

## **ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2021.1.114

### **АПОЛЛОН НА АЭРОПЛАНЕ. МОДЕРНИЗАЦИЯ АНТИЧНОСТИ В РУССКОМ НИЦШЕАНСТВЕ**

**О.А. Матвейчев**

ФГБОУ ВО «Финансовый университет  
при Правительстве Российской Федерации», г. Москва

В статье рассматриваются особенности рецепции и бытования в среде российской интеллигенции эпохи Серебряного века знаменитой ницшевской антитезы «аполлоническое и дионисийское». Оценивается роль концепции Ницше в возрождении в России интереса к самой Античности. Отмечается, что, в отличие от Запада, рассматривавшего тезис о противоположении аполлонического и дионисийского начал в культуре, прежде всего, как метафоры, в России он был воспринят как реальное положение дел в греческой культуре или даже как некое мистическое откровение. Автор демонстрирует модернизационный характер концепции Ницше и ее изводов в русском ницшеанстве, где чрезвычайно популярной становится идея возрождения античных идеалов, анализирует политические проекции этой идеи в творчестве представителей различных направлений общественной мысли.

***Ключевые слова:** история философии, история идей, модернизация истории, древнегреческая религия, «аполлоническое» и «дионисийское», Серебряный век, Ницше, Вячеслав Иванов, Зелинский, Волынский, Анненский.*

В модернизации древности Фридриха Ницше впервые обвинил его младший товарищ по Пфурту, будущее светило классической филологии У. фон Виламовиц-Мёллендорф. По его мнению, в «Рождении трагедии» Ницше, руководствуясь «презумпцией конечного результата», подгоняет под свою схему противоположения «аполлонического» и «дионисийского» все античное наследие – вместо того, чтобы «постигать любое исторически сложившееся явление лишь на основании условий эпохи, в какую оно развилось» [16, с. 246]. Прежде всего, Ницше искаженно толкует античную трагедию – так, чтобы она как две капли воды походила на оперы его кумира – Р. Вагнера. Таким образом философ подкрепляет позиции композитора, а значит, использует Античность в конъюнктурных целях. Отсюда и название полемического сочинения Виламовица, формально нейтральное, но, по замыслу автора, – издевательское: «Филология будущего!». Оно должно было намекать на источник вдохновения Ницше – сочинение Вагнера «Музыка будущего».

© Матвейчев О.А., 2021

Требование «думать по-гречески обо всем греческом», т. е. воспринимать греческое наследие именно из греческого опыта, станет для Виламовица руководящим принципом, которого он будет придерживаться во всех своих работах, в том числе, во «Введении в греческую трагедию» (1889), в котором, в противовес Ницше, выведет ее истоки не из дионисийского культа, а из хоровой лирики.

Э. Роде, друг Ницше и ярый оппонент Виламовица, также во многом сформировал свою позицию по ряду вопросов греческой религии в ходе полемики по поводу «Рождения трагедии». В книге «Psyche» (1890–1894) Роде, в частности, доказывал тезис о происхождении экстатического элемента в дельфийском культе Аполлона из культа Диониса. По мнению ученого, культ Аполлона как традиционно греческий (? – *О.М.*) тип религии был совершенно враждебен экстатическому началу; лишь с появлением Диониса и связанным с ним основанием дельфийского прорицалища в греческую религию было привнесено прежде неизвестное пророческое неистовство [54, с. 289]. В книге «Греки и иррациональное» (1951) британский филолог Э. Доддс подверг эту идею критике, указав на тот факт, что цели аполлоновского медиумизма и дионисийских практик были совершенно разными: первый был направлен на познание событий грядущих или сокрытых в настоящем и являлся редким даром избранных, вторые служили средством душевного исцеления и носили групповой, коллективный характер. К тому же культ Аполлона не предполагал ритуального употребления вина и оргиастических танцев. «Эти две религиозные системы столь различны, что кажется совершенно невероятным, чтобы одна из них могла произойти из другой» [23, с. 107].

По мнению Доддса, Роде привело к ложным выводам не что иное, как некритическое принятие ницшевского различия «рациональной» религии Аполлона и «иррационального» культа Диониса [23, с. 106]. Роде оказался в плену красивой схемы, родившейся из литературной полемики XIX в. и к реальному положению дел в греческой религии имеющей отношение весьма отдаленное.

Споры о том, неизбежно ли осовременивание древности в исторических исследованиях и насколько оно вредно, ведутся уже полтора столетия. Одним из яростных противников модернизации Античности был французский историк Ф. де Куланж. В книге «Древний город» (1864) он призывает отказаться от формируемого школьным образованием обыкновения сравнивать древних греков и римлян с собой и судить об их истории по истории собственной, поскольку это не только научно непродуктивно, но и опасно для общества. Куланж напоминает своим соотечественникам о долгосрочных последствиях попытки «воссоздать» в современных условиях античные социальные институты, как они представлялись революционерам конца XVIII в.: «Ошибка в понимании свободы у древних привела к тому, что в опасности оказалась свобода современных народов. Последние семьдесят лет нашей истории наглядно показали,

каким препятствием на пути развития современного общества является привычка смотреть на все глазами древних римлян и греков» [35, с. 7–8]. Лишь рассматривая греков и римлян как совершенно чуждые нам народы, с беспристрастностью и отстраненностью, как если бы дело касалось Древней Индии или Аравии, мы получаем шанс составить о них правильное представление. «Если мы последуем этому правилу, изучая историю Греции и Рима, то поймем, что ни одно государство, ни в наши дни, ни в будущем, не окажется похожим на эти неповторимые государства» [35, с. 8].

Соблазн к установлению аналогий между античным и современным обществами оказался, однако, слишком велик, чтобы отказаться от подобной практики. Чаще всего модернизация античных обществ проявлялась в форме проецирования на них политических и экономических категорий, характерных для Европы Нового и Новейшего времени – так, Т. Моммзен пишет о «капиталистических отношениях» в Древнем Риме, широко оперирует понятием «нация» и примеряет к Германии XIX в. систему государственного управления Юлия Цезаря – «демократический цезаризм». А, например, Р.Ю. Виппер называет гомеровских басилеев не иначе как «сеньорами», термином из Средневековья, и рассуждает о «социализме» и «империализме» применительно к реалиям древнегреческого общества.

Наиболее ярко данная тенденция проявилась в работах Э. Мейера, за четверть века до Шпенглера развивавшего концепцию исторической цикличности – «вечного возвращения» одних и тех же политических и экономических моделей; так европейская история XIV–XVI вв. повторяет события VII–V вв. до н.э., когда в Древней Греции произошел переход от «феодального» уклада к «капиталистическому», своей высшей формы человеческое общество достигает в Римской империи, крушение которой возвращает его к исходной стадии варварства. И поскольку история идет по кругу, постольку в изучении ее отдельных периодов и возможны аналогии.

