



Гасан ГУСЕЙНОВ

Проекции «дионисийства» в биографии Вячеслава Иванова¹

Над книгой «Дионис и прадионисийство» Вячеслав Иванов работал много лет и приступал к ней трижды — два раза по-русски и в последние годы жизни — по-немецки. Так, словно нарочно старался воспроизвести в своем литературно-научном творчестве канву страстного или патетического (от греческого Πάθος) мифа о Дионисе. Как Дионис рождался, чтобы быть растерзанным или вытолкнутым из чрева матери, так и Вячеславу Иванову пришлось сначала писать работу о Дионисе по следам учения в Германии в конце 19 в., потом — в самом начале 20 в., изучая греческую религию в Афинах, занимаясь переводами Эсхила в 1916–1917 гг., потом — при встрече с массовыми оргиастическими культурами в советской России и шиитском Азербайджане в начале 1920-х гг., и, наконец, в Риме, когда он намеревался выпустить книгу на немецком языке.

Основные фазы этой работы детально разобраны в исследованиях Михаэля Вахтеля, сопровождавших реконструкцию и издание последней — немецкой — версии «Диониса и прадионисийства», перевод которой, выполненный Кэте Розенберг, Иванов перерабатывал несколько лет.²

Написанная довольно трудным языком в уверенности, что тот, кто берется за чтение этой книги, должен хорошо знать три-четыре европейских языка и быть хотя бы поверхностно знаком с тем, как пишут по-гречески и по-латыни, книга содержит несколько вариантов развернутого и краткого резюме представлений Иванова о религии Диониса как источнике страстного культа в Восточном Средиземноморье, как бы этот культ ни назывался в дальнейшем, и о дионисийском дифирамбе как источнике греческой трагедии. Кратчайшая сводка собственных резюме Вячеслава Иванова о сущности Диониса и Прадионисийстве может быть реконструирована и сжато представлена — словами самого В.И. — следующим образом:

4. «Умозрение о метафизической природе и взаимоотношении Аполлона и Диониса развивается из дельфийско-орфических корней в форме, близкой к философеме, закрепившейся в мистических кругах философской школы неоплатоников».

5. «Согласно этой концепции, Аполлон есть начало единства, сущность его — монада, тогда как Дионис знаменует собою начало множественности».

6. «Мию, исходящий (с точки зрения символической эксегезы) из понятия о божестве, как о живом всеединстве, изображает [эту множественность] как страсти бога страдающего, растерзанного».

7. «Бог строя, соподчинения и согласия, Аполлон есть сила связующая и воссоединяющая; бог восхождения, он возводит от разделенных форм к объемлющей их верховной форме, от текучего становления к недвижно пребывающему бытию».

8. «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, переполнения, наконец — исступления; но последнее не может быть долговременным, и от достигнутого этим “выходом из себя“, как временным самоупраждением личности, бесформенного единства, вновь обращает Дионис живые силы к мнимому переживанию отдельного бытия как бы в новых или обновленных личинах, — пока волна дионисийского прибою не смывает последних граней индивидуальности, погружая ее тайнодействием смерти в беспредельный океан вселенского целого».

9. «Монаде Аполлона противостоит дионисийская диада, как мужескому началу противостоит начало женское, также издревле знаменуемое в противоположность “единице“ мужа числом “два“. Однако, Дионис не женский только, но и мужеский бог; антиномически заключает он в себе диаду и монаду: в самом деле, он одновременно творит и разрушает текучия формы индивидуации. Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису, — как *esse* [бытие] имманентно *fieri* [становлению], — и, следовательно, принципом того сохранения личной монады за порогом смерти, без коего невозможно было бы производимое Дионисом возрождение личности, ея палингенесия».

10. «В согласии с вышеизложенным умозрением, неоплатоник Прокл учит, что необходимо воздействие Аполлона на Диониса, чтобы предотвратить его конечное саморасточение — через “нисхождение в титаническую множественность“ беспредельной индивидуации, последствием которого было бы чрезмерное отдаление — и, следовательно, отделение от Отца, “низложение с царского престола“.

11. «Проводником такого ограничивающего воздействия на дионисийскую стихию является Орфей, носитель “аполлонийской монады” — идеи целостности и воссоединения. Вот подлинныя слова Прокла: “Орфей противопоставляет царю Дионису аполлонийскую монаду, отвращающую его от нисхождения в титаническую множественность и от ухода с трона и берегущую его чистым и непорочным в единстве”.

12. «Дионис, сын божий и бог страдающий, жертвует целокупностью своего божественного бытия, отдаваясь на растерзание жадно поглощающей его материальной, или “титанической”, стихии. Эта стихия еще не может слиться с ним целостно, в любви, но приобщается его светлому естеству путем насилия и космического преступления, которое и обуславливает страдание жертвоприносящегося бога. Дионис становится виновником божественного оживления отдельной тварности. Но каждый атом ея хотел бы наполниться им для себя одного и в обособлении от других, а жертвенной воле бога к самоотдаче нет удержу, — и самый избыток его самоотречения мог бы составить опасность для божественного всеединства. Оттого саморасточению Диониса положен предел, принцип которого лежит вне Дионисовой воли. Имя этому пределу — Аполлон, бог торжествующего единства и сила воссоединяющая. Орфей, олицетворяющий собою мистический синтез обоих откровений — Дионисова и Аполлонова, есть тот лик Диониса, в коем бог вочеловечившийся, совершая свое мировое мученичество, отрекается в то же время от самой воли своей, подчиняя ее закону воли отчей».

13. «Ницше говорит, что трагедия развилась из чувства повышения жизни, которое стремится к саморазрушению. Вот это желание идти навстречу грозящей гибели, это и есть суть трагедии, оттого трагедия и заключает трагическую катастрофу. Это стремление к катастрофе, как к чему то геройскому, чему то совершенному, может быть путем преступления, чтобы погибнуть самому, это объясняется Дионисовским избытком сил. А так как эллины знали, как нужно умирать, они знали, как человек устремляется из себя, подобно Гетевской бабочке, которая летит в огонь и учит человека, чтобы он так и поступал. Кто не испытал священной тоски, кто не знал этого влечения к огню, который говорит, что если ты боишься умереть и после смерти стать иным, то ты только унылый гость здесь на земле. Я же хочу славить то живое, что тоскует по огненной смерти. Вот так как Эллины тосковали по этой огненной смерти, то и могли создать в честь Диониса трагедию...»

14. «Дионис был герой над героями и все эти герои были в каком-нибудь лике Диониса, как один Дионис, т. е. герои терпели страдания, как первоначально терпел бог Дионис — богочеловек, герой. Таким

образом, в христианстве, которое выступило на место героев были мученики на кресте и в лице каждого мученика принимал страдания сам Христос.»

15. Наконец, Иванов предлагает не упускать из виду различаемые Платоном четыре вида «божественного одержания в духе: одно одержание от Аполлона, это — область вещего ясновидения; другое — от Диониса, это — царство мистики и душевных очищений; третье от Муз — ими движимы поэты и художники; четвертое от Эроса — ему послушествуют влюбленные в божественную красоту вечных существей»³.

