



«Дионисийская религия» Вячеслава Иванова как предмет науки о религии (к постановке проблемы)

Статья написана при поддержке Фонда Развития ПСТГУ в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины 19 – начала 20 в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры»

Аннотация. В статье предпринимается попытка реконструкции так называемой «дионисийской религии» Вячеслава Иванова. Некая изначальная прарелигия, которая была обозначена Ивановым как первобытное «женское единобожие» или *телимонотеизм*, в своём культовом аспекте представляет собой «женский оргиазм» или поклонение «неизменно-пребывающему женскому божеству».

В процессе своей исторической эволюции она требует «мужского коррелята в лице периодически рождающегося и умирающего бога» – и в итоге обретает его в лице Диониса, т.е. в установлении дионисийской религии, которая в своём существе по-прежнему определяется архетипическим женским началом. Важно, что труд Иванова построен на чрезвычайно обширном фактическом материале, включающем обширный арсенал документальных свидетельств и интерпретирующих принципов. При этом его новаторство состояло в отказе от позитивистских методик и поиске способа более адекватного проникновения в античное религиозное сознание. В завершение предложенного экскурса отмечается, что дионисийская теория Иванова, уже достаточно хорошо исследованная философами и филологами, пока не удостоилась внимания религиоведов и историков религии, и тем более теологов. В итоге остаётся проблема: что в действительности описывает Иванов – некий исторически реальный культ, о котором свидетельствует предъявленная им фактография, или религиозный проект, построенный на *том же самом* материале, но сомнительно коррелирующий с религиозной историей и религиозной практикой древних греков? Предполагается, что её адекватное решение, требующее дальнейших синтетических усилий представителей разных гуманитарных наук, лежит, вероятно, на стыке философии, истории и психологии религии.

Ключевые слова: Вячеслав Иванов, дионисийство, телिमонотеизм, дионисийский культ, Семела, менады, оргиазм, эволюции, трагедия

Natalia A. Vaganova

«Dionysian Religion» of Vyacheslav Ivanov as a Subject of the Study of Religion: Setting of the Problem

The article was written with the support of the Foundation for the Development of St. Tikhon's Orthodox University within the framework of the project "Russian religious thought of the second half of the 19th – early 20th century: the problem of German influence in the context of the crisis of spiritual culture"

Abstract. This article presents an attempt to reconstruct the so-called “Dionysian religion” of Vyacheslav Ivanov. Some original pre-religia, which was designated by Ivanov as a primitive “female monotheism” or *telimonotheism*, in its cult aspect, represents “female orgasm” or the worship of an “invariably-residing female deity”. In the process of its historical evolution, it requires a “male correlate in the face of a periodically born and dying God” – and eventually finds it in the person of Dionysus, i.e., in the building up the Dionysian religion, which in its essence is still determined by the archetypal feminine principle. It is important that Ivanov's work is built on extremely extensive factual material, including a vast arsenal of documentary evidence and interpretive principles. At the same time, his innovation consisted in the rejection of positivistic methods and in the search for a way of more adequate penetration into the ancient religious consciousness. At the end of the proposed excursion it is noted that the Dionysian theory of Ivanov, already sufficiently well studied by philosophers and philologists, has not yet been awarded by the attention of religious scholars and historians of religion, and the more so theologians. So the problem remains: what Ivanov really describes – a certain historically real cult, evidenced by the fact that he presented the fact, or a religious project built on *the same* material, but questionably correlating with the religious history and religious practice of the ancient Greeks? It is assumed that its adequate solution, requiring further synthetic efforts by representatives of different human sciences, probably lies at the junction of the philosophy, history and psychology of religion.

