает ее как начало, связывающее мир множественности с божественным принципом единства. Он продолжает: «Мистический реалист видит Ее в любви и смерти, в природе и в живой соборности».[932]

Земля как невеста из Евангелий тоскует по своему небесному Жениху, как Психея тоскует по Эросу и менада по Дионису.[933] В иллюстрацию этой концепции Иванов приводит речь Марьи Тимофеевной из «Бесов».[934] Жених должен освободить ее из грешного положения. Он, как Сын Божий, смиряет мир грешности с Отцом небесным. Земля-невеста на историософском уровне понимается как душа земли русской, душа

[930] СС. IV, 433. Ср. там же, 420.
[931] СС. IV, 433.
[932] СС. IV, там же. Как и у Соловьева, эта сосредоточенность на женском элементе в его земном лице не лишена эротизма. Цимборска-Лебода в своей книге об Эросе замечает, что «Понятие эротика познания имманентно русской философской мысли начала XX века». Цимборска-Лебода (2004), 93. Она тоже ссылается на речь Иванова о евангельском смысле слова Земля. Ср. замечание Иванова в «Лике и личинах России»: «Особенность русского христианского сознания, существенно эротического в платоновском смысле, обнаруживается и в сфере нравственной», СС. IV, 465 и «В православном внутреннем опыте нравственного самоопределения личности добро (...) утверждается гетерономно на начале религиозно-эротическом», СС. IV, 466.
[933] Ср. МФ. 25, 1 сл.
[934] СС. IV, 435-436. Позже в экскурсе Иванов обсуждает основной миф романа «Бесы» (одержимость русской земли бесами богоборчества), в котором встречаются все основные категории размышлений Иванова о религиозной трагедии. Вообще говоря, «корень русской трагедии» – «(...) как возможен Иван-Царевич, грядущий во имя Господне, – как возможен приход суженого Земли русской жениха-богоносца?», СС. IV, 444. Ср. Cymborska-Leboda (1997), 28, 34.

народа-богоносца. В статье «Лик и личины России» (1917) Иванов рассматривает тоскующую землю в этой перспективе. Тоскующая земля – страдающая Русь.[935]

Страдающая земля тоскует по своему освободителю: богочеловеку. Мы опять натыкаемся на комплекс идей, которые видели в связи с философией Соловьева. Там наши размышления имели гипотетический характер. Теперь мы опираемся на конкретные указания в текстах Иванова. Богочеловек (по легенде Иван-Царевич) – возрожденный и просветленный человек, сын божий по образцу Христа. По мнению Иванова, Достоевский показывает нам, что каждый человек должен сделать выбор: пойти путем веры или путем неверия.[936] В том же романе «Бесы» путь богочеловека или человекобога иллюстрируется дискуссией между Ставрогиным и Кирилловым.[937] Выбор между богочеловечеством или человекобожеством заключается в этом простом вопросе. Первый путь ведет к богосыновству, речь о котором шла в связи с философским осмыслением экстаза, а второй – к ницшевскому сверхчеловеку, т.е. обожествленному человеку.[938]

Богочеловек говорит одновременно «Да» Христу и «Да» земле.[939] Во всех героях Достоевского мы находим зачатки или проблески этого двойного «Да». Решение «за» или «против» Бога принимается героями на метафизическом уровне.[940] Если проиллюстрировать эту мысль на примере трех братьев Карамазовых, то получится, что Дмитрий – наиболее дионисийский персонаж романа (его имя связано с Матерью Землей). Он запевает «дифирамб» Шиллера (т.е. «Гимн к Радости») и целует землю.[941]

[935] СС. IV, 440. Иванов выражает надежду на наступление эпохи новой Святой Руси (СС. IV, 454). Исконная Святая Русь исчезла под воздействием Ариманова и Люциферовой сил (СС. IV, 410). В персидской традиции Ариман – бог тьмы, противник Ормузда – бога света. В греческой литературе имя Ариман встречается у Плутарха (Plut. *De Is. et Os.* 369e: "Ὡρομάζη" как принцип света и "Ἀρειμάνιον" как принцип тьмы из религии Заратустры). Русская интеллигенция виновата в том, что она, стремясь оторваться от Ариманова России и создавая Люциферову, потеряла Святую Русь (СС. IV, 454. Ср. СС. IV, 480). Вся надежда возлагается на возрождение христианства и становление новой Святой Руси.
[936] СС. IV, 429. Ср. СС. IV, 424. Келдыш, на наш взгляд справедливо, видит в этом ключевую мысль трактатов Иванова о Достоевском. Келдыш (1996), 251.
[937] Ср. Келдыш (1996), 254-255 о сравнении с Бердяевым. Келдыш видит влияние Достоевского в трагедии «Сыны Прометея» (1915, второе издание «Прометей», 1919) и мелопее «Человек» (1918-1919). Там же, 254 сл.
[938] См. например статью «Старая или новая вера» (1916), СС. III, 315 или «Кризис Гуманизма» (1919), там же, 376. N.B. Соловьев употребляет оппозицию Богочеловека-человекобога по-другому. У него в двенадцатом «Чтении о богочеловечестве» человекобог как универсальное начало противопоставляется индивидуальному образу Богочеловека, т.е. Христа. Соловьев, СС. III, 180-181.
[939] В статье «Символика эстетических начал» (1905) «Да земле» символизируется дионисийским нисхождением, дионисийским даром. СС. I, 826.
[940] По терминологии трансцендентного субъекта в философии Канта, Иванов утверждает, что это основополагающее решение делается на уровне метафизического, а не эмпирического субъекта (СС. IV, 423-424).
[941] СС. IV, 409.

Зосима узнает в нем праведника и преклоняется перед ним.[942] Он должен очиститься великим страданием.[943] Невиновный в убийстве отца, он принимает на себя всю вину и этим показывает, что готов «страдать за всех и за все», этой формулировкой передается христианская, новозаветная суть всего романа.[944]

Противопоставление богочеловека человекобогу точно выражает разницу между позициями Ницше и Иванова в их интерпретации титанического начала, воплощаемого Прометеем, о котором мы говорили в предыдущей главе. На фоне мистико-философской основы произведений Достоевского это противопоставление можно определить еще более точно. Ницше заблуждается в отношении того, что «Да земле» или «Да Дионису» не обозначает «Нет Христу».[945] Иванов смиряет оба «Да», различая землю и мир.[946] Далее, он опирается на Достоевского, показывающего, как падший человек очищается страданием и воскресает («воскресшая плоть»).[947] Ницшевский *amor fati* у Иванова в духе Достоевского заменяется готовностью человека «страдать за всех и за все». Иванову близок не ницшевский идеал дерзновения и мятежа Прометея, а образ Дмитрия Карамазова, который из глубокого чувства ответственности за преступление, совершенное не им, готов принять на себя мученичество и искупить грехи всех остальных очистительным страданием.

Итак, основная диалектика экстаза представлена, на взгляд Иванова, в творчестве Достоевского. Женское начало понимается как верность земле. Оно является основой для очищения души через страдание, которое она свободно на себя принимает. В выборе Дмитрия Карамазова «страдать за всех и за все» выражается то, что Иванов в своих теоретических размышлениях о дионисийстве называет богосыновством. Земля, которая лежит в грехе, очищается, и обособленный человек освобождается из своего уединения как возрожденный божий сын в свободном подчинении воле Отца. Следовательно, «трагические герои» романов Достоевского в наиболее полном виде

[942] СС. IV, 478.
[943] СС. IV, 455.
[944] СС. IV, 536-537. Ср. статью «Кризис гуманизма» (1919), СС. III, 379.
[945] В статье «О русской идее» (1909), СС. III, 322.
[946] См. доклад «Евангельский смысл слова «Земля»», прочитанный Ивановым на заседании Религиозно-философского Общества в Петербурге в 1909 г. В этом докладе Иванов утверждает, что в христианстве человек верен земле, оспаривая слова Ницше. Тот пишет в «Так говорил Заратустра»: "Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!", Nietzsche (1999), IV, 15. Иванов определяет разницу между землей и миром: земля «подлежит преображению и спасению», мир – есть только лишь «наличный порядок и принцип земли в ее данном состоянии». Обатнин (1994), 148.
[947] СС. IV, 595.

иллюстрируют то, что Иванов понимает под дионисийским страданием (пафос) и очищением (катарсис).[948]

Заключение

В творчестве Достоевского представлены главные «предчувствия и предвестия» искусства новой соборной эпохи. Его романы повторяют развитие трагедии из эпоса Гомера. Таким образом, восстанавливается синкретическое действо, которое существовало в соборную дионисийскую эпоху до Гомера. В романах-трагедиях Достоевского представлено все трагическое и катастрофическое. Они – как бы эпические структуры трагических клеток. Их дионисийский характер выражается в их религиозном, всенародном и соборном качестве. Кроме того, в их основе лежит дионисийская диалектика женского (хорового) и мужского (героического) начала. «Проникновение к земле» или «верность земле» в романах Достоевского Иванов связывает с женским аспектом своей дионисийской психологии. Идею богосыновства Иванов иллюстрирует образом Дмитрия Карамазова и его готовностью принять на себя очистительное страдание («страдание за всех и за все»). Дионисийский характер романов Достоевского – наиважнейший шаг на пути к восстановлению дионисийского искусства.

Итоги главы о русской духовной философии и Дионисе

В русской культуре в целом и в ее религиозной философии в частности Иванов находит плодотворную почву для дальнейшего осмысления дионисийства в христианском духе. Следует еще раз подчеркнуть, что Иванов проецирует в этой связи свои собственные идеи о дионисийстве на русскую культурную традицию, в которой о дионисийстве как таковом речь не идет. Эту тему Иванов рассматривает не в своих филологических трудах, посвященных греческой античности, а в культурфилософских статьях, в которых он пишет о русской философии XIX века и историческом развитии русской культуры начала XX века. Из русских мыслителей XIX века мы выделили трех, наиболее важных для Иванова: Хомякова, Соловьева и Достоевского, трех «пророков соборности». Мы рассмотрели, как дионисийское учение Иванова (т.е. его идеи о

[948] Следует подчеркнуть, что в романах Достоевского женское начало необязательно воплощается женским персонажем. То же самое касается мужского начала и мужских характеров. Женское и мужское начало воспринимаются как психологические качества. Однако Иванов разрабатывает этот аспект своей теории не очень ясно и последовательно.

пафосе, экстазе, катарсисе) осмысляются на фоне этой традиции. Главными моментами в этой дискуссии оказываются понятие соборность, богочеловечество и муже-женская диалектика экстатического переживания.

Положение «пафоса», в котором русская культура находилась в десятилетия, предшествовавшие октябрьскому перевороту, определяется Ивановым как «кризис индивидуализма». Культура индивидуального принципа стоит на пороге новой соборной (на взгляд Иванова – дионисийской, религиозной) эпохи. На фоне современных исторических событий Иванов на историософском уровне переистолковывает славянофильскую концепцию соборности (которая у славянофилов является, прежде всего, церковной и общественной). Эту концепцию Иванов заимствует у А. Хомякова. Однако мы показали, что ивановское употребление термина больше соответствует метафорике, найденной у К. Аксакова. Концепцию соборности Иванов применяет к новой форме Дионисова действа, которую он предлагает в статьях о реформе театра (и в своих собственных драматических опытах).

Затем мы обратились к вопросу о влиянии на идеи Иванова о дионисийстве Вл. Соловьева. На существование этого влияния указывают высказывания самого Иванова. Тем не менее, анализ работ Иванова о дионисийстве и его культурфилософских статей не проясняет однозначно, в чем именно заключается это влияние. Поэтому наша трактовка вопроса «Иванов и Соловьев» имеет гипотетический характер. Мы предполагаем, что философия Соловьева играла некоторую роль в осмыслении муже-женской диалектики дионисийского экстаза. В ней можно увидеть альтернативные формулировки того описания экстаза, которое Иванов делает обобщенно в терминах дионисийства и христианской мистики. Из философии Соловьева Иванов, по всей видимости, взял концепции «Вечная женственность» и также «богочеловечество». В этой связи мы обратили внимание на возможное значение для Иванова «Чтений о богочеловечестве» Соловьева и его статьи «Смысл любви».

В романах Достоевского Иванов видит предвосхищение дионисийского искусства новой органической или соборной эпохи. Романы Достоевского по своей форме и содержанию развиваются в сторону новой трагедии, как Гомеров эпос, предвосхитивший аттическую трагедию. Настоящий «дионисийский» героизм персонажей Достоевского заключается в евангельской готовности «страдать за всех и за все». Этот принцип «страдающего бога в нас» противопоставляется Ивановым ницшевскому образу Прометеева сверхчеловека, замкнутого в границах самоутверждения.

Если Ницше предвестия возрождения искусства Диониса видел в развитии философии и немецкой музыки, то Иванов разные предзнаменования обнаруживает в русской культуре, которая, по его мнению, увенчает развитие немецкого романтизма в духовном смысле. У Иванова мы находим три потока, которые бегут к гипотетическому морю нового соборного действа: религиозную философию, художественную литературу и музыку. Дионисийство, которое когда-то был живо в древней Греции, возрождается во всенародном и соборном искусстве благодаря особенному свойству русской культуры с ее варварско-эллинской связью с древней Элладой. Но как именно в этом историческом процессе должна была неизбежно явиться «Новая Святая Русь», остается загадкой. На глазах Иванова осуществилась не Святая Русь, а советская Россия, что можно назвать своего рода трагедией идей Иванова о дионисийской трагедии.

Общие итоги второй части

В конце наших рассуждений о «философии дионисийства» следует подвести их общие итоги. Эта вторая, философская (или скорее – идейно-историческая) часть нашей работы открылась общим разбором того, что мы для удобства назвали «дионисийской психологией». Этим термином обозначается комплекс идей и представлений относительно более глубокого смысла дионисийства, который встречается в филологических трудах и различных культурфилософских статьях Иванова. В этой дионисийской психологии мы выделили следующие основные моменты: пафос, экстаз и катарсис. Кроме того, в тесной связи с этими понятиями, речь шла о концепции дионисийского безумия и жертвы, которые выступают как дополнительные элементы многостороннего и многослойного феномена дионисийства.

Эти моменты, которые мы выделили систематически, встречаются в разных формах в трех главных философских областях, в рамках которых мы потом (в следующих трех главах) обсуждали философию дионисийства. В нашей трактовке мы следовали, грубо говоря, историческому порядку: от древне-греческой, через немецкую – к русской религиозной философии. Если три эти философские области рассмотреть с точки зрения систематики первой главы этой части, то можно сказать следующее.

Пафос, как общая основа «дионисийского мироощущения» (вспомним ницшевский термин: "Die dionysische Weltanschauung"), в трех выделенных нами областях встречается в разных формах, которые на первый взгляд отличаются друг от друга, но в сущности свидетельствуют об одном «пессимистическом» восприятии положения человека (*condition humaine*) в мировоззрении Иванова. Основная проблема человека: вынужденный разрыв между личностью и множеством, между человеком и творением или между человеком и Богом. Существование человека обусловлено первородным грехом, о котором в сходных терминах говорят и язычество, и христианство. На самом деле, между исконным преступлением титанов, титанизмом, свойственным человеку по природе и библейским грехопадением, изгнанием из сада Эдема нет, по мысли Иванова, никакой существенной разницы. В своей индивидуации человек томится в одиночестве, отделенный от творения. По мере развития мысли отдаленность человека от единого творения проявляется в разных формах. Для нашей дискуссии наибольшее значение имеют: орфическое учение о титанизме, следы которого могут быть найдены в платоновской философии, и учение о человеческой индивидуации в философии

средневековья, пережившее второе рождение у Шопенгауэра. Эта концепция стала основой мировоззрения молодого Ницше и Вагнера, а также оказала огромное влияние на русскую культуру рубежа двух столетий, в которой она связалась с христианской религией.

Иванов помещает проблему индивидуации в рамки историософской идеи о необходимости преодоления индивидуалистской (или субъективной) культуры и становления новой коллективной. Это положение культуры он обозначает как «кризис индивидуализма». По Иванову, настоящее дионисийство – желание человека преодолеть свое индивидуальное обособление. Диагноз культуры у Ницше имеет много общего с идеями Иванова, за тем исключением, что Иванов в ницшевском сверхчеловеке видел скорее аполлинийское утверждение личности, чем дионисийское освобождение из границ личного *я* (у Ницше мы находим положительную оценку Прометеева титанизма). В отличие от Ницше, Иванов исходит из того, что «патетическое» положение человека возбуждает в нем желание «выйти из себя», т.е. экстаз. На взгляд Иванова, в этом заключается основа любой религии. По его определению, человек – экстатическое существо, "animal ecstaticum". Сущность греческой религии – экстатическое богопочитание, которое сконцентрировалось в культе Диониса. Как мы увидели в первой части нашей работы, оно развивалось из прадионисийского субстрата и достигло своего наиболее совершенного выражения в мистериальных культах.

