



Лена СИЛАРД

I. Заметки к учению Вяч. Иванова о катарсисе

Учение Вяч. Иванова о катарсисе, так или иначе представленное во всех его исследованиях «дионисизма» и обобщенно изложенное в специальной главе книги «Дионис и прадионисийство», представляет собой, на мой взгляд, цельную и единственную в своем роде концепцию. В наши дни, когда вокруг термина *катарсис* возникло так много путаницы и образовался разрыв между его трактовками в эстетике (линия Лессинга — Гегеля-Лукача) и в психологии (линия Я. Бернаиса и Фрейда), напомнить о ней кажется особенно своевременным¹. Изучение наследия Вяч. Иванова приближается уже к той стадии, на которой возможны более детальные исследования. Именно потому я нахожу необходимым, конкретизируя сделанный три года тому назад обзор его трудов о дионисийстве², сосредоточиться на одной проблеме одной главы, не без надежды вывести пока еще — увы! — малоизвестный «материал ивановедения» к горизонтам новейших штудий по фундаментальным вопросам культурологии.

Универсальность выводов Вяч. Иванова о природе и проявлениях эффекта катарсиса, столь очевидная на фоне современных работ на эту тему, обуславливается в большой степени специфичностью его метода. Специфичностью, которую хорошо осознавал и сам исследователь — недаром он посвятил отдельную главу своего главного труда о дионисийстве описанию методологии. Назвав ее «высшей герменевтикой»³, что прямо отсылало к Шлейермахеру и косвенно — к Дильтею⁴, Вяч. Иванов подчеркнул, что обуславливаемый ею путь исследования объективных «свидетельств сознания» ведет, во-первых, к разграничению и соотнесению «фактов сознания» с «фактами бытия и действия», а во-вторых, к стремлению «обнажить в свидетельствах сознания из-под оболочки новейших культурных наслоений основное простейшее и конкретнейшее содержание», «из-

начальное ядро» «исстари живой и жизненной правды душевного состояния» (259). Нетрудно заметить, что под ядром «жизненной правды душевного состояния», «морфологическим принципом», «исконным первообразом» (154) здесь понимается то, что теперь принято именовать архетипической структурой. Процесс ее обнаружения, согласно Вяч. Иванову, устремляет внимание к истокам, обязывая делать «из данных обратные заключения от позднейшего состояния к тому, какое им логически предполагается» (259). Исследование с неизбежностью восходит к глубинам времен, к тем исходным стадиям и формам состояния сознания, в которых «мышление не отделено от чувствования» (262) и мысль имманентна действию, подчиненному эмоциональной сфере (261). Структурой, объективирующей это единство мышления, чувствования и действия, Вяч. Иванов считает обряд, обращенный и к прагматике бытия и к началам осознания его высших закономерностей. Именно потому «обряд должен быть понят из потребностей, его вызвавших к жизни, и осмыслен как факт сознания» (262). Соответственно такой установке изучение исторических форм-носителей катартики оборачивается исследованием дионисийского обряда как исходного синкретичного (в терминологии А. Веселовского) ядра, из которого с течением времени вычлениются единые в своих истоках русла *культа, культуры и быта*. Или, другими словами: поскольку в обряде как в первичной, согласно Вяч. Иванову, структуре свернуты все дальнейшие качества вышедших из него явлений религии, искусств (словесных, мусических и т. д.) и быта (прежде всего ярмарочно-карнавальные формы), исследование обряда позволяет выявить в его исходной сущностной неизменности ядро всех его позднейших до неузнаваемости преобразовавшихся и редуцированных манифестаций, будь то факт искусства, подобный трагедии или комедии, будь то событие быта, подобное ярмарочным выкрикиваниям. При этом — хотелось бы еще раз подчеркнуть — столь мощная устремленность к определению общих истоков несколько не ослабляет восприятия дифференциации, и непроницательны были возражения А. Маковельского, будто автор «Диониса и прадионисийства»

...о позор, мифологему
С обрядом спутал, черт возьми, —

как сообщается в голиардических стихах Е. И. Байбакова на защиту Вяч. Ивановым его докторского труда⁵. Даже обряд, понимаемый Вяч. Ивановым как объективация наиболее консервативной сферы психики, рассматривается им дифференцированно, в динамике отношения ко времени как главному фактору эволюции:

Обряд по природе своей устойчив и долговечен: рано рождается он, мало изменяется в действенном своем составе и поздно умирает. <...>... Нам остается только различить эпохи во многовековой истории обряда, приносившие с собою изменения не столько в нем самом, сколько в отношении к нему общественной среды и его к ней (262).

Преимущества метода «высшей герменевтики», кажется, очевидны: при таком интегрирующем подходе становится несущественной полемика между апологетами этической, эстетической, медицинской, религиозно-мистической и других функций катарсиса; расхождения между полюсами комедии или трагедии, доминирующей ролью смеха или, напротив, боли сострадания снимаются, да и сама задача интерпретации Аристотеля, спровоцировавшего поколения потомков на нескончаемые дискуссии, отодвигается на дальний план. Взгляд исследователя устремлен за «Поэтику» и «Политику» Аристотеля, поскольку метод отца эстетики представляется ему неадекватным явлением: бесплодно, утверждает Вяч. Иванов, трактовать чисто эстетически то, что эстетически не обособилось⁶. Поэтому и ответа на вопрос, выдвинутый фактом искусства, Вяч. Иванов ищет не в самом искусстве, а в «объективных доказательствах» его синкретических истоков — в знаково-структурной системе обряда, исторически выявляющейся в ее неизменности и в ее изменчивости. Такова установка метода «высшей герменевтики», осознанно или неосознанно унаследованного прежде всего М. Бахтиным и О. Фрейденом⁷. Не имея возможности воспроизвести здесь весь ход размышлений русского ученика Моммзена над многовековой полигенной историей дионисийского обряда и судьбой дионисийской катартики во всех его «роскошных разветвлениях и многообразных метаморфозах» (259), я постараюсь сосредоточиться на одном — на том, каковыми вырисовываются в толковании Вяч. Иванова: 1) «механизм» и условия возникновения катартического эффекта, 2) исторически переменные доминантные аспекты его проявления и, наконец, 3) фундаментальные функции.

Мне уже приходилось утверждать, что существо дионисийства Вяч. Иванов видит в эпифании «внутреннего опыта экстаза»⁸, «разрушающего чары индивидуации»:

Состояние человеческой души может быть таковым только при условии выхода, исступления из граней эмпирического я, при условии приобщения к единству я вселенского в его волении и страдании, полноте и разрыве, дыхании и воздыхании. В этом священном хмеле и оргийном самозабвении мы различаем состояние блаженного до муки переполнения, ощущение чудесного могущества и преизбытка

силы, сознание безличной и безвольной стихийности, ужас и восторг потери себя в хаосе и нового обретения себя в Боге, — не исчерпывая всем этим бесчисленных радуг, которыми опоясывает и опламеняет душу преломление в ней дионисийского луча <...>. Психология дионисийского экстаза так обильна содержанием, что зачерпнувший хотя бы каплю этой «миры объемлющей влаги» уходит утоленный <...>. Дионис — вечное чудо мирового сердца в сердце человеческом, неистомного в своем биении, в содроганиях пронзающей боли и нечаянной радости, в замираниях тоски и возрождающихся восторгах последнего исполнения⁹.

Три пассажа, выбранные мной из эссе о базельском провозвестнике Диониса, надеюсь, позволяют ощутить, насколько сексуализирует русский поэт и философ предложенную его предшественником проблему расторжения граней индивидуации в дионисийстве: переживание дионисийского экстаза он передает в образах удовлетворения страсти, и — конечно, вполне преднамеренно — процесс выхода из пределов эмпирического «я» и, соответственно, начало осознания этого «я» Вяч. Иванов связывает с чувством пола. Вот почему «исступление из граней эмпирического я» в *п*радионисийстве он описывает, прежде всего, как «разнуздание половых страстей», «половое преследование», «половой экстаз», сохраняющий свое значение первично-природной основы во всех формах дионисийства. И вот почему, также сексуализируя Эрос Платона, он предлагает своим современникам идею *Эроса соборности* («Дионис, динамическое начало его, разоблачается как Эрос соборности»¹⁰). С нею, этой основополагающей идеей, связано утверждение, что «распадение этики на эстетику и религию было бы окончательным, если бы цельный состав ее не восстанавливался присутствием начала, равно общего эстетике и религии, равно коренного и исходного для обеих: это начало — Эрос»¹¹. Ею обусловлены его страстные филиппики против «биосоциологической формулы» «индивидуального сим биоза» семьи:

Индивидуальный симбиоз закрепляет дурную индивидуацию человечества; семья отъединяет и успокаивает человека в гранях эмпирической личности. Мертвеет энергия мужественного почина; женская же энергия делается, почти неизбежно, служебной, дополнительной биологической частью сознательного мужского начала¹².

И наконец, ею объясняются все его — их с Лидией — попытки выйти за пределы «железного кольца для двоих»¹³, породившие так много ничтожных сплетен: все эти неудачные эксперименты с «любовью трех» были, мне кажется, намерением воплотить утопию

претворения элементарных начал дионисийского выхода из целлюлярности — этого проклятия цивилизации.

Но примечательно: как ни существенен, природно-сущностен половой оргиазм прадионисийства в представлении Вяч. Иванова о дионисийском преображении человека, выводящем его из оков тесного «я», — автор «Эллинской религии страдающего Бога» не называет его катартическим. Первые явления катартики он обнаруживает — следуя опять-таки Платону — в том, что сейчас можно, пожалуй, назвать сублимированным проявлением природного оргиазма и что Вяч. Иванов более точно называет «идеальной объективацией внутренних переживаний»:

Душевные волнения большой напряженности должны находить разрешение, «очищение» (вот оно — долгожданное слово. — Л. С.) — в изображениях, ритмах и действиях, в обретении и передаче объективных форм. Эта объективация составляет этический принцип культуры — она же (как энтелехия) определяется не материальной основой народной жизни и не объемом положительного знания, но подчинением материальной основы и положительного знания постулатам духа¹⁴.

Так рождается культура с характерными для нее (и только для нее, для данной культуры) формами человеческого самоутверждения.

В процессе объективации скопившаяся эмоциональная и волевая энергия излучается из человека, чтоб сосредоточиться в его проекциях и воззвать тем к жизни некие реальные силы и влияния вне его тесного я. Но возникновение этих реальностей, очевидно, не может быть результатом односторонней экстерииоризации психической энергии: ее излучению должна, подобно противоположному электричеству, ответствовать встречная струя живых сил. Психологическая потребность в стройных телодвижениях встречается с физиологическим феноменом ритма; нужда в размерном слове — с тяготением стихии языка к музыке, воля к мифу и культу — с откровениями божественных сущностей, с волей богов к человеку¹⁵.

Так рождается религия, и прадионисийство с его оргийным экстазом превращается в дионисийский обряд с присущей ему катартикой.

Как мне уже приходилось напоминать, дионисийский обряд родился, по мнению Вяч. Иванова, из необходимости преодолеть разрыв между двумя религиями: эллинской религией Олимпа и хтоническими культами, из необходимости примирить и связать противоположенные миры верха (Олимпа) и низа (Аида). Несовместимые качества двух миров, строго разделенных на две несоприкасающиеся сферы, с требованием очищений после общения с нижней, превратились

в дионисийском обряде сугубой медиации в признаки диадности, а сама идея диады стала фундаментальным принципом дионисийства. На специфической характерности сугубой медиации для религии Диониса, в отличие от других культов и обрядов¹⁶, тем более на идее диады, противоположной гегелевской триаде с ее концептом снятия полярностей, Вяч. Иванов настаивает¹⁷. Он не устает твердить, что основа катартического переживания не в «снятии», а в самом факте коррелятивности пафоса и катарсиса, устраняющем зияние. Речь идет о пафосе, как его понимали древние, т. е. о претерпевании мук страстного пути:

Отличительной чертой эллинской религии, налагающей на нее отпечаток глубокого своеобразия, является изначальная и всеобщая проникнутость ее в обряде и мифе началом пафоса (pathos). Пафос, применительно к объектам культа, есть представление о страстном, как возбуждающем скорбь и сетование, состоянии существа боготворимого, применительно же к свершителям культа — отраженное и подражательное переживание того же состояния, энтузиастическое сочувствие ему в душевном опыте и в соответствующих внешних оказательствах и выявлениях испытываемого аффекта (183).

Другой «неоспоримой особенностью религии эллинской» Вяч. Иванов считает «принцип всецело и радикально проведенного антропоморфизма» (184), поддерживаемого культом героев, разумеется, в первом значении этого слова, т. е. героев как посредников между миром живых и умерших. Существование медиаторов между миром земным и иным могло только усиливать непосредственность переживаний человеком надчеловеческих мук своего бога; древний эллин взирал на него, внутренне приближаясь к нему через более интимную связь с героями, а исторически позднейшие стадии дионисийства обеспечили уже героям — ипостасям Диониса совершенно особую роль в возникновении искусства трагедии.

И наконец, столь же отличительным свойством дионисийского обряда Вяч. Иванов счел оргийность как равное и непосредственное участие всех в общем культе, исключавшее позднейшую дифференциацию на «зрителей» и «исполнителей». В единстве переживания равно ведомых Дионисом Вяч. Иванов обнаружил ту самую соборность, проповедником которой стал на несколько десятилетий¹⁸.

Но что составляло существо этих энтузиастически переживаемых вместе с Дионисом и его ипостасями-героями страстей? Многочисленные варианты мифа и преданий сообщают нам сюжет, узловые мотивы которого составляют: 1) явление Диониса в ответ на призывные зовы и 2) кровь и растерзание в ответ на неузнавание.

Но содержание цепи событий, как это эксплицируется особенно в пространственных категориях ритуала, составляло нисхождение в подземное царство, т. е. в смерть, и — возвращение. Недаром Дионис носил — в ряду многочисленных имен, приличествующих Многоликому, — имя «категемон», т. е. «учитель пути вниз», «нисходящий» (буквально «вождь вниз» (46)), а те, кто следует за ним, назывались «нисходящими» («катабатаи»). Таким образом, дионисийский обряд представлял собой проективную объективацию переживания самого личностного события в существовании живущего — переживания *собственной* смерти (*своего* пути вниз) в специфической контрадикции, поскольку 1) самое уединенное переживание переживалось *вместе* с братьями по фиасу, равными тебе в судьбе (как отметил М. Альтман, которого цитирует Вяч. Иванов: «Мистами являются все поголовно, перед лицом смерти все равны» (247)¹⁹, и поскольку 2) оно предъяснялось как переживание парадигматической судьбы бога, т. е. надчеловека, причастного, однако, простой смертности — не только через его ипостаси героев, но и через некоторые его собственные коннотации (два естества Диониса играют в этом случае особенно важную роль).

Так создалось единственное в своем роде действо, совмещавшее в себе *одновременный* опыт предельного *обособления* «я» («я» и моя конечность), предельного *слияния* «я» и «ты» (равное переживание смерти всеми участниками фиаса) с предельным *слиянием* «я» и «над-я» (переживание патетических страстей бога и его *ипостасей как своих собственных*²⁰). Оно представляло собой синкретичное по форме, стихийное освоение древним эллином диалектики партикулярного и общего в катартическом опыте расторжения граней индивидуации.

Но, как мы видели, расторжение граней индивидуации Вяч. Иванов усматривает и в динамике половых отношений прадионисийского ритуала, оргиазм которого (или «третье лицо» в экспериментах по реконструкции) позволяет отчетливее ощутить необъектность пребывания «ты», множественность субъектов единого дионисийского переживания. И это значит, что переживания любви и смерти в дионисийском ритуале онтологически связаны между собой актом выхождения из пределов тесного «я»: «Дионис все же был в глазах тех древних людей не богом диких свадеб и совокупления, но богом мертвых и сени смертной», он «вносил смерть в ликование живых. И в смерти улыбался улыбкой ликующего возврата, божественный свидетель неистребимой рождающей силы»²¹. По тому и знаковые выражения их в многочисленных географически и исторически различных вариантах ритуала соотносимы и выступают субститутами друг друга, сохраняя главный опорный морфологический принцип

акта расторжения граней индивидуации — *принцип метаморфозы*, вместе с главным психологическим проявлением его — *экстатикой*. Но поскольку катарсис возникает, согласно Вяч. Иванову, из необходимости соотнести два антиномичных богопочитания, ни экстаз, ни метаморфоза праобрядя, будучи опорными качествами дионисийской катартики, не означали еще катарсиса. Катарсисом стало *трехаспектное единство* урегулирования отношений:

1) освободительное разрешение энтусиастических состояний человека, т. е. путь от «зияющей диады» к гармонизации душевного хозяйства, прежде всего как гармонизации отношений между Анимусом и Анимой;

2) упорядочение отношений внутри социума, прежде всего в аспекте мужское / женское;

3) и *главное*; упорядочение отношений человека с богами, т. е. силами «над-я», конфликтовавшими между собою (их контрадикторность эксплицировала особенно усложненные, значит, в случае успеха, тем более эффективные задачи медиации, снятые монотеизмом).

Триединство катартического переживания знаменовало «эмансипацию душевных сил от влияний телесных», как утверждает Вяч. Иванов, опираясь на Платона: «Душа приобретает независимое бытие и сознание в себе самой и становится вольной от уз тела» (201). А выдвигание на первый план третьего аспекта, завершившееся реформой орфиков и учреждением Великих Дионисий, свидетельствовало уже о процессе вызревания и автономизации собственно проблем сознания. Вслед за Виламовицем-Меллендорфом, с которым редко бывал согласен, и Ю. Кулаковским²² Вяч. Иванов увидел в дионисийской катартике чуть ли не решающее событие в душевной жизни «древнего европейского человека»: возникновение осознания индивидуального сознания и диалектики его отношения к общему (203).

Как диалектику партикулярного и общего описывает явление катарсиса и Д. Лукач, но мысль венгерского философа движется в плоскости проблем соотнесения эстетики с этикой на базе общесоциальных параметров культуры, поэтому закономерно, что его выводы, сколь бы проницательны они ни были, ограничиваются этим уровнем, не затрагивая индивидуальной психики, тем более — ее глубинных пластов, тем более — объективации под сознательного в праисторически и исторически изменяющихся знаковых системах культуры. Выводы Д. Лукача обобщены до абстрактности и учитывают разве что смену формаций²³.

С другой стороны, нетрудно заметить в концепции катарсиса у Вяч. Иванова и точки соприкосновения с идеями Фрейда, может быть, даже их частичное воздействие (по крайней мере, тех, что

высказаны в работе «Тотем и табу», о которой русский мыслитель не мог не знать²⁴).

Три аспекта упорядочения отношений, в их единстве приводящие к катартическому переживанию, и особенно роль «над-я» в интерпретации Вяч. Иванова, побуждают к сопоставлению с описанием процесса интеграции личности — отчасти у Фрейда, отчасти у Юнга. Сближение переживаний любви и смерти (сколь бы старым и общим местом оно ни было) у исследователя дионисийства и отца психоанализа тоже родственно, что вполне объяснимо общностью источников — идеями Ницше и Шопенгауэра. Но именно здесь отчетливо вырисовываются и различия двух установок. Внимание Фрейда, как известно, обращено на Эрос и волю к смерти (Todestrieb-Destruktionstrieb), прежде всего в проявлениях невротического атавизма. Вяч. Иванов, как мы видели, исследует переживание тех же состояний в качестве закономерных моментов диалектики партикулярного и общего, в их онтологических основах, с одной стороны, и в объективациях их в куль туре — с другой. Если в первом случае акцент на отклонениях от социально-культурной нормы есть предмет психиатрии, то акцент на норме и ее культурообразующих манифестациях во втором случае — предмет культурологии. Если у Фрейда и, особенно, у его последователей анализ психики закономерно опирается на физиологию и человек рассматривается как биологическое существо (отчего у К. Лоренца, например, *секс — агрессия — катарсис* описываются как аналогичные, хотя и нетождественные, проявления человеческого и животного мира²⁵), то внимание Вяч. Иванова сосредоточено именно на том мгновении, когда человек перестал быть лишь биологическим существом. Более того, приковывая наше внимание к специфичности преобразования прадионисийства в религию Диониса, Вяч. Иванов, в сущности, настойчиво внушает мысль, что собственно катартическое переживание объективируется и вызывается лишь структурами дионисийского обряда, рожденного уникальной задачей гармонизировать отношения с контрадикторными богами и предъявившего миг рождения стихийной диалектики (позволю себе еще раз напомнить, что внешне близкие обряды и элементы обрядов у шиитов или в индуизме этими качествами, согласно Вяч. Иванову, не обладали).

Исторически складывавшийся набор этих структур, различных по несомым ими потенциям, очень широк, но все они в той или иной степени сохраняют возможность вызвать эффект катарсиса. Когда, по мере дифференциации уровней сознания, психики и осознанной деятельности, формируются сферы культа, культуры и быта, дионисийство расщепляется на три самостоятельных, хотя и взаимодействующих, русла: мистерий, художеств и карнавальности, каждое из которых, в свою очередь, порождает множественность жанров,

поляризуя исходно синкретичные качества и оберегая вместе с тем их генетическое родство. Динамику этого процесса Вяч. Иванов описывает, соотнося рождение жанров трагического и комического искусства. Когда Дионисовы действия — этот «общий катарсис эллинизма» — «по закону эволюции обрядового синкретического искусства» переросли в «сознательное художество», т. е. в трагедию, оставшуюся наполовину богослужением, — они перелили в нее свои качества, хотя «элементы пафоса и катарсиса <...> ослабляются на этой стадии до символизма» (211–212). Поскольку в раннем синкретическом действе «трагически-плачевное было причудливо смешано с разнузданно-веселым», закономерно, что — как об этом свидетельствует Аристотель — сатиры оказались «ближайшими соучастниками или исполнителями того дифирамбического служения, которое было зерном прорастающей трагедии» (221).

Когда же процесс преобразования обряда в обрядовое синкретическое действие, а затем в искусство трагедии, удалившей из трагического действия сатиров, завершился, им было отведено место в эпилоге и последнем слове трагедии — сатировой драме (что обнаружило соприродность их игр трагическому строю:

...под конец дня, посвященного трагедии, возвышенный хор разоблачался как сонм хтонических спутников Дионисовых, что обращало все трагическое действие в эпифанию многоликого бога и интегрировало прошедшее перед зрителем разнообразие героических участвий в единое переживание таинственной Дионисовой силы, вызывающей лики героев, как и всю окружающую их пеструю и множественную жизнь, из сени смертной и опять уводящей ее в запредельные области невидимого, безвидного — Аида (243).

Итак, плач завершался игрою. Каковы же были место и внутренний смысл драмы сатиров в религиозно-художественном целом аттической трагедии? Ответ Вяч. Иванова таков:

В героической маске трагедии феноменальное сгущено; живоотно грубая личина Сатира — тончайший покров ноумена; в ней ослабление *principii individuationis* до последних, почти теневых схем. В первой максимум человеческого самоутверждения в пределах земного явления; во второй — его полная отмена. Земля, щедрая могила, голосами невинного и неумирающего инстинкта в полузвериных обличьях поет и славит безличную стихию плоти; личные воплощения тают и растворяются в несущественное сновидение жизни. Так бессознательно философствует, играя в мир, как младенец-Загрей, божественное дитя — дионисийское искусство (243–244).

Это искусство проносит через века глубочайшую идею Дионисовой религии — идею «сгущения в индивидуацию и ее расторжения»: скорбь и смех равно уязвляют зрителя «катартическим острием дионисийского внутреннего опыта» (244). Так очерчивает Вяч. Иванов возможности и пределы структур — носителей «памяти катарсиса», «потенции катарсиса».

Но почему следует говорить всего лишь о потенции катарсиса, несомой той или иной формой, тем или иным — дионисийским по истокам — жанром культуры? Да потому, что катарсис, по Вяч. Иванову (как и ценность, согласно Андрею Белому, а вслед за ним и Мукаржовскому), — *энергетический процесс*. Состоится катартическое переживание или нет — это зависит не только от качеств объективированной структуры (будь то произведение искусства, профессиональный спектакль или спонтанная ярмарочная ситуация), это зависит каждый раз и от актуальных условий восприятия, и от типа воспринимающего (или участвующего в событии) сознания. Вот почему Вяч. Иванов находит возможным еще более сузить пределы порождения катартического эффекта, утверждая, что дионисийский восторг — этот «ряд внутренних состояний и внутренних методов» — дается человеку лишь в конкретном внутреннем опыте: «Дионисийское начало, антиномичное по своей природе, может быть многообразно описываемо и формально определяемо, но вполне раскрывается только в переживании»²⁶.

II. К проблеме теургического постулата

Настоящая работа представляет собой комментарий к статье Вяч. Иванова «О границах искусства» (1913), в которой — как и во многих других трудах символистов, особенно младшего поколения, — формулировались фундаментальные положения культурологии и эстетики символизма. Среди них особенно примечательны и продуктивны, на мой взгляд, различения между тремя видами коммуникации: прагматической, литургической и эстетической. Сосредоточиваясь на этом аспекте эстетики символизма, в поле зрения следует включить и такие работы Вяч. Иванова, как «Поэт и чернь» (1904), «Символика эстетических начал» (первоначальное название — «О нисхождении», 1905), «Две стихии в современном символизме» (1908), «Ф. Ницше» (1908), «Религиозное дело Вл. Соловьева» (1910), «Чурлянис