Key words: Vyacheslav Ivanov, Dionysianism, Telimonotheism, Dionysian cult, Semele, maenads, orgasm, evolution, tragedy

Ваганова Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; 115184, ул. Новокузнецкая 23, строение 5А; arbarus@yandex.ru

Natalia A. Vaganova – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Philosophy of St. Tikhon's Orthodox University; build. 5A, 23 Novokuznetskaya str., Moscow, Russia, 115184; arbarus@yandex.ru

В настоящей статье предпринимается попытка реконструкции так называемой «дионисийской религии» Вячеслава Иванова, с той точки зрения, которая выражается в краткой формуле: «Дионис, как известно, – бог женщин по преимуществу» [Иванов, 1994, 296]. Источником является труд Иванова, обобщающий его предшествующие подходы к теме, а внимание автора статьи направлено, прежде всего, на такие структурные элементы прадионисийской женской религии (*женского оргазма* [Иванов, 1994, 17, 20, 28, 29, 52, 93, 112, 158, 159, 286 и др.]), как организации её адептов, культовые отправления, а также эволюция. Для уяснения характера последней нам важно очертить круг прадионисийских женских божеств, а также богинь-«сопрестольниц» Диониса, и проследить генезис Диониса как их мужского коррелята. Воссоздаваемая картина выстраивается из элементов, расположенных в тексте Иванов в достаточно мозаичном порядке, однако складывающиеся воедино отдельные её фрагменты в целом хорошо связываются логически и генетически, указывая на их осмысленное и тематически последовательное проведение.

Направиться по такому пути автора во многом подвигает проблема историзма ивановской «религии страдающего бога», которая пронизательно описана Н.В. Брагинской: «Иванов с прекрасной критической ясностью указывает на те методологические ловушки, которых в ходе своих рассуждений не минует и он сам. И главнейшие из них – неразличение логики развития явления и его истории и связанное с этим неразличение уровня фактов и уровня интерпретации. Если предполагается некоторая закономерность развития обрядовой сферы и появления из её недр относительно самостоятельной словесности, то при фрагментарности сведений, относящихся к древности, исследователь, выстраивая все имеющиеся сведения в цепь предшествующего и последующего, не реконструирует историю, как может казаться ему самому и его читателям, а соотносит разрозненные данные традиции с определёнными этапами имеющейся у него логической схемы закономерного развития. Часто при этом в одну линию выстраиваются свидетельства, отражающие этапы эволюции генетически независимых явлений. Процедура вполне, как представляется, законная (во многих случаях ничего другого и не остаётся: вне археологии нельзя создать историю доистории), если не выдавать и не принимать логическую реконструкцию за описание реальной истории» [Брагинская, 1988, 300]. Понятно, что эта проблема выходит далеко за рамки конкретной концепции, ивановской в данном случае, являясь, что называется, «вечной» для всего гуманитарно-исторического знания. Речь, по сути дела, идёт о том, что мы в действительности изучаем: «реальное» явление или наши собственные представления о нём? Автор далёк от мысли разрешить эту проблему в представленной статье, моей задачей является как раз логическая реконструкция «дионисийской религии» Иванова в одном из её главных аспектов, без чего, как представляется, невозможно сделать дальнейших шагов к её разрешению.

Между тем, в редких обращениях к этой специальной проблеме, для авторов, особенно преследующих апологетические цели [Задорнов, 2007], кажется, до сих пор остаются непререкаемо авторитетными уже почти столетней давности оценки А.Ф. Лосева, абсолютно непримиримо отозвавшегося о попытках вскрыть моменты «дионисийства» в истории христианства [Лосев, 2001, 234]. В немногих исключениях вопрос о научности концепции Иванова либо вообще не поднимается, как, по-видимому, решённый положительно [Обидина, 2006, 41–46], либо указания на

внеисторизм этой концепции стилистически напоминают попытки вломиться в открытую дверь [Михайлин, 2005, 271–296]. При этом свидетельства самих культов, равно как и данные археологии и искусствоведения, а также весь арсенал интерпретирующих их средств, введённый в научный оборот уже после завершения ивановского труда, не учитываются вплоть до наших дней. Между тем голландский исследователь Филипп Вестбрук (Philip Westbroek), подводя итоги своего трёхсотстраничного труда¹ об ивановской дионисийской теории, оказывается весьма далёк от вынесения окончательного приговора по поводу её соответствия или несоответствия религиозно-исторической конкретике, предпочитая более осторожные высказывания. Отмечая, что «соотнесение дионисийской теории с историческим материалом не всегда возможно без оговорок» [Вестбрук, 2007, 270], он, тем не менее, признаёт, что новаторство подхода Иванова, отказавшегося от позитивистской методологии и устремившегося к исследованию самого духа античного предания, исходило из главной исследовательской цели: «проникнуть в неуловимый, противоречивый и многослойный феномен античного религиозного сознания» [Вестбрук, 2007, 270]. Именно это позволило ему прийти к «более пронизательному пониманию феномена дионисийства» [Вестбрук, 2007, 270].