Сущность экстаза – внутренняя диалектика двух противоположных начал. Иванов часто описывает это внутреннее противопоставление в терминах оппозиции между мужским и женским принципом в душе. Эту оппозицию он определяет в зависимости от культурного контекста. Иванов исходит из универсальности экстатической основы любой религии, а из нее проистекает аналогичная универсальность «психологии экстаза».

На религиозно-философском уровне Иванов углубляет и развивает те ницшевские категории аполлинийского и дионисийского начал, которые у самого Ницше функционируют прежде всего на эстетическом уровне. Для того, чтобы показать их универсальный и вневременный характер, Иванов берет определения этой основной оппозиционной пары из разных контекстов. В рамках греческой мысли Иванов вводит пару понятий (монада и диада), которую на самом деле он конструирует сам на основе отдельных сведений из пифагорейской, платоновской и неоплатонической философии. Аполлинийская (или мужская) монада и дионисийская (женская) диада относятся друг

к другу диалектически. Т.е. монада представляется имманентной диаде. В раскрытии диады (ивановское определение экстаза по этой формуле) монада преобразовывается и одновременно является условием для сохранения личности во время экстатического переживания. По этому определению экстаз описывается Ивановым как взаимодействие двух дополняющих друг друга принципов. Таким образом он преодолевает антиномическое определение Ницше.

В качестве критического примечания мы показали, что «дионисийской философии» как таковой в философии Платона нет, и даже у неоплатоников роль Диониса как философская концепция остается сомнительной. Тем не менее, Иванов развивает теорию преодоления границ субъективного мировоззрения и восхождения к объективной истине по аналогии с философским истолкованием Эроса в рамках платоновской мысли. Иванов не объясняет, как можно отождествить иррациональный характер дионисийства и рациональную функцию Эроса (по платоновскому «Пиру»: восхождение от видимых феноменов к невидимым идеям в Красоте).

Помимо концепции монады и диады муже-женская диалектика дионисийского экстаза передается как поиск женского начала в душе своего небесного освободителя. По орфическому мифу Гиппа лелеет младенца-Диониса, Психея ищет своего Эроса, а по библейской символике невеста ждет своего Жениха. В результате экстаза как процесса внутреннего изменения человек узнает свое истинное *я*, бога или божественное начало в себе, которому говорит внутренним голосом: «Ты еси», "Tat twam asi" по индийской формуле, часто повторяющейся в статьях Иванова. В рамках орфического культа (вспомним, что в нем дионисийская мистика находит эксплицитное выражение) речь идет о рождении Диониса в нас, как конкретной инстанции рождения нового Диониса, которое, согласно орфическому учению, еще грядет. Другое понимание цели экстаза – богосыновство по определению Мейстера Экхарта. Все эти формулы обозначают один и тот же феномен: экстаз и признак его благодатного воздействия, очищения личности и преодоления границ замкнутого в себе *я*, иными словами, катарсиса.

Катарсис можно считать *causa finalis* экстаза. Как мы уже сказали, по мысли Иванова, экстаз – следствие общечеловеческого пафоса отделенности от единого мироздания. В этом смысле пафос, экстаз, катарсис – коррелятивные понятия (хотя их взаимоотношения Иванов не конкретизирует). И Дионисово богопочитание, и Дионисово искусство (трагедия) являются, на его взгляд, выражением одной и той же внутренней нужды человека – восстановить связь между собой и остальным творением.

В первой части нашей работы мы уже показали, что в рамках дионисийства такие явления, как почитание природы или опьянение вином, воспринимаются Ивановым лишь как второстепенные проявления религиозной сущности. Следовательно, дионисийство и его катартическое воздействие предполагает восстановление исконного единства между человеком и Богом, человеком и миром, и между людьми. Этот идеал очищенного коллектива Иванов обнаруживает в зрительском сонме античного театра, в очищенной жизни посвященных в мистерии, в философском воссоединении с метафизической основой действительности у платоников и т.д. Все очищенные прошли через правое безумие.

Тем не менее, наиболее точное выражение идеала дионисийства разрабатывается Ивановым в рамках русской духовной философии. Центральное понятие в дискурсе Иванова – соборность. С этим понятием Иванов связывает все аспекты своего религиозного идеала реформы театра. Катартическое воздействие нового искусства (предвестия которого уже видны в немецкой и особенно в русской традиции) должно создать новое, очищенное человечество, которое живет в соборном братстве со своими ближними в общине, вокруг возрожденного культа страдающего бога.

Как ни интересны и «великолепны» (если вспомнить выражение Л. Шестова) идеи Иванова, извлечь из них общую и последовательную систему оказалось делом трудным. Как стало ясно из нашего анализа, Иванов синтетически связывает разнородные элементы, соединяя их в одном всеобъемлющем взгляде на историю культуры. Данная работа показала, что в этом подходе упор делается Ивановым на общий характер и сходство обсуждаемых нами идей и мыслителей.

Заключение

Во введении в данную работу в качестве основной задачи мы указали определение отношений между филологическими и философскими взглядами Иванова на дионисийство и греческую трагедию. В качестве заключения мы подведем итоги, обозначив основные выводы, к которым пришли в результате нашего исследования. В общих чертах стало ясно, что вторая (философская) часть нашей работы дополняет первую, в которой происходит обсуждение филологических идей Иванова. Его филологические исследования нельзя считать исключительно научными работами. Они свидетельствуют о личных религиозно-философских исканиях автора и являются любопытными слепками духовного климата рубежа двух столетий, с его стремлением найти выход из общего культурного кризиса (на религиозном, социально-политическом, нравственном, эстетическом, и т. д. уровнях).

Следует еще раз подчеркнуть, что филологические исследования Иванова (наряду с его поэтическими и культурфилософскими работами) составляют один из центральных элементов его творчества в целом. Все эти грани творчества Иванова органично взаимосвязаны. Поэтому правильное понимание наследия Иванова-филолога необходимо для создания полной картины его личности. Наша работа призвана заполнить пробел, который до сих пор существовал в этой области ивановедения.

Научно-филологические работы Иванова имеют, на наш взгляд, скорее культурно-исторический, чем чисто филологический интерес. Мы показали, что филологические взгляды Иванова в некоторых случаях являются результатом не критического научного анализа, а синтетических религиозно-философских размышлений. Возможно, уже сам Иванов, согласившийся на немецкое издание «Диониса и прадионисийства», но долго задерживавший корректуры текста (из-за чего книга так и не была выпущена), понимал, что некоторые его идеи несут на себе слишком большой отпечаток времени и контекста их создания, и не во всех отношениях могут выдержать критику более современных исследований. Мы надеемся, что этот вопрос будет решен после издания его немецких рукописей.

Филология

Филологические труды Иванова были созданы в очень интересный момент истории антиковедения. Традиционное изучение античности, в котором на протяжении всего

XIX века доминировала немецкая наука, на рубеже столетий находилось на перепутье. Оно испытывало сильнейшее влияние со стороны антропологии и этнографии (прежде всего английской традиции) и окончательно очнулось от счастливого сна герменевтики и критики античных текстов. Противостояние этих двух традиций, которое с начала XX века определяло облик античной филологии, чувствуется и у Иванова. Он хочет соблюдать верность немецкой традиции, но в то же время его работы свидетельствуют о живом интересе к антропологическим и психологическим идеям (не говоря о религиозно-философских идеях, которыми пестрят его труды). Его работа вовсе не «чисто филологическая», как он сам утверждает.

Иванов рисует нам дионисийскую картину античной Эллады, т.е. на Элладу он смотрит через призму дионисийства. Здесь мы вовсе не преувеличиваем, напротив, такой подход является естественным следствием его базового представления о том, что человеческая натура требует экстатического религиозного переживания. Экстаз – основа религиозного сознания, а экстатическое богопочитание – первичное проявление религиозной жизни человека. Поскольку Дионис – по преимуществу экстатический бог, его религия, по мысли Иванова, – выражение эллинской религиозной жизни в целом.

По теории Иванова, вся греческая религия прямо или косвенно связана с экстатической религией страдающего бога. Пространства хтонической и олимпийской религии, которые согласно Ницше были четко отделены друг от друга образами Диониса и Аполлона, в теории Иванова смыкаются. Не только не-олимпийские божества, но и все герои и демоны воспринимаются как (пра)дионисийские явления. Кроме того, Иванов генеалогически и сущностно связывает олимпийцев с явлениями подземного мира: культ критского Зевса практически идентичен культу хтонической Кибелы и фракийского Диониса; светлые божества «страдают» и разделяют с человеком его конечную участь – смерть (об этом свидетельствуют гробницы богов); Аполлон (антагонист Диониса) разделяет его страдательскую участь, что выражается в его хождении в подземное царство и т.д. Таким образом, Иванов переворачивает с ног на голову традиционный облик античности. Греция – больше не светлая культура красивых форм и веселой «молодежи человечества». За светлым и радостным эстетическим фасадом греческой культуры скрывается серьезная и темная сущность ее религии.

Именно на этом темном фоне Иванов рассматривает феномен, так долго смущавший исследователей античной литературы: греческую трагедию. Ее возникновение и сущность объясняется Ивановым целиком в духе религии Диониса. Тем самым Иванов

следует путем, указанным ему Ницше. Трагедия является не просто драматизацией мифологического материала эпических циклов. По Иванову, она имеет намного более древнее происхождение, чем эпическая традиция. В трагедии возобновляется та исконная форма обрядового искусства, которую Иванов обозначает заимствованным термином «синкретическое действо».

Предполагая, что трагедия – возрождение первоначального синтеза религии и искусства, Иванов тем самым занимает очень интересную позицию в дискуссиях о трагедии в рамках ритуалистского подхода к этому вопросу в начале XX века. Однако идеи Иванова настолько обобщены, что очень сложно установить их отношение к ритуалистской школе. В его работах такие разнородные культовые явления, как весенние культы, культ умерших, культ героев, праздник виноделия, культы подземных божеств и т.д. объединяются под одним названием «дионисийство». Как конкретно эти культы относятся к первобытному синкретическому действу и к позднейшей аттической трагедии, Иванов обозначает лишь в общих чертах. Многие вопросы остаются без ответа. На первый взгляд, позиция Иванова снимает те противоречия, которые характерны для попыток ритуалистов возвести корни античной драмы к религиозному контексту, но на деле все оказывается намного сложнее.

Основная проблема заключается в том, что связь трагедии с одной стороны с народной религией, а с другой стороны с мистериальными культами далеко не ясна (мы ее вовсе не отрицаем, но лишь подчеркиваем сложный характер, нуждающийся в исследовании). Однако Иванов предпосылает эту связь без продобного критического анализа. Таким образом, аттическая трагедия становится своего рода «народной мистерией» в открытой форме (т.е. на афинских фестивалях в честь Диониса). Из хтонической религии Иванов берет ее народность, из мистерий – ее мистический характер. Идеи Иванова, бесспорно, новаторские и решают многие проблемы на теоретическом уровне. Однако для них зачастую нет конкретных исторических (и филологических) доказательств.

Те же критические замечания касаются интерпретации Ивановым трагического катарсиса. Как мы показали, Иванов не всегда учитывает систематическое различие между формами религиозного очищения, связанными с Аполлоном и Дионисом. Трагедия воспринимается как религиозное явление, и ее воздействие, которое Аристотель обозначает как «очищение чувств», автоматически трактуется в религиозном духе. Именно такая интерпретация – один из самых спорных моментов в дискуссии о толковании аристотелевского определения трагедии.

Итак, филологические работы Иванова несут отпечаток более общей задачи автора: предоставить синтетический подход к античной культуре. Эрвин Роде хотел объяснить всю эллинскую религию при помощи одного духовного принципа (веры человека в бессмертие). Иванов в свою очередь сводит античную религию к одному, все объясняющему началу: вере человека в страдающего и воскресающего бога, который является символом его собственного бессмертия и надежды на лучшую участь человеческой души (то самое «метафизическое утешение», которое так яростно критиковал Ницше).

Эта концентрация Иванова на одном все объясняющем принципе, безусловно, привела к более проницательному пониманию феномена дионисийства. Несмотря на то, что соотнесение дионисийской теории с историческим материалом не всегда возможно без оговорок, нельзя не признать, что Иванов старался проникнуть в неуловимый, противоречивый и многослойный феномен античного религиозного сознания. Эта попытка, несмотря на все «отпечатки времени», которые присутствуют в трудах исследователя, достойна уважения. Иванов решительно отказывается от поверхностного позитивистского подхода к изучению античной культуры, когда исследователь ограничивается объективными данными, не стремясь проникнуть в дух античного предания. Что касается филологической стороны нашей работы, то можно сделать вывод, что труды Иванова заслуживают ту же критику и похвалу, которыми было удостоено «Рождение трагедии из духа музыки». Исследование интересно с точки зрения философии и психологии религии, но с позиций научной филологии и истории религии имеет много недостатков.

Философия

По концепции Иванова, религия страдающего бога является центральным элементом культуры вообще. Иванова интересует ее непреходящее содержание, ее *perennis philosophia*, которая скрывается в язычестве и христианстве. Эта концепция реализовывалась по-разному: в качестве религии Диониса в античном мире и в качестве христианства на следующей стадии развития европейской культуры. Кроме того, Иванов имплицитно предполагает наличие определенных параллелей между историческим развитием религии и современной культурой. Он считает, что экстатическое богопочитание – прямое выражение наиболее глубокой религиозной нужды человека. Культ страдающего или сострадающего, «эмпатического» бога лучше отвечает внутренней потребности человека, чем отстраненный аристократический

олимпийский порядок. Такая ситуация сложилась в языческом мире. Исходя из этого, христианство, возникшее в римском мире, означало благо для человека. Иванов считает, что в его время, на рубеже двух столетий, людям грозит опасность новое духовное порабощение: индивидуализм, секуляризация, рационализированное, технологизированное мировоззрение и т.п. Поэтому Иванов считает необходимым появление новой спасительной религии страдающего бога, которое знаменует собой наступление «новой органической эпохи».

Эта новая религия – смесь античного дионисийского богопочитания и христианства. На самом деле Иванов не очень ясно выражается относительно того, как она должна выглядеть, но в общих чертах она предстает всенародным культом, в котором люди в соборных мистериальных драмах восстанавливают потерянное чувство общности. Исходный тезис Иванова – предположение, что религия отвечает потребности человека; что искусство по сути своей религиозно и, следовательно, «помогает» человеку смириться с его человеческой участью, с его *condition humaine*. Такое понимание смысла искусства (в отличие от других интерпретаций, например искусство как игра и т.д.) определило сложившийся у Иванова образ античной религии. Кроме этого, мы показали, что это базовое представление решительно повлияло на интерпретацию античной трагедии у Иванова.

Духовная основа человека определяется Ивановым как пафос, следовательно, она – патетическая. Томление человека в уединении своей личности, обозначенное концепциями *principium individuationis* и *taedium vitae*, существовало и будет существовать всегда. В античности оно находило выражение в «мудрости Силена», а в более позднюю эпоху – в мрачных размышлениях немецкого философа Шопенгауэра. В связи с этим Иванов определяет религиозную сущность человека как экстатическое стремление выходить из этого положения. Человек – *ζῷον ἐκστατικόν*, *animal ecstaticum*. Его пафос разрешается в экстазе и снимается в катарсисе.

Иванов следует Ницше в его осмыслении «дионисийской психологии» как разрешения накопленных в человеке противоречивых сил. Иванов показывает, как противоречивые силы внутри самого человека находят выражение в периодических экстатических ритуалах. То есть Иванов вместе с Ницше полагает, что радость и скорбь, жизнь и смерть имеют более высокое единство в дионисийстве. Надо подчеркнуть, что их разработка дионисийской психологии носит гипотетический характер и разделяется далеко не всеми исследователями этого феномена. Так или иначе, Иванов в религиозном плане разрабатывает тезис Ницше об отношении между

«пессимизмом греков» и культом Диониса, в котором в более высоком, жизнеутверждающем единстве сливаются противоречивые явления чувственного существования.

Чтобы показать, что экстатическая религиозная основа греческого духа, восходящая к истокам до-классической Эллады, продолжала существовать и в более позднюю эпоху классической и постклассической культуры, Иванов выделяет «дионисийские» элементы в платоновской философии. Таким образом он «корректирует» решительное отвержение сократо-платоновской мысли, которое мы встречаем у Ницше. Сократ (и с ним Платон) вовсе не «убил Диониса», как считал Ницше. Свое «дионисийское» прочтение Платона Иванов основывает на элементах орфической традиции. Хотя эти элементы и присутствуют в философской системе неоплатоников, где они играют довольно скромную роль, подход Иванова к Платону и неоплатоникам не разделяется более критическими интерпретаторами их философии.

Иванов полагает, что из современных ему европейских культур к дионисийству особенно восприимчивы две: немецкая и русская. На взгляд Иванова, немецкий романтизм сформулировал в Новое Время и открыл миру концепцию Диониса и дионисийства. Иванов проводит прямую линию от мистических тенденций поэтов романтизма к полному раскрытию Диониса у Ницше. Родственные ему Шопенгауэр и Вагнер воспринимаются Ивановым как часть единого духовного развития, ведущего к возрождению Диониса. Однако Иванов полагает, что немецкие мыслители и культурные деятели останавливаются на полпути: им не хватает религиозного понимания феномена дионисийства. Но, если учитывать религиозный и синтетический характер поздней философии Шеллинга и то важное место, которое Дионис занимает в его философской интерпретации античной религии, то вызывает удивление, что Иванов не вступает с ним в открытую дискуссию. В некоторых чертах его идеи имеют поразительное сходство с идеями Иванова.

Объяснение этому может заключиться в том, что Иванов развивает свои мысли, исходя из основного противопоставления между идеализмом немецкой философской традиции и «реализмом» христианской веры. Хотя Иванов не разрабатывает это противопоставление подробно, его высказывания об идеалистском и реалистическом символизме позволяют говорить об этой фундаментальной оппозиции также в связи с его интерпретацией дионисийства.

На наш взгляд, в конце концов, Иванов, как и многие русские мыслители, стремился возродить до-кантовскую метафизику (т.е. от философии субъекта идеализма вернуться

к философии субстанции). Его мышление основывается на реальности умопостигаемых идей в платоновском смысле слова. Он не останавливается на утверждении, что окружающий нас мир (включая спекуляцию о мире за конкретными явлениями, который является областью традиционной метафизики) – представление познающего субъекта, а вещь в себе непознаваема. Все мировоззрение Иванова, все его символистское творчество держится на предполагаемой познаваемости вещей в себе, хотя на его взгляд это возможно только через дионисийский взрыв познающего духа.

Русская культура характеризуется Ивановым как носитель той чистой религиозности, которая необходима для возрождения дионисийского искусства. Идеи о превосходстве русской культуры усиливаются у Иванова в десятые годы XX века (вспомним дискуссию о неославянофильстве в это время). Несмотря на то, что Иванов во многих отношениях ориентировался на западный мир, его идеи не лишены русского мессианизма и уверенности в превосходстве уникального синтетического характера русской культуры, которую мы так часто встречаем не только у славянофилов. На взгляд Иванова (и вместе с ним, многих русских мыслителей начала XX века), в русской культуре сохранился основной смысл христианской веры, поэтому именно в России возможно возрождение всечеловеческой соборности.

В целом, «философия Диониса» у Иванова является синтезом ницшевских идей с христианскими (с примесью славянофильских представлений). Его философские идеи имеют такой же синтетический характер, как и его филологические рассуждения. В заключение в подходе Иванова можно выделить еще одну черту: исходя из концепции страдающего бога, все анти-рационалистические, анти-индивидуалистские тенденции немецкого романтизма и русской религиозной философии он интерпретирует как проявления дионисийского духа.

Эпилог

Итак, чтобы ответить на вопрос об отношении между филологической и философской сторонами идей Иванова о дионисийстве, следует заметить, что Иванов, несмотря на обстоятельные занятия филологией, в первую очередь – религиозный философ. Если Сократом руководила философская интуиция (вспомним его *δαιμόνιον*), то Иванов при исследовании античной культуры следует интуиции религиозной. Его *δαιμόνιον*: идея страдающего бога, в которой органическим образом сливаются хтоническая и мистическая Эллада, евангельская надежда на воскресение, немецкий романтизм и русская духовная философия.

Синтетический подход Иванова к соединению язычества и христианства можно в конечном итоге объяснить религиозной и философской традицией, в которой вырос сам Иванов. В восточном христианстве языческая философия (прежде всего, платонизм) играла в становлении церковной доктрины совсем другую роль, чем на западе. Эта традиция восходит еще к поздней античности, к греческим отцам церкви. Иванов не касается этой особенности в своих работах (поэтому и мы не стали в нее углубляться) – но все-таки она ощущается.

Как уже было сказано, Иванов хочет понять сущность античной культуры в религиозных терминах. Таким путем он сближает античность с современной культурой. Его восприятие античности выходит за рамки простой расшифровки древних текстов или интерпретации других данных античной культуры. Если Ницше хотел преодолеть «александрийскую культуру архивариусов» через проникновение в сущность античности, то Иванов стремиться подобным образом, на основе интерпретации античности, сформировать новый взгляд на современный мир. В этом смысле филология Иванова – «филология будущего» в том виде, какой имел в виду Виламовиц, критикуя «Рождение трагедии из духа музыки».

Ивановскую «филологию будущего» также следует понимать на фоне его идей об «искусстве будущего». К сожалению, попытки Иванова, направленные на создание мистико-религиозного сценического искусства, основанного на произведениях Рихарда Вагнера и Скрябина, не привели к долгосрочным результатам. Иванов не смог реформировать современный ему театр, возродить его религиозный дух, как планировал в своих статьях о сценическом искусстве. Однако историческая ирония заключается в том, что многие идеи, напоминающие новаторские предложения Иванова, были развиты, и осуществились в совершенно других рамках: в массовой пролетарской и нерелигиозной культуре после октябрьского переворота.

Библиография

На русском языке

К. С. Аксаков, *Сочинения*, М. 1861.

М. С. Альтман, «Из бесед с поэтом Вячеславом Ивановичем Ивановым (Баку 1921 г.)», *Ученые записки тартуского государственного университета*, вып. 209, *Труды по русской и славянской филологии*, XI, *Литературоведение*, Тарту 1968, 304-325.

М. С. Альтман, *Разговоры с Вячеславом Ивановым*, СПб. 1995.

Н. И. Балашов, «Апокатарсис и дионисийские работы Вячеслава Иванова в издании его переводов Эсхила», *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 58-66.

М. М. Бахтин, *Проблемы творчества Достоевского (1929), и др.*, (СС. т. 2), М. 2000.

В. В. Бибихин, «Ты еси», *Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследования*, М. 1999, 286-302.

Г. М. Бонгард-Левин, «Вяч. Иванов "Я пошел к немцам за настоящею наукой" (I. Вяч. Иванов в Риме; Германский Археологический институт II. Вяч. Иванов и Т. Моммзен)», *Вестник Древней Истории* 3, 2001, 150-184.

Г. М. Бонгард-Левин, Н. В. Котрелев, Е. В. Ляпустина (изд. текста, иссл. и комм.) , *История и поэзия. Переписка И. М. Гревса и Вяч. Иванова*, М. 2006.

Н. В. Брагинская, «Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова», *Архаический ритуал в фольклорных и раннефольклорных памятниках*, М. 1988, 294-329.

В. Я. Брюсов, «Кормчие звезды: книга лирики Вяч. Иванова», *Новый путь* 3 (1903), 212-214.

Л. П. Буева, «Дионисийство как культурно-антропологическая проблема: вариации на тему Вячеслава Иванова», *Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследования* (изд. Л. А. Гогитишвили и А. Т. Казарян), М. 1999, 443-461.

Д. К. Бурлак (ред.), *Ф. В. Й. Шеллинг – pro et contra*, СПб. 2001.

А. Н. Веселовский, *Собрание сочинений*, т. 1, СПб. 1913.

Ф. Вестбрук, «Орфизм и возникновение трагедии в концепции Вяч. Иванова», *Вяч. Иванов: Петербург – мировая культура*, Томск/Москва 2003, 36-52.

Ф. Вестбрук, «Фрагмент неоконченной трагедии «Антигона» Вячеслава Иванова», *Europa orientalis* 21(2002), 2, 171-213.

Ф. Вестбрук, «Иванов и новая мифология», *Башня Вячеслава Иванова и культура серебряного века* (изд. В. Е. Багно и др.), СПб. 2006, 22-34.

Ю. К. Герасимов, «Неоконченная трагедия Вячеслава Иванова «Ниобея»», *Ежегодник рукописного отдела пушкинского дома на 1980 год*, Л. 1984, 178-203.

К. Гидини, «Литературная критика и герменевтика в работах Вячеслава Иванова о Достоевском», *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 190-203.

М. Грабар, «Михаил Бахтин и Вячеслав Иванов: литературоведческий диалог или взаимное непонимание?», *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 204-209.

Е. Н. Григорьева, «О некоторых психоаналитических коннотациях мотива андрогина в русской литературе конца 19 – начала 20 века», *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia. Модернизм и постмодернизм в русской литературе и культуре, Slavica Helsingiensia* 16, Helsinki 1996, 338-343.

М. Н. Громов, «Софийные мотивы в творчестве Вячеслава Иванова», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 25-30.

А. В. Гулыга, *Вл. Соловьев и Шеллинг. Историко-философский ежегодник*, М. 1987, 266-271.

Д. А. Гутнов, *Русская высшая школа общественных наук в Париже* (1901-1906 гг.), М. 2004.

Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений* (в 30-х тт.), Л. 1984.

С. Н. Доценко, «Между Святой Русью и «люцеферической» Европой: Петербургский миф в творчестве Вячеслава Иванова», *Вячеслав Иванов и его время – Материалы VII международного симпозиума. Вена 1998*, Frankfurt a. M., 2002, 145-163.

З. Дымшиц, «Эпифания Диониса в мифе и обряде», *Ученые записки Ленинградского университета* 33 (1939).

В. М. Жирмунский, *Немецкий романтизм и современная мистика*, СПб. 1996.

Ф. Ф. Зелинский, «Арион и трагедия», *Русский Гермес* 3 (1909), 80-83.

Ф. Ф. Зелинский, «Вячеслав Иванов», *Русская литература XX века (1890-1910)* (изд. А. С. Венгеров), М. 1916, 101-113.

В. И. Иванов, «Эллинская религия страдающего бога», *Новый путь*, 1904: I, 110-134; II, 48-78; III, 38-61; V, 28-40; VIII, 17-26; IX, 47-70; *Вопросы жизни*, 1905: VI, 185-220; VII, 122-148.

В. И. Иванов, «О Дионисе орфическом», *Русская мысль* 11 (1913), 70-98.

В. И. Иванов, *Алкей и Сафо. Собрание песень и лирических отрывков в переводе размерами подлинников Вячеслава Иванова со вступительным очерком его же, Памятники мировой литературы*, М. 1914 (вт. изд. 1915).

В. И. Иванов, «О Вагнере», *Вестник театра* 31-32 (9-15 июня 1919), 8-9.

В. И. Иванов, *Стихотворения и поэмы*, Л. 1976 (с предисловием С. С. Аверинцева, 5-62).

В. И. Иванов, *Собрание сочинений* (в 4 тт.), Брюссель 1971-1986.

В. И. Иванов, *Эсхил – трагедии*, М. 1989.

В. И. Иванов, *Дионис и прадионисийство*, СПб. 1994.

Д. В. Иванов, А. Б. Шишкин (предисл., подг. текста), «Вячеслав Иванов – «Любовь – мираж?» Музыкальная траги-комедия», *Archivio Russo-Italiano* III, Salerno 2001, 49-133.

Л. В. Иванова, *Книга об отце*, Paris 1990.

О. Ю. Иванова, «Вяч. Иванов и Ин. Анненский: две точки зрения на картину Л. Бакста "Terror antiquus"», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 128-135.

Г. Карпи, «Дионисийская религия и матриархат: Вячеслав Иванов и Й. Й. Баховен», *Вячеслав Иванов и его время – Материалы VII международного симпозиума. Вена 1998*, Frankfurt a. M. 2002, 261-272.

В. А. Келдыш, «Вячеслав Иванов и Достоевский», *Вячеслав Иванов. Материалы и исследования*, М. 1996, 247-261.

П. С. Коган, *Литература этих лет: 1917-1923*, Иваново-Вознесенск, 1924.

Н. В. Корецкая, «Бетховен в поэзии и эстетической рефлексии Вячеслава Иванова», *Вячеслав Иванов и его время – Материалы VII международного симпозиума. Вена 1998*, Frankfurt a. M. 2002, 273-282.

Н. В. Котрелев, «Вячеслав Иванов – профессор Бакинского университета», *Ученые записки тартуского государственного университета т. 209, Труды по русской и славянской филологии XI, Литературоведение*, Тарту 1968, 326-339.

Ю. А. Кулаковский, *Памяти Моммзена*, Киев 1904.

В. В. Лазарев, «Философия Вл. Соловьева и Шеллинг», *Философия Шеллинга в России* (ред. В. Ф. Пустарнаков), СПб. 1998, 477-498.

К. Лаппо-Данилевский, «Труды А. Н. Веселовского и бакинские лекции Вяч. Иванова по поэтике», *Сборник к 100-летию со дня рождения А. Н. Веселовского* (в печати).

А. Ф. Лосев, *Античная музыкальная эстетика*, М. 1960.

А. Ф. Лосев, *Владимир Соловьев и его время*, М. 1990.

А. И. Мазаав, *Проблема синтеза искусства в эстетике русского символизма*, М. 1992.

В. А. Мануйлов, «О Вячеславе Иванове», в Л. В. Иванова, *Книга об отце*, Paris 1990.

В. Б. Микушевич, «Софиократия по Вячеславу Иванову», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 19-24.

К. В. Мочульский, *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*, М. 1995.

Ю. М. Мурашов, «Дионисийство символизма и структуралистическая теория мифа – Вячеслав Иванов и Юрий Лотман / Зара Минц», *Russian Literature* 44 (1998) 4, 443-456.

В. В. Николаенко, ««Земля-владычица...» Вл. Соловьева и «Ясность» Вячеслава Иванова», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 120-127.

И. М. Нусинов, «Как Прометей был объявлен первопричиной зла: Вячеслав Иванов, «Прометей»», *Вековые образы*, М. 1937, 140-148.

Г. В. Обатнин, «Вячеслав Иванов. Доклад «Евангельский смысл слова «Земля»», Письма, Автобиография (1926) (публикация, вступительная статья и комментарий), *Ежегодник рукописного отдела пушкинского дома на 1991 год*, СПб. 1994, 142-170.

Г. В. Обатнин, *Иванов – мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907-1919)*, М. 2000.

И. Д. Осипов, «Категория соборности в политической философии славянофильства», *Русская философия – новые исследования и материалы*, СПб. 2001, 209-214.

О. В. Осипова, «Культ Аполлона делосского. Взгляд историка и поэта», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 136-140.

Д. Рицци, «Рихард Вагнер в русском символизме», *Серебряный век в России: избранные страницы* (из. В. В. Иванов и др.), М. 1993, 117-136.

В. Ш. Сабиров, «Сотериологические искания Вл. Соловьева», *Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева*, СПб. 2003.

А. Д. Сиклари, «Миф и символ: Андрей Белый и Вячеслав Иванов», *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 314-325.

Л. Силард, «Проблемы герменевтики в славянском литературоведении XX в.», *Studia Slavica* 38 (1993), 1-2, 173-183.

Л. Силард, ««Орфей растерзанный» и наследие орфизма», *Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследования* (изд. Л. А. Гогитишвили, А. Т. Казарян), М. 1999, 210-249.

Л. Силард, «К проблеме «Теургического постулата»», *Вячеслав Иванов и его время – Материалы VII международного симпозиума. Вена 1998*, Frankfurt a. M., 2002, 307-348.

Вл. С. Соловьев, *Собрание сочинений* (в 12 тт.), Брюссель 1966-1970.

Вл. С. Соловьев, *Россия и Вселенская Церковь*, Минск 1999.

Г. А. Степанова, *Идея «соборного театра» в поэтической философии Вячеслава Иванова*, М. 2005.

Н. Д. Тамарченко, «Проблема «Роман и трагедия» у Вячеслава Иванова и Ницше», *Вячеслав Иванов: творчество и судьба. К 135-летию со дня рождения*, М. 2002, 71-76.

П. И. Тирген, «Шопенгауэр в России», *Общественная мысль в России* (вып. 3), М. 1993, 64-76.

К. В. Фотиев, ««Дионис и прадионисийство» в свете новейших исканий», *Grani*, 143, Париж 1987, 220-236.

И. Н. Фридман, «Щит Персея и зеркало Диониса: учение Вячеслава Иванова о трагедии», *Вячеслав Иванов: архивные материалы и исследования* (изд. Л. А. Гогитишвили и А. Т. Казарян), М. 1999, 250-285.

А. С. Хомяков, *Сочинения* (в 2 тт.), М. 1994.

М. Цимборска-Лебода, «Эстетическая мысль Вячеслава Иванова в контексте теории и антропологии театра XX века», *Studia Slavica Hung.*, 41 (1996), 279-289.

М. Цимборска-Лебода, «"Anima" и ее культурный контекст. К проблеме «Вячеслав Иванов и Поль Клодель»», *Вячеслав Иванов и его время – Материалы VII международного симпозиума. Вена 1998*, Frankfurt a. M. 2002, 235-261.

М. Цимборска-Лебода, *Эрос в творчестве Вячеслава Иванов. На пути к философии любви*, Томск/Москва 2004.

Д. И. Чижевский, «Шиллер в России», *Новый Журнал* XLV, 1956.

А. Б. Шишкин, ««Россия» и «Вселенская церковь» в формуле Вл. Соловьева и Вяч. Иванова», *Вяч. Иванов: Петербург – мировая культура*, Томск/Москва 2003, 159-178.

На иностранных языках

R. Ackerman, *The Cambridge Group and the Origins of Myth Criticism*, Columbia 1969.

R. Ackerman, *The Myth and the Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York/London 1991.

J. Adam, *The Republic of Plato* (3 vol.), Cambridge 1965.

F. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia: sobre los origines griegos del teatro*, Barcelona 1972.

W. D. Anderson, *Ethos and Education in Greek Music*, Cambridge (Mass.) 1966.

C. Anschütz, "Ivanov, critic of modern culture", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 14-34.

C. Anschütz, "Violence and the sacred: Vjačeslav Ivanov and Walter Burkert", *Russian Literature* 44 (1998) 3, 379-387.

A. H. Armstrong, *Plotinus' "Enneads* (7 vol.), Cambridge (Mass.) 1994.

J. T. Baer, *Arthur Schopenhauer und die russische Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, München 1980.

M. L. Baeumer, "Winckelmanns Formulierung der klassischen Schönheit", *Monatshefte für deutsches Unterricht, deutsche Sprache und Literatur* 65 (1973), 61-75.

M. L. Baeumer, "Dionysos und das Dionysische bei Hölderlin", *Hölderlin-Jahrbuch* 18 (1973-1974), 97-118.

M. L. Baeumer, "Nietzsche and the tradition of the Dionysian", *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, North Carolina Studies in Germanic Languages and Literatures (J. C. O'Flaherty a. o. eds.), 85 (1976), 165-189.

R. Bartlett, "Ivanov and Wagner", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 67-83.

R. Bartlett, *Wagner and Russia*, Cambridge 1995.

P. Beck, *Die Ekstase: ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde*, Leipzig 1906.

D. Behler, "Nietzsches Versuch einer Artistenmetaphysik", *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche* (hrsg. M. Djuric und J. Simon), Würzburg 1986.

J. Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*, 1857 (hrsg. K. Gründer, Hildesheim 1970).

B. Biebuyk, N. Grillaert, "Between God and Übermensch: Viacheslav Ivanovich Ivanov and his Vacillating Struggle with Nietzsche", *Germano-Slavica. A Canadian Journal of Germanic and Slavic Comparative and Interdisciplinary Studies*, XIV (2003), 55-74.

A. H. Bierl, *Dionysos und die griechische Tragödie*, Tübingen 1991.

H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1981.

A. Boeckh, *Enzyklopaedie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, Stuttgart 1966.

M. Boehmig, "V. Ivanov e la concezione del mito nel pensiero estetico di F. W. J. Schelling", *Ricerche slaviche* XXXII-XXXV, Roma 1985-1988, 113-135.

V. J. Briusov, "Russia", *Athenaeum* 3949 (4) London 22-25, 1903.

F. Brommer, *Saturoi*, Würzburg 1937.

J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (Zusammengefasst hrsg. von R. Marx) (3 Bd.), Stuttgart 1939.

W. Burkert, *Zum aristotelischen Mitleidsbegriff*, Erlangen 1955.

W. Burkert, "Greek tragedy and sacrificial ritual", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7 (1966), 87-121.

W. Burkert, *Homo necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972.

W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.

W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge (Mass.)/London 1987.

I. Bywater, *Aristotle – On the Art of Poetry*, Oxford 1920.

F. Cacciallanza, *Il kômos e gli incunaboli della tragedia attica*, Roma 1919.

G. Calebich Creazza, "Aspetti della transcendenza nel pensiero ontologico di Vjačeslav Ivanov", *Cultura e memoria: atti del terzo simposio internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*. Firenze 1988, 1, 51-61.

J. Chadwick, *The Decipherment of Linear B*, Cambridge 1967.

P. K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism*, Vol. 1: A. S. Xomjakov, 's Gravenhage 1961.

E. W. Clowes, *The Revolution of Moral Consciousness: Nietzsche in Russian Literature*, 1890-1914, Illinois 1988.

A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion* (vol. I), Cambridge 1914.

F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*, London 1912.

F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy: a Study in the Origins of Western Speculation*, New York 1957.

F. M. Cornford, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1967.

Fr. Creuzer, *Mythen der alten Völker, insbesondere der Griechen*, Hildesheim/New York 1973.

J. Croissant, *Aristote et les mystères*, Liège/Paris 1932.

L. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrine* (2 vol.), London 1962.

O. Crusius, *Erwin Rohde: ein biographischer Versuch*, Tübingen/Leipzig 1902.

M. Cymborska-Leboda, "O koncepcji tragedii dionizyskiej: *Tantal* Wiaczesława Iwanowa", *Slavia* 56 (1987) 2, 153-161.

M. Cymborska-Leboda, *Twórczość v kręgu mitu: myśl estetyczno-filosofyczna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich*, Lublin 1997.

P. Davidson, *The Poetic Imagination of Vyacheslav Ivanov: a Russian Symbolist Perception of Dante*, Cambridge 1989.

P. Davidson, *Vyacheslav Ivanov: a Reference Guide*, New York 1996.

P. Davidson, *Vyacheslav Ivanov and C. M. Bowra – A Correspondence from two Corners on Humanism*, *Birmingham Slavonic Monographs* 36, 2006.

A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris 1934.

M. Deppermann, "Die grosse Loslösung: Nietzsches Denkmodell als Kontext für die Erfahrung der Krise bei Vjačeslav I. Ivanov", *Studia Slavica Hung.* 43 (1998), 115-134.

O. Deschartes, "Vyacheslav Ivanov", *Oxford Slavonic Papers* 5 (1954), 41-58.

L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932.

A. Dieterich, "Die Entstehung der Tragödie", *Kleine Schriften*, Leipzig 1911, 414-439 (= *Archiv für Religionswissenschaft* XI (1908), 163-196).

B. C. Dietrich, *The Origins of Greek Religion*, Berlin 1974.

J. Dillon, *The Middle Platonists*, Ithaca 1977.

E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Cambridge 1951.

E. R. Dodds, *Euripides Bacchae* (edited with introduction and commentary), Oxford 1960.

E. R. Dodds, *Missing Persons: an Autobiography*, Oxford 1977.

P. E. Easterling, "Tragedy and Ritual", *Theater and Society in the Classical World* (ed. R. Scodel), Ann Arbor 1993.

G. F. Else, *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Harvard 1965.

E. B. England, *The Laws of Plato* (2 vol.), New York 1976.

L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* (5 vol.), Oxford 1896-1909.

L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.

Th. Finan, *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Maynooth 1992.

C. Finck, *Plato's eerste Alcibiades: een onderzoek naar zijn authenticiteit*, Amsterdam 1939.

J. N. Findlay, *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*, London 1974.

R. C. Flickinger, "Tragedy and the Satyric Drama", *Classical Philology* 8, 1913, 261-283.

R. C. Flickinger, *The Greek Theater and its Drama*, Chicago 1918.

H. Foley, *Ritual Irony*, Ithaca/London 1985.

J. B. Foster jr., *Heirs to Dionysus: a Nietzschean Current in Literary Modernism*, Princeton 1981.

P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris 1914.

M. Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982.

J. G. Frazer, *Description of Greece. Pausanias* (translated with a commentary) (6 vol.), London 1898.

J. G. Frazer, *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion* (repr. 3th ed. 1907; 13 v.), London 1955.

J. B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1970.

R Friedrich, "Drama and Ritual", *Themes in Drama* (ed. J. Redmond), 5, 1983, 159-224.

R. Friedrich, "Everything to do with Dionysus? Ritualism, the Dionysiac and the Tragic", *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford 1996, 257-283.

E. Gerhard, *Griechische Mythologie* (2 Bd.), Berlin 1854-1855.

V. Gerhardt, "Nietzsches »ästhetische Revolution«", *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, 15-45.

J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle, étudié dans son développement moral et dans son caractère dramatique*, Paris 1869.

R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972.

J. W. von Goethe, *Sämtliche Werke* (hrsg. K. Richter), München 1992.

S. Goldhill, "Modern Critical Approaches to Greek Tragedy", *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (ed. P. E. Easterling), Cambridge 1997, 324-347.

C. del Grande, *ΤΡΑΓΩΙΔΙΑ: essenza e genesi della tragedia*, Napoli 1952.

A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, 1 *Les hommes*, Paris 1939.

A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, 2 *Les doctrines*, Paris 1939.

M. Griffith, *Aeschylus – Prometheus Bound*, Cambridge 1983.

N. Grillaert, "A short story about the *Übermensch*: Vladimir Solov'ëv's interpretation of and response to Nietzsche's *Übermensch*", *Studies in East European Thought* 55 (2003), 157-184.

K. Gründer, "Jacob Bernays und der Streit um die Katharsis", *Epirrhosis – Festausgabe für Carl Schmitt* (hrsg. H. Barion u.a.), Berlin 1968, 495-528 (=Luserke (1991), 352-382).

K. Gründer, *Der Streit um Nietzsches "Geburt der Tragödie" – die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. von Wilamowitz-Möllendorff*, Hildesheim 1969.

K. Gründer, *J. Bernays, Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, Breslau 1857* (переизд.), Hildesheim 1970 (1970a).

K. Gründer, *Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg: Aspekte und neue Quellen*, Göttingen 1970 (1970b).

O. Gruppe, *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen*, Leipzig 1887.

W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, New York 1935.

W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London 1950.

J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1988.

R. Hackforth, *Plato's "Phaedrus"* (trans. intr. comm.), Cambridge 1952.

R. Hackforth, *Plato's "Phaedo"* (trans. intr. comm.), Cambridge 1955.

E. Hallager, M. Vlasakis, B. Hallager, "New Linear B Tablets from Khania", *Kadmos* 31 (1992), 61-87.

S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, London 1986.

S. Halliwell, *The Poetics of Aristotle*, London 1987.

M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, New York 1968.

J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1903 (3d edition 1922).

J. E. Harrison, *Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion* (with an excursus on the ritual forms preserved in Greek tragedy by G. Murray), Cambridge 1912.

J. E. Harrison, *Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion with an excursus on the ritual forms preserved in Greek tragedy by G. Murray* (2nd rev. ed.), Cambridge 1927.

N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1974.

E. Heitsch, *Platon Werke, "Phaedros"* (Uebers. Komm.), Göttingen 1993.

J. Hennigfeld, *Mythos und Poesie*, Meisenheim am Glan 1973.

A. Henrichs, "Changing Dionysiac Identities", (ed. B. F. Meyer, E. P. Sanders), *Jewish and Christian Self-definition*, iii, *Self-definition in the Graeco-Roman world*, 1982, 137-160.

A. Henrichs, "Loss of self, suffering, violence: The modern view of Dionysus from Nietzsche to Girard", *Harvard Studies in Classical Philology* 88 (1984), 205-240.

A. Henrichs, "The last of the detractors: Friedrich Nietzsche's condemnation of Euripides", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 27 (1986), 369-397.

J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a. M. 1989.

M. Hester, "The structure of tragedy and the art of painting", *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition, North Carolina Studies in Germanic Languages and Literatures* (ed. J. C. O'Flaherty a. o.), 85 (1976), 71-88.

A. Hetzer, *V. Ivanovs Tragödie "Tantal"*, München 1972.

E. Hoffmann, *Platonismus und Mystik im Altertum*, Heidelberg 1935.

N. G. Holm, *Religious Ecstasy: based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981*, Stockholm 1981.

Th. Hohn, *Meister Eckharts Lehre von der Gottessohnschaft*, Frankfurt a. M. 2000.

J. Holthusen, *Vjačeslav Ivanov als symbolistischer Dichter und als russischer Kulturphilosoph*, München 1982.

J. Holthusen, *Ausgewählte slavistische Abhandlungen*, München 1987.

E. Howald, "Eine vorplatonische Kunsttheorie", *Hermes* LIV 1919, 187-207.

E. Howald, *Fr. Nietzsche und die klassische Philologie*, 1920.

E. Howald, *Der Kampf um Creuzers "Symbolik"*, Tübingen 1926.

S. Hudspith, *Dostoevsky and the Idea of Russianness: a New Perspective on Unity and Brotherhood*, London 2004.

W. R. Inge, "Ecstasy", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York 1912.

D. Ivanov, "Dioniso e i culti predionisiaci di Viačeslav Ivanov", *Dalla forma allo spirito: scritti in onore di Nina Kauchtschischwili* (ed. R. Casari et al.), Milano 1989, 219-228.

Venceslaus Ivanov, *De societatibus vectigalium publicorum populi romani*, Petropolis 1910 (переизд. в Риме, в 1971 г.).

W. Iwanow, *Das alte Wahre*, Frankfurt a. M. 1955.

W. Iwanow, "Der orphische Dionysos", *Castrum Peregrini* 48 (1961), 7-32.

W. Iwanow, "Pathos, Katharsis, Tragödie", *Castrum Peregrini* 168-169 (1985), 96-129.

E. G. Jackson, "Ivanov's Ciurlionis and the problem of the synthesis of the arts", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 210-222.

W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.

H. Jeanmaire, *Dionysos – histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.

I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996.

Fr. Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Halle 1928.

W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1968.

O. Kein, *Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling*, Berlin 1935.

C. Kelly, "Classical tragedy and the 'Slavonic Renaissance': the plays of Vjacheslav Ivanov and Innokentij Annenskij compared", *Slavic and East European Journal* 33 (1989) 2, 42-57.

K. Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstoerbaren Lebens*, München/Wien 1976.

O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Halle 1972.

O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit nach drei in Athen gehaltenen Vorträgen*, Berlin 1927.

A. S. Khomjakoff, *L'église latine et le protestantisme au point de vue de l'église d'orient*, Farnborough, 1969.

H. D. F. Kitto, *Greek Tragedy*, London 1950.

L. Kleberg. "'People's Theatre' and the Revolution: On the History of a Concept before and after 1917", *Art, Society, Revolution: Russia 1917-21* (ed. N. A. Nilsson), Stockholm 1979, 79-97.

L. Kleberg, "Vjačeslav Ivanov and the idea of theatre", *Theatre and Literature in Russia 1900-1930* (ed. L. Kleberg and N. A. Nilsson, Stockholm 1984, 57-70.

R. D. Kluge, "Vjačeslav Ivanovs Beitrag zu einer symbolistischen Theorie der Literatur und Kunst als Schlüssel zum Verständnis seiner Aufsätze über Skrjabin", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 240-249.

E. Klum, *Natur, Kunst und Liebe in der Philosophie Vladimir Solov'evs*, München 1965.

A. Knigge, *Die Lyrik Vl. Solov'evs und ihre Nachwirkung bei A. Belyj und A. Blok*, Amsterdam 1973.

H. Koller, *Die Mimesis in der Antike: Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*, Bern 1954.

M. Kostalevsky, *Dostoevsky and Soloviev*, New Haven 1997.

P. Kretschmer, *Semele und Dionysos*, Berlin 1890.

P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896.

M. Laski, *Ecstasy: a Study of Some Secular and Religious Experiences*, London 1961.

J. Latacz, *Einführung in die griechische Tragödie*, München 1993.

A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen* (3. völlig neubearb. und erw. Auflage), Göttingen 1972.

G. E. Lessing, *Werke und Briefe* (hrsg. W. Barner) (Band 6), Frankfurt a. M. 1985.

M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth 1971.

I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley 1941.

I. M. Linforth, "The corybantic rites in Plato", *University of California Papers in Classical Philology*, Berkeley 1948, 119-162 (1948a).

I. M. Linforth, "Telestic madness in Plato *Phaedrus* 244de", *University of California Papers in Classical Philology*, Berkeley 1948, 163-172 (1948b).

H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley 1971.

Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri tres* (2 vol.), Darmstadt 1961.

Vl. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood 1976.

K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995.

F. L. Lucas, *Tragedy in Relation to Aristotle's "Poetics"*, London 1927.

M. Luserke, *Die Aristotelische Katharsis: Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*, Hildesheim 1991.

E. Maass, *Orpheus: Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, München 1895.

F. Malcovati, "The myth of the suffering god and the birth of Greek tragedy in Ivanov's dramatic theory", *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* (ed. R. L. Jackson, L. Nelson, Jr.), New Haven 1986, 290-296.

J. Malmstad, "'O sick children of the world': "'Fio, ergo non sum'", *Cultura e memoria: atti del terzo simposio internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*, Firenze 1988, I, 175-187.

F. Matz, *Göttererscheinungen und Kultbild im minoischen Kreta*, Wiesbaden 1958.

S. H. Maurer, *Schopenhauer in Russia: his Influence on Turgenev, Fet, and Tolstoy*, Berkeley 1967.

M. Mayer, *Die Giganten und Titanen in der antiken Sage und Kunst*, Berlin 1887.

B. McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York 2001.

P. McGinty, *Interpretation and Dionysus: Method in the Study of a God*, The Hague 1978.

A. Meštan, "Vjačeslav Ivanovs Slavophilentum", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 267-276.

E. Müller, *Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten* (2 Bd.), Breslau 1834-1837.

K. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, Breslau 1820.

K. O. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders* (Nach der Handschrift des Verfassers herausgegeben van E. Müller (2 Bd.)), Breslau 1876.

K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Darmstadt 1970.

P. A. Müller-Vollmer, *Dionysus Reborn: Vyacheslav Ivanov's Theory of Symbolism*, Stanford 1984 (unpublished Ph D dissertation).

D. G. Mureddu, "The Tragedy *Prometheus* by Vjačeslav Ivanov", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 127-162.

G. Murray, *The Classical Tradition in Poetry*, Cambridge (Mass.) 1927.

G. E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton 1974.

J.-J. Nattiez, *Wagner Androgyne. A Study in Interpretation*, Princeton 1993.

W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940.

Fr. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (hrsg. G. Colli, M. Montinari) (8 Bd.), München 1984.

Fr. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (hrsg. G. Colli, M. Montinari) (15 Bd.), München 1999.

M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906.

M. P. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1927.

M. P. Nilsson, "Early Orphism and Kindred Movements", *Harvard Theological Review* XXVIII, 1935, 181-230.

M. P. Nilsson, "Der Ursprung der Tragödie", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* (hrsg. J. Ilberg) 27, 1911, 609-642; 673-696 (abg. *Opuscula Selecta* I, Lund, 1951, 61-145).

M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Bd. 1), München 1967.

M. J. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill 1967.

J. C. O'Flaherty a. o. (ed.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition, North Carolina Studies in Germanic Languages and Literatures*, 85 (1976).

D. O'Meara, *Pythagoras Revived*, Oxford 1989.

R. Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1997.

W. F. Otto, *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, Bonn 1923.

W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929.

W. F. Otto, *Dionysos: Mythos und Kultus*, Frankfurt a. M. 1933.

W. F. Otto, *Mythos und Welt*, Stuttgart 1962a.

W. F. Otto, *Das Wort der Antike*, Stuttgart 1962b.

N. Ottokar, "Dioniso e i culti predionisaci", *Convegno, rivista di letteratura e di arte* XIV (no. 8-12), Milano 1934, 363-364.

H. Patzer, *Die Anfänge der griechischen Tragödie*, Wiesbaden 1962.

A. Fr. von Pauly / G. Wissowa et al., *Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1839-1997.

Fr. Pfister, "Der Wahnsinn des Weihepriesters", *Cimbria, Beiträge zur Geschichte, Altertumskunde, Kunst und Erziehungslehre*, Dortmund 1926, 55-62.

Fr. Pfister, *Pisciculi: Studien zur Religion und Kultur des Altertums*, Münster 1939.

A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy, Comedy*, Oxford 1927.

A. W. Pickard-Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford 1953.

A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy, Comedy* (rev. T. B. L. Webster), Oxford 1962.

N. Pike, *Mystic Union: an Essay in the Phenomenology of Mysticism*, New York 1992.

E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg 1930.

M. Pohlenz, "Das Satyrspiel und Pratinas van Phleius", *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse*, Göttingen 1927, 298-321.

L. Preller, *Griechische Mythologie* (2 Bd.), Leipzig 1854.

A. Rapp, "Die Mänade im griechischen Cultus", *Rheinisches Museum* 27 (1872), 1-22; 562-611.

Fr. von Raumer, "Über die Poetik des Aristoteles und sein Verhältniss zu den neuern Dramatikern", *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1828*, Berlin 1831, 113-180.

E. Reisch, "Zur Vorgeschichte der attischen Tragödie", *Festschrift für Th. Gomperz*, Wien 1902, 451-473.

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen: ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1910.

N. V. Riasanovsky, *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*, Cambridge (Mass.), 1952.

N. V. Riasanovsky, "Khomiakov on *sobornost*", *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Cambridge (Mass.) 1955.

W. Ridgeway, *The Origin of Tragedy*, Cambridge 1910.

D. Rizzi, *La rifrazione del simbolo: teorie del teatro nel simbolismo russo*, Venezia 1988.

E. Rohde, *Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig 1961.

W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (7 Bd.), Leipzig 1884-1937.

B. G. Rosenthal, "Theatre as Church: the Vision of the Mystical Anarchists", *Russian History* 4, part 2 (1977), 122-141 (1977a).

B. G. Rosenthal, "The Transmission of the Symbolist Ethos: Mystical Anarchism and the Revolution of 1905", *Slavic Review* (1977) 12, 608-627 (1977b).

B. G. Rosenthal, "Wagner and Wagnerian Ideas in Russia", *Wagnerism in European Culture and Politics* (ed. D. C. Large et al.), New York 1984, 198-245.

B. G. Rosenthal, *Nietzsche in Russia*, Princeton 1986.

B. G. Rosenthal, "Transcending politics: Vyacheslav Ivanov's visions of Sobornost'", *California Slavic Studies* 14 (1992), 147-170.

B. G. Rosenthal, "Lofty Ideals and Worldly Consequences: Visions of Sobornost' in Early Twentieth-century Russia", *Russian History* 20, 1-4 (1993), 179-195.

B. G. Rosenthal, "Losev's development of themes from Nietzsche's *The Birth of Tragedy*", *Studies in East European Thought* (56), 2004, 187-209.

V. Rudič, "Vyacheslav Ivanov and classical antiquity", *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* (ed. R. L. Jackson, L. Nelson, Jr.), New Haven 1986, 275-290.

W. Schadewaldt, "Furcht und Mitleid. Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes", *Hermes* 83 (1955), 129-171 (=Luserke (1991), 248-288).

W. Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, Frankfurt a. M. 1991.

F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* (14 Bd.), Stuttgart 1856-1861.

F. W. J. Schelling, *Die Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a. M. 1977.

W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* (2 Bd.), München 1934.

A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke* (5 Bd.), Frankfurt a. M. 1986.

R. Seaford, "Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries", *Classical Quarterly* 31 (1981), 252-275.

R. Seaford, *Reciprocity and Ritual – Homer and Tragedy in the Developing City-States*, Oxford 1994.

R. Seaford, "Something to Do with Dionysus – Tragedy and the Dionysiac: Response to Friedrich", *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford 1996, 284-294.

Ch. Segal, *Dionysiac Poetics and Euripides' "Bacchae"*, Princeton 1982.

G. Shaw, *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Jamblichus*, Pennsylvania 1995.

A. B. Shishkin, "Le Banquet platonicien et soufi a la Tour petersbourgeoise. Berdjaev et Vjačeslav Ivanov", Cahiers du Monde Russe XXXV (1-2) (1994), 15-32.

A. Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, Helsinki 1978.

M. S. Silk, J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge 1981.

L. Siorvanes, *Proclus: Neoplatonic Philosophy and Science*, New Haven 1996.

L. Spengel, "Über die ΚΑΘΑΡΣΙΣ ΤΩΝ ΠΑΘΗΜΑΤΩΝ, ein Beitrag zur Poetik des Aristoteles (1858)", *Abhandlungen der philosophisch-philologische Classe der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, München 1860, 1-50.

A. Stahr, "Aristoteles und die Poetik", *Hall. Jahrbuch*, 1839, 1653/5 et al.

R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's "Laws"*, Oxford 1983.

H. Stammler, "Belyj's conflict with Vjačeslav Ivanov over war and revolution", *Slavic and East European Journal* 18 (1974), 3, 259-270.

H. Stammler, "Metamorphoses of the Will: Schopenhauer and Fet", *Western Philosophical Systems in Russian Literature: A Collection of Critical Studies* (ed. A. Mlikotin), Los Angeles 1979, 35-58.

H. Stammler, "Ivanov and Nietzsche", *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* (ed. R. L. Jackson, L. Nelson, Jr.), New Haven 1986, 297-313.

J. Stelleman, "The essence of religion in V. Ivanov's concept of theatre", *Theatre and Religion*, Tübingen 1998, 107-121.

D. Strémoukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Strasbourg 1935.

J. Sutton, *The Religious Philosophy of Solovyov*, New York 1988.

O. Taplin, *Greek Tragedy in Action*, London 1978.

A. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, London 1960.

V. Terras, "Vyacheslav Ivanov's Esthetic Thought: Context and Antecedents", *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* (ed. R. L. Jackson, L. Nelson, Jr.), New Haven 1986, 326-345.

V. Terras, "Bachtin or Ivanov?", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 344-348.

W. Theiller, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1964.

A. Toynbee, *A Study of History* (12 vol.), Oxford 1934-1961.

R. Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, Genève 1964.

E. B. Tylor, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London 1871.

E. B. Tylor, *Primitive Culture* (2 Vol.), New York 1958.

M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico*, Milano, 1942.

H. Usener, *Götternahmen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Frankfurt a. M. 1948.

M. Ventris, J. Chadwick, *Documents in Mycenean Greek*, Cambridge 1956.

J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965.

J. P. Vernant, "The God of Tragic Fiction", *Myth and Tragedy in Ancient Greece* (ed. J. P. Vernant, P. Vidal-Naquet), Brighton 1981.

P. Vicari, "Sparagmos: Orpheus among the Christians", *Orpheus – The Metamorphosis of a Myth* (ed. J. Warden), Toronto 1982, 63-85.

J. B. Vickery, *The Literary Influence of the "Golden Bough"*, Princeton 1976.

M. Vogel, *Apollinisch und Dionysisch: Geschichte eines genialen Irrtums*, Regensburg 1966.

M. Wachtel, *Russian Symbolism and Literary Tradition – Goethe, Novalis and the Poetics of Vyacheslav Ivanov*, Wisconsin 1995.

R. Wagner, *Dichtungen und Schriften* (10 Bd.), Frankfurt a. M. 1983.

R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972.

J. D. P. Warner, L. Ph. Rank, *Bacchus: zijn leven verteld en verklaard door dichters, mythologen en geleerden* (2 vol.), Utrecht 1968.

G. Watson, *Plato's Unwritten Teaching*, Dublin 1973.

T. B. L. Webster, *Greek Theatre Production*, London 1970.

F. G. Welcker, *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Zyklus* (3 Bd.), Bonn 1839-1841.

F. G. Welcker, *Griechische Götterlehre* (3 Bd.), Göttingen 1857-1863.

J. West, *Russian Symbolism: A Study of Vyacheslav Ivanov and the Russian Symbolist Aesthetic*, London 1970.

J. West, "Ivanov's theory of knowledge: Kant and Neo-Kantianism", *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* (ed. R. L. Jackson, L. Nelson, Jr.), New Haven 1986, 313-325.

J. West, "'Ty esi'", *Cultura e memoria: atti del terzo simposio internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*, Firenze 1988, 1, 231-238.

J. West, "Ivanov's 'Minotaurus of the mind': myth, ecstasy and reason in the religious experience", *Vjačeslav Ivanov: russischer Dichter, europäischer Kulturphilosoph, Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums Heidelberg 1989* (hrsg. W. Potthoff), Heidelberg 1993, 365-378.

J. West, "The philosophical roots of the 'National Question'", *Studia Slavica Hungarica* 41 (1996), 55-66.

M. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983.

Ph. Westbroek, "A Russian polemic on Wagner and the symbolist debate on religious art", *Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity* (ed. W. van den Bercken, J. Sutton), Leuven / Paris 2005, 197-208.

Ph. Westbroek, "Denken über Dionysus: V. I. Ivanov und F. W. J. Schelling", *Name und Person* (hrsg. H. Kusse) *Specimina philologiae slavicae* 145, München 2006, 173-200.

L. G. Westerinck, *Proclus Diadochus. Commentary on the first "Alcibiades" of Plato* (critical text and indices), Amsterdam 1954.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1907.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Erinnerungen (1848-1914)*, Leipzig 1928.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Der Glaube der Hellenen* (2 Bd.), Berlin 1931/2.

U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Kleine Schriften* I, Berlin 1935.

J. E. Wilson, *Schelling und Nietzsche – Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Berlin 1996.

J. J. Winckelmann, *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Bildhaukunst und Malerei*, Stuttgart 1969.

Paul Graf Yorck von Wartenburg, *Die Katharsis des Aristoteles und der "Oedipus Coloneus" des Sophokles*, Berlin 1866.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (6 Bd.), Hildesheim 1963.

H. Zeltner, "Das grosse Weltalter", *Schelling Studien, Festausgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag*, München/Wien 1965.

N. Zernov, *Three Russian Prophets: Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, London 1944.

T. Zielinski, "Introduzione a l'opera di Venceslao Ivanov", *Il Convegno* XIV (1933) no. 8-12, 241-251 (1933a).

T. Zieliński, "Poeta odrodzenia słowańskiego: Więczysław Iwanow", *Pion* IX (1933), 9 (1933b).

C. Zijderveld, *Teletê: Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieks*, Utrecht 1934.

C. Zintzen, *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977.

Краткое изложение на английском языке

Dionysus and Dionysian Tragedy

Vyacheslav Ivanov – Philological and Philosophical Ideas on Dionysiasm

Summary

Preface

This study centers on the scholarly work of the Russian classical scholar, symbolist poet and religious thinker Vyacheslav Ivanov (1866-1949). Ivanov was one of the most important so-called younger symbolists, who distinguished themselves from the older – *Parnassian* – symbolists by their religious worldview and spiritual aesthetic ideals. In the period from 1905-12 Ivanov's apartment on Tavricheskaya Street in St Petersburg was the centre of the cultural life of the *Northern Capital*. His *Wednesdays* were visited by the main intellectuals, writers and artists of the period, who discussed questions of aesthetics, philosophy and religion. Because of his extensive education and erudition, Ivanov usually played the role of *maître* and *мудрец* in these debates.

In this dissertation I discuss two of Ivanov's scholarly works dedicated to the religion of the Greek god Dionysus and the question of the origin of Greek tragedy. These works are: "The Hellenic Religion of the Suffering God" (1904-5) and "Dionysus and pre-Dionysian Religion" (1923). Since the early 1980s Ivanov has garnered growing interest within the field of Slavonic Studies internationally, mainly as poet and religious thinker. However, his work as a classical scholar has attracted hardly any attention. This study is one of the first explorations of this neglected but important and fascinating side of Ivanov's oeuvre. In my opinion, without an adequate understanding of Ivanov the scholar we cannot attain a full picture of his work as a whole.

Part I: Ivanov's Dionysian philology

Part one discusses Ivanov's ideas on the religion of Dionysus and Greek tragedy within the context of classical studies. In order to give an adequate interpretation of his ideas, Ivanov's works are placed in the tradition of 19th-century scholarship. I offer a systematic account of

Ivanov's writings, focusing on three main aspects: the historical development of the religion of Dionysus, the origin of Greek tragedy, and the interpretation of catharsis as ascribed to tragedy by Aristotle. At the same time, I identify and examine Ivanov's main sources, the philologists most important to him, and the central debates within which Ivanov's ideas have to be understood. Furthermore, Ivanov's ideas are evaluated against the background of modern insights. It turns out that Ivanov's philological studies are complex structures, consisting of several layers, varying from meticulous scholarly discussions to personal religious speculations.

Chapter one: the scholarly works of Ivanov

In this chapter I give a short outline of Ivanov's development as a scholar and the genesis of the two scholarly works mentioned above. Ivanov studied in Berlin (1886-92) with the famous historian Theodor Mommsen. His reading of Friedrich Nietzsche's "The Birth of Tragedy from the Spirit of Music" (1872) and a personal religious experience urged him to change his orientation from Roman historiography to the history of Greek religion and drama. The series of lectures "The Hellenic Religion of the Suffering God" deals with the psychological and mystical aspects of Dionysian ecstasy. Ivanov refers to this phenomenon and the complex of mythological and ritual aspects by the term *Dionysiasm*, *дионисийство*. While these lectures were written for a wider audience, "Dionysus and pre-Dionysian Religion", Ivanov's second dissertation, was a more specialist work written for fellow scholars. It discusses the development of the cult of Dionysus that originated from what Ivanov calls *pre-Dionysian religion*, *прадионисийство*, as well as the question of Greek tragedy in this context (section 1.1).

Next, I consider the methodology applied by Ivanov in his scholarly writings. Generally speaking, in the history of the study of the religion of Dionysus three approaches can be distinguished: the *genealogical*, the *translational* and the *re-articulational* (terms introduced by P. McGinty). Although elements of all three approaches can be identified in Ivanov's works, we have to take Ivanov's discussion of Dionysiasm mainly as re-articulational: Ivanov sees Dionysiasm as a phenomenon with its own ontological status. The re-articulational approach takes the object of religion as a supra-natural phenomenon, whereas the translational approach considers its object as belonging to the natural world (e.g. Durkheim sees religion as the expression of social structures), and the genealogical approach sees religion merely as a transient stage of the mind of primitive man.

Besides this principal characterization of Ivanov's works, I briefly discuss the scholars most important to him: K. O. Müller, Fr. Creuzer, Chr. Lobeck, Fr. Welcker, Fr. Nietzsche, E. Rohde and J. G. Frazer. Ivanov finds himself at the crossroads of two scientific traditions: German 19th-century "Altertumswissenschaft" and the English ritualist approach to religion and drama influenced by anthropology and ethnography. Against the background of Ivanov's own observations on methodology in "Dionysus and pre-Dionysian Religion", I show that his approach to Dionysiasm is deductive and synthetic rather than inductive and analytic. I conclude this chapter with a short excurse on the similarities between Ivanov's ideas on Dionysus and those of the German scholar W. F. Otto (section 1.2).

Chapter two: pre-Dionysiasm and Dionysiasm in their historical development

This chapter gives an overview of Ivanov's ideas on the development of the religion of Dionysus in Greece. He sees this development as the evolution from what he calls pre-Dionysiasm to the religion of the actual deity Dionysus. By pre-Dionysiasm Ivanov means the phenomena of ecstatic religion that existed in Greece before the establishment of the cult of Dionysus himself. According to Ivanov, the core of religion is the ecstatic experience of man. This existed in the earliest stage of Greek religion as we know it. Later on, Ivanov argues, religious ecstasy became mainly associated with Dionysus, whereas Greek religion developed into the pantheon of the Olympian gods. Ivanov, however, sees ecstatic (pre-)Dionysian worship, with its contrasting aspects of suffering and joy, as the foundation of Greek religion as such. Like Nietzsche, he inverts the traditional *Apollonian* image of Greek culture as an expression of harmony and mere joyfulness (*Griechische Heiterkeit*) (sections 2.1 and 2).

As Ivanov understands it, Dionysian religion developed in several stages. He describes this development according to a set of syntheses. In Ivanov's view, Dionysian religion emerged from a pre-Dionysian substratum both in Thrace (*the continental cult*) and on the Greek islands (*the insular cult*). The essential elements of these cults were eventually synthesized in the Theban myth of Dionysus. At the level of the cult, the establishment of the religion of Dionysus is expressed by the acceptance of Dionysus in the sanctuary of the Delphic Apollo. At the level of the full religious expression of Dionysiasm, Ivanov emphasizes its synthesis with the mystery cults. Ivanov maintains that the doctrine of Dionysus' dismemberment by the Titans within the Orphic mystery cult is the fullest expression of the idea of Dionysiasm. Ivanov refers to this myth of *the Suffering god* to point out the close relation between Dionysiasm, the mystery cults and Greek tragedy (sections 2.2 to 5).

Chapter three: The origin of tragedy

This chapter discusses the difficult question of the origin of Greek tragedy and situates Ivanov's ideas hereon in the historical context of classical scholarship. Three approaches can be distinguished: the genesis of tragedy from the satyr-dithyramb (Wilamowitz, Lucas, Else, Lesky and others), the derivation of tragedy from various religious rituals (Ridgeway, Harrison, Murray, Cook, Dieterich, Nilsson, Burkert and others) and the origin of tragedy from Attic rural drama (Pickard-Cambridge). Ivanov tries to combine the thesis of the satyr-dithyramb with his religious (one could even say: ritualist) approach. Moreover, his theory anticipates Pickard-Cambridge's thesis. As becomes clear in his discussion of such phenomena as mimesis and masks, the ritual and artistic perceptions in Ivanov's approach to drama are fundamentally identical (sections 3.1 and 2).

The next sections discuss Ivanov's reconciliation of the hypothesis of the satyr-dithyramb with the ritualist approach. The hypothesis of the satyr-dithyramb goes back to Aristotle's remarks in his "Poetics", deriving tragedy from both "the ones who led the dithyramb" and the "satyrikon". Leaving these terms unexplained, Aristotle left a puzzling contradiction that Wilamowitz sought to solve by his hypothesis of the satyr-dithyramb. Ivanov's exposition of the dithyramb is the most *Nietzschean* of his ideas on tragedy. In his view, the dithyramb is the ultimate expression of the Dionysian *spirit of music* and the two-sidedness of the Dionysian principle itself (joy and suffering). The satyr-dithyramb, which according to the above-mentioned hypothesis was introduced on the Peloponnesus by the poet Arion, is seen by Ivanov as the artistic reconstruction of what he calls (with A. Veselovsky) the *primordial syncretic ritual*. The specific syncretic character of the archaic satyr-dithyramb enabled it to absorb various kinds of earlier existing (pre-)Dionysian rituals, such as the hero cults, the cult of the dead, and the like. Thus interpreting the hypothesis of Wilamowitz, Ivanov connects tragedy closely with archaic Dionysian ritual (sections 3.3 and 4).

At the same time, and this has to be seen as the main focus of his theory, Ivanov links tragedy with the mystery cults. In the preceding chapter I pointed out that Ivanov primarily understands Dionysiasm in close connection to the mystery religions. In relation to tragedy, Ivanov now deepens the hypothesis of Nietzsche according to which the tragic heroes are to be understood as *masks of the suffering Dionysus*. A critical examination of Ivanov's views, however, shows in my opinion that some elements of his exposition remain unclear, such as the existence of the ritual representation or performance of the sufferings of Dionysus. Moreover, Ivanov's ideas on the influence of the mystery cults on Attic tragedy remain hypothetical, the virtuosity of his reasoning notwithstanding. It turns out that Ivanov

combines the rituals of the Eleusinian mysteries with the doctrines of the Orphics. Remarkably, Ivanov does not make use of a possibly important argument for his own thesis: an *Orphic* vase-painting from the British Museum, widely discussed in Ivanov's time (section 3.5).

Chapter four: Ivanov and the discussion of tragic catharsis

In this chapter I discuss another important question in connection with the origin and the character of Greek tragedy: catharsis. According to Aristotle (also in his "Poetics") tragedy "provokes through pity and fear catharsis of these feelings". I give a short outline of the complicated philological debate about this deceitfully simple observation of the Greek philosopher. The main interpretations are the *ethical* (Lessing), the *aesthetical* (Goethe) and the *pathological* (Bernays). With Schopenhauer and Nietzsche, the discussion gained further philosophical dimensions. To this I return in the second philosophical part of my study (sections 4.1 to 2).

This chapter discusses Ivanov's position in the philological discussion on catharsis. Ivanov's religious interpretation of catharsis turns out to be a further elaboration of Bernays' pathological thesis. Ivanov argues that Bernays' explanation of tragic catharsis as analogous to certain medical and religious treatments was incomplete. According to Ivanov, catharsis is an essentially religious phenomenon and Aristotle's use of the term is proof of this. My objection to Ivanov's interpretation of catharsis is the fact that Aristotle's use of the term doesn't give us an unambiguous clue with regard to the question whether we should read his use of the term as an analogy or in a literal sense. To this day, the religious interpretation of catharsis remains a matter of controversy. I conclude this chapter with a short excurse about a remarkable figure in the debate whose discussion shows astonishing parallels with Ivanov's: Count Yorck von Wartenburg (sections 4. 3 to 5).

Part two: Ivanov's Dionysian philosophy

In this second part I leave the area of classical scholarship *sensu stricto* and widen the scope of my study to what I call *Dionysian philosophy*, and discuss the main philosophical influences on Ivanov's ideas on Dionysiasm. Since the term Dionysiasm refers to a psychological and religious phenomenon, I regularly use the term *Dionysian psychology*, or in the context of the philosophical influences on Ivanov I use the term *Dionysian philosophy*. Enlarging the scope of the discussion of Ivanov's views, I consider his aesthetic and

philosophical essays in addition to his two scholarly works. Chapter one of part two opens with the discussion of the constitutive elements of Dionysiasm: *pathos, ecstasy* and *catharsis*. In chapters two, three and four I discuss Ivanov's ideas on these elements in the context of three philosophical traditions which were important to him: the Greek, German and Russian philosophical traditions.

Chapter one: Dionysian psychology: pathos, ecstasy and catharsis

In this first chapter Dionysian psychology is divided into three closely connected stages: pathos, ecstasy and catharsis. Ivanov understands pathos in accordance with the Schopenhauerian concept of individuation. Man's existence is possible only by a rupture with the primordial unity of Being. For this notion Schopenhauer uses a term derived from medieval philosophy: the *principium individuationis*. In this respect, Nietzsche follows him. Ivanov elaborates the religious and philosophical significance of this concept of pathos, pointing out that comparable concepts can be found in the writings of the Orphics, the Pythagoreans and the Platonists as well (section 1.1).

Ecstasy is the release from the above-described pathos. In Ivanov's view, the experience of ecstasy is the essence of human religious consciousness as such. He defines man as an *animal ecstaticum*. Within the cult of Dionysus, ecstasy manifests itself as madness, frenzy. Ivanov discerns two types of Dionysian madness: *maleficent* and *beneficent*. The first type is accompanied by destruction. The second type leads to catharsis. Ivanov derives this division from the writings of Plato, as is discussed in the next chapter. First I discuss Ivanov's concept of the ecstatic sacrifice and his mystical interpretation of ecstasy. In the context of ecstatic sacrificial ritual Ivanov presupposes the identification of the sacrificial multitude (or the priest), the sacrificial animal and the deity to whom it is being sacrificed. In the vocabulary of mystical teachings, ecstasy is described as the dialectics of the female (Dionysian), and the masculine (Apollonian) principles of the soul. In order to resolve in a *tertium, the Son of God in us* (Ivanov uses Eckhart's notion of *Gottessohnschaft*), the Dionysian element has to be liberated from the Apollonian domination *to give birth to the Son* to whom we can say, according to an ancient mystical formula, "Thou art". Focussing on Dionysian mysticism, Ivanov thus links Dionysiasm to Christianity (section 1.2).

The goal of Dionysian ecstasy is catharsis, purification. Ivanov solves the objection that most forms of catharsis have to be associated with the religion of Apollo, by stating that ecstatic Dionysian religion is historically prior to the Apollonian. In Dionysiasm the two spheres of the chthonian and celestial gods (Ivanov calls this division *ritual dualism*) can be

reconciled. Ivanov's discussion of catharsis on the level of religious mysticism, again, reveals his attempt to re-interpret Greek culture in light of the God Dionysus (section 1.3).

Chapter two: Greek philosophy. Dionysiasm in the philosophy of Plato and the neoplatonists in the conception of Ivanov

Ivanov's main concern is to "correct Nietzsche in questions of religious consciousness". Above all, this goes for Ivanov's interpretation of Dionysus as prefiguration of Christ. However, we can apply the term "correction" also to his discussion of Platonic thought. Nietzsche maintains that Socratic and Platonic philosophy with its rationalistic and moralistic tendency "killed the Dionysian spirit in Greek culture". Ivanov tries to prove quite the contrary. He points out *Dionysian* elements in the philosophical writings both of Plato and the Neoplatonists.

The idea of "beneficent madness" mentioned earlier can be derived from Plato's "Phaedrus". However, I argue that Ivanov overstates the importance of this single instance in Plato's dialogue. I show how Ivanov presupposes the presence of Dionysus as a philosophical concept in Plato's writings, analogous to his use of Eros, which undoubtedly plays an important role in his philosophy. Next, I reveal the sophisticated way in which Ivanov reads certain isolated passages in Plato's "Laws" as hidden testimonies of a redemptive doctrine of Dionysiasm within the framework of Platonic thought (section 2.1).

Ivanov elaborates a dialectical conceptualization of the Dionysian and Apollonian principles based on a remark of the late Neoplatonic philosopher Proclus. Referring to Neoplatonist and Neopythagorean concepts, Ivanov defines Apollo as the *monad*, the principle of oneness, and Dionysus as the *dyad*, the principle of the manifold (represented by twoness). The dyad forms the opposite of the monad, but also includes this opposition. In much the same way, Ivanov understands the ecstatic religion of Dionysus as being historically prior to, and more comprehensive than the Olympian religion of Apollo. Ivanov applies this dialectical conceptualization of the two gods also to the essence of tragedy (the dyad represents the chorus, the monad – the hero). The Orphic elements in the writings of the Neoplatonists prepare the way for the Christian expression of the idea of the suffering god (sections 2.2 to 3).

Chapter three: Dionysiasm in German philosophy: Schopenhauer, Nietzsche and Schelling

With respect to German philosophy, three thinkers are important for the development of Ivanov's views on Dionysiasm. To begin with, Ivanov uses some central concepts of the

philosophy of Schopenhauer. The most important of these is Schopenhauer's notion of the *principium individuationis*. The individual creature suffers as result of its separation from the primordial unity of being. Moreover, for his religious interpretation of Dionysian ecstasy (the recognition of god in us), Ivanov also refers to the Upanishad idea of "Tat twam asi", which he probably derives from Schopenhauer as well (section 3.1).

Now I come to the discussion of the main aspects of Ivanov's "correction of Nietzsche in questions of religious consciousness". Nietzsche takes Dionysus (*Rausch*; *music*) and Apollo (*Traum*; *visual arts*) as aesthetic principles. In different stages of Greek culture, either one or the other of these two principles is dominant. In tragedy, however, they are complementary to each other. For Ivanov, on the other hand, Dionysus and Apollo represent a different opposition. Dionysus symbolizes the religious element, whereas Apollo is mainly associated with the arts and culture. Moreover, Ivanov distinguishes the social dimension of both concepts: Dionysus is the god of the common people, while Apollo represents the aristocracy.

Ivanov's religious interpretation of Dionysiasm also becomes clear in his interpretation of the Dionysian hero *par excellence*, Prometheus. Nietzsche sees in this Titan artist-deity the expression of primordial sin as the condition for human existence. To make human life possible, man simply had to annihilate the harmony of creation. In Ivanov's understanding, on the other hand, Prometheus is the *theomachos*, the god-fighter, who is *Dionysian* in his readiness to pay for his deed with purifying suffering. The opposition between aesthetics and religion in the approach of both thinkers can also be found in their interpretation of the birth, death and rebirth of Dionysian tragedy. The Dionysian choral principle is not only congenial with *the spirit of music*, as Nietzsche states. Above all, according to Ivanov, it is the religious principle of drama. Without this Dionysian element drama cannot exist (section 3.2).

The third German philosopher important for understanding Ivanov's *Dionysian philosophy* is Schelling. Ivanov does not discuss this philosopher explicitly, but Schelling's religious interpretation of Dionysus and Dionysiasm contains numerous remarkable parallels to Ivanov's views. For this reason, I conclude this chapter with a short excurse on Schelling, focusing on his late philosophical writings ("The Philosophy of Mythology" and "The Philosophy of Revelation") (section 3.3).

Chapter four: the further development of Ivanov's ideas on Dionysiasm in the context of Russian religious philosophy

The second part of my study concludes with a discussion of the role of Russian religious thought in the development of Ivanov's ideas on Dionysiasm. Here I argue that, although

Dionysus does not occur as a philosophical concept in this tradition, Russian religious thought plays an important role in Ivanov's interpretation of the god. In accordance with Slavophile doctrine, Ivanov sees the revival of Christian culture as Russia's special calling. In Russian orthodox Christianity, the same collective, spiritual and ecstatic elements of Christianity are preserved which in pagan antiquity were embodied in the religion of Dionysus. Ivanov interprets Khomjakov's notion of *sobornost'* in Dionysian terms (section 4.1).

Another Russian thinker causes us some problems: Vl. Solovyov. In several places throughout his scholarly works and philosophical essays, Ivanov emphasizes the importance of this thinker for his own views on Dionysus, but he only speaks of him in general terms. For this reason, I include some hypothetical considerations on Solovyov's notions of the *Eternal Feminine* and the *God-man* as possible clues to what Ivanov means by the influence of Solovyov (section 4.2).

I conclude this chapter with Dostoevsky. Ivanov sees in his works the most convincing *omens and portents* of the rebirth of the Dionysian spirit in European culture. Ivanov analyzes Dostoyevsky's novels in terms of what he calls the Dionysian *novel-tragedy*. Moreover, Dostoyevsky's novels contain genuine Dionysian heroes: the female characters represent *the suffering Holy Russia* and characters like Dmitry Karamazov – the purifying readiness to "suffer for everything and everyone" (section 4.3).

Conclusion

This dissertation is the first comprehensive study of Ivanov's classical scholarship. Its two parts consider the philological and philosophical aspects of Ivanov's ideas on Dionysus and Dionysian tragedy. Combining both these aspects of Ivanov's scholarship, I argue for their close connection with each other. Furthermore, I hereby offer a first step towards a fuller understanding of Ivanov's oeuvre as a whole. On the one hand, Ivanov's thought reflects a synthesis of various earlier philological and philosophical traditions. Ivanov's works remained unknown in Western philological and philosophical discussions about Dionysus and tragedy. If they had been known, I think he would have been a remarkable contributor to the great debate on Dionysus and the origins of Greek tragedy. On the other hand, Ivanov's ideas must be understood as a highly sophisticated reflection of his own time. Like numerous early 20th-century thinkers, Ivanov sought religious answers to the feelings of anxiety caused by secularization, widely felt political tensions across Europe, and in particular the social question so central to Russian intellectual and artistic life.

Указатель

(Ссылки указывают на страницы основного текста, а не на примечания)

Августин 217.
Агава 160, 169, 170.
Адмет 59.
Адраст 104, 105, 109.
Аид 59, 64, 104, 105, 151, 198.
Аксаков, К. С. 237, 239, 240, 260.
Алькман 100.
Амебейность 98.
Анаксимандр 71, 72, 191, 211.
Анфестерии 23, 63, 69.
Анфий 115.
Апокатарсис ("ἀποκάθαρσις") 125.
Арион 80, 82, 83, 86, 95, 99-103, 108, 109, 111, 119.
Аристотель 12, 80, 85-88, 90, 93, 97, 98, 100, 102, 108, 113, 118, 119, 121-133, 135-137, 140, 150, 169, 269.
Артемида 59.
Архилох 90-92, 95, 97, 99, 103, 119.
Атман 164.
Бах, И. С. (J. S. Bach) 224, 235.
Безумие 12, 52, 62, 63, 149, 154, 156-160, 165, 166, 168-172, 175-182, 184, 196, 197, 211, 263, 266.
Бёк, А. (A. Boeckh) 36, 37, 43.
Бернайс, Я. (J. Bernays) 123-126, 128-132, 136, 137.
Бетховен, Л. фон (L. von Beethoven) 31, 43, 224, 235.
Богоборство (богоборчество) 73, 160, 178, 198, 205, 217, 219.
Богосыновство 165, 169, 170, 172, 196, 204, 205, 212, 219, 250, 251, 257, 258, 259, 265.
Богочеловек 237, 245, 247, 250, 251, 252, 257, 258, 260.
Брагинская, Н. В. 10, 40.
Британский Музей 116, 117, 120.
Брюсов, В. Я. 8, 19.
Буркгардт, Я. (J. Burckhardt) 150.
Буркерт, В (W. Burkert) 8, 82.
Вагнер, Р. (R. Wagner) 9, 31, 43, 83, 92, 96, 140, 202, 203, 208, 220, 224, 226, 235, 243, 252, 264, 272, 274.
Вакхилид 96, 102.
Варварство 26, 224.
Вебстер, Т. Б. Л. (T. B. L. Webster) 86.
Великие Дионисии 63, 69, 82, 108.
Велькер, Фр. (Fr. Welcker) 32, 34, 35, 50, 55, 80.
Венгеров, С. А. 17.
Веселовский, А. Н. 8, 97, 109, 118.
Вест, М. (M. West) 4, 70.
Вечная Женственность 245, 247-250, 252, 256, 260.
Виламовиц-Меллендорф, У. фон (U. von Wilamowitz-Moellendorf) 3, 34, 36, 46, 79, 80-85, 101, 102, 108, 110, 118, 119, 128, 132, 274.
Вильсон, И. Е. (J. E. Wilson) 227.

Винкельманн, И. (J. Winckelmann) 29-32, 139, 150, 235.
Виноградов, П. Г. 18.
Волопасы ("βουκόλοι") 62.
Воля 126, 127, 134, 150, 155, 198, 202, 203, 208, 212, 242, 247, 258.
Воля к власти (Воля к могуществу, Wille zur Macht) 6, 242,
Восхождение 181, 187, 189, 190, 219, 265.
Габермас, Ю. (J. Habermas) 214, 215.
Гаррисон, Дж. (J. Harrison) 4, 26, 36, 51, 53, 54, 81, 85, 156.
Гартман, Н. (N. Hartmann) 228.
Гатри, У. (W. Guthrie) 4, 26, 58, 60, 67, 117, 139, 185.
Гегель, Г. В. Фр. (G. W. Fr. Hegel) 228, 231.
Гейне, Г. (H. Heine) 215.
Гелий 198.
Гельдерлин, Фр. (Fr. Hoelderlin) 215.
Генеалогический подход 26, 28, 42.
Генрикс, А. (A. Henrichs) 145.
Гердер, И. Г. (J. G. Herder) 29, 31, 34.
Герменевтика 34, 36-38, 40, 43, 141, 145, 268.
Гермий 107.
Геродот 48, 70, 71, 99, 100, 103, 104, 157.
Гесиод 48, 67.
Гете 31, 123, 127, 128, 136, 215.
Гея 115.
Гиппа 68, 165, 172, 193, 265.
Гомер 27, 30, 41, 46-48, 55, 56, 65, 69, 70, 71, 74, 76, 91-94, 98, 103, 104, 150, 152-154, 157, 229, 253, 259, 260.
Горгий 210.
Греческая жизнерадостность (Griechische Heiterkeit) 22.
Данте 255.
Декарт 255.
Дельфы 24, 49, 57, 58, 60-62, 64, 69, 73, 76, 89, 96, 99, 139, 152, 163, 167, 172, 190, 213.
Деметра 64, 65, 105, 115, 118, 150, 229.
Демон (δαίμων) 38, 55, 63, 106, 181, 187, 268.
Диада ("δυάς") 91, 186-200, 222, 264, 265.
Диана 161.
Дитерих, А. (A. Dieterich) 85, 106, 110, 111.
Дифирамб 54, 60, 80-84, 86-88, 90-100, 102, 103, 109-112, 118-120, 129, 130, 132, 133, 136, 137, 213, 220, 226, 257.
Дмитрий Карамазов (из романа «Братья Карамазовы» Достоевского) 257-259.
Доддс, Э. Р. (E. R. Dodds) 4, 26, 70.
Дон Кихот 255.
Достоевский, Ф. М. 6, 9, 13, 210, 236, 237, 252-260.
Дромена ("δρῶμενα") 65, 110, 115.
Дюркгейм, Э. (E. Durkheim) 26, 27, 156.
Ева 170.

Евридика 67.
Еврипид 52, 55, 79, 92, 95, 136, 145, 160, 174, 206, 213, 214, 221, 223, 226, 233.
Еврипил 57.
Женское начало (женская часть души) 23, 24, 51, 52, 54, 60, 76, 160, 162, 164-166, 169, 170, 172, 195-197, 218, 219, 226, 237, 247-252, 256, 258-260, 264, 265.
Жертвоприношение (жертва) 23, 24, 40, 43, 51, 54, 57, 63, 73, 79, 82, 88, 89, 94, 119, 149, 155, 158, 159-162, 165, 166, 183, 190, 196, 213, 220, 243, 263.
Загрей 51, 68, 70, 71, 73, 75, 76, 81, 213, 230.
Залмоксис 51.
Запевала 97, 100, 101, 108, 120.
Заратустра 211, 238.
Зевс 52-56, 68, 73, 76, 81, 88, 94, 117, 119, 198, 219, 248, 268.
Зелинский, Ф. Ф. 3, 8.
Земля (земное начало) 51, 52, 56, 57, 59, 64, 76, 140, 151, 179, 192, 218, 230, 251, 256-259,
Зиновьева-Аннибал, Л. Д. 18.
Зосима (из романа «Братья Карамазовы» Достоевского) 258.
Иакх 65, 230.
Иамблих 125.
Иапет 218.
Ибик 67.
Иван-Царевич 257.
Идеализм 6, 35, 203, 211, 214, 216, 231, 237, 249, 254, 272.
Изида 164, 172.
Икарий 62, 63, 64, 81, 82, 85, 107-109, 112.
Индивидуальный принцип (principium individuationis) 28, 71-73, 106, 107, 110, 126, 127, 134, 146, 155, 156, 158, 172, 182, 189, 191-193, 195, 197, 202, 203, 205, 206, 208, 209, 211-213, 218, 219, 232, 233, 238, 241, 242, 244, 247, 248, 260, 263, 264, 271.
Иоанн Диакон 99-101, 109.
Йорк фон Вартенбург, П. (P. Graf Yorck von Wartenburg) 133, 134, 137.
Кант, И. (I. Kant) 6, 203, 224, 235, 252, 272.
Катарсис, очищение ("κάθαρσις", "καθαρτική") 5, 10, 12, 24, 58, 59, 76, 121-137, 140, 147, 149, 154, 157, 159, 165-172, 175, 176, 181-183, 187, 190-193, 196, 197, 200, 202, 236, 237, 243, 247, 248, 250, 252, 258, 259, 260, 263, 265, 269, 271.
Католицизм 239.
Кибела 53, 124, 167, 268.
Киклей 100.
Кириллов (из романа «Бесы» Достоевского) 257.
Клисфен (мифология) 104.
Корибанты 53, 124-126, 129, 167,

181, 184, 200.
Корибантиазм 73, 124, 134, 137, 167, 177, 178, 180.
Котрелов, Н. В. 11, 20.
Крейцер, Фр. (Fr. Creuzer) 31, 32, 34, 35, 53, 227, 232.
Крит 24, 50, 52-56, 68, 76, 81, 88, 94, 95, 112, 119, 268.
Кронос 53.
Ксанф 81, 85.
Кук, А. Б. (A. B. Cook) 36, 81, 85, 117.
Культ героев 24, 47, 48, 73, 81, 82, 84, 85, 89, 93, 99, 103-107, 109, 110, 113, 119, 131, 213, 220, 269.
Культ героев (почитание героев) 24, 47, 48, 73, 81, 82, 93, 99, 103, 105-107, 109, 110, 119, 151, 213, 269.
Культ мертвых (почитание мертвых) 23, 47, 73, 106, 213, 220.
Куреты 53, 54, 68, 73.
Лаокоон 30.
Леви-Стросс, К. (C. Lévi-Strauss) 26, 27.
Ленаи 23.
Лески, А. (A. Lesky) 81.
Лессинг, Г. Е. (G. E. Lessing) 30, 31, 123, 128, 136.
Ликомиды 112, 115.
Ликург (мифология) 104, 105, 152.
Линфорт, И. (I. Linforth) 4.
Лобек, Кр. (Chr. Lobeck) 31, 34, 35.
Лукас, Ф. (F. Lucas) 81.
МакГинти, П. (P. McGinty) 26, 41, 42, 49, 139.
Маннгардт, В. (W. Mannhardt) 36.
Марья Тимофеевна (из романа «Бесы» Достоевского) 256.
Материковый культ 25, 49, 50, 52-54, 56-58, 61, 63, 73, 76, 88, 89, 99, 103, 139.
Маска 68, 84, 87, 89, 103, 110, 112-114, 116, 151, 160, 161, 213, 222.
Маусс, М. (M. Mauss) 156.
Медея 112.
Меланегид 85.
Меланипп 104.
Меланф 81.
Мелицерт 112.
Менада (вакханка) 24, 52-54, 60, 63, 73, 88, 89, 107, 157, 161, 164, 169, 170, 195, 196, 213, 241, 247, 256.
Мережковский, Д. С. 1, 8, 19.
Миний 158, 160.
Миниады (дочери царя Миния) 158, 160.
Моммзен, Т. (Th. Mommsen) 17, 18.
Монада ("μονάς") 186-200, 264, 265.
Мужское начало (мужская часть души) 23, 52, 160, 162, 164, 166, 169, 170, 172, 195, 196, 197, 218, 222, 247, 249, 250, 256, 259, 264.
Музей (мифология) 71, 115, 183.
Музыка 31, 43, 53, 73, 82, 83, 90-92, 96, 97, 108, 119, 124, 125, 129, 130, 137, 167, 174, 175, 179, 180, 202, 203, 205, 208, 220, 224, 226, 232, 233, 235, 243, 252, 261.

Мюллер, К. О. (K. O. Müller) 31, 32, 34, 35, 50, 82.
Мюллер-Вольмер, П. (P. Müller-Vollmer) 10, 37, 205.
Мюррей, Г. (G. Murray) 4, 36, 51, 81, 84, 85.
Неоплатоники 5, 9, 12, 40, 65-68, 70, 71, 125, 146, 171, 173, 181, 183-200, 206, 264, 265, 272.
Неославянофильство 235, 238, 273.
Неправое безумие 157, 158, 165, 169, 170, 172, 178, 182.
Нильссон, М. (M. Nilsson) 4, 26, 81, 85, 109.
Новалис (Novalis, Fr. von Hardenberg) 28, 215.
Новая органическая эпоха 242, 249, 251-253, 260, 271, 273.
Нонн 70.
Обрядовый дуализм 48, 57, 77, 91, 93, 94, 96, 131, 137, 167, 168, 172.
Община 51, 191, 239-241, 266.
Озирис 71, 164, 172.
Олимп (поэт) 124, 130.
Олимпиодор 186, 193, 194.
Омофагия ("ὠμοφαγία") 52, 73, 88, 158.
Ономакрит 70, 71.
Орест 179.
Орфей 54, 67, 69, 73, 115-117, 174, 183, 186, 187, 190, 195, 197, 198, 211, 219.
Орфизм 10, 12, 19, 23, 24, 25, 40, 47, 54, 59, 62, 64-76, 87, 89, 104, 105, 110, 111, 114-117, 120, 139, 152, 156, 158, 161, 165, 167, 171, 172, 178, 179, 183-186, 190-194, 196-200, 203, 210, 211, 213, 218, 219, 225, 226, 229, 231, 233, 243, 248, 263, 265, 272.
Орфический реформ 62, 69.
Орфическая церковь 69, 70, 75.
Островной культ 25, 49, 50, 52-54, 56, 57, 61, 73, 76, 88, 89, 94, 95, 99, 103, 105, 119, 139.
Отто, В. Ф. (W. F. Otto) 26, 41, 42, 139, 145.
Павел (апостол) 198.
Павсаний 33, 71, 115-117.
Пакирождение (перерождение, возрождение) 35, 72, 107, 127, 194, 230, 233, 250, 257, 259.
Пан 107.
Пандора 66, 219.
Пенфей 52, 117, 158, 160, 169, 170.
Периандр 99.
Персефона-Кора 64, 68, 73, 106, 229.
Пессимизм 13, 126, 134, 149-153, 171, 201, 202, 205, 218, 225, 232, 233, 263, 272.
Пикард-Кембридж, А. (A. Pickard-Cambridge) 4, 82, 84, 86, 101, 105, 108, 109, 118, 119.
Пиндар 91-93, 95, 96.
Писистрат 62, 69-72, 74, 76, 82, 108, 114, 120.
Пифагорейцы 67, 156, 167, 183-185, 187-190, 202, 229, 264.
Пифия 58, 60.

Пифон 58, 59, 89.
Платон 5, 6, 9, 12, 67, 72, 125, 146, 166, 171, 173-186, 191, 194, 199, 200, 203, 205, 210, 211, 221, 223, 225, 229, 230, 233, 246, 249, 263-266, 272-274.
Плотин 188, 197.
Плутарх 59, 61, 95, 130, 163, 213.
Подземное царство 53, 59, 63, 64, 67, 73, 76, 91, 94, 105, 106, 107, 131, 152, 268, 269.
Правое безумие 12, 157, 158, 159, 165, 169-172, 175-178, 182, 184, 194, 196, 197, 266.
Православие 239, 240, 245.
Пратинас 83.
Прамиф 25, 38-40, 43, 87, 165.
Преллерь, Л. (L. Preller) 32.
Пройтиды (дочери царя Пройта) 160.
Прокл 125, 178, 186-189, 191, 192, 194, 196, 197, 200.
Прометей 10, 11, 66, 193, 216-219, 224-226, 228, 233, 258, 260, 264.
Пророчество ("μαντική") 58-60, 70, 76, 168, 176, 216, 242, 259.
Просимн 105.
Протагор 210.
Протестантизм 239.
Психея 164, 165, 169, 170, 172, 256, 265.
Разделенное мироздание (ἡ μεριστὴ δημιουργία) 72, 190, 191, 229, 238, 243, 248, 256.
Растерзание (расчленение, σπαραγμός) 52, 54, 71, 73, 89, 104, 105, 110, 112, 114-117, 152, 158, 161, 164, 172, 178, 190, 203, 213, 230, 243, 249.
Раститетльность 23, 53, 81, 107, 115.
Реализм (религиозный) 6, 175, 203, 231, 237, 254, 256, 272.
Реартикуляционный подход 26, 27, 41, 42, 75, 139.
Рея 53.
Риджуэй, У. (W. Ridgeway) 4, 36, 81, 84, 105, 117.
Роде, Э. (E. Rohde) 3, 26, 28, 32-35, 50, 58, 60, 64, 70, 85, 107, 110, 116, 128, 131, 156, 159, 161, 172, 270.
Романтизм 5, 23, 28, 35, 42, 46, 125, 126, 145, 150, 151, 154, 209, 215, 216, 225, 232, 248, 261, 272, 273.
Роман-трагедия 252-254.
Сабазиос 51.
Сатир 89, 99, 106, 107, 110, 161.
Сатирова драма (сатиры) 80-87, 97-100, 102, 103, 106-110, 112-114, 118-120, 132, 136, 209, 213.
Сверхчеловек 6, 134, 158, 212, 217, 238, 242, 245, 257, 260, 264.
Святая Русь 240, 257, 261.
Секира (двойной топор) 54, 94, 95, 119.
Семела 56.
Сервантес 255.
Сивилла 60.
Сикионские хоры 80, 82, 84, 86, 103-105, 109, 119.
Силард, Л. 10, 11, 37.

Силен 83, 89, 106, 109, 151, 153, 171, 202, 271
Сильк / Стерн 227.
Симонид 96.
Синкретическое действо 97-99, 109, 118, 119, 222, 254, 259, 269.
Сифорд, Р. 86.
Славянофильство 6, 13, 225, 235, 236, 238-241, 244, 245, 256, 260, 273.
Соборность 6, 11, 13, 106, 156, 157, 162, 204, 216, 217, 236-245, 247, 251-253, 255, 256, 259-261, 266, 271, 273.
Сократ 5, 92, 173-176, 178, 180, 181, 183, 184, 187, 199, 200, 202, 205, 210, 211, 213, 221, 223, 226, 230, 233, 245, 272, 273.
Соловьев, Вл. С. 6, 9, 13, 18, 28, 174, 201, 205, 228, 232, 236, 237, 239, 240, 245-252, 256, 257, 259, 260.
Солон 99, 101, 102.
Сострадание ("ἔλεος") 122, 124, 126, 131, 137, 229, 256.
Софисты (софизм) 174, 199, 200, 210, 221.
Софокл 108, 221, 223, 226.
Спенсер, Г. (H. Spener) 33.
Ставрогин (из романа «Бесы» Достоевского) 257.
Страх ("φόβος") 122, 124, 126, 131, 137, 177, 179, 229.
Тайлор, Э. Б. (E. B. Tylor) 26, 27, 33, 36.
Танталиды 178.
Титаны (титанизм) 13, 46, 68, 71-73, 89, 105, 114-116, 152, 178-180, 182, 184, 186-188, 190-193, 197, 200, 205, 213, 216-219, 225, 228-230, 233, 258, 263, 264.
Толстой, Л. Н. 174, 201, 210.
Трансляционный подход 26, 27, 42, 49, 75.
Триетерии 23, 61, 81.
Тургенев, И. С. 201.
Ты еси ("Tat tvam asi") 163, 169, 172, 203, 204, 210, 232, 250, 254, 265.
Убийство (убиение, обряд) 59, 89, 157, 160, 164, 170, 196, 221, 226, 233, 258.
Фарнелл, Л. Р. (L. R. Farnell) 36, 81, 85.
Фауст 193, 224, 225.
Феб 59.
Ферекид 56.
Феспид 80, 82, 83, 86, 99, 100, 102, 107, 108, 110, 119, 120.
Фет, А. А. 201.
Флий 83, 115, 116.
Фракия 24, 32, 50-52, 56, 67, 88, 116, 156, 224, 268.
Фрейд, З. (S. Freud) 27, 140.
Фрэзер, Дж. (J. Frazer) 26, 33, 36, 81, 82, 84, 161.
Халливель С. (S. Halliwell) 135.
Хомяков, А. С. 9, 13, 236, 239, 240, 245, 259, 260.
Христианство 6, 23, 47, 57, 64-66, 74, 77, 79, 114-116, 123, 132-134, 137, 146, 153, 154, 164, 165, 169-

174, 185, 198-200, 204, 208, 211, 214-218, 226, 227, 230, 231, 233, 235-237, 239, 240, 246, 247, 250, 258-260, 263, 264, 270-274.

Христос 6, 28, 41, 79, 151, 186, 198, 199, 207, 214, 215, 219, 227, 229, 234, 238, 246, 250, 251, 257, 258.

Цикл рождения ("κύκλος γενέσεως") 67, 72, 153, 194.

Человекобог 257, 258.

Шадевальдт, В. (W. Schadewaldt) 81, 135.

Шеллинг, Фр. (Fr. Schelling) 9, 11, 13, 28, 35, 146, 201, 226-233, 246, 252, 272.

Шиллер, Фр. (Fr. Schiller) 31, 128, 215, 257.

Шлейермахер, Фр. (Fr. Schleiermacher) 36.

Шопенгауэр, А. 6, 9, 12, 18, 28, 83, 96, 107, 126, 127, 134, 140, 146, 150, 153, 155, 163, 171, 201-205, 208, 217, 220, 224, 227, 232, 235, 238, 247, 252, 264, 271, 272.

Шор, О. А. 21.

Шпенгель, Л. (L. Spengel) 128

Экстатическое существо (ζῷον ἐκστατικόν) 46, 49, 264.

Экхарт, М. 9, 165, 169, 172, 204, 265.

Элевсинские мистерии 64, 65, 69, 74, 81, 85, 110, 111, 114, 115, 116, 118, 120, 231.

Элевтерей 63, 64, 85.

Элиаде, М. (M. Eliade) 26.

Эльсе, Г. (G. Else) 81, 82.

Эмпатические божества 27, 47, 113, 134, 151, 152, 171, 238, 270.

Эригона 62.

Эринии 52, 88.

Эпос (эполира, эпическая поэзия) 48, 70, 92-94, 96, 98, 100, 103, 229, 253, 254, 259, 260, 269.

Эрос 115, 164, 169, 172, 180, 185, 256, 265.

Эсхил 20, 108, 117, 179, 218, 221, 223, 226, 253.

Юнг, К. Г. (K. G. Jung) 26, 27.

Юстиниан 198.

Slavistische Beiträge

Herausgegeben von Peter Rehder

416. **Townsend,** Charles E., Laura A. **Janda**: Gemeinslavisch und Slavisch im Vergleich. Einführung in die Entwicklung von Phonologie und Flexion vom Frühurslavischen über das Spätgemeinslavische bis in die slavischen Einzelsprachen. Übersetzung und Redaktion Peter Rehder. Durchges. Nachdruck 2003 der 1. Aufl. 2002. Broschur, 237 S. 10 €. (3-87690-831-0) (Studienhilfen. 12.)
417. **Stegherr,** Marc: Das Russinische. Kulturhistorische und soziolinguistische Aspekte. 2003. Broschur, XII, 529 S. 58.- €. (3-87690-832-9)
418. **Bayer,** Lenka: Sprachgebrauch vs. Spracheinstellung im Tschechischen. Eine empirische und soziolinguistische Untersuchung in Westböhmen und Prag. 2003. Broschur, 328 S. 26.- €. (3-87690-838-8)
419. **Shull,** Sarah: The Experience of Space. The Privileged Role of Spatial Prefixation in Czech and Russian. 2003. Broschur, X, 239 S. 24.- €. (3-87690-839-6)
420. **Hurtig,** Claudia, Taccjana **Ramza**: Belarussische Grammatik in Tabellen und Übungen. Беларуская граматыка ў табліцах и практыкаваннях. 2003. Broschur, 267 S. 20.- €. (3-87690-850-7) (Studienhilfen. 13.)
421. **Belyavski-Frank,** Masha: The Balkan Conditional in South Slavic. A Semantic and Syntactic Study. 2003. Broschur, IV, X, 310 S. 26.- €. (3-87690-851-5)
422. **Slavistische Linguistik 2001.** Referate des XXVII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens, Frankfurt/Friedrichsdorf 11.–13.9.2001. Herausgegeben von Holger Kuße. 2003. Broschur, 359 S. 28.- €. (3-87690-853-1)
423. **Böhler,** Claudia: Das russisch-deutsche Wörterbuch von Iwan Pawlowsky – eine metalexikographische Analyse. 2003. Broschur, X, 208 S. 24.- €. (3-87690-854-6)
424. **Reese,** Hella: Ein Meisterwerk im Zwielicht: Ivan Bunins narrative Kurzprosaverknüpfung *Temnye allei* zwischen Akzeptanz und Ablehnung – eine Genrestudie. 2003. Broschur, 411 S. 30.- €. (3-87690-870-1)
425. **Deschler,** Jean-Paul: Kleines Wörterbuch der kirchenslavischen Sprache. Wortschatz der gebräuchlichsten liturgischen Texte mit deutscher Übersetzung. 2003. Broschur, 347 S. 28.- €. (3-87690-871-X)
426. **Waszink,** Paul: *Don't Weep a Gold Chain.* Observations on Primary and Secondary Systems in Russian Classical and Romantic Art and Literature. 2003. Broschur, X, 309 S., 15 Abb. 28.- €. (3-87690-872-0)
427. **Schorlemmer,** Uta: Die Magie der Annäherung und das Geheimnis der Distanz. Krystian Lupas Recherche »neuer Mythen« im Theater. 2003. Broschur, X, 265 S., 10 Abb. 26.- €. (3-87690-873-6)
428. **Smola,** Klavdia: Formen und Funktionen der Intertextualität im Prosawerk von Anton Čechov. 2004. Broschur, 235 S. 24.- €. (3-87690-877-9)
429. **Eberharter,** Markus: Der poetische Formismus Tytus Czyżewskis. Ein literarischer Ansatz der frühen polnischen Avantgarde und sein mitteleuropäischer Kontext. 2004. Broschur, 243 S. 24.- €. (3-87690-878-7)
430. **Tomelleri,** Vittorio Springfield: Il Salterio commentato di Brunone di Würzburg in area slavo-orientale. Fra traduzione e tradizione. Con un'appendice di testi. 2004. Broschur, XVIII, 343 S. 28.- €. (3-87690-879-5)
431. **Cehak,** Meta: Formen des Autobiographischen bei Andrej Sinjavskij (Abram Terc). *Golos iz chora, Kroška Cores* und *Spokojnoj noči.* 2004. Broschur, 252 S. 24.- €. (3-87690-880-9)
432. **Mladenova,** Olga: Russian Second-Language Textbooks and Identity in the Universe of Discourse. A Contribution to Macropragmatics. 2004. Broschur, X, 259 S. 25.- €. (3-87690-881-7)
433. **Drews,** Peter: Deutsch-südslavische Literaturbeziehungen 1750–1850. 2004. Broschur, 244 S. 24.- €. (3-87690-883-3)
434. **Slavistische Linguistik 2002.** Referate des XXVIII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Bochum, 10.–12.9.2002. Herausgegeben von Marion Krause und Christian Sappok. 2004. Broschur, 345 S. 28.- €. (3-87690-885-X)
435. Романов, Артемий Юрьевич: Современный русский молодежный сленг. 2004. Broschur, 205 S. 24.- €. (3-87690-891-4)
436. **Meyer,** Roland: Sytax der Ergänzungsfrage. Empirische Untersuchungen am Russischen, Polnischen und Tschechischen. 2004. Broschur, 294 S. 26.- €. (3-87690-893-0)
437. **Levin-Steinmann,** Anke: Die Legende vom bulgarischen Renarrativ. Bedeutung und Funktionen der kopulalosen *l*-Periphrase. 2004. Broschur, 382 S. 32.- €. (3-87690-894-9)
438. **Frei,** Bohumil Jiří: Tschechisch gründlich und systematisch. Ein Lehrbuch. Band III. 2005. Broschur, 216 S. 18.- €. (3-87690-895-7) (Studienhilfen. 14.)

439. **Larsen,** Karin: The Evolution of the System of Long and Short Adjectives in Old Russian. 2005. Broschur, 283 S. 26.- €. (3-87690-901-5)
440. **Gazdíková,** Martina: Die tschechischen Kontaktwörter in der slovakischen Sprachpraxis und in der Rezeption der zeitgenössischen Slovakistik. 2005. Br., 339 S. 26.- €. (3-87690-903-1)
441. **Achterberg,** Jörn: Zur Vitalität slavischer Idiome in Deutschland. Eine empirische Studie zum Sprachverhalten slavophoner Immigranten. 2005. Br., 316 S. 32.- €. (3-87690-905-8)
442. **Slavistische Linguistik 2003.** Referate des XXIX. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens Bamberg, 15.–19.9.2003. Herausgegeben von Sebastian Kempgen. 2005. Broschur, 363 S. 36.- €. (3-87690-923-6)
443. **Werberger,** Annette: Postsymbolistisches Schreiben. Studien zur Poetik des Akmeismus und Osip Mandel'štams. 2005. Broschur, 330 S. 33.- €. (3-87690-926-0)
444. **Drews,** Peter: Schiller und die Slaven. 2005. Broschur, 290 S. 28.- €. (3-87690-927-9)
445. **Zorić,** Andreja: Nationsbildung als „kulturelle Lüge". Eine vergleichende Untersuchung zur kroatischen und tschechischen nationalen „Wiedergeburtsbewegung" des 19. Jahrhunderts. 2005. Broschur, 216 S. 24.- €. (3-87690-928-7)
446. **Niederbudde,** Anke: Mathematische Konzeptionen in der russischen Moderne. Florenskij – Chlebnikov – Charms. 2006. Broschur, 462 S. 38.- €. (978-3-87690-930-9)
447. **Bunčić,** Daniel: Die ruthenische Schriftsprache bei Ivan Uževyč unter besonderer Berücksichtigung der Lexik seines Gesprächsbuchs *Rozmova/Besěda*. Mit Wörterverzeichnis und Indizes zu seinem ruthenischen und kirchenslavischen Gesamtwerk. 2006. Broschur, 592 S. 48.- €. (978-3-87690-932-5)
448. **Nitschke,** Claudia: Die Novgoroder Namenlandschaft zu Beginn des 17. Jahrhunderts. 2006. Broschur, 301 S. 30.- €. (978-3-87690-972-1)
449. **Sonnenhauser,** Barbara: Yet There's Method in It. Semantics, Pragmatics and the Interpretation of the Russian Imperfective Aspect. 2006. Br., 272 S. 26.- €. (978-3-87690-973-8)
450. **Dykstra,** Tom E.: Russian Monastic Culture. "Josephism" and the Iosifo-Volokolamsk Monastery. 2006. Broschur, 264 S. 26.- €. (978-3-87690-980-6)
451. **Eom,** Jeehyeon: Rhythmus im Akzent. Zur Modellierung der Akzentverteilung als einer Grundlage des Sprachrhythmus im Russischen. 2006. Br., 200 S. 24.- €. (978-3-87690-981-3)
452. **Porębska,** Marlena: Das Kaschubische: Sprachtod oder Revitalisierung? Empirische Studien zur ethnolinguistischen Vitalität einer Sprachminderheit in Polen. 2006. Broschur, 272 S. 26.- €. (978-3-87690-982-0)
453. **Slavistische Linguistik 2004/2005.** Referate des XXX. und des XXXI. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens, Klagenfurt 13.–17.9.2004 und Freudenstadt 19.–23.9.2005. Herausgegeben von Tilman Berger, Jochen Raecke, Tilmann Reuther. 2006. Broschur, 466 S. 46.- €. (978-3-87690-984-4)
454. **Oschlies,** Wolf: Lehrbuch der makedonischen Sprache in 50 Lektionen. 2007. Broschur, 183 S. 16.- €. (978-3-87690-983-7) (Studienhilfen. 15.)
455. **Merchiers,** Ingrid: Cultural Nationalism in the South Slav Habsburg Lands in the Early Nineteenth Century: The Scholarly Network of Jernej Kopitar (1780–1844). 2007. Broschur, 4, X, 378 S. 36.- €. (978-3-87690-985-1)
456. **Trunte,** Nikolaos H.: Minima Graeca. Eine Einführung in das Griechische für Slavisten in 15 Lektionen. 2007. Broschur, XVIII, 366 S. 24.- €. (978-3-87690-986-8) (Studienhilfen. 16.)
457. **Marinelli-König,** Gertraud: Russische Kinderliteratur in der Sowjetunion der Jahre 1920–1930. 2007. Broschur, 300 S. 30.- €. (978-3-87690-987-5)
458. **Steinke,** Klaus, Xhelal **Ylli:** Die slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). Teil 1: Prespa, Vërnik, Boboshtica. 2007. Broschur, 374 S. 36.- €. (978-3-87690-989-9) (Die slavischen Minderheiten in Südosteuropa. 1.)
459. **Golubović,** Biljana: Germanismen im Serbischen und Kroatischen. 2007. Broschur, 346 S. 36.- €. (978-3-86688-004-7)
460. **Drews,** Peter: Die Rezeption deutscher Belletristik in Russland 1750–1850. 2008. Broschur, 409 S. 36.- €. (978-3-86688-006-1)
461. **Züwerink,** Tim: Possessivadjektive in slavischen Sprachen. Morphosyntax und pragmatische Empirie. 2008. Broschur, 266 S., CD. 26.- €. (978-3-86688-034-4)
462. **Steinke,** Klaus, Xhelal **Ylli:** Die slavischen Minderheiten in Albanien (SMA). Teil 2: Golloborda – Herbel – Kërçishti i Epërm. Broschur, 320 S. 34.- €. (978-3-86688-035-1) (Die slavischen Minderheiten in Südosteuropa. 2.)
463. **Carl,** Friederike: Klassik und Theateravantgarde. V.É. Mejerchol'ds *Revizor* im Kontext der russischen Klassikerrezeption. 2008. Broschur, 242 S. 25.- €. (978-3-86688-042-9)
464. **Slavistische Linguistik 2006/2007.** Referate des XXXII. und des XXXIII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens, Männedorf bei Zürich, 18.–20.9.2006 Potsdam, 4.–6.9.2007. Herausgegeben von Peter Kosta und Daniel Weiss. 2008. Broschur, 500 S. 50.- €. (978-3-86688-044-3)

verlag@kubon-sagner.de

Universita' di Padova
Anglo-Germanico e Slavo
POL05 0034506