Сколь бы ни были разнообразны вариации этой схемы, именно она находится в центре большого повествования Иванова об эллинской религии и оставалась почти неизменной на протяжении нескольких десятилетий. Правда, предметом религиозно-философского разговора становилась не вся эта картина в целом, но лишь ее отдельные узловые точки. В Германии они первоначально носили для Иванова, скорее, характер филологических дискуссий, и здесь Иванову приходилось поначалу самоопределяться в спорах вокруг Ницше, которые вели Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф и Эрвин Роде. В России в центре его внимания оказалась религиозно-политическая поэзия — в эллинском значении этого слова, т. е. лирическая деятельность в историческом времени, которая должна со временем обеспечить переход от эпохи декадентского индивидуализма к эпохе «органической»⁴. В дальнейшем, в 1930-е годы, Иванов поставил перед собой задачу истолковать «русский дионисизм» в его разнообразных изводах своим собеседникам на Западе.⁵ Пусть эта задача и не являлась научной, все же для ее решения Иванову пришлось не только заново проштудировать литературу по теме от Виламовица до Вальтера Отто и от Отто до принадлежавшего к следующему поколению Карла Кереньи, но и уточнить собственную позицию в отношении «дионисийства» как некоего субстрата специфически «эллинского», в убеждении Иванова, страстно́го культа. Неизменность представлений Иванова о «дионисийстве» и его истоках до известной степени компенсировалась изменчивостью адресатов его работ.

После 1923 года, когда в Баку впервые и к тому же в не удовлетворившем автора виде вышла книга Вячеслава Иванова «Дионис и дионисийство», только в начале 21-го века появились основополагающие труды по теме. Одна — это не состоявшееся при жизни автора издание авторизованного перевода «Диониса...» на немецкий язык, предпринятое профессором Принстонского университета Михаэлем Вахтелем и Кристианом Вильдбергом (2012)⁶. Другая — книга Филипа Вестбрука (Амстердамский университет) «Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: филологические и философские идеи

о дионисийстве». ⁷ Работа Вестбрука — попытка возместить отсутствие книг Иванова в их собственном историко-культурном контексте, создать виртуальную модель возможной научно-общественной дискуссии вокруг «Эллинской религии...» и «Диониса...», как если бы они вышли в свое время в нужном месте.

Немецкий «Дионис...» восполняет важнейшее и чуть было не утраченное для потомства звено творческой эволюции Иванова, который, особенно после окончательного отъезда из Советской России в 1924 году, видел одну из своих главных просветительских задач в возможно более широком и глубоком ознакомлении современного западного, прежде всего — европейского, общества с творческой физиономией ученых, мыслителей, художников из России, не вписывавшихся в тогдашний реальный культурно-политический ландшафт. Эмигрант с 1921 года, Иванов далеко не сразу пришел к формулировке этой задачи. Усилиями коллег уже в середине 1920-х гг. некоторые труды Иванова начали выходить в переводе на немецкий («Переписка из двух углов» с М. О. Гершензоном, книга о Достоевском), но книгам по греческой религии не было суждено появиться в том жизненном и культурном окружении, в котором и для которого они были написаны. Это ставит не только перед исследователем, но и перед любым первоочитателем Иванова несколько трудных задач.

Первая из них — определить тот контекст — философской мысли или гуманитарной науки, — в котором книга Иванова была написана. Эту задачу ставит и решает в своем предисловии к немецкому изданию «Диониса...» Михаэль Вахтель. В условия задачи входит и ответ на вопрос, какое место занимают книги Иванова в истории его науки — классической филологии. По мнению Филипа Вестбрука, исследования Иванова по классической филологии научны только на первый взгляд. «При более тщательном изучении, — пишет Вестбрук, — нельзя не заметить, что на самом деле в форму научного исследования облачены личные религиозные и философские искания автора. Это становится особенно наглядно, когда научный дискурс в работах Иванова уступает место вдохновенным размышлениям о мистике и религии. Кроме того, Иванов не всегда упоминает источники, на которых основаны его рассуждения. В этом смысле религиозный философ нередко одерживает верх над критическим филологом» ⁸.

Представление о борьбе между религиозным философом и критическим филологом все же не в полной мере описывает ту более сложную систему координат, в которой жил и писал Иванов. Так, характеризуя в другой связи творческую манеру Иванова, современник пишет: «Относительно преувеличений в словах В. Ив. У него нет преувеличения в точном смысле. Он не преувеличивает приятности и не умалчивает о недостатках. Только он старается для всего найти

образ и этот образ бывает взят не по отношению к человеку, а сам по себе, и именно эта отделенность и законченность образа производит впечатление преувеличения по отношению к человеку. Но для него это не преувеличение — это только точное художественное определение»⁹.

Текстологический анализ источников, предшествовавший немецкому изданию «Диониса...», также подтверждает вывод Вестбрука. Вместе с тем, надежной локализации не поддается лишь очень незначительная часть ссылок Иванова на источники. Благодаря исследованиям Н. А. Богомолова¹⁰, а также систематической публикации материалов, хранящихся в РАИ¹¹, хорошо известно, что огромная ученость Иванова не легенда, и, несмотря на общую установку на «вживаемость» в материал и постоянную заботу поэта «видеть» непрерывную связь времен, читатель может доверять и тем цитируемым источникам, которые пока не удастся найти среди предположительно доступных В.И. книг и журналов. Совсем другой вопрос, какая собственная конструкция выстраивается с помощью этих источников. Общий вывод исследователя можно суммировать так: в фокусе Иванова не научная истина и не просвещение, а жизненное и религиозно-культурное «просветление»¹².

Вестбрук скрупулезно разбирает многие источники ивановской учености, но его цель не только источниковедческая. Вестбрук предлагает, во-первых, рассмотреть идейные отношения Иванова с теми, кто, собственно, дал ему толчок к работе над «дионисийством» и греческой трагедией как высшим проявлением этого дионисийства. Таких источников, считает Вестбрук, по меньшей мере три. Во-первых, это сами греки — от Еврипида и Платона до Аристотеля и Прокла, которые видели в Дионисе мифический прообраз философского учения о двоице. Во-вторых, это Фридрих Ницше и Эрвин Руде — философствующие филологи, нашедшие в античности ключ к новой эзотерике, в том числе — социальной. Наконец, третий источник и толчок к поиску ритуально-философской пра-формы человечества, корни которого — в Восточном Средиземноморье, это русские мыслители и поэты — от ранних славянофилов, Владимира Соловьева и других философствующих писателей до младших современников. Вестбрука интересует и развитие ивановских идей (например, у А. Ф. Лосева, который застал последние месяцы Иванова в культурной жизни Москвы и, хотя бы отчасти, считал поэта и философа своим наставником, а иногда даже образцом для подражания¹³).

Философское окружение поэта интересует Вестбрука постольку, поскольку в центре внимания исследователя — развитие самого круга идей, которые Иванов подхватил и развил сам и которые позднее развивали или даже только обсуждали другие (Вестбрук называет,

например, С.С. Аверинцева, отчасти, действительно, стилизовавшего свое речевое и социальное поведение под Ивановское).

Разумеется, на этом пути — отслеживания истории идей, а не биографических траекторий людей — Вестбрук опускает некоторые основополагающие переживания (смерть жен, другие события, подробно описанные в книге воспоминаний Лидии Ивановой¹⁴) и участие некоторых людей в жизни и развитии идей Иванова (о В.Ф. Эрне сам Иванов говорил, что тот оказал на него гораздо большее влияние, чем даже Владимир Соловьев¹⁵), опыт общения с которыми был, по видимому, для Иванова неизмеримо важнее всякой теории. Но, поскольку Вестбрука гораздо больше интересует «история идей», чем биография людей, исследователь задается вопросом не только о непосредственном (и также верифицируемом) окружении, но и о восприимчивых ивановских идей — непосредственных или опосредованных родством и ученичеством.

Непредубежденный читатель «Диониса...» сталкивается, однако, и с другой, не менее захватывающей реальностью мысли и жизни поэта и эзотерика, каким, несомненно, и был Иванов. Эта реальность, во-первых, обнаруживает себя в тематической и структурной перекличке с другими авторами — близкими собеседниками и младшими современниками автора «Диониса...», которые заведомо ничего не могли знать о трудах Иванова или, даже если бы и знали, не могли, во всяком случае, иметь к его сочинениям доступа, не могли с ним поддерживать никакой связи.

Во-вторых же, в творчестве Иванова часто именно стихи оказываются гораздо более рациональной экспликацией идей, чем оформленные внешне как научное исследование главы «Диониса...».¹⁶ В другой связи на это свойство поэзии Иванова указал однажды Н.А. Бердяев. В письме от 30 января 1915 года Бердяев писал Иванову: «Вы стали перекладывать в стихи прозу Эрна»¹⁷. И наоборот, случайное упоминание древнегреческого имени могло заставить Иванова, отбросив всякую дистанцию и рецепцию, погрузиться в «самое античность»¹⁸.

В качестве примера стихов как рациональной экспликации идей приведем фрагмент элегической поэмы «Деревья»¹⁹, посвященной Владимиру Францевичу Эрну — другу и собеседнику, в регулярном общении с которым Иванов провел в Красной Поляне близ Сочи чрезвычайно плодотворный для него последний предреволюционный 1916–1917 год (именно здесь Иванов, в частности, завершил перевод Эсхила²⁰).

<...>

Орешники я помню вековые,
Под коими мечтательный приют
Мы вам нашли, Пенаты домовые,

Где творческий мы возделели труд
 С молитвенным соединить впервые;
 И верилось: к нам общины придут,
 И расцветут пустынным крином действа
 В обители духовного семейства.

ХІ

Владимир Эрн, Франциска сын, — Аминь!

Как видно, ключевые слова — соединение «молитвенного» и «творческого» труда и ожидание новыми «мистагогами» новых «общин» (οίασов) — резюмируют основные темы, которые более всего интересуют Иванова в греческой «религии страдающего бога». Можно увидеть здесь проявление того «духа общественной утопии», той «мысли или хотя бы мечты о всенародном и всечеловеческом», которая, по словам С. С. Аверинцева, «сопровождает шаг за шагом все этапы становления писательской личности Вячеслава Иванова. Вячеслав Иванов — платоник и мистик. Но существенная черта его платонизма и его мистики — в том, что они являют собой идеалистическую и мистическую интерпретацию глубокой внутренней потребности в сверхличном и всенародном»²¹. Именно этой потребностью объясняется попытка Иванова взаимодействовать с только-только захватившими власть большевиками.²² Иванов словно снова возвращается в это время к концепции, требовавшей от поэта принадлежать «к кругу религиозно-художественного значения народной души» (1905 — начало 1910-х гг.).²³ В годы первой русской революции Иванов, по видимому, пытался найти возможно более прочную идейную нить между своими занятиями античностью и поэзией (которые были для него нераздельны), с одной стороны, и групповой (журнальной, культурной, семейно-общественной) художественной жизнью как частью современной социальности — с другой. На это указывают, в частности, материалы о полемике вокруг «мистического анархизма», введенные в оборот в начале 1990-х годов²⁴, которые не могли быть известны Аверинцеву в середине 1970-х.

Тем более интересное толкование Аверинцева позволяет лучше понять реакцию Иванова на вынужденную оторванность от собственного референтного круга поэта, исследователя и — все еще! — мистагога: именно в этот момент он в четвертый раз — после Германии ученичества, революционной и послевоенной советской Москвы с перерывом на укрывище в «оргастическом Баку», обращается к «дионисийству» и его корням.

Есть у характеристики, которую дает месту «дионисийства» в ивановской биографической канве²⁵ Аверинцев, еще одно измерение.

В 1975 году, по советским цензурным соображениям в «Вопросах литературы», невозможно было представить себе прямую дискуссию с относительно недавно умершим эмигрантским автором — младшим современником Иванова — Федором Степуном. Именно Степун опубликовал в 1936 году (а впоследствии переиздал в середине 1960-х) большую статью, в которой за юбилейным панегириком легко читалась и критика социально-философских воззрений Иванова. Степун, в частности, критиковал понимание ивановского «дионисийства» как слишком уж эластичного покрывала для упомянутой Аверинцевым «глубокой внутренней потребности в сверхличном и всенародном». Чтобы избавить читателя от искушения трактовать Иванова в неославянофильском ключе, дабы не продолжать полемику времен Первой мировой войны, Степун уточняет: «Конечно, он мыслит народную стихию как основу мифотворчества искусства, но народ его искусства не есть этнографически-историческая реальность. Народная душа, защищаемая Вячеславом Ивановым, есть ответственный перед Богом за судьбы своего народа ангел, подобный ангелам церковей в откровении Иоанна. Народное искусство Вячеслава Иванова — это искусство Данте, Достоевского, Гете или Клейста, это высокое искусство истолкования и даже создания народной души, не имеющее ничего общего с психологически-социологическими изображениями народной жизни или с требованием, чтобы искусство было доступно народному пониманию»²⁶.

При этом то, что было несчастьем для автора, который никак не мог опубликовать свой формально академический труд и сделать его предметом общественных споров, дает в руки исследователя бесценный материал, позволяющий, как это делает издатель немецкого «Диониса», в мельчайших деталях увидеть русскую траекторию мифа о Дионисе, «главного греческого мифа эпохи модернизма» (М. Вахтель). Бесспорным и общезначимым началом этой траектории была публикация книги Фридриха Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872).

Многоликость русского филологического и фиксированного на античности ницшеанства такова, что один и тот же деятель культуры, подобно Протею, в зависимости от смены аудитории становился то мистагогом, то пародистом. Иванов был необыкновенно чуток к малейшим проявлениям живописного «эллинизма». Здесь достаточно упомянуть его работу, посвященную картине Льва Бакста «Античный ужас» («*Terror antiquus*»), написанной по следам одного из путешествий художника в Грецию в обществе Валентина Серова. В первые годы XX века Иванов, очевидно, находился под сильным влиянием Ф. Ф. Зелинского²⁷: отсюда его рассуждения о семи матерях, зачавших от Зевса, и о религии Диониса как «женской религии», «мучениче-

стве и убиении мужского богам» и т. п.²⁸ На пародийно-бурлескный горизонт в восприятии ницшеанствующего дионисийства 1900-х гг. указывают и мемуаристы²⁹.

Когда Иванов явно узнавал очередного ницшеанца или признавал такого народным писателем, это растапливало возможный в иных случаях лед. Н. А. Богомоллов пишет о «мистическом энергетизме» Иванова, который нашел отклик и «в душе Горького»³⁰.

Здесь уместно указать на тесную переплетенность академических, поэтических и социально-политических интересов и поисков Иванова и его влиятельных современников. Так, отчитываясь в 1906 году в письме матери о своем пребывании в Париже в обществе Д. Мережковского, Дм. Философова и З. Гиппиус, Андрей Белый писал в 1906 году: «Они не советуют торопиться в Россию, где ждет истерия, ужас, как от кружка декадентов и неврастеников вроде Левы <Кобылинского>, так и от мучений на почве общественности»³¹. «Иногда мне кажется, — объясняет на этот раз уже З. Гиппиус в 1907 г., — что лучше временная пустыня, нежели вечная кружковщина. Увы! Кузьмины, Нувел <так! Г. Г.> и Вячеславы думают, что создают новый эллинский мир, — а создают не более, чем то, что уже есть и в Париже — в салоне Кругликовой»³².

Именно в это время эпитет «дионисийский» Иванов начинает применять с такой широтой, которую не в силах охватить никакая научная концепция: «весенней дионисийской грозой»³³ он может назвать свою встречу со второй женой — Л. Д. Зиновьевой-Аннибал, а позднее увидит «дионисийство» в событиях, с которыми будет сопоставлять страстные содержание в религиозной жизни Средиземноморья — от раннего христианства или шиитских ритуалов до русской революции³⁴. Траектория почти мономанического интереса к «дионисийству» прочерчивается от первого, случайно возникшего, цикла лекций в парижском русском вольном университете 1905 года³⁵. Бросавшуюся в глаза поглощенность Иванова «Дионисом» далеко не только как академической проблемой отмечает и Брюсов, присутствовавший на лекциях В.И. в Париже: «Но самое интересное было, конечно, Вяч. Иванов. Он читал в Р<усской> Шк<оле> о Дионисе. Это настоящий человек, немного слишк<ом> увлечен своим Дионисом»³⁶. «Он очень интересен, хотя и томителен со своим Дионисом»³⁷.

В дальнейшем «дионисийство», понимаемое Ивановым как эллинское преддверие к христианству, вызывает и более острую критику из близкого окружения. Особенно болезненной для поэта она стала в начале Первой мировой войны, когда религиозные споры соединились с политическими. Так, Н. А. Бердяев, в открытой печати высказавшись об угрозах «неославянофильства», которые он видел в политических сочинениях Иванова, Эрна, Розанова и Булгакова³⁸,

в частном письме развивал Иванову в письме от 30 января 1915 года свои более интимные соображения: «Я чувствую Вас безнадежным язычником, язычником в самом православии Вашем. И как прекрасно было бы, если бы Вы оставались язычником, не надевали на себя православного мундира<...>. Вашей природе чужда Христова трагедия, мистерия личности, и Вы всегда хотели переделать ее на языческий лад, видели в ней лишь трансформацию эллинского дионисизма»³⁹.

Впоследствии область распространения «дионисийства» для Иванова только расширяется. В лекции об античном театре, прочитанной в 1919 году в революционной Москве, Иванов дал не только максимально упрощенный конспект теории происхождения греческой трагедии из дифирамба, но и «дионисийский» ключ к пониманию событий революции и гражданской войны:

«Дионис это музыкальное состояние души, которое доходит до экстатического и следовательно в таком состоянии, которое человек испытывает, он забывает себя и сливается с целым миром. Чем сильнее самозабвение личности, выход духа из пределов личности и чем глубже слияние с целым, тем сильнее и художественное произведение. Таково было состояние людей, которые творили трагедию и в ней участвовали. Это слияние с целым вызывает в человеке великое биение жизни и приток сил. Чем сильнее повышение жизни, тем больше человеку удастся. Он освобождается от закона самосохранения, которому он подчинен в спокойном состоянии и переходит в состояние саморазрушения. Наполняясь творческими силами, он хочет выйти через край, ему хочется дерзнуть, играть жизнью»⁴⁰.

Высказывание Иванова, прозрачное как призыв к новым *humanities* и к гуманизму в новом для него понимании, все же означает и довольно решительное размежевание с собственно академическим, или научным, дискурсом. Вместе с тем, сама попытка прямой смычки античного образца и новой социальной реальности находит параллели в других формах искусства. Достаточно упомянуть конкурсный проект «Дворца рабочих» в Петрограде, который выполнил в 1919 году Иван Фомин с опорой на античный театр, встроены в храмовый перистиль⁴¹.

В докладе «Дионис и Христос у Вячеслава Иванова», прочитанном 20 февраля 2015 года в Петербурге на конференции «Вячеслав Иванов и дионисийство: *disputatio metaphysica et culturalis*», Стефано Каприо проанализировал компоненты, которые можно назвать общими для нескольких поколений русских мыслителей и общественных деятелей — начиная с ранних славянофилов и кончая расслоившимся обществом так называемого «серебряного века». Речь идет, прежде всего, о «харизматическом экстазме» — синтезе мечты о подлинном, но только еще грядущем «народе», и о подлинной, но только

еще грядущей «вере». Это напряженное народотворчество и богоискательство было, хоть и сконструированным в головах, но все же обращенным и к повседневной жизни.

Учитывая названную выше жизненную составляющую «учения о Дионисе» во всех его фазах — от первой встречи самых ранних хтонических культов и ритуалов с более поздними «привозными» культурами новых «производительных сил природы» до появления «мировых религий», которые примут к себе на службу экстатические и энтузиастические «сонмы», мы обнаружим главную внешнюю проблему книг Иванова о древнегреческой религии: в их отсутствие в русской классической филологии, как и вообще в так называемом антиковедении, за весь прошедший с 1920-х гг. XX век не вышло в свет ни одной работы, которая могла бы дать всей подготовившей ее появлению социальной среде культурное влияние, сопоставимое с книгой М. М. Бахтина о Достоевском (1929), Э. Р. Доддса об иррационализме в Древней Греции (1951⁴²), или Роберта Грейвса о греческой мифологии. Книги, вполне уязвимые с точки зрения современного им академического мейнстрима, они одновременно и раздвинули границы науки, и взломали привычные клише массового восприятия не только античности, но и литературы и искусства вообще.

Век, сумевший злоупотребить энергией массового (его называли еще «массовидным») экстаза, всячески сопротивлялся даже появлению книг, раскрывавших историко-психологические и религиозные аспекты «дионисийства». Иванов занимает в этом контексте особую нишу. Выступая в 1919 году перед неведомыми первосоветскими слушателями, он в высшей степени сочувственно рассказывает тем о пользе Ницше для понимания самой природы творчества. Противопоставление дионисийства аполлинизму, ставшее универсальной отмычкой для разгадывания загадок массового человека, культа, растворяющего в себе личность, всего десять лет до того — в начале XX века — приводило Иванова к восторженной проповеди «соборности»:

«Индивидуализм Фауста и авантюризм Вильгельма Мейстера кончаются поворотом к общественной деятельности; и пафос личности, рыдающий в глубоких звуках Девятой симфонии Бетховена, находит разрешение своей лихорадочной агонии томлений, вызовов, исканий, падений, обманутых надежд и конечных отречений — в торжестве соборности»⁴³. Соборность, проистекающую из сплоченности вокруг умирающего и воскресающего бога, Иванов искал вокруг себя и иногда в довольно неожиданных местах⁴⁴.

В этой точке идейная и биографические траектории Иванова замечательным образом пересекаются с таковыми другого писателя. Как показал недавно с своей статье В. А. Рудич, для лучшего понимания

мифопоэтических суставов, которыми пользуется здесь Вяч.Иванов для возможно более точной культурной локализации «дионисийства» от античности до модерна, нужно увидеть параллелизм дионисийской траектории Иванова с фаустовской траекторией у Томаса Манна⁴⁵.

Но прошло меньше 10 лет, и вот Иванову надо самому рассказать о том же «дионисийстве». Объясняя, как дифирамб из «песни в честь бога двойного топора» породит трагедию, Иванов заявляет: «Здесь мы имеем дело с загадкой, оказалось, что дифирамб отождествляется с двойным топором, это как богоубийца и бог-отец. Дифирамб есть бог и дифирамб есть двойной топор. Товарищи, которые не привыкли к такой символике, может быть, несколько сбиты с толку и им может казаться, что тут нет смысла. Дифирамб есть песнь и сам Дионис называется дифирамб. Дионис есть бог, богоубийца — тот же Дионис. Дионис разделяется на бога и богоубийцу»⁴⁶.

Для культурно-политического контекста Гражданской войны выступление Иванова в Москве нужно признать в высшей степени новаторским и опасным. Стройность выстроенной Ивановым конструкции обеспечена не только чрезвычайно разнородным материалом, позволяющим, в силу его гибкости и социальной переплетенности, представить сколь угодно замысловатую ритуально-социологическую концепцию греческой (да и любой другой) мифологии или ритуала. Поэт и мыслитель видит и предчувствует высокую востребованность «страстного» культа, но испытывает перед ним некоторый, и вполне трезвый, ужас. Воспев поначалу этот ужас, ученый певец все-таки осознает, что надо бы вовремя, по словам Бориса Зайцева, «утечь».

Два разных и — каждое по-своему — скрытых понимания диалога поэта и мыслителя с народом-цареубийцей, живущим внутри столь прославлявшегося им самим еще недавно «страстного» культа, — мы и находим в статьях Ф. Степуна 1936 года о социальной и философской личности Иванова и С. Аверинцева 1975 года — об Иванове как поэте. Обе статьи заслуживают самого пристального сравнения еще и потому, что должны были раскрыть творческий облик поэта и мыслителя — соответственно — эмигрантской публике 1930-х и позднесоветской публике 1970-х гг.

Выше мы видели, как стихотворение «Деревья» памяти В. Ф. Эрна, оказывается рациональной экспликацией испытываемых автором сильных чувств. В этом же качестве, но теперь — для разъяснения своей концепции массовой аудитории 1919 года — Иванов воспользовался драмой А. С. Пушкина «Пир во время чумы». Таким образом, очевидно, что свою концепцию «дионисийства» Иванов, по-видимому, готов был бы предложить обществу в качестве научного инструмента социальной и культурной критики, обосновав *rationale* для их понимания пушкинскими стихами:

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретать и ведать мог.

Разумеется, это — довольно известный прием: от античности до средневековья Гомера или Вергилия было принято использовать как истолкователей будущих событий. Но Иванов шел в своем, на этот раз — просветительском, дионисийстве еще дальше. Идя вслед за ним, деятели большевистского искусства хватались за ритуал фаллофорий для антибуржуазной пропаганды и рекламы собственной папиросной промышленности⁴⁷. Контраст иератизма и озорства достигает в творчестве Иванова этого времени предельного накала, но будет распознан современниками еще очень не скоро. Так, И. Н. Голенищев-Кутузов отметит момент отказа Иванова от «практического дионисийства» только в 1930 году.⁴⁸ А Федор Степун в 1936 пойдет дальше и похвалит Иванова как за отказ от подчинения тому же шаблону времени, которого так боялся и Ницше, так и за продолжение линии философско-политической «зоркости», которую панегирист, пусть не без иронии, приписывает герою своего повествования. Отталкиваясь от ключевых и для Вячеслава Иванова, и для Томаса Манна персонализированных мифологем истории европейского индивидуализма — Фауста и Вильгельма Мейстера — Федор Степун так прочерчивает линию, которая приведет к ницшеанскому перевороту: «Индивидуализм Фауста и аристократизм Вильгельма Мейстера завершаются призывом к общему делу. То героическое уединение и даже одиночество человека, певцами которого были Сервантес и Шекспир, разрешается у Шиллера в дифирамбически-хоровую стихию духовной свободы. В девятой симфонии Бетховена агония замкнутой в себе и одиноко страдающей личности перерождается в симфонический восторг соборности и вселенскости. Столетие эпоса отзвучало. Кто не в силах подчинить себя хоровому началу, пусть закроет лицо руками и молча отойдет в сторону. Его удел смерть, ибо в индивидуалистической отрешенности жить дальше невозможно. Эти мысли Вячеслава Иванова осуществились — правда в весьма злой, дьявольской перелицовке — гораздо быстрее, чем кто-либо из нас мог думать»⁴⁹.

Таким образом, у книг Иванова о «дионисийстве» есть несколько дополнительных контекстов. Объявив в самом начале «Диониса...» о «могущественном импульсе Фридриха Ницше», Иванов позиционирует свое сочинение в пограничье между классической филологией как наукой, истолковывающей тексты, и философией и социологией

религии как наук, сам предмет которых Иванову приходится делить то с поэтической практикой (когда он переводит на русский язык, например, Эсхила), то с социальной психологией (когда он реконструирует ритуалы страстных культов — от хоровода в масках козлов до революционного митинга).

Социальную психологию Иванов называет «религиозной психиатрией» (Гл. X, § 7 «Диониса и прадиионисийства»), а главного представителя греческой рациональной мысли — Аристотеля — заставляет полемизировать с Ницше.

В центре этой полемики находится для Иванова Аристотель — основоположник истории и теории искусства, без которого не может обойтись и современная наука. В качестве ученого, идущего по стопам Аристотеля и, вместе с тем, полемизирующего с первым историком трагедии, Иванов — и в этом отношении «Дионис...» — научное сочинение по классической филологии — реконструирует «Дионисову религию» как «объединение двух типов культа: а) материкового, или горного, — наиболее близкого ко вкрайским формам оргиазма, — и б) островного, или морского, — обнаруживающего коренное сродство с религиями Крита и Малой Азии» (Гл. XII, § 7). Но вот поставленная Ивановым задача — увидеть существование этой религии еще до «провозглашения имени Диониса», оказывается за пределами науки, в области философского и иногда богословского конструирования. Одновременный зов нового и сигналы предписанной культовой архаики объясняют восприятие Вячеслава как «мистического ритора, опоздавшего родиться на полтора тысячелетия». ⁵⁰

Здесь труды Иванова о Дионисийстве попадают в ту область «международного модернизма», где теоретически могли бы, если бы не появились «с опозданием на советскую власть», вызвать, по крайней мере у русского читателя, не меньший интерес, чем вызвали в Европе книги о греческой мифологии, например, Роберта Грейвса ⁵¹. Как и у Иванова, огромная ученость и просветительский *élan* Грейвса, пробивают русло поиску единой, всё сплавающей универсальной концепции мифа ⁵².

На другой концептуальный слой, проясняющий интерес Иванова к всеобъединяющему «страстному культу», указал С. С. Аверинцев: «В переориентации с индивидуализма на «общность», на ту опасную стихию, которую психоаналитики XX века назовут «коллективным бессознательным» ⁵³, она становится особенно тонким ядом. Этот яд надолго отравил столь важную для Вячеслава Иванова мечту о сверхличном, всенародном и всечеловеческом — о «соборности» и «хоровом начале» (оба термина взяты из рук славянофилов)» ⁵⁴.

Книги Иванова, написанные на границе научного знания и философско-политического визионерства, заставляют читателя стал-

кивать вокруг своего предмета далеких друг от друга авторов, что в строго научном тексте едва ли было возможно. Неслучайно с таким огромным интересом отнеслись к книгам Иванова о греческом мифе такие разные ученые и философы, как С. М. Баура⁵⁵ или Мартин Бубер⁵⁶.

Главная ось напряжения в «Дионисе...», в конечном счете, оказывается у Иванова между Ницше и Аристотелем. В Ницше для него неприемлем «брутальный индивидуализм» (С. С. Аверинцев)⁵⁷, а в Аристотеле — «психологизм». Но поскольку сам Иванов понимает это напряжение психологически, то и у Аристотеля он берет для описания только этот горизонт⁵⁸. Стоит, однако же, перенастроить фокус с психологического на логический, и мы увидим, что теория «страстей» (Πάθη) в трагедии и культе это — для Аристотеля — лишь частный вид теории логических атрибутов. Но омонимия «страстей» и «атрибутов» не попадает в поле зрения автора, поэтому Иванов и читает Аристотеля только как источник по психологии религии и истории интересовавших его культов. Ведь то и другое — Πάθη, возникающие, подобно флористическим и фаунистическим атрибутам Диониса, Зевса или Аполлона, в ходе обсуждения человеческой и социальной природы. Вот почему, например, буфония, упомянутая в «Афинской политике», или происхождение трагедии из дифирамба, по «Поэтике», Иванова интересуют, а аристотелевские «Категории» или «Никомахова этика», эти опорные точки греческого критического рационализма, — нет. Вот и философско-богословскую поддержку Иванов находит не у Аристотеля, а у Прокла. При этом стоит упомянуть, что основной антирационалистический нерв религиозно-творчества Иванова мог, особенно на раннем этапе, восприниматься современниками как «арелигиозный»⁵⁹.

То, возможно, единственное, что сближает Аристотеля и Ницше, с разных сторон приходящих к тому, что можно было бы назвать антирелигиозностью, неприемлемо для Иванова. Свою концепцию дионисийства, вирулентность которого Иванов наблюдает в массовых социально-религиозных движениях XX века, поэт разрабатывает в конфликте и с Ницше, и с Аристотелем. Как бы ни сопротивлялся этому весь его богатейший материал, Иванов будет трактовать свое «дионисийство» как специфически эллинское явление. При этом, осознавая ограниченность ницшеанского дуализма — противопоставления Аполлона и Диониса, — Иванов принужден конструировать сразу две неверифицируемые философско-мифические сущности — во-первых, «прадионисийство», в котором, как в древнем хаосе, содержатся и будущий «аполлинизм», и грядущий «дионисизм», а во-вторых, изначальное «эллинство» — ту ось цивилизации, на которой держалось равновесие избранной им собственной христианской

доктрины — приятия западного извода христианства без разрыва с восточным.

Иванову — как художнику и мыслителю — и его исследователям необыкновенно повезло, что рядом с ним находились не только любившие отца, но и наблюдательные дети. Без них мы гораздо хуже понимали бы и ту ироническую житейскую, или микросоциальную, подкладку, которая предохраняла В.И. от экстатических эксцессов. Ведь именно эти эксцессы всю первую половину XX века питались эзотерическими дрожжами. В качестве примера можно привести толкование в мемуарах Лидии Вячеславовны Ивановой трогательного страха В.И. перед собаками и мышами как «хтоническими врагами Диониса» и, наоборот, нежной любви к котам как тайным представителям дионисийства в обыденной римской жизни⁶⁰.

Видеть «дионисийского тигра» в тощих римских котах — не то ли же это самое, что считать себя отцом мифического персонажа. Послушаем ироничный рассказ Ницше в письме Эрвину Роде из Базеля в Рим в феврале 1870 года о докладах «Античный музыкальный театр» и «Сократ и трагедия». Письмо это не могло быть известно Иванову, поскольку опубликовано было, насколько мне известно, только в 1954 году. Ницше, в частности, пишет: «Литературных амбиций у меня нет, и мне ни к чему придерживаться господствующих шаблонов. Наоборот, если время позволит, я хочу высказываться со всей определенностью, на какую только буду способен. Наука, искусство и философия с такой силой срастаются сейчас во мне, что мне наверное в один прекрасный день придется разродиться каким-нибудь кентавром»⁶¹. Этот «один прекрасный день» наступит очень скоро — уже в 1872 году, когда появится «Рождение трагедии из духа музыки». Рожденный Ницше «кентавр», мог бы сказать об этом С. С. Аверинцев, отдаст социальной жизни Европы свои топчущие копыта, а обессиленный человеческой торс останется совершенно беззащитным перед такой критикой «ницшеанства», которой сам автор «Рождения трагедии» ни в малой степени не заслуживал. Однако же «немодность», чтобы не сказать растущая «непопулярность», одного из главных идейных стимуляторов Иванова делала публикацию «Диониса...» в 1930-е и особенно 1940-е гг. все более и более проблематичной.

Промедление с публикацией книг Иванова в Европе нужно видеть и в контексте споров конца 1920-х — начала 1930-х гг., которые велись вокруг мейнстримных, как теперь бы сказали, публикаций об античной религии — серии книг Вальтера Отто⁶² и первых публикаций Карла (Кароя) Кереньи. К сожалению, Иванов участвовал в этой полемике не книгами, а статьями (а также стихами и письмами), хотя не исключено, что его неопубликованные рукописи или даже

бакинская книга все же могли побывать в руках у протагонистов немецких дискуссий тех лет⁶³.

Центральной проблемой Иванова оставалась его фиксированность на двух моментах. Во-первых, это нежелание (как сам Иванов, возможно, сказал бы, мистическое нежелание) видеть гетерогенность дионисийства, или подверженность различных местных культов иноземным, иноязычным, инокультурным влияниям. Показателен в этом отношении отклик Иванова на публикацию книги совсем молодого тогда Кереньи⁶⁴. Рецензируя книгу, посвященную эллинистическому культурно-религиозному синкретизму, т. е. гораздо более поздней эпохе, чем та, что занимала его самого в «Эллинской религии...» и в «Дионисе...», Иванов обнаруживает фатальную неготовность к восприятию как структурно-типологического, так и исторического подхода к религиозным культам того самого Восточного Средиземноморья, место в котором «эллинизма» он обрисовал с такой поэтической страстью всего несколько лет назад.

В 1928 году Иванов опубликовал на итальянском языке критическую рецензию на книгу Карла Кереньи, в которой не мог не увидеть и развития своих собственных идей, в том числе интерпретирующих религиозный синкретизм эллинистического времени. И только одно вызвало протест: по мнению Иванова, молодой немецкий ученый слишком уж много времени тратит на то, чтобы увидеть на поздней стадии эллинистического религиозного синкретизма господство в нем преимущественно восточных культов.

Основной тезис, отстаиваемый Ивановым в полемике с Карлом Кереньи, касается статуса «дионисийства» как исконно греческого явления и даже залога торжества этого вероучения. «Эллинский культ, — пишет Иванов, — есть в своей сущности соучастие в страстях божества». Однако, ни ссылки на Дионисия Галикарнасского, который «противопоставлял греческим ритуалам римские», ни идея «эмпатии» греческих богов, ни их недоступность не позволяют Иванову сколько-нибудь убедительно изолировать эллинскую религию страдающего бога, вырвать ее из действующего академического мейнстрима. Иванов напоминает, что имеется общее правило, «общий закон», по которому, когда народный рассказ присваивает миф, считавшийся до того религиозной истиной, следствием этой секуляризации оказывается смягчение мотива Πάθος»а, содержавшегося в мифе, ибо таков закон сказки, чей *iucundus exitus rerum*⁶⁵ распространяется и на романы поздней эпохи (ср. с. VIII); пример подобной эволюции — «Одиссея» в сопоставлении с «Илиадой».

Между тем, спор велся уже не о «самостоятельном» или «заимствованном» характере культа, а о его содержании и истолковании. И даже — о социальных последствиях живучести подобных

культов. В полемике с Кереньи стали понятнее исходные тезисы книги Иванова — «установить, описать и истолковать во всем его своеобразии некий творческий акт эллинского духа». Мистическая, эзотерическая линия оказалась для Иванова более значимой, чем социо-культурное измерение «дионисийство». Это значило только одно: в немецкий академический контекст ей так и не суждено будет вписаться.

Еще одно переживание могло удерживать Иванова от риска активного академического непризнания у новых коллег и друзей в Европе. Это — еще русский его опыт поражения в конфликте с молодыми поэтами. Уже цитировавшийся Константин Локс пишет, «Я помню один вечер на Молчановке, где роль хорэга принадлежала Вячеславу Иванову. Усевшись за небольшим круглым столиком, на котором стоял объемистый жбан белого вина, легкокудрый жрец Диониса начал выспрашивать присутствовавших здесь Асеева и Пастернака»⁶⁶.

Возможно, позволительно говорить и о другом источнике скрытого антиакадемизма Иванова — многолетней (сначала — скрытой, а после смерти великого классика — все более открытой) полемике с Виламовицем, оставшимся, по мнению В.И., столь же бесчувственным к «дионисийству», сколь этот немецкий филолог был индифферентен и к христианству вообще. В едкой характеристике, которую дал Иванову Михаил Кузмин⁶⁷, есть указание на поразительное единство психологической и академической противоречивости Иванова в подходе к религии Диониса. С конца XIX века и первого цикла лекций 1905 года и до самого конца занятий «дионисийством» Иванов не вносил сколько-нибудь существенных изменений в свою концепцию. Но отстаивал он ее не в спорах по частностям, а в противостоянии рационалистической трактовке, характерной именно для Виламовица, не желавшего ничего слышать о всякого рода модернизаторских концепциях (в т. ч. и в русле ницшеанства) и о мистическом «духе эллинства». В глубокой статье⁶⁸, исследующей истоки ивановского «католического гуманизма», К. Ю. Лаппо-Данилевский говорит о «католической» критике не просто протестантизма Виламовица, но его приверженности «платонизму», понятому как своеобразная религия отворачивания от христианства. Подробно анализируя контекст публикаций Иванова в годы национал-социалистической диктатуры в Германии и фашизма в Италии, Лаппо-Данилевский показывает, что в это время научная составляющая интереса В.И. к дионисийству уступает (как это уже бывало в 1919–1921 гг.) профессионально-идеологической. Чем дальше, тем больше концепция «дионисийства» из инструмента анализа «страстных культов» превращается в инструмент поиска надличностной духовной общности «своих». Пассаж, который должен был завершить кратчайшей фор-

мулой статью к шестидесятилетию Теодора Хэкера (Theodor Haecker, 1879–1945), написанную в 1939 году, был исключен из публикации 1946 года. Вот он в переводе К. Ю. Лаппо-Данилевского: «И так возникает между нами немногими (недавно вырван смертью Шарль де Бос из нашего круга) духовная общность — говоря «между нами», я имею в виду, памятуя нашего великого хоревта Карла Мута, что нам позволено и должно именоваться гуманистами именно потому, что мы являемся католическими гуманистами и обретаем наше понимание человека «ессе Номо», а не в «цицероновой *humanitas*» и еще менее в антропологическом оптимизме Руссо или Ренановом частичном смешении действительной богини афинян с *déesse Raison*». ⁶⁹

Возможно, в академической среде (или, скорее, национальных средах, на которые были разбиты войной консервативные интеллектуалы Европы) Иванов и в самом деле воспринимался как русская тень Штефана Георге, сонмы вокруг которой остались в петербургском прошлом или расплылись в эмиграции. На такое понимание наталкивает сопоставление «поэтического» толкования «дионисийства» у Георге с научной интерпретацией в книге Вальтера Отто, которое мы находим в рецензии К. Кереньи 1934 года ⁷⁰.

То, что перед второй мировой войной или в самом ее начале еще могло быть опубликовано, к концу войны оказалось совершенно неприемлемым для академического мейнстрима. Не случайно и Баура в своем предисловии к книге «Наследие символизма» (1947) предлагает смотреть на символизм как на «мистическую форму эстетизма» и решительно игнорирует поправки Иванова. Книгам Иванова суждено было дожидаться следующего прилива интереса к иррационализму, интереса не только к науке и литературе недавнего прошлого, но и к биографии их самым яркими протагонистов.

Мы не можем сказать, до какой степени сознательным было в конечном счете гипотетическое нежелание публиковать «Диониса...» в том новом контексте, в каком Иванов оказался в центре межвоенной Европы в разгар кризиса индивидуализма и одновременного наступления «органической эпохи». Торжество «органического» тоталитаризма оформилось сразу в нескольких вариантах, ни один из которых не совпадал с его чаяниями. Что Иванов трагически не вписался ни в художественный западный мейнстрим века, отмеченного вехами «Рождения трагедии...» и «Доктора Фаустуса» Томаса Манна, ни в философский опыт противодействия влиянию «Ницше для бедных», мы всё больше узнаем из исследовательской литературы нашего времени, посвященной ницшеанству, понимаемому как «дионисийство первой половины XX века».

В частности, большой интерес представляет исследование Дж. Б. Фостера мл. «Наследники Диониса. Ницшеанская струя

в литературном модернизме»⁷¹. В контексте нашей темы обращает на себя внимание блистательное отсутствие в этой замечательной книге даже упоминания имени Вячеслава Иванова. Из русских современников В.И. мы найдем здесь только Андрея Белого⁷². При этом поразительную тематическую параллель к разработке Ивановым концепции «эллинского прадионисийства» в книге Фостера образует бесконечно далекий от него французский писатель и политический деятель Андре Мальро. В философской прозе, сводящей, по схеме Ницше, «аполлинийский» Запад и «дионисийский» (Дальний) Восток, Андре Мальро рисует новую глобальную картину социальной революции и переустройства мира в «постницшеанской перспективе». Мальро ничего не знает ни о «Переписке из двух углов» (хотя его книга «Искушение Запада» представляет собой переписку «азиат-дальневосточника» с «французом-европейцем»), ни о попытках Иванова воспеть «эллинское прадионисийство» как сохраняющее свою силу зерно религии будущего. В чем же ключевая разница между тем и другим? Она не только поколенческая. Мальро — модернист. Он выходит из тени Ницше не в виртуальную гармонию «прадионисийства», а в авантюру модерности, будущего, с его неизбежными социальными, культурными и политическими разрывами. Иванов не готов приносить в жертву этому будущему ни одного исторического пласта из многих знакомых ему. Он готов примирить не только западное и восточное христианство, но и все социальные страсти (Πάθη) своего века с эллинским прадионисийством в акте отправления страстного культа как мистического синтеза. Это настроение, или эту тенденцию, можно отчасти объяснить жизненным опытом Иванова, проследить вехи его становления — от богемного Петербурга через европейское полу-изгнание до первой мировой войны, через революционную Россию, эпизод «шиитской реинкарнации» дионисийства, попытку окультуривания масс в дыму Гражданской войны в Москве, через бегство в Италию и выживание во второй мировой войне: на этом пути Вячеслав Иванов все дальше уходил от ницшеанского импульса юности. Но уходил не вперед, а назад, выстраивая чаемое как проекцию прошлого или фантазий о прошлом⁷³. Вот почему, возможно, «научная» книга о Дионисе и его культах в веках так и осталась не изданной при жизни поэта и мыслителя: она была не современной и на каждом новом витке нуждалась в новой защите, в новом оправдании.

Характеристика культурного контекста, в котором Иванов до конца жизни колебался между желанием получить признание от академической среды, и стародавней мечтой подняться на следующую, мистико-поэтическую вершину, была бы не полной без упоминания другого младшего современника-дионисийца — Д. Г. Лоуренса (1885–1930),

выпустившего в 1916 году «Сумерки Италии», с их острым переживанием «тигриной сущности» Афродиты, сближающей эту «владычицу чувственности» с хитроумным «безумием» дионисийства. «Коварная, сопротивляющаяся мощь», которую тигр «должен одолеть, чтобы кровь текла из пасти, а внутри нее ощущался великолепный вкус живой плоти»⁷⁴.

Признанию академической природы или хотя бы ипостаси, да хотя бы просто серьезности, Ивановского «дионисийства» мешали и эпигоны из окружения поэта. Творчеству одного из них — М. Н. Семенова — посвящена статья Н. А. Богомолова⁷⁵.

Привязанность Иванова к самой ранней своей, можно даже сказать, юношеской концепции «прадионисийства» внимательный, доброжелательный, хоть и скрытно остро-критический мемуарист связывает со стилем жизни предреволюционной русской богемы, с особой социальностью или, если угодно, асоциальностью этой богемы. Федор Степун объясняет «жанровую» неопределенность только микрогрупповой релевантностью обсуждаемых этой богемой идей.

«Все публичные и полупубличные выступления Вяч. Иванова, его лекции, дискуссионные речи, разборы только что прочитанных стихотворений и просто споры в кругу близких людей неизменно отличались своеобразным сочетанием глубокомыслия и блеска, эрудиции и импровизации, тяжеловесности и окрыленности. Таковы же и его книги («По звездам», «Борозды и межи», «Родное и вселенское»). При всей их учености, они не научные трактаты, солидно построенные по всем правилам логики и методологии, а искусно и легко сплетенные венки из живых цветов дружественных бесед не только с современниками, но и с «вечными спутниками». Их обильные ссылки и цитаты не научный балласт, не подстрочно-профессорская бахрома, а образы живой и признательной любви к тем гениям человечества, без дружеского общения с которыми Вячеслав Иванов не мог бы прожить ни одного дня. Постоянно вспоминая на путях своих раздумий то Платона и Эсхила, то Данте и Шекспира, то Гете и Ницше, Вячеслав Иванов вполне естественно, как бы по закону учтивой любезности, приветствовал их особыми архаизирующими интонациями своей речи, то эллинизирующими, то германизирующими жестами языка, тяготеющего в своей русской сущности к древнеславянской витиеватой тяжеловесности»⁷⁶.

Эти свойства вскрывают всю глубину антимодернизма Иванова. Возможно, именно из-за этих свойств Иванов, если и знал своих непосредственных соседей по межвоенному «дионисийству», которое процветало в культурной жизни Европы и Азии под маской «ницшеанства», то все-таки никак не окликал. В личном плане Иванов ушел, если воспользоваться сказанными в другой связи словами Степуна,

«от интимного искусства буржуазно-индивидуалистической эпохи в келейно-монашеское творчество»⁷⁷, зато в социальном смысле он, как может теперь показаться, как раз уберегался от несвоевременной публикации книг о «страстных эллинских культах». Все тот же Степун в своем биографическом очерке к 70-летию Вячеслава Великолепного словно предостерегает юбиляра от угрозы попадания в тень не только философского и художественного влияния Ницше, чей жизненный путь закончился в августе 1900 году, но и той «дьявольской социальной перелицовки хорового начала», за которую взялись в Европе и в России перед второй мировой войной и от которой не смог уберечь своих мыслящих соотечественников важнейший русский духовный патрон Иванова — Владимир Соловьев, также умерший, по новому стилю, в августе 1900-го.

Как видно, социальные проекции Ивановского «дионисийства» — от семейных «часов и «дионисийских тигров», превратившихся в домашних котов, до массовых страстных и омофагических культов Востока и Запада первой половины XX века — сохраняют и свою актуальность, и вирулентность — в зависимости от той точки на биографической или посмертной исследовательской траектории, на которой эти проекции может разглядеть или реконструировать читатель.

Дополнительное измерение наша тема приобретет спустя несколько десятилетий в СССР, когда, не без влияния культовой атмосферы вокруг, с одной стороны, «Серебряного века», а с другой — более позднего и полемически заостренного против него русского формализма, начнет формироваться структурно-семиотическая школа анализа мифологических текстов⁷⁸.