Итак, изучать «религию страдающего бога» Иванов начал в 1896-м году в Афинах, а итогом этих многолетних трудов стала его докторская диссертация, защищённая в Баку в 1921 году и изданная там же в 1923-м, незадолго до отъезда автора в эмиграцию, под названием «Дионис и прадионисийство».

В Предисловии к своей книге Иванов говорит об определяющем для неё влиянии Ницше – и одновременно ясно заявляет об исторической несостоятельности концепции «гениального автора “Рождения Трагедии”» [Иванов, 1994, 11]. Этот вопрос для Иванова принципиален, поскольку подобные упреки с лёгкостью могут быть обращены и к нему самому. Речь идёт, однако, вовсе не о *философской* несостоятельности метода, который Ницше открывает в «Рождении трагедии из духа музыки», где филология преодолевает себя как науку, становясь метафизикой. По мысли Иванова, сочиняя нечто с виду внеисторичное и даже вымышленное об аполлонийстве и дионисизме, в действительности Ницше стремится раскрыть в «современности вневременное начало духа» [Иванов, 1994, 11]. Следуя за своим предшественником, Иванов-филолог опирается на твёрдую почву структуры и онтологии языка и строго фактичную эмпирию палеографии и эпиграфики [Бонгард-Левин, 2001, 150–184]. Основывая исследование на столь прочном фундаменте, само здание «дионисийской религии» он в значительной степени возводит как поэт-мифотворец, с изрядной долей поэтической фантазийности и гипотетичностью проекций.

В общем виде механизм эволюции прадионисийской религии к дионисийскому культу Иванов формулирует так. Некая изначальная прарелигия, которая в более ранней работе была обозначена Ивановым как первобытное «женское единобожие» или *телимонотеизм* [Иванов, 1979, 103], в своём культовом аспекте представляет собой «женский оргазм» или поклонение «неизменно-пребывающему женскому божеству». В процессе своей исторической эволюции она требует «мужского коррелята в лице периодически рождающегося и умирающего бога» – и в итоге обретает «искомые имя и обличие в родившемся Дионисе» [Иванов, 1994, 17], т.е. в установлении дионисийской религии, которая в своём существе по-прежнему определяется архетипическим женским началом.

Более детально ивановская реконструкция религии Диониса может быть представлена следующим образом. Корни женского оргазма, этой «исконной колыбели дельфийской религии» [Иванов, 1994, 17], ведут к некоему праисторическому культу, в центре которого находилось безымянное (или неизвестное нам) женское или муже-женское (безымянный Дионис [Иванов, 1994, 17]) божество, а обрядовые и организационные стороны контролировались женскими сообществами. Возможно, это были два разных культа: материковый (символы-тотемы: тирс, плющ, змея) и островной («культ двойного топора и быка-Дифирамба» [Иванов, 1994, 27]), которые впоследствии слились в единую дионисову религию. Однако их первоначальные элементы сохранились в последующем историческом дионисизме и зафиксированы в письменных источниках. Некоторые их рудименты пережили первобытную

древность и сохранились в культурной традиции – в частности, в народных религиозно-обрядовых обычаях.

Итак, не вызывает сомнения, что «...единственной и исконной союзницей Диониса, – точнее, пра-Диониса, – была единая оргиастическая богиня, – Великая богиня <...> чей лик отразился в разных культах, чьё божество приняло разные наименования» [Иванов, 1994, 101]. Вероятно, древнейшее представление о праедином женском божестве запечатлевается в парнасском (Дельфы) и беотийском (Ките-рон) культе богини, «имевшем объектом своего служения женское божество Земли и Ночи вместе с ещё не выявленным мужским коррелятом тёмной богини в лице периодически рождающегося и умирающего <...> жертвоприносимого бога» [Иванов, 1994, 286]. Богиня эта выступает в аспекте Матери-Земли, Геи [Иванов, 1994, 38], или Фемиды («... та же Мать-Земля в аспекте религиозно-этическом» [Иванов, 1994, 42]). Им соответствует малоазийская (хеттская) Великая Матерь (Ма) [Иванов, 1994, 276, 284], лемноская Великая Богиня, кипрская Афродита, Рея, которые утверждают оргиастическое женское единобожие с подчинённым и жертвенным мужским коррелятом [Иванов, 1994, 282], культ «пробывающей Великой Богини и умирающего бога» [Иванов, 1994, 286].

Мать-Земля, почитаемая в аттических культах как Великая Богиня, персонафицируется как определённо выраженные богини-матери – Семела², Ио, Деметра, Персефона [Иванов, 1994, 94]. Первая заслуживает особого внимания, поскольку с ней связано представление о матери самого Диониса и о Зевсе как о его отце. Изначально Семела не божество, а смертная женщина, героиня, возведённая во славу богов – т.е., как можно думать, она проходит, как и Дионис, путь диады, *нисхождение – восхождение*: «Дионис явно возникал из Земли, и таковым узнали и возвестили его менады. Он приходил из подземного царства и, пострадав на земле, уходил сам и уводил своих в обитель мёртвых» [Иванов, 1994, 92].

Ио, изначально лунную богиню, орфики отождествили с Исидой, матерью египетского Диониса [Иванов, 1994, 95]. Деметра и Дионис составляют древнейшую пару аттических богов-сопрестольников: «в Элевсине создаётся мистическое представление о сопрестольничестве Диониса, Деметры и Коры, причём женское божество мыслится в двух ипостасях – Матери-Земли и Девы-царицы подземной» [Иванов, 1994, 96]. В разных вариантах мифа и в различных культовых традициях Дионис выступает сопрестольником древней «многоименной» Матери богов – будь то Кибела, Гера, Афродита, Исида. В подобных диадических союзах, зачастую соединяющих довольно далёкие религиозные традиции, формируется, по мысли Иванова, синтетический культ Диониса и соответствующий ему миф. Формирование таких культовых пар зависело от местнотимого женского божества, с которым генетически было связано древнейшее оргиастическое обоготворение женского начала [Иванов, 1994, 102].

Сходным образом эволюционировали прадионисийская религиозная организация и культ. На заре их возникновения культовые отправления или оргии, – т.е. «богослужения, совершаемые совместно» [Иванов, 1994, 63], – носили стихийно-массовый характер, первоначально совершались без жреца и являли собой «естественную форму соборности» [Иванов, 1994, 63]. Существовала, однако, и некая общинная организационная структура, включающая коллегию жриц. Служительницами культа были менады, благочестивые поклонницы божества, характер служения которых был далёк от их «плоского» понимания только как безумствующих или иступлённых [Иванов, 1994, 58] участниц дионисийских радений. Упоминание менад у Гомера вне их связи с Дионисом говорит о том, что это божество появляется позднее самих менад, которые лишь позже отождествляются с его последовательницами.

Менады совершали священные паломничества к месту оргийных радений, которые совершались триетерически (раз в два года), обязательным элементом таких паломничеств были хороводы. Эти процессии состояли из женской части городских общин, причём незамужние девушки должны были с тирсами в руках «соучаствовать в радениях, восклицая “эвой” и славя Диониса», а замужние женщины объединялись в сонмы по женскому родовому принципу, дабы «приносить совокупно жертвы богу и энтузиастически священнодействовать, по чину и преданию оргий,

и вообще всячески провозглашать и прославлять присутствие Диониса» [Иванов, 1994, 65]. Возглавляли феории посвящённые менады.

Восходя в горы, эти тройственные фиасы совершали культовые действия, причём «каждая из трёх частей его приносила жертвы у отдельного алтаря и вела свой род от одной из трёх древних основательниц оргий, сестёр Семелы <...> Алтарь поручался предпочтительно жрице из рода, ведущего своё происхождение от древней менады» [Иванов, 1994, 61].

Организация жриц-менад представляла собой, таким образом, триадические союзы, устроенные по родовому принципу: так, в Фивах каждая из трёх менад происходила от одной из трёх первоменад, сестёр Семелы. Согласно литургическому стихотворению Феокрита, «три сестры Семелы с их тремя сонмами воздвигают три алтаря Семеле и девять Дионису. Девять мужей и девять женщин образуют жреческие коллегии» [Иванов, 1994, 64]. Жреческое преемство по женскому роду доказывает «гинекократический строй культа богини, из коего проистекли женские оргии, более древние по своему происхождению, нежели почитание Диониса» [Иванов, 1994, 61], и представляет собой рудимент матриархата в уже реформированной дионисийской религии.

Оргиастический прадионисийский культ в начальной фазе практиковал человеческие жертвы двойного характера: менады совершали детоубийства, а мужские участники возмездно преследовали и убивали женщин. В жертву божеству приносились также чужеземцы. Человекоубийственные жертвоприношения оказали определяющее влияние на историческую религию Диониса – как на обрядовом, так и этиологическом уровне. Они во многом сформировали диадическую структуру дионисийства, что сказалось, в частности, в двуликом муже-женском типе божества, в его двойственном понимании как жертвы и жреца одновременно («Бог-бык был вместе бог-топор на Крите» [Иванов, 1994, 26]), в коррелятивной связи смерти и рождения, а во внешнем отношении – также в дихотомии буколических и вакхических общин, в оппозиции дионисийства и аристократических культов и т.д.

Диадическая сущность бога задавала особую культовую диалектику, которую Иванов описывает как постоянное стремление «отнять у страдальной ипостаси её грозную, губительную силу и лишить свирепого бога страстной участи» [Иванов, 1994, 26]. Ссылаясь на диалог «Федр» Платона, Иванов разделяет «правое» безумие, т.е. боговдохновенное священное неистовство, и безумие как кару, насылаемую Дионисом [Иванов, 1994, 23, 41, 77, 79, 94, 99, 100, 106, 156, 208, 211–213, 276 и др.]. Это внутреннее «теологическое» напряжение, которое в психологическом плане проявлялось как коллективное «самоубийственное безумие» [Иванов, 1994, 83], в исторической динамике привело в конце концов к установлению религии Диониса. В мифологическом порядке утверждается кроткий лик «в двуликом Дионисовом божестве» [Иванов, 1994, 26], а его жестокая и губительная сторона гипостазирована в облике свирепых титанов, которые «суть хаотические силы женского материального первоначала (Матери-Земли)» [Иванов, 1994, 187], либо одержимых героев-мстителей. Этот процесс совпал «с заменой мистически-реальных, т.е. человеческих, жертв фиктивно-реальными, символическими <...> жертвоприношениями животных» [Иванов, 1994, 26], впоследствии заменённым бескровными жертвами.

Генетическим условием такой отмены, как считает Иванов, должно было быть древнее «общение в жертвах»: дева (Ифигения) приносилась в дар пра-Дионису, юноша – его женской паре, в чём проявлялась и оргиастическая борьба полов, и её умиротворение [Иванов, 1994, 98].

Согласно Иванову, «отголоски человеческих жертвоприношений, именно женских» [Иванов, 1994, 28], а также отмена человеческих жертв с замещением крови вином при ритуальных потреблении зафиксированы и сохранены в мифе о Мелампе, основателе религии Диониса и реформаторе («учитель здравого экстаза» [Иванов, 1994, 28]) женского оргазма. Подобный же заместительный смысл имела замена повешенного на древе женского тела (Эригона и последовавшие ей афинские девушки) кумиром-куклой (или ритуальным раскачиванием на качелях, подвешенных к ветвям дерева) или ритуальное переоблачение мужчин (Тесей, Геракл) в женские одежды [Иванов, 1994, 83] (например, переодевание жреца культа Геракла на острове Кос

[Иванов, 1994, 137]). В последнем обычае (половой маскарад [Иванов, 1994, 138]), полагает Иванов, запечатлелся диадический союз праединой богини и её мужского жертвенного коррелята [Иванов, 1994, 137], поэтому соответствующая обрядовая символика связана не столько с Дионисом, сколько с его женскими сопредстольницами («По Аполлодору, женскую или подобную женской столу Дионис получил во Фригии от Кибелы, был ею очищен и посвящён в её таинства» [Иванов, 1994, 138]).

Итак, в историческом порядке богооткровения Диониса невозможно мыслить «вне связи с матерью-Землёю» [Иванов, 1994, 92], – однако дионисийская религия закономерно, и в немалой степени исходя из собственных внутренних оснований, приходит к необходимости, наряду с материнско-сыновской диспозицией в понимании божества, сформировать представление о его отче-сыновском характере. Этому немало способствовал его изначально двуликая сущность («...он был вообще двойственным или, точнее, двойным, — подземным и надземным, младенцем и ярым быком, преследуемым и преследователем, жертвой и жрецом» [Иванов, 1994, 93]), запечатлённая и в двойственности культа. Поэтому, в качестве согласительной формулы, разрешающий исконный антиномизм в характере дионисизма, «...бог объявляется... дважды выношенным, матерью и отцом, или “двуматерним” и “дважды рождённым”» [Иванов, 1994, 187]. Логичным и исторически оправданным уточнением сформировавшейся теологемы таким образом становится понимание материнской проекции божества как *рождения* и *пребывания* супруга-жениха (сопредстольничество), а отеческого «второго рождения» как *нисхождения* или *богоявления* сына.

Собственно, с того момента, «когда оргиастический бог был понят как сыновняя ипостась верховного бога» [Иванов, 1994, 91], и можно говорить о начале «эллинской» религии Диониса. «Дионисово божество выводит из божества Зевсова» – таков, согласно Иванову, итог эллинского религиозного творчества [Иванов, 1994, 91].

Эволюция прадионисийской религии могла бы пойти и другим путём. В качестве несостоявшейся альтернативы Иванов рассматривает культ Геракла, героя и богочеловека, претерпевающего страсти [Иванов, 1994, 84]. В своих истоках Геракл сам был «прадионисийским сопредстольником оргиастической богини, умирающим на костре и воскресающим, увенчанным виноградными гроздьями...» [Иванов, 1994, 84]. Будучи своего рода предтечей Диониса, Геракл впоследствии всё больше сближается с этим божеством, однако в своей страстной полноте («Геракл страждущий, умерший и возведённый на Олимп») его образ мог сформировать только на предварительно утвердившейся дионисийской религии [Иванов, 1994, 84].

Другим, исторически более удачливым соперником божества, оказывается Аполлон, который в какой-то мере вытесняет и замещает Диониса. В Дельфах Пифия вещает от Аполлона, однако изначально здесь господствовало подземное женское божество, рядом с которой существовал мужской дионисийский бог [Иванов, 1994, 42] – от его имени пророчествовала «дельфийская первовещунья» [Иванов, 1994, 67]. Таким образом, «...женское вдохновение и прорицание усвоено Аполлоновым культом из оргий пра-Диониса» [Иванов, 1994, 257], и даже представление об Аполлоне как о предводителе муз (Мусагет) происходит из Дионисова главенства в хороводе менад.

Социально-исторические процессы, сопутствующие вытеснению «бога женщин» мужским солнечным божеством, понятны: «Аполлон должен был перевесить влияние Диониса, бога женщин, потому что был вождём и поборником мужчин <...> на стороне Ореста и отцовской власти против преобладания женских прав и святости материнства в религиозном сознании народа» [Иванов, 1994, 38]. Закономерно, что архаические черты дионисийских богинь-праматерей сменяются более модернизированными религиозными представлениями, но в то же время в механизме такой замены решающая роль опять-таки принадлежала женским божествам. Сначала древняя «многоименная оргиастическая богиня» становится, по мере возвышения Диониса, его сопредстольницей. В Дельфах и в других местах (Исида в Египте) она принимает лик Артемиды («Во многих местах Дионис и Артемида чтимы вместе» [Иванов, 1994, 100]), полнее, нежели Гера или Афродита, сохраняющая

в своём характере первобытный оргиазм [Иванов, 1994, 101]. Однако именно культ Артемиды оказывается неустойчивым и претерпевает наибольшие изменения. «Исконная сопрестольница Дионисова», она отчуждается от божества и переосмыляется как сестра Аполлона [Иванов, 1994, 41].

После такого соединения Дионис приобретает других сопрестольниц, среди которых особое место занимает Афина Паллада. Она «заключает культовый союз с Дионисом» (Афина Плюшева в Эпидавре, [Иванов, 1994, 103]), однако их соединение, как следует из мысли Иванова, имело уже совершенно иной генезис и характер, поскольку произошло не в стихийном религиозно-мифологическом порядке, а в результате сознательной теологической работы орфического союза: начиная с VI в. до н.э. Орфики стремились адаптировать Дионисову религию к нуждам Афинского государства, отсюда их забота «об установлении мифологической и богослужбной связи между Дионисом и Афиной Палладой» [Иванов, 1994, 103]. Афина в результате их усилий ограничивает и упорядочивает оргиастическое буйство дионисизма, что прежде всего сказывается в реформировании культа орфиком Писистратом. Афинский тиран выделил Дионису теменос у подножия Акрополя (вблизи владения Афины), переместил туда ксоан божества, прежде находившийся в пригородном владении Артемиды, и ввёл практику его ежегодных перенесений из нового святилища в старое [Иванов, 1994, 104]. Поскольку Артемида продолжала восприниматься как хтоническая супруга Диониса, в эпоху расцвета трагедии это шествие, начинавшееся вблизи театра на склоне Акрополя, воспринималось как символическое страстное *нисхождение* божества в подземный мир [Иванов, 1994, 104–105].

В дальнейшей эволюции дионисизма особая роль принадлежит трагедии, которая «в Дионисе и через Диониса» возвращает страдающего героя «к его прадионисийскому истоку» [Иванов, 1994, 294]. Женщины, официально отстранённые от участия в трагическом действе, занимают в нём, тем не менее, ведущую роль – во-первых, как главные героини драматических сочинений, наиболее действенные в представлении трагических страстей, во-вторых, в сопровождающих действие женских хорах, ведущих своё происхождение от прадионисийского френоса, всецело принадлежавшего женщинам.

Аналогичным образом женский характер дионисийства, подавленный в реформированном культе, находит своё продолжение в орфико-платонической традиции, где экстатическая религия древних менад оставляет память о себе как идея Души Всего, Мировой Души [Иванов, 1994, 187].

В заключение предложенного выше экскурса можно выразить сожаление, что дионисийская доктрина Иванова, уже достаточно хорошо исследованная философами и филологами, внимания религиоведов и историков религии, и тем более теологов, пока не удостоилась.

В итоге «дионисийская религия» Иванова по-прежнему ставит перед нами проблему, адекватное решение которой, вероятно, лежит на стыке философии, истории и психологии религии, но требует при этом совокупных усилий представителей разных гуманитарных наук. Что в действительности описывает Иванов – исторически реальный культ, о котором свидетельствует предьявленная им фактография, или некий религиозный проект в обложке филологической диссертации, – построенный на том же самом материале, но сомнительно коррелирующий с религиозной историей и религиозной практикой древних греков? Вопрос остаётся открытым – и содержательным в обоих случаях.

Библиографический список

1. Бонгард-Левин, Г.М. Вяч. Иванов: «Я пришёл к немцам за настоящей наукой» (I. Вяч. Иванов в Риме: Германский Археологический институт. II. Вяч. Иванов и Т. Моммзен) / Г.М. Бонгард-Левин // Вестник древней истории. – 3 (238). – М., 2001. – С. 150–184.
2. Брагинская, Н.В. Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова / Н.В. Брагинская // Архаический ритуал в фольклорных и литературных памятниках / Сост. Л.Ш. Рожанский, ред. Е.С. Новик. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». – 1988. – С. 300.

3. Вестрбрук, Ф. Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов, филологические и философские идеи о дионисийстве / Филип Вестрбрук. – Амстердам, 2007.
4. Задорнов, А., свящ. Кереньи К. Дионис: прообраз неиссякаемой жизни / А. Задорнов, свящ. К. Кереньи. – М., 2007. Рецензия [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/251444.html> (дата обращения: 14.08.2010).
5. Иванов, В. Дионис и прадионисийство / В. Иванов / Под общ. Ред. В.П. Сальникова. – Спб.: Алетейя, 1994. – С. 296.
6. Иванов, В. Древний ужас. По поводу картины Л. Бакста «Terror Antiquus» // В. Иванов. Собр. соч. / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт; С введ. и примеч. О. Дешарт. – Брюссель: Foyer Oriental Crétien. – 1971–1979. – Т. III. – 1979. – 896 с. – С. 103.
7. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев / сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. – М.: Мысль, 2001. – С. 234.
8. Михайлин, В. Дионисова борода: природа и эволюция древнегреческого пиришествного пространства / В. Михайлин // Тропа звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. – М.: Новое литературное обозрение. – 2005. – С. 271–296.
9. Обидина, Ю.С. Представление о бессмертии души в культуре Диониса: взаимодействие рационального и иррационального / Ю.С. Обидина // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2006. – № 2. – С. 41–46.

Текст поступил в редакцию 19.03.2018.

¹Здесь же см. обширную библиографию по теме.

²Семела-Σεμέλη-Земля.

References

1. Bongard-Levin G.M. *Vestnik drevnei istorii* [Bulletin of Ancient History]. Moscow, 2001, no. 3 (238), pp. 150–184 (in Russian).
2. Braginskaia N.V. *Archaicheskaia ritual v folklornykh i literaturnykh pamiatnikakh* [Archaic Ritual in Folklore and Literary Monuments]. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatelstva «Nauka», 1988 (in Russian).
3. Vestrbruk F. *Dionis i dionisiiskaia tragediia. Vyacheslav Ivanov, filologicheskie i filosofskie idei o dionisiistve* [Dionysus and the Dionysian Tragedy. Vyacheslav Ivanov, Philological and Philosophical Ideas about Dionysianism]. Amsterdam, 2007 (in Russian).
4. Zadornov A., Fr. Kerényi K. *Dionis: proobraz neissiakaemoi zhizni. M., 2007. Retseziia* [Kerényi C. Archetypal Image of Indestructible Life. Moscow, 2007. Review]. Available at: <http://www.bogoslov.ru/text/251444.html> (accessed August 14, 2010) (in Russian).
5. Ivanov V. *Dionis i pradionisiistvo* [Dionysus and Early Dionysianism]. St. Petersburg: Aleteiia, 1994 (in Russian).
6. Ivanov V. *Drevnii uzhas. Po povodu kartiny L. Baksta «Terror Antiquus». Sobr. Soch* [Ancient Terror. On the Painting “Terror Antiquus” by L. Baxt. Collected Works]. Brussels: Foyer Oriental Crétien. Vol. III, 1979 (in Russian).
7. Losev A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectics of Myth]. Moscow: Mysl, 2001 (in Russian).
8. Mikhailin V. *Tropa zverinykh slov: Prostranstvenno orientirovannye kulturnye kody v indoeuropeiskoi traditsii* [The Trail of Animal Words: Spatially Oriented Cultural Codes in the Indo-European Tradition]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2005, pp. 271–296 (in Russian).
9. Obidina Iu.S. *Izvestiia Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [News of Volgograd State Pedagogical University]. 2006, no. 2, pp. 41–46 (in Russian).