Вооружившись таким методом, уже нетрудно объявить Платона первым фашистом и основателем расизма, как это сделал К. Поппер. Или, скажем, уподобить Советский Союз Персидской империи, представив его как «тюрьму народов», которую, как считает английский военный историк Дж.Ф. Фуллер, Гитлеру следовало по примеру Александра Македонского разрушить изнутри, выступив в роли освободителя «порабощенных наций» – вместо того, чтобы полагаться на одну лишь военную мощь.

Модернизационной схемой признается и ницшевское противопоставление «аполлонического» и «дионисийского» начал, которое никогда не практиковалось и не тематизировалось в самой Древней Греции – на этот факт обращали внимание многие мыслители XX в.

К. Юнг, например, в книге «Психологические типы» (1921) упрекал Ницше в склонности рассматривать религиозный вопрос взаимосвязи древних культов исключительно с эстетической точки зрения, что, конечно, не позволяет постигнуть его истинное содержание – это как если бы мы захотели понять сущность железнодорожного моста лишь в аспекте его художественной ценности: «эстетизм – это новомодные очки, через которые психологические тайны дионисийского культа представляются в таком свете, в каком античный мир, наверное, никогда не видел и не переживал их» [52, с. 184].

М. Хайдеггер в лекциях о Пармениде (1942–1943) отмечает, что в случае с ницшевской трактовкой «дионисийства» «мы имеем дело с грубым навязыванием эллинскому миру того не критического “биологизма”, который был характерен для XIX в.», и что «вопрос о так называемом “дионисийском” начале должен раскрываться только как греческий вопрос» [49, с. 267].

Первые работы русских ученых, посвященные тем или иным аспектам дионисийского культа, показали, что держаться в этом вопросе «на точке зрения древнего эллина», как к тому задолго до Куланжа и Виламовица призывал основоположник русской исторической науки об Античности М.С. Куторга, вполне возможно.

Л.Ф. Воеводский привлекает дионисийскую мифологию (в т. ч. хиосский культ Диониса – Пожирателя сырого мяса, сюжет Еврипида о растерзании Пенфея вакханками и легенду о варке и поедании Диониса титанами, приведенную Климентом Александрийским) в качестве источника по истории каннибализма, как феномена, характерного для раннего греческого общества, рассматривая ее как повод порассуждать об истории народов, как неуклонном движении от дикости и людоедства к нравственному совершенству [17].

Д.Н. Овсяннико-Куликовский постулирует общее происхождение древнегреческого культа Диониса, древнеиндийского культа Сомы и древнеиранского культа Хаомы. Во всех трех «вакхических» культах, восходящих к временам праиндоевропейской общности, достижение религиозного экстаза связано с потреблением опьяняющих напитков, изобретение которых ученый ставит в один ряд с открытием огня и считает решающим фактором социогенеза: «Могучими рычагами острого экстаза человек был приподнят на ту высоту, где устанавливается психическое взаимодействие, составляющее сущность общественности» [43, с. 230]<sup>1</sup>.

Места, обряды, атрибутику дионисийского культа, а также тесно связанные с ним «сценические древности», в том числе, устройство и репертуар театра Диониса в Афинах обстоятельно рассматривает во втором

---

<sup>1</sup> Через сто лет схожую идею выскажет в книге «Пища богов» Т. Маккенна; его теория о влиянии на эволюцию человека галлюциногенных грибов станет известна как «гипотеза пьяной обезьяны» («the stoned ape hypothesis»).

томе «Очерка греческих древностей» (1889) В.В. Латышев. Теме рождения трагедии из духа дионисийских дифирамбов посвящена в его работе отдельная глава.

Тех или иных аспектов культа Диониса касались Н.И. Новосадский, С.А. Жебелёв и другие авторы, избежавшие искушения использовать в качестве методологического ли принципа, либо же факта религиозной истории противопоставление «аполлонического» и «дионисийского» – несмотря на то, что их работы писались уже после выхода в свет трактата Ницше. Объяснить это можно не только их несомненной научной добросовестностью, но, возможно, и тем фактом, что ко времени написания их книг Ницше в России еще не вошел в моду.

Первые сведения о Ницше появляются в русских изданиях в 1892 г. Через четыре года в «Северном вестнике» печатается статья А.Л. Волынского, содержащая подробное изложение «Рождения трагедии из духа музыки» и сопутствующие размышления на тему аполлонического и дионисийского начал [20]. Именно этому известному критику по праву принадлежит приоритет в рецепции ницшевской концептуальной пары на российской почве. Русский перевод самого трактата был опубликован в 1899 г. – через 27 лет после немецкого издания. Книга стала бестселлером и за десять с небольшим лет выдержала семь изданий в четырех переводах, а ключевая метафора из нее была усвоена целым поколением русской интеллигенции. Не будет преувеличением сказать, что под знаком антитезы аполлонического и дионисийского прошел весь Серебряный век русской культуры.

Одним из первых русских писателей, обратившихся к ницшеанской парной паре, был Д.С. Мережковский. Тема дионисийства сквозит в его трилогии «Христос и Антихрист» (1896–1905), главные герои которой – Юлиан Отступник, Леонардо да Винчи, Петр Великий – выступают в роли сверхчеловеков, объединяющих язычество и христианство. Антитезу Аполлона и Диониса Мережковский спроецировал на традиционные почвеннические бинарные оппозиции Запад – Россия, интеллигенция – народ, что станет одной из ведущих тенденций как в его творчестве, так и в творчестве многих представителей Серебряного века.

По убеждению М. Безродного, быстрота и широта усвоения ницшевской антиномии в России «были предопределены как повышенной восприимчивостью русской мысли к бинарным построениям, так и особым статусом греческой Античности в русской культуре – понималась ли последняя как родственная культурам европейским и потому обязанная их общей колыбели и алтарю – “классическим древностям” или как единственная законная наследница эллинской мудрости и ее защитница от латинско-католических извращений. Кроме того, Ницше представал учителем не западного, а восточного типа – не благополучным носителем систематизированной кабинетной учености, а проповедником жизненной

правды, удостоверенной его душевным недугом и официальным непризнанием. Иначе говоря, учение об а. и д. было воспринято как “свое” – по методу (бинаризм), предмету (эллинское) и источнику (гонимый пророк)» [5, с. 226].

Но главная причина связана, как представляется, с особой социокультурной ситуацией, сложившейся на рубеже XIX–XX вв. Это время в России отмечено экзистенциальным пессимизмом, связанным с кризисом основ русской жизни, в том числе православия, на котором веками зиждилось здание российской государственности. Фрондирующая интеллигенция массово приобщалась к мистическим учениям (таким, как теософия, антропософия), к «языческому прошлому», к новым религиям. Ницшеанский неопаганизм (а из всего широкого концептуального спектра учения немецкого философа российскую интеллигенцию более всего интересовал именно этот аспект) отвечал подобным запросам как нельзя лучше.

Известно, что из Ницше в России «вычитывалось» совсем не то, что в Германии или, скажем, во Франции (подобным образом и Маркс воспринимался у нас не как экономист *par excellence*, но как теоретик коммунизма и провозвестник новой эры человечества). По словам Н.А. Бердяева, русским Серебряным веком «в Ницше воспринято было не то, о чем больше всего писали о нем на Западе, не близость его к биологической философии, не борьба за аристократическую расу и культуру, не воля к могуществу, а религиозная тема. Ницше воспринимался, как мистик и пророк» [8, с. 273]. По этой причине ницшевский тезис о противополжении аполлонического и дионисийского начал в культуре был воспринят значительной частью русской интеллигенции «за чистую монету», как реальное положение дел в греческой культуре или даже как некое мистическое откровение.

Во многом благодаря Ницше в России рубежа веков произошло возрождение интереса и к самой Античности, до известной степени утраченного во второй половине XIX в., что во многом обуславливалось особенностями среднего образования в те годы. Еще инициированные властью в начале 1860-х гг. общественные дискуссии по поводу предстоящей школьной реформы продемонстрировали популярность идеи отказа от изучения древних языков в гимназиях в пользу усиления реального компонента. Принятый в 1871 г. новый гимназический устав предельно формализовал программу по античной истории, ограничив его курсом грамматики древних языков – в ущерб изучению культуры Греции и Рима, которое, как считалась, склоняет учеников к вольнодумству<sup>2</sup>. Грамматическая муштра выполняла свою приоритетную, по мнению чи-

---

<sup>2</sup> О различных концепциях тенденциях в преподавании древних языков в русских классических гимназиях и их политической подоплеке см. [38].

новников от образования, функцию, тренируя и дисциплинируя умственные способности гимназистов, но вместе с тем она напрочь отбивала у них интерес к древнему миру<sup>3</sup>.

Возможно, это стало одной из причин заметной стагнации в русском философском антиковедении, на что указывали и многие представители цеха. «Русская литература по истории древней философии очень небогата, – сетовал в 1910 г. С.И. Поварнин. – Эпоха классицизма в нашей школе не только не подняла интереса к классической философии, а, кажется, даже заглушила его. Одно время изучающим философию приходилось пользоваться университетскими лекциями, так как старые переводы отчасти вышли из продажи, отчасти не удовлетворяли новым требованиям... Русских оригинальных руководств не было... Кто желает ознакомиться с историей древней философии, должен ограничиваться... Виндельбандом или же самостоятельным... руководством С. Трубецкого» [46, с. V].

В условиях, когда изучение Античности превратилось в чисто филологическое предприятие, ориентированное прежде всего на критику источников<sup>4</sup>, концепция Ницше выглядела свежо и дерзко. В связи с этим А.Ф. Лосев отводит Ницше особое место в истории восприятия Античности европейской культурой: в эпоху торжества филологического позитивизма, считавшего недопустимым верхоглядством изучать Античность иначе как набор огромного количества фактов, поистине революционной стала попытка автора «Рождения трагедии» представить Античность как целостность, как единую идею – и именно за счет раскрытия в греческом духе двух стихий – дионисизма и аполлонизма, их диалектического противостояния и единства. Хотя подобные идеи в той или иной форме уже выражали философы прошлого – от Прокла до Шеллинга и Шопенгауэра, Ницше «пережил их в новой, совершенно чуждой им обстановке библиотечной пыли и мертвечины немецкой позитивной филологии, и пережил со всей нервностью и напряжением, какая свойственна современному человеку, в отличие от старых, созерцательных эпох. Это придало всей концепции Античности характер необычайной новизны и яркости, порою фантастичности, которой не может не удивиться человек, привыкший раскладывать по ящичкам останки умерщвлённого тела Античности» [37, с. 36].

---

<sup>3</sup> Об этом, в частности, свидетельствовал в своей автобиографической поэме «Старинные октавы» Д.С. Мережковский: «Томительная скука сердце давит: / Потратили мы чуть не целый год, / Чтобы понять отличие quid и quod; / А говорить по-русски не умели. / И, в сокровенный смысл частицы ut / Стараясь вникнуть, с каждым днем глупели. / Гимнастика ума – полезный труд, / Направленный к одной великой цели: / Нам выправку казенную дадут / Для русского, чиновничьего строя, / Бумаг, служебных дел и геморроя. / Так укрощали в молодых сердцах / Вольнолюбивых мыслей дух зловредный...» [40, с. 622–623].

<sup>4</sup> Сам термин «филология», введенный в конце XVIII в. Ф.А. Вольфом, означал науку об Античности вообще.

Ницшеанская революция в понимании античной культуры задала новые направления в изучении греческих древностей. Рубеж XIX–XX вв. был отмечен лавинообразным ростом в России новых переводов классических текстов, появлением новых научных и популярных книг по соответствующей тематике, подъемом уровня преподавания античных дисциплин в российских вузах. При этом Античность лишилась музейной статичности и стала восприниматься как неистощимый кладень ответов на вопросы, которые ставит перед человеком современная жизнь, рецептов преобразования общества. Чрезвычайно популярной становится идея возрождения античных идеалов, понимаемых, впрочем, вполне по-современному. Именно по поводу этой идеи произошло разделение представителей Серебряного века на своего рода «партии» – в прямом соответствии с ницшевской дихотомией: на «дионисийцев» и «аполлонийцев».

Одним из ярких энтузиастов «дионисийского» ренессанса античности – третьего (после романского и немецкого) – выступал Ф.Ф. Зелинский<sup>5</sup>, веривший в то, что возрождение Античности произойдет в славянстве. Дионисизм, – утверждал ученый в статье «Античный мир в поэзии А.Н. Майкова» (1899), – станет той самой почвой, на которой состоится слияние между греческим и славянским духом: «недаром полуславянин Фр. Ницше первый ее открыл и возвестил о ней в своей дивной, поистине вакхической, книге о “рождении трагедии”» [27, с. 357].

Гимном грядущему возрождению стал символический этюд «Vince, sol!»<sup>6</sup> (1905), в своем роде оммаж Фридриху Ницше, написанный в духе «Заратустры». Лирический герой произведения водружает над славянской душой одну за другой скрижали новых ценностей – скрижали греческих богов – и уповает на победу солнца славянского возрождения над сгущающимися враждебными тучами (после революции 1905-го г. ожидание «грядущего хама» становится все острее и тревожнее). Седьмая, последняя скрижаль – скрижаль Диониса, примирителя неба и земли, бога, который «теперь нам ближе, чем когда-либо раньше». «Нет более пространства и его границ; нет более времени и его пределов. Все, что когда-либо было чудного в моем прошлом, все чаяния будущего счастья, весь восторг гордых обещаний, собранный молодой жизнью моей породы и таящийся в заповедных недрах моего естества – все это зашевелилось, пробужденное взором Диониса» [24, с. 409].

---

<sup>5</sup> Ф.Ф. Зелинский – профессор Санкт-Петербургского университета, член-корреспондент Российской академии наук, один из немногих российских классических филологов своего поколения, имевших мировую известность. Зелинский учился в Германии, вместе со своим другом О. Крузиусом участвовал в работе студенческого филологического кружка, основанного Ницше. Первые его труды по античной комедии, рецензированные Э. Роде, стали ему путевкой в большую науку. Зелинского называли «русским Виламовицем», однако рамки академизма со временем оказались для него узки. Образцом для него стали стиль, глубина и научная смелость Ницше.

<sup>6</sup> Солнце, победи! (лат.)

Этюд «Vince, sol!» для Зелинского – не просто литературная виньетка в духе времени и совсем не политический манифест. Прежде всего, это инструмент постижения самого эллинского духа, результат «*вчувствования*» в греческую религию (Зелинский прибегает к модному в то время психологическому термину, объясняя, что подобное вчувствование – и есть главная задача исследователя той или иной религии: «без него мы получим лишь эрудицию, древесину религии, но не религию») [24, с. VI].

В поэтической форме Зелинский дает понять, что Дионис – бог исконно северный, славянский, лишь позднее ставший греческим: прежде ему служила «красавица юга, вожденная дочь голубых морей; но еще раньше служили ему – сыны нашей земли. Он – наше родное божество» [24, с. 409]. Этого тезиса он будет придерживаться и в научных работах по истории античной религии [26, с. 118–122].

Важным элементом концепции Третьего Возрождения было представление о христианстве как наследнике античности. Для того времени оно было необычным – немецкая протестантская наука, к примеру, была склонна выводить христианство из ветхозаветных пророчеств и усматривать в греческой философии источник и причину искажения первоначальной евангельской истины. Напротив, С.Н. Трубецкой называл эллинскую философию «христианством до христианства» и видел ее значение в том, что она подготовила человечество к восприятию Христова слова. Именно из нее христианство усвоило понятие «Логос» для выражения своей религиозной идеи.

Зелинский выводит христианство даже не из философии греков, а из их религии, центральным догматом которой было представление о богочеловечности – в отличие от чуждого христианству иудаизма, постулирующего неизмеримую пропасть между божеством и человеком. «Античная религия – настоящий Ветхий Завет нашего христианства», – утверждает ученый [25, с. 363].

В яркой форме идея Третьего Возрождения проявилась в творчестве В.И. Иванова, главного проводника, глашатая и живого воплощения идеи дионисийства в России. Как и Зелинский, свое филологическое образование Иванов завершал в Германии, где и познакомился в 1891 г. с «Рождением трагедии», автор которого «открыл ему Диониса как вневременное начало духа, как стихию музыки и священного безумия, как силу, “разрешающую от уз индивидуации”» [21, с. 16–17]. Вскоре Иванов начал работу над монументальным трудом о Дионисе, а в 1903 г. выступил с курсом лекций о религии «страдающего бога» в парижской

Высшей школе общественных наук. Восторженный Мережковский публикует тексты лекций под заглавием «Эллинская религия страдающего бога» в своем журнале<sup>7</sup>.

Центральной идеей Иванова было постулирование родственности культа Диониса, который «был изначально и преимущественно богом страдания, богом “страстей”» [33, с. 12], христианству (Ницше, как известно, наоборот, противопоставлял эти две религии). По мнению Иванова, антитеза «Дионис против Христа» надуманна и несостоятельна. Ослепленный антихристианством, Ницше не разглядел в героическом боге трагедии бога, претерпевающего страдание, и в качестве такового – предтечу и ипостась Христа.

Из дионисийских представлений христианство восприняло целый комплекс образов и символов, которые можно обнаружить в евангельских притчах – от винограда, рыбы и детей, играющих на флейтах, до причащения хлебом и вином на жертвенной вечере. Из эллинской религии в христианство перешло само понятие «страстей». В дионисийстве же, сверхиндивидуалистической религии страдающего бога, коренится и христианская соборность.

Преодолеть кризис современного мира, основанном на принципе индивидуализма, и сплотить человечество в глубоком экстазе мистического единства позволит, по мнению Иванова, возрождение дионисийства как *живого культа*. По его словам, «трагическая вина Ницше» состоит в том, что «он не уверовал в бога, которого сам открыл миру. Он понял дионисийское начало как эстетическое и жизнь – как “эстетический феномен”. Но то начало, прежде всего, – начало религиозное, и радуги жизненного водопада, к которым обращено лицо Ницше, суть преломления божественного Солнца» [30, с. 34].

Если Иванов (как, собственно, и Ницше) сознательно не различал культ Диониса и дионисийский миф, то для И.Ф. Анненского, чуждого культово-мистического подхода к античности, это вещи противоположные. В культе образ Диониса устойчив и четко оформлен, в то время как в мифе он крайне нестабилен и стремится к бесконечному расширению в разнообразных изводах. Аттические Дионисии – явление вполне регламентированное: «здесь видим попытки таинственного соединения с Дио-

---

<sup>7</sup> «Новый путь» (1904. № 1–3, 5, 8–9). После закрытия журнала публикацию цикла – уже под заглавием «Религия Диониса: Ее происхождение и влияние» – продолжают «Вопросы жизни» (1904. № 6–7). Статьи Иванова о дионисийстве печатают также журнал «Весы» («Ницше и Дионис». 1904. № 5; «Вагнер и дионисово действо». 1905. № 2), «Золотое руно» («Предчувствия и предвестия». 1906. № 5–6; «О веселом ремесле и умном веселии». 1907. № 5) и другие. Выпуск труда о культе Диониса анонсируют в 1906–1910 гг. издательства «Оры» и «Мусагет». В 1917 г. книгу макетирует издательство Сабашниковых, однако готовый набор гибнет при пожаре.

нисом в символе, пире, гадании, поминовении усопших»; они представляют «яркий контраст» с экстазом оргий с их «беспокойным исканием бога в радении» и кровавыми жертвами [1, с. 17].

Трагедия, по Анненскому, действительно, происходит из культа Диониса, однако в ней, равно как и в дионисийском оргиазме, он видит «нечто *искусственно* возбуждающее душу, отторгающее ее от обыденности и тем самым ее освящающее». Другими словами, «*страстную фиктивную жизнь*» [3, с. 63]. Цель ее, как считал еще Аристотель – очищение души от страстей. Таким образом, «дионисийское» (в ницшеанском и ивановском мистически-метафорическом смысле) есть лишь одна из сторон реального культа Диониса.

О культе Диониса Анненский рассказывает в публичном докладе «Античная трагедия» (1902), напечатанном в «Мире Божьем», а также в цикле лекций по истории античной драмы, прочитанных на Высших историко-литературных и юридических курсах Раева в 1908–1909 гг. В тексте лекций ощутима заочная полемика с В.И. Ивановым, по сути, его антиподом<sup>8</sup>. В 1911 г., уже после смерти Анненского, Иванов займет место своего соперника на Раевских Женских курсах; для 45-летнего мыслителя это станет первым педагогическим опытом.

Дионисийство Иванова не был лишь аспектом его античных штудий; оно явственно демонстрировало черты политического проекта, сочетающего неонародничество с неоязычеством и мистическим утопизмом. Его идеал – вселенская община, в которую объединит людей возрожденное дионисийское искусство, основанное на хоровом действии. «Неунывающий россиянин», как величала Иванова тогдашняя критика, с оптимизмом смотрел в будущее: «Страна покроется оркестрами и филеями, где будет плясать хоровод, где действие трагедии и комедии, народного дифирамба или народной мистерии воскресит народное мифотворчество (ибо истинное мифотворчество – соборно), где самая свобода найдет очаги своего безусловного беспримесного, непосредственного самоутверждения (ибо хоры будут подлинным голосом народной воли)» [31, с. 72].

Свои идеи Иванов пропагандирует как в журнальных статьях, так и на своих знаменитых «средах» в квартире на «Башне», не ограничиваясь лишь лекциями и беседами, но и устраивая различные коллективные

---

<sup>8</sup> Противостояние их было недолгим, но напряженным. Анненский критиковал Иванова за «криптографичность» и умозрительность его поэзии и мистицизм. Иванов отвергал субъективизм Анненского, его скептицизм, бескрылость и «религиозное бессилие» – близкий к Иванову молодой Мандельштам, вторя учителю, охарактеризует Анненского как «поэта отливов дионисийского чувства». Иванов перевел всего Эсхила, особо почитаемого Ницше, а Анненский – Еврипида, представителя ненавидимой немецким философом рационалистической, сократической тенденции, с которого началось вырождение трагедии. О различиях миров Иванова и Анненского и их поэтическом и личностном противостоянии см. [34].

действия с целью достижения мистического единения и творческого раскрепощения<sup>9</sup>. От идей Иванова получили творческий импульс многие философы первой величины. П.А. Флоренский в «Догматизме и догматике» (1906) «онтологизировал» миф о титанах точно по образцу труда Иванова [44, с. 78]. А В.Ф. Эрн в «Борьбе за Логос» (1911), основываясь на концепции Иванова, определил творчество как двуединый процесс преодоления упорства материала формой («конкретной, зиждательной идеей»), первый акт которого состоит «в восторге дионисического вдохновения, который плавит косный материал... в текучую, восприимчивую к форме, пластическую материю», а второй акт – «отлитие расплавленной массы в ту или иную форму, возникающую аполлиническим видением из темного хаоса дионисического вдохновения». «Взаимная ответственность» Диониса и Аполлона – основа также и познания, «ибо познание есть лишь один из видов творчества» [50, с. 281].

Участие в ивановских «средах» подвигло к обращению к Ницше А. Блока<sup>10</sup> – в декабре 1906 г. он читает и конспектирует «Рождение трагедии» [10, с. 78–84], с Дионисом он связывает надежды на свое «перерождение», «преображение» [10, с. 84]; к тому же времени относится начало работы над мистерией «Дионис Гиперборейский», в сюжете которой Блок пытается совместить две излюбленные ницшевские темы – дионисийство и Гиперборею<sup>11</sup>. По плану пьеса должна была повествовать о трудном походе людей в дальние гиперборейские горы для встречи с богом Дионисом и Мировой Красотой. «Силою своей пустой воли» их ведет за собой Вождь. Ему противопоставляется Юноша, отказавшийся продолжить путь и оставшийся один в ледяных горах – симпатии Блока именно на его стороне: в нем «поет мера пути», нарушение же Вождем меры поэт осуждает [10, с. 87–91].

Если ненаписанная мистерия явно проповедовала аполлонические ценности, то написанный в следующем году цикл «Снежная маска» концептуально связан с «вакхическим» началом. В статьях того же периода Блок неоднократно обращается к теме «дионисизма» народного мира – просыпающейся «стихии», которой не видит интеллигенция, пребывающая в «вечном аполлоническом сне» культуры («Народ и интеллигенция», «Стихия и культура» и др.)

---

<sup>9</sup> Дело доходило даже до кровавых мистерий, на одной из которых, доведя себя до оргастического иступления безумным кружением в странном «дионисийском» танце, участники (сам Иванов, Бердяев, Ремизов, Сологуб, Розанов и др.) выбрали «жертву» (некоего музыканта С.), надрезали ему вену, смешали сцеженную из нее кровь с вином и пили, обнося чашу по кругу [51, с. 10–11].

<sup>10</sup> О влиянии философии Ницше на мировоззрение и творчество Блока см. [45].

<sup>11</sup> О метафоре Гипербореи в творчестве Ницше, развитие которой имело далеко идущие культурно-исторические и социальные последствия, и о рецепции этой метафоры русским Серебряным веком см. [6, с. 152–157, 178–186].

Несмотря на авторитет Иванова, русский «дионисизм» испытывал вполне ощутимую конкуренцию со стороны «аполлонийства», в том числе, и в символистских кругах. В 1909 г. в Петербурге начал выходить литературный ежемесячник «Аполлон», сама цель которого, по словам Брюсова, заключалась в том, чтобы «отстаивать аполлонизм против дионисизма»<sup>12</sup>, т. е. ясное, политически нейтральное и совершенное по форме творчество поэта-мастера, уважающего нормы художественного вкуса – против стихийных и «беззаконных» экзальтаций поэта-пророка.

Журнал сосредоточил в себе цвет русского символизма. На роль главного идеолога предполагался А.Л. Волынский, годом ранее провозгласивший свою последовательно «антидионисийскую» позицию на страницах «Обозрения театров». Критик огорчился, рассуждая о русском характере, что тот, пусть и весь проникнутый сердечностью, не имеет в себе импульса к историческому созиданию: «Это только – эмоция, иступленное какое-то созерцание Божества, экстаз, в котором тает все личное, чисто человеческое... Даже в своем искусстве, единственно живом средоточии русской религиозности, в вопросе религиозном, Россия не ушла пока дальше Диониса: самого эмоционального из всех богов древней Эллады... От Диониса к Аполлону: таков, по-моему, лозунг современной минуты... На пути старой русской экстазности, с ее самоумалениями и самоуничижениями перед лицом Бога, с ее пьяной слезой и сладко расплывающейся самокритикой, сделано, кажется, все. И надо идти дальше, к людям, в кровавый поток истории, безжалостно разрушая все ветхое и светло созидая все новое. А для такой великой исторической работы нужна, прежде всего, слитность внутренних сил человека, согласованный ритм ума и сердца. Под духовным влиянием Аполлона рождается новый человек. Мы идем к Аполлону» [18, с. 16–17].

В коллективе редколлегии Волынский не прижился, но журналу передано его настроение «ожидания Аполлона». Античность, в которую звали «аполлоновцы», находилась не в прошлом, а в будущем. «Аполлон, – отмечали авторы вступительной статьи к первому номеру журнала, – только символ, далекий зов из еще непостроенных храмов, возвещающий нам, что для искусства современности наступает эпоха устремлений – всех искренних и сильных – к новой правде, к глубоко сознательному и стройному творчеству: от разрозненных опытов – к закономерному мастерству, от расплывчатых эффектов – к стилю, к прекрасной форме и к животворящей мечте... Лик грядущего Аполлона нельзя увидеть. Мы знаем только, что это лик – не греческий, с чертами застывшими в божественном иератизме, и не лик Возрождения, а современный – всеми предчувствиями новой культуры, нового человека овеянный лик» [2, с. 3–4].

---

<sup>12</sup> Письмо А.В. Амфитеатрову 10/23 июня 1909 г. Цит. по: [36, с. 675].

Аполлон рождающегося в муках нового мира – это «Аполлон на аэроплане»<sup>13</sup>: «Аполлон, парящий над современным городом, живописно-уродливым, с фабриками, машинами и sky-scratchers'ами, – Аполлон, который не гнушается нашей жизнью, великой, трагичной, пошлой, исковерканной, – Аполлон, раскрывающий перед новым человеком небывалый кругозор» [47, с. 82].

Совсем не обязательно, что этот грядущий Аполлон явится в облике прекрасного юного бога. Скорее, наоборот. Вот как представляется он фуруристу А.И. Баллиеру: «Родился с кривыми ногами (на гитаре: кавалеристом был рожден); цветом напоминает ночь – дочь Нубии, а также французскую ваксу; голова его из стало-бронзы: кулаки будущих футуристов не прошибут. Французы говорят: *Le Roi est mort – vive le Roi*. Возьму я граммофонный рупор и скажу: Аполлон умер, да здравствует Аполлон, криво-чернявый» [4, с. 13].

Так модернизированный Аполлон превращается в собственную противоположность.

В.Н. Топоров, трактовавший «аполлонизм» по-ницшеански широко<sup>14</sup>, в своей последней книге писал о маятниковой смене фаз доминирования в русской культуре «аполлинического» и «антиаполлинического» начал. По его подсчетам, за три века новой истории России «аполлиническое» время было в три раза короче «антиаполлоновского». Именно на начало XX в. пришелся пик очередной фазы антиаполлинизма, вскоре превратившийся в откровенный «пифонизм».

Если в классической поэзии пушкинской поры образ Аполлона возвышен и светел, то теперь он, по словам В.Н. Топорова, «приобретает черты будничности, сомнительности, развенчанности. Происходит... своего рода “дисгармонизация” бога гармонии, и вырисовывается... гибельная перспектива его... Аполлон начинает одновременно и выходить из моды. Теперь он не ко двору» [48, с. 49].

К середине 1910-х ёгг. в среде российской интеллигенции постепенно утрачивает популярность и сам Ницше, желание бунтовать против «старых, отживших» форм культуры пропадает, появляется потребность

---

<sup>13</sup> Этот яркий образ сохранился лишь в черновиках к диалогу «Пчелы и осы Аполлона», опубликованном в первом номере журнала [22, с. 48].

<sup>14</sup> А именно, в смысле, «лишь косвенно связанном с эмпирией, но относящемся к более абстрактной сфере “начал” конститутивного характера и воплощению их в более конкретном виде и к областям, в которых они воплощаются, как то – принцип наиболее совершенной организации, чувство меры, гармония, светоносность, что, собственно, и объединяет постулаты логики, простоты и красоты, с одной стороны, и, с другой, – “аполлоновские” жанры эстетически отмеченного художественного, будь то искусство слова (литература и история), изобразительное искусство (пластика), искусство театра, “мусическое” искусство (музыка и пение) как мироупорядочивающие начала» [48, с. 7].

в поиске своего места в культурной традиции, прежде всего, отечественной. Античный неопанизм, вдохновленный книгами Ницше, теряет актуальность, уступая место неоязычеству родной земли – появляются такие движения, как «киммерийство», представленное М.А. Волошиным и близкими к нему художниками, «скифство» Р.В. Иванова-Разумника и его группы, к которой примыкали ведущие литераторы того времени – Андрей Белый, Есенин, Брюсов, Пришвин, Ремизов, Клюев, Замятин и автор бессмертного «Да, скифы – мы!..» Александр Блок. Их идеологию, замешанную на идеях языческого мессианства русского народа – молодого, полного сил, безудержного в своем варварстве – и борьбы против серединности и умеренности буржуазной культуры Бердяев неодобрительно назовет «одной из масок Диониса» [9, с. 284].

Восходящий к славянофилам тезис о коренном антагонизме Востока и Запада и особом месте России в мировом процессе приобрел в то время новый импульс, и, развивая это положение, русские религиозные мыслители редко обходились без привычной образной пары.

Еще в 1907 г. Мережковский предупреждал европейских читателей о том, что революция в России будет иметь всемирные последствия именно в силу метафизических особенностей характера русского народа: «Мы похожи на вас, как левая рука похожа на правую... Что у вас, то и у нас, но обратно; мы – вы наизнанку. Говоря кантовским языком, ваша область – феноменальное, наша – трансцендентное; говоря языком Ницше – в вас Аполлон, в нас – Дионис; ваш гений – мера; наш – чрезмерность... Вы сберегаете душу своею, мы всегда ищем, за что бы нам потерять ее... Для вас политика – знание; для нас – религия... Мы – ваша опасность, ваша язва, жало сатаны или Бога, данное вам в плоть... Когда вы, европейцы, это поймете, то броситесь тушить пожар. Но берегитесь: не вы нас потушите, а мы вас зажжем» [42, с. 8–9, 12].

В.И. Иванов также противопоставляет России, средоточию дионисийства, нации «самосожигателей» – формализованный аполлонийский Запад с его «мертвенной скупостью», имея в виду, в первую очередь, Германию. В речи «Духовный лик славянства» (15 октября 1917 г.) он произнесет: «Германо-романские братья славян воздвигли свое духовное и чувственное бытие преимущественно на идее Аполлоновой, и потому царит у них строй, связующий мятежные силы избыточного хаоса, лад и порядок, купленный принуждением внешним и внутренним самоограничением. Славяне же с незапамятных времен были верными служителями Диониса. То безрассудно и опрометчиво разнуздывали они, то вдохновенно высвобождали все живые силы и не умели потом собрать их и укротить... И потому столь похож их страстной удел на жертвенную долю самого, извечно отдающегося на растерзание и пожрание, бога священных безумий, страдающего бога эллинов... Недаром и Фридрих Ницше... приписывал это открывшееся ему постижение – постижение “хаоса, рождающего звезду”, – своей природе славянина» [28, с. 668–669].

Однако дионисизм русских вызывает у Иванова не только воодушевление, но и беспокойство. «Дионис в России опасен, – заметит он еще в 1909 г., в относительно стабильный межреволюционный период, – ему легко явиться у нас гибельною силою, неистовством только разрушительным» [32, с. 83]. Сходным образом несколько позднее выразит свою тревогу Бердяев: «не изойдет ли Россия в природно-народном дионисическом опьянении, в слишком позднем и потому гибельном для нее язычестве?» [7, с. 54].

Суровые реалии революционной поры заставят многих энтузиастов Третьего Возрождения пересмотреть свои взгляды. Еще вчера, – сокрушается устами своего персонажа С.Н. Булгаков, – говорили «о благостном Дионисе, шествующем по русской равнине, о бескровной революции, о новой эре, о славянском ренессансе», и вот – «явилась Цирцея, превратившая в свиней дионисийствующих граждан» [13, с. 565]. Как и во времена Французской революции, стремление преобразовать общество по античным идеалам, воплощаемых для кого-то Дионисом, а для кого-то Аполлоном, обернулось национальной трагедией.

Незадолго до смерти Блок, в душе и творчестве которого, по словам В.Н. Топорова, спор «аполлинического» и «дионисийского» горел «высоким и сильным пламенем»<sup>15</sup>, в приступе ярости и досады разобьет кочергой бюст Аполлона, объяснив жене: «хотел посмотреть, на сколько кусков распадется эта грязная рожа» [11, с. 186–187].

Образ Аполлона на аэроплане, «продвинутого» бога современности, получит неожиданное развитие в творчестве К.К. Вагинова, изобразившего того больным сифилисом и лежащим «со сломанной ногой, в коей торчали автомобили и рельсы и вместо крови струилась нефть» [14, с. 437]. Бог машинной цивилизации Аполлон оказался ее же жертвой. Но сочувствие к нему преждевременно. Подобранный сердобольной монастырской братией кровожадное божество набирается сил, пожирая одного за другим своих спасителей, оставляя в кельях лишь обглоданные кости...

К началу 1920-х гг. В.И. Иванов до известной степени откажется от модернизационных схем и в книге «Дионис и прадионисийство» (1923) сосредоточится на сугубо научной стороне вопроса<sup>16</sup>. Если очерк

---

<sup>15</sup> «Блок как поэт партии Аполлона, разгоняющий мрак хаоса и приносящий в свет гармонию, и Блок как поэт (или уже просто несчастный человек, страдающий и изнемогающий под гнетом хаотических, демонических сил) партии Пифона – вот диапазон, в котором ему приходится действовать, вот те два источника, которыми питалось его творчество» [48, с. 47].

<sup>16</sup> В.И. Иванов не примет революции, но будет вынужден сотрудничать с новой властью – поступит на службу в театральный отдел возглавляемого Луначарским Наркомпроса, в 1920 г., оказавшись на Кавказе, станет профессором, а затем и ректором вновь открытого Бакинского университета, а в 1921-м, наконец, защитит докторскую

«Эллинская религия страдающего бога» поднимал, как указывал сам автор, проблемы дионисийской психологии и мистике дионисийской жертвы, то новая книга посвящалась вопросу прадионисийских корней культа Диониса. Сам термин «прадионисийство», введенный Ивановым, предполагает существенное расширение предметного круга исследования за счет пестрого множества не объединенных общим именем бога древних оргиастических культов, развивавших порознь отдельные элементы позднейшей религии Диониса. Эти элементы, «все дионисийское до Диониса», Иванов относит к «древнейшему индоевропейскому наследию» [29, с. 274].

По словам Н.В. Брагинской, «Дионис у него синкретичен по своей природе, приемлет все, со всем совмещается, откуда и куда бы ни явился, везде попадает на родную почву... Дионис вбирает в себя все (включая Аполлона), и когда ничего, кажется, уже не осталось, кроме безымянных или поименованных его ипостасей, нам становится ясно, что “Дионис” у Иванова – это модель архаического божества вообще, божества мифотворческой эпохи [12, с. 296–297]. Таким образом Иванов добирается до самых истоков религиозной идеи в человеческом духе.

Свою работу Иванов писал задолго до важнейших открытий в исторической науке, отодвинувших времена возникновения культа Диониса в глубь веков. Если в конце XIX – начале XX в. общим местом являлось утверждение о восточном, негреческом и достаточно позднем происхождении культа Диониса, то обнаружение в начале 1950-х гг. имени Диониса (di-wo-nu-so-jo) на пилосских табличках, датированных серединой XIII в. до н.э., стало доказательством, что этот бог почитался греками еще в крито-микенскую эпоху. Уже один только этот факт оказался способным разрушить все, казалось бы, стройные антиковедческие концепции и Ницше, и Роде, и Иванова, и Зелинского.

А антитеза аполлонического и дионисийского попросту вышла из моды вместе с учением Ницше и к концу 1920-х гг. перестала определять культурный ландшафт и в Советской России, и в среде русской эмиграции. Одной из последних работ, в которой эта концептуальная пара использовалась в качестве методологического принципа, стала «Книга ликований» А.Л. Волынского (1925) – учебник балета, написанный в форме искусствоведческой поэмы. Классический танец, принципом которого является «чувство, управляемое по законам логики», Волынский с уверенностью относит к «царству Аполлона» – «он органически противоположен всему дионисическому. Вакхические струи могут врываться в него только извне, секундными эпизодами, не разрушающими его еди-

---

диссертацию по культу Диониса, что станет итогом его тридцатилетних изысканий. Дополненная четырьмя главами, она будет опубликована в виде книги «Дионис и прадионисийство» в 1923 г., за год до окончательной эмиграции Иванова и его семьи в Италию.

ной цельности» [19, с. 224]. Так случается, например, во время исполнения эффектного па баллон, характеризуемого Волынским как «пластичский ямб в честь бога Диониса»<sup>17</sup>.

Аполлон у Волынского – не просто символ балета как формализованного пластического искусства, он также и его родоначальник. В гомеровском гимне Аполлону Пифийскому он, играя на кифаре, выступает впереди хора критян красивым движением на высоких пальцах, те же спешат ему вослед, «топая дружно ногами» (Нумн. Ном. II 337–339), т. е., ступая всей ступней и этим отличаясь от лучезарного бога, «как отличается проза от поэзии, будни от праздников, как отличается лицо от лика» [19, с. 20].

Довольно смелой попыткой реанимировать метафору «аполлонического-дионисийского» в научной литературе стало обращение к ней А.Ф. Лосева в книге «Очерки античного символизма и мифологии» (1930), вышедшей на средства автора. К этому времени работы Ницше были изъяты из библиотек, а единственной методологической базой науки об Античности стал исторический материализм<sup>18</sup>.

Во многом еще находясь «внутри» ницшеанской схемы «аполлонического и дионисийского», – этой «удивительной концепции Античности», Лосев, однако, рефлексирует по поводу ее природы, критикуя ее за модернизацию древности: в ней «слишком сильно бьется западная романтическая душа. Тут слишком много нервов, энергии, “воли”; слишком много блужданий, исканий, безысходной тоски, напряжения и неопределенности. Античность спокойнее, беспорывнее, сосредоточеннее, определеннее, телеснее, ограниченнее. Здесь больше дневного освещения, больше солнца, в конце концов больше здоровья, чем в учении Ницше. Надо понять Диониса и Аполлона “классически”, а не романтически, – и тогда завоевание Ницше станет на совершенно твердую почву, и с ним нельзя будет уже спорить. Диониса и Аполлона нужно понять телесно» [37, с. 37].

«Очерки...» были напечатаны в Туле тиражом 750 экземпляров. Следующей должна была выйти книга «Диалектика мифа», в которую Лосев – уже после предварительной цензуры – внес ряд публицистических вставок, сомнительных с точки зрения ортодоксального марксизма.

---

<sup>17</sup> Это движение создает «впечатление веселья, чуть-чуть разнузданного, чуть-чуть двусмысленного, напоминающего веселье канкана. Если, служа Аполлону, легко иногда вовлечься в акробатизм, то, с другой стороны, служа Дионису, мы всегда ходим на границе разгульного и бесшабашного хаотического танца, среди форм которого канкан-ballonné занимает не последнее место. Публика обыкновенно отзывается на, баллоннирующую танцовщицу ураганными аплодисментами. Толпа не всегда отличит и оценит Аполлона, но своего древнего пеласгического или скифского Диониса она узнает повсюду и приветствует его с бурным восторгом» [19, с. 151].

<sup>18</sup> О судьбах советской науки об античности см. [39].

Это стало поводом для судебного преследования философа по подозрению в участии в контрреволюционном право-монархическом движении. 18 апреля 1930 г. Лосева арестовывают, через 17 месяцев ему объявляют приговор: 10 лет лагерей.

В том же 1930 г. Мережковский издает в Берлине книгу «Атлантида – Европа. Тайна Запада», где, доказывая реальность Атлантиды, отождествляемой им с Гипербореей, новаторски связывает легенду о ней с мифом о растерзанном титанами Дионисе: карая титанов, Зевс направил в них молнию, которая зажгла всемирный пожар. Погасить его смог лишь вызванный Зевсом глобальный потоп, погребший в волнах «первое человечество» [41].

К метафоре легендарной страны «по ту сторону северного ветра» обратился в своей последней, неизданной до сих пор книге «Гиперборейский гимн» А.Л. Волынский. В ней автор пророчествовал в духе русского космизма об эре «нового Аполлона» – человека целостного сознания и всемирной разумности, который будет жить вечно.

Иванов продолжит в Риме работу на филологическом поприще, однако к теме дионисийства – по крайней мере, печатно, – он уже не вернется. Не увидит свет в подобающее время<sup>19</sup> и немецкое издание «Диониса и прадионисийства», за которое автор в 1937 г. получит крупный аванс. Более десяти лет он будет, выверяя каждую букву, править перевод своей книги, выполненный К. Розенберг [15]. Перфекционизм не позволит окончить работу, западный научный мир не узнает о книге, которая могла бы стать большим событием в мировой филологии и религиоведении и как минимум составить конкуренцию основополагающим трудам о дионисовом культе В. Отто и К. Кереньи.

История рецепции и развития на российской почве концепции Ницше о противостоянии «аполлонического» и «дионисийского» начал демонстрирует, насколько велика бывает тяга к приспособлению феноменов древности к современным реалиям и каковы могут быть его политические и общекультурные последствия. Как минимум, можно утверждать, что концепция Ницше пустила развитие гуманитарной мысли в России по пути иному, нежели диктовала сама логика ее развития. Однако, как метко выразился немецкий историк Карл Хампе, история не знает слова «если»...

### **Список литературы**

1. Анненский И.Ф. Античная трагедия. (Публичная лекция) // Мир божий. 1902. № 11. С. 1–41.
2. [Анненский И. Ф., Бенуа А. Н., Иванов В. И., Маковский С. К.] Вступление // Аполлон. 1909. № 1. С. 3–4.

---

<sup>19</sup> Книга Иванова вышла на немецком лишь в наши дни: [53].

3. Анненский И.Ф. История античной драмы: курс лекций. СПб.: Гиперион, 2003. 416 с.
4. Баллер А. Аполлон будничный и Аполлон чернявый // Союз молодежи. 1913. № 3. С. 11–13.
5. Безродный М. К истории русской рецепции антиномии *apollinisch/dionysisch* // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2000 год. М.: ОГИ, 2000. С. 224–234.
6. Беляков А.В., Матвейчев О. А. Гиперборея: приключения идеи. М.: Книжный мир, 2019. 416 с.
7. Бердяев Н.А. Судьба России: опыты по психологии войны и национальности. М.: Философское общество СССР, 1990. 240 с.
8. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 318 с.
9. Бердяев Н.А. Философия неравенства // Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 19–303.
10. Блок А.А. Записные книжки. М.: Худож. лит., 1965. 664 с.
11. Блок Л.Д. И быль и небылицы о Блоке и о себе // Александр Блок в воспоминаниях современников: в 2 т. М.: Художественная литература, 1980. Т. 1. С. 134–187.
12. Брагинская Н.В. Трагедия и ритуал у Вячеслава Иванова // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. С. 294–329.
13. Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. Избранные статьи. С. 564–626.
14. Вагинов К.К. Монастырь Господа нашего Аполлона // Вагинов К.К. Полн. собр. соч. в прозе. СПб. Академический проект, 1999. С. 435–443.
15. Вахтель М. Научный проект: в поисках подлинного «Диониса» (о неосуществленной немецкой книге Вячеслава Иванова) // Вестник истории, литературы, искусства. М.: Собрание, Наука, 2008. Т. V. С. 551–560.
16. Виламовиц-Мёллендорф У. Филология будущего! Возражение против «Рождения трагедии» Фридриха Ницше, ