

4. *Иванов А. В., Фотиева И. В., Шишин М. Ю.* Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы : монография. Барнаул, 2001.
5. *Каган М. С.* Системный подход и гуманитарное знание : [избр. статьи]. Л., 1991.
6. *Калуцков В.* Ландшафт в культурной географии. М., 2008.
7. *Ключевский В. О.* Курс русской истории. Ч. 1, лекция 2 // Соч. : в 8 т. М., 1956. Т. 1.
8. *Моисеев Н. Н.* Расставание с простотой. М., 1998.
9. Основания регионалистики. Формирование и эволюция историко-культурных зон / [В. А. Булкин, А. С. Герд, Г. С. Лебедев, В. Н. Седых] ; под ред. А. С. Герда, Г. С. Лебедева. СПб., 1999. 389 с.
10. *Сагалаев А. М.* Алтай в зеркале мифа. Новосибирск, 1992.
11. *Столяр А. Д.* Происхождение изобразительного искусства. М., 1985.
12. *Суразаков А. С.* Алтай в центре евразийского этнокультурного синтеза // Алтай — Космос — Микрокосмос : тез. докл. 2-й междунар. конф. Алтай, 1994.
13. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / пер. с нем. О. Н. Трубачева ; ред. и авт. предисл. Б. А. Ларин. М., 1987. Т. 4.
14. *Шемякин Я. Г.* Отличительные особенности «пограничных цивилизаций» (Латинская Америка и Россия в сравнительно-историческом освещении) // Общественные науки и современность. 2000. № 3. С. 96–114.
15. *Элиаде М.* Священное и мирское / пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994.

Статья поступила в редакцию 08.12.2015 г.

УДК 008 + 130.2 + 2-264

О. Ю. Астахов

КУЛЬТУРОТВОРЧЕСКИЕ ИДЕИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ МИФА О ДИОНИСЕ В ФИЛОСОФИИ ВЯЧ. ИВАНОВА

Рассматриваются культуротворческие идеи в теории дионисийства Вяч. Иванова в связи с необходимостью решения проблемы преодоления привычной реальности, скрывающей подлинное теургическое содержание жизни. Определяется значимость дионисийского универсализма в преодолении разобщенной индивидуальности на пути развития сверхличностного символического искусства.

К л ю ч е в ы е с л о в а : символизм; культуротворческие идеи; теория дионисийства; миф; теургия.

Философские идеи Вяч. Иванова занимают особое положение в системе взглядов конца XIX — начала XX в. на проблемы переосмысления традиционных представлений роли творческих поисков в развитии культуры. Его суждения о символизме как особом мировидении в культуре неизменно сопровождались полемикой и вызывали интерес А. Белого, А. А. Блока, Д. С. Мережковского,

АСТАХОВ Олег Юрьевич — кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии Кемеровского государственного института культуры (e-mail: astahov_oleg@mail.ru).

© Астахов О. Ю., 2016

З. Н. Гиппиус, В. Я. Брюсова, К. Д. Бальмонта и других участников символистского движения. Так, например, при переписке с А. Блоком А. Белый отмечал: «Для меня несколько человек обведены магическим кругом; в ссоре я с ними или нет — они в общем круге. В числе этих немногих — Вячеслав и Ты. Оттого-то душно и грозно мне, когда мы в ссоре; в дружбе ли, в ссоре ли — все одно: мы в одном круге; а если круг обведен, лучше быть в дружбе; тяжело плыть с врагом в одной каюте, на одном корабле; а мы вместе плывем...» [2, 397]. Подобная общность настроений не исключала дискуссий, вызванных необходимостью определения направлений развития культуры, и в этих спорах позиции первенства были незыблемыми, при одновременном культивировании возможности построения универсалистских теорий, утверждающих значимость рефлексии творчества. М. Альтман свидетельствовал о том, как Вяч. Иванов высказывался о своем отношении к участию в таких дискуссиях: «Нужно, чтоб всякий творческий человек испытывал известное самообольщение, что он в некоем отношении в своем творчестве первый из своих современников. Так, на нашем опыте это чувство первенства испытывали Бальмонт, Брюсов, Блок, Белый и я. Да, и я. И если в 1904 году (в эпоху “Прозрачности”) я писал, что первую пальму и лавр предоставляю Бальмонту, то этим я не хотел отнюдь сказать, что я считаю его выше себя: нет, я как жюри — вне сравнения, он первый среди всех остальных, кроме меня. То же хваля Брюсова, я этим говорю, что сам-то я еще больше. И так же, как я, думал каждый из нас» [1, 50–51]. И в этом ключе рассуждений формировались индивидуально-авторские представления Вяч. Иванова о символизме, базирующемся на мифотворческих идеях, формирующих новую парадигму онтологии культуры, получившей свое развитие в XX в. Подобная ситуация, несомненно, выдвигала на первый план вопросы, связанные с обращением к универсалистским идеям, открывающим новые пути развития культуры.

Основой для формирования универсалистских идей Вяч. Иванова стал миф о Дионисе. Его интерпретация определялась авторскими установками на соединение несоединимого, связанного с построением научной модели, включающей в себя религиозное мифотворчество при одновременном обращении к художественным практикам. Характеризуя специфику теории дионисийства, С. Д. Титаренко справедливо отмечает, что она вбирает в себя «и теорию мифа, и модель творчества как теургического “перехода” за “границы искусства”, и процесс художественного и религиозно-философского мышления, и образец философской герменевтики и мифокритики, и предвосхищение открытий К. Г. Юнга в области “коллективного бессознательного” и архетипов» [6, 116]. Поэтому, обращаясь к проблеме интерпретации мифа о Дионисе, необходимо акцентировать внимание на рассуждениях автора об универсальных сущностях, лежащих в основе мистической связи человека с высшим началом, определяющим подлинное содержание культуры в ее онтологическом статусе.

Первым произведением, в котором автор ставил вопросы изучения природы мифа о Дионисе, явилось исследование «Эллинская религия страдающего бога», первоначально представленное в лекциях, прочитанных в парижской Высшей школе общественных наук в 1903 г. и в дальнейшем опубликованных в журналах

«Новый путь» и «Вопросы жизни» (1904–1905). Идеи Вяч. Иванова, получившие широкий резонанс среди символистов, определили модель культуротворческих исканий автора, базирующихся на принципах теургии, открывающих возможности постоянного развития и движения вперед. Итоги эзотерических исканий философа были представлены в книге «Дионис и прадионисийство», посвященной проблемам преодоления привычной реальности, скрывающей подлинное теургическое содержание жизни, открытие которого возможно через экстатическое трансперсональное состояние божественного вдохновения. Миф о Дионисе как раз и демонстрирует эту реализацию перехода от одного предела к другому, открывающего полноту жизни как абсолютную ценность. Поэтому не случайно, определяя специфику исследования мифа о Дионисе, Вяч. Иванов писал: «Предлежащая монография — работа, прежде всего, филологическая, потому что главная задача ее — установить, описать и истолковать во всем его своеобразии некий творческий акт эллинского духа. К целостному постижению последнего, через посредство одного многообъемлющего религиозного феномена огромной и всесторонней значительности, она существенно устремлена — и потому отличается самым целеположением от сравнительно-исторических изучений религии, ищущих уловить постоянные признаки, закономерную последовательность, родовое и типическое общей религиозной эволюции...» [4, 259]. Филологический анализ, отличающийся от сравнительной истории религий и этнографии, являющихся, по мнению автора, вспомогательными дисциплинами, открывает возможности целостной интерпретации мифа о Дионисе. И хотя Вяч. Иванов отмечает значимость сравнительно-исторического исследования Дж. Фрезера «Золотая ветвь», в котором рассуждения о видах магии также ориентированы на реконструкцию особенностей архаического мышления при обращении к огромному количеству примеров верований и обрядов «дикарей», мифологий религий народов Европы, древнейшего политеизма Египта, мифологии Древней Греции, автор указывает на необходимость преодоления соблазна установления сходства отдельных черт религиозного быта и мифотворчества вне индивидуального исторического круга. Поэтому его привлекает метод «высшей» герменевтики, способствующий открытию духа эпохи и даже философского истолкования той или иной стороны античного сознания и творчества в целом [Там же, 261].

Таким образом, аргументируя содержание подлинных принципов установления причинности явлений, Вяч. Иванов определяет логику исследования мифа, связанную с воссозданием его первичного смысла, первообраза. Однако сложность такого анализа обуславливается большим количеством исторических напластований, что усугубляется противоречивостью исходных идей, не поддающихся одномерной оценке. Поэтому, обращаясь к исторической перспективе дионисийства, Вяч. Иванов акцентирует внимание на множественности его антиномичных атрибуций. Так, например, автор, указывает на символическую связь образов змеи и быка в представлениях о Дионисе: «Существо бога, вечно рождающегося и вечно умирающего, есть постоянная смена этих двух образов или состояния бытия: бык превращается в змию, змий — в быка. Бык мыслится при этом как оплодотворитель, умирающий после акта оплодотворения, и как

жертва; змий — как его неистребимая сущность и семя в земле» [4, 112]. Одновременно этот ряд антагонистических образов осложняется антропоморфическими чертами: смерть жертвенного быка — это брак с Землей, в котором он становится супругом в виде змия. Череда происходящих метаморфоз в различных культах Диониса свидетельствует о постоянстве его стремлений к преодолению границ своего существования. Потому, выявляя первичный мифологический принцип дионисийства, автор указывает на органику множественности его прочтений, которая диктуется природной двузначностью его рождения: «Утверждение двойного рождения Дионисова, как и ряд других проявлений диады в существе Диониса, во всем мыслимого двуликим и двуприродным, есть как бы шов, указывающий на образование новой религии из сложения двух частей противоборствующих: женской религии всеобъемлющего темного женского божества и мужской — прадионисийского Зевса, сближенных общими чертами оргазма, человеческих и, в частности, детоубийственных жертв и представлением о жертве как о ритуальном богоубийстве, — мы бы сказали: изначальном присутствии принципа диады в каждой из обеих религий, отдельно взятой, ибо нет оргазма без полярности религиозного переживания, без антиномизма религиозных представлений» [Там же, 93]. В этих рассуждениях автор преодолевает понимание дионисийства в узком смысле как обращение к конкретному богу Дионису, значимым становится более общий религиозный феномен, который в контексте греческой культуры определяется как прадионисийство. Таким образом, примеры, подтверждающие двойственность Диониса, становятся свидетельством его синтетического универсализма как основы развития религиозного сознания.

В этом ключе, рассматривая историческую перспективу дионисийства в исследованиях Вяч. Иванова, Ф. Вестбрук выделяет ряд синтезов, обуславливающих характер его развития:

— географический синтез, свидетельствующий о параллельном распространении материкового и островного культа в развитии оргиастической религии архаического греческого мира;

— мифологический синтез, который выражается в фиванском культовом мифе соединением земли и неба (с которого прадионисийство в Греции становится дионисийством);

— религиозный синтез, связанный с приходом Диониса в святилище Аполлона в Дельфах, в результате чего оба божества обмениваются качествами, и Дионис становится истинным носителем главных свойств Аполлона — дара пророчествования («мантика») и очищения («катартика»);

— политический синтез, связанный уже с дионисийством в Аттике, представляемым образом Писистрата как распространителя орфического культа, стремящегося к национальной «орфической церкви»;

— мистический синтез, определяемый соединением и выражением всех главных элементов народного прадионисийского верования и актуализацией Дионисовой религии страдающего бога [3].

В итоге Ф. Вестбрук отмечает, что в понимании Вяч. Иванова все истинно религиозные явления греческой культуры должны быть связаны с идеей страдающего

бога, что приводит к «дионисификации» греческой религиозной культуры. В огромном количестве богов, героев, полубогов и других мифологических существ Вяч. Иванов последовательно раскрывает типологию страдающего бога. Даже Аполлон, как символ олимпийской стороны «обрядового дуализма», — божество, которое не только у Ф. Ницше, но и во всей традиции изучения античной культуры составляет прямую противоположность Дионису, оказывается под его влиянием.

И более того, в представлении Вяч. Иванова универсализация монотеистической тенденции Дионисовой идеи приводит к установлению его связи с христианством. Отмечая, что все божества олицетворяют закон, все они — законодатели и закономерны сами, автор указывает на стремление Диониса к свободе, что связывает его с христианством: «Отрицание закона, противоположение ему свободы есть в дионисийском античном идеале черта христиански-новозаветная. Ибо Дионис-освободитель не мятежен и не горд, и так нисходит к людям, как к своим кровным, и так же восходит к отцу, в котором пребывает: ведь Зевс и Дионис, по коренному воззрению эллинов, одна сущность, даже до временного или местного слияния самих обличий» [4, 56]. В результате тенденции отождествления этих обличий формируется понятие единого божества, примером идентификации которого становится соотношение субстанционального тождества и ипостасного различия. Эти особенности проявляются в двух отчужденных и сыновних аспектах, представляемых Вяч. Ивановым в следующем взаимоотражении сущностей:

1) аспект верховного Отца — Зевс;

2) аспект того же бога, повторенный или отраженный внизу, в недрах Земли и царстве мертвых, — нижний, подземный Зевс, или Аид;

3) сыновняя ипостась всевышнего Отца, созерцаемая как солнце живых, — зримый Гелий (с ним отождествляется и Аполлон, поскольку разумеется внешнее выявление Аполлона, а не его умопостигаемая сокровенная сущность как начало космической монады);

4) сыновняя ипостась Отца, прозреваемая как солнце мертвых, или — что то же самое — сыновняя ипостась подземного Зевса, — Дионис [Там же, 189].

Через соотношение этих ипостасей в орфизме, базирующемся на оргиастическом культе, осуществляется стремление к монотеизму, в котором особую роль играет Дионис, символизирующий собой страдания и воскресения, поэтому Вяч. Иванов пишет: «Мир — страстный модус единого бытия, и Дионис — имя этого модуса в абсолюте. Дионис равно жив в макрокосме и в микрокосме; смерти нет для души, как и для Бога» [Там же, 190]. В результате автор приходит к выводу о том, что дионисийство становится основой развития христианства, и орфизм знаменует собой неизбежность логики этого движения: «Развитие орфизма представляется с древнейшей поры водосклоном, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства» [Там же, 190–191]. Отмечая единство религиозной символики дионисийского и христианского культов, автор приходит к выводу о возможности реконструкции целостной общности, побеждающей кризис индивидуализации современной культуры.

Таким образом, Вяч. Иванов актуализирует мистические идеи универсальности дионисийства как открытие бога в человеке. И этот путь связи человека

с не постижимыми тайнами высшего божественного мира реализуется в модели дионисийского экстаза, открывающего способы преодоления пределов реальности, что потребовало обращения к проблеме создания новой онтологии сознания. В связи с этим С. Д. Титаренко пишет: «Делая дионисийскую модель онтологией сознания, поэт-исследователь создает арсенал универсальных символов и мифов из языка описания дионисийского ритуала, а также орфических, элевсинских и христианских культов, что было его вкладом в теорию символизма» [6, 138]. Рассматривая миф как динамический вид символа, Вяч. Иванов обращается к характеристике культуры в аспекте постоянства ее становления и реализации творческого потенциала как на диахронном, так и синхронном уровне. Поэтому, утверждая смысл существования человека в уподоблении и подражании божественной жизни, автор усматривает перспективы его развития в реализации культуротворческого потенциала при обращении к его теургическим возможностям.

Однако бунтующий характер человека открывает деструктивные характеристики культуры, но и в этом случае в нем проявляется раздвоенность божественной природы Диониса, даже при его богоборческих устремлениях. По мнению Вяч. Иванова, богоборчество — основа человеческого бытия и стимул для развития глубин человеческой души. Если человек не чувствует в себе потребности противления Божеству, значит, в душе его не разворачивается драма, и, следовательно, не происходит никаких действий и событий, являющихся стимулом к творчеству. Он не ищет изменений ни в себе, ни в окружающей его действительности. Богоборчество проявляется в разных религиях, и Христа можно признать богоборцем, поскольку он тоже проповедует идею неприятия мира в антиномии его глубинного содержания. Он любит мир в его кокетных проявлениях. Он восстанавливает истину в мире, восставая и побеждая зло [7, 81–84]. Поэтому Вяч. Иванов, обращаясь к характеристике современности, отмечает значимость истинной анархии, как вечно сотворяющей себя по образу и подобию Диониса: «Анархия, если она не хочет извратиться, должна самоопределяться как факт в плане духа. На роду написано ей претерпение гонений; но сама она должна быть чиста от преследований и насилия. Ее истиннейшая область — область пророческая: она соберет безумцев, не знающих *имени*, которое их связало и сблизило в общины таинственным сродством взаимно разделенного восторга и вещего соизволения. В таких общинах, которые будут как бы не от мира, чтобы преемственно продолжить древнюю войну с миром, приютится индивидуализм, не находящий себе места в мире» [5, 89–90].

Дифференциация современного личного сознания, неизбежно вовлекающая его в культивирование своего индивидуализма, по мнению Вяч. Иванова, преодолима в мистическом анархизме, открывающем стихию дионисийства как вечно преобразующего начала, обнаруживающего подлинный культуротворческий потенциал человеческой жизни. В единстве религиозной символики дионисийского и христианского культов открывается целостная общность, побеждающая кризис индивидуализации. Мистический анархизм, преодолевая пределы устанавливаемых норм, наполняется пафосом любви к невозможному, что реализуется в творческой фантазии пророка. Задача пророка-символиста — через отказ

от «индивидуального» создать сверхличностное искусство, знаменующее объективные реальности. Поэтому искусство должно быть направлено на создание религиозного мифа, являющегося высшей реальностью человеческого духа, а образ Диониса должен стать для поэта-символиста символом проявления сверхличного бытийного духа, его универсальности и интегративности.

-
1. *Альтман М. С.* Разговоры с Вячеславом Ивановым. СПб., 1995.
 2. Андрей Белый и Александр Блок: Переписка. 1903–1919. М., 2001.
 3. *Вестбрук Ф.* Дионис и дионисийская трагедия [Электронный ресурс]. URL: http://www.v-ivanov.it/issledovaniya_i_materialy/issledovaniya_na_russkom/2000-2010/ (дата обращения: 02.12.2015).
 4. *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб., 2000.
 5. *Иванов Вяч.* По звездам. Броды и межи. М., 2007.
 6. *Титаренко С. Д.* «Фауст нашего века»: Мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб., 2012.
 7. *Чистоткина Е. С.* Мифологические основы культурософской эссеистики Вяч. Иванова // Вестн. Новгород. гос. ун-та. 2009. № 52. С. 81–84

Статья поступила в редакцию 08.12.2015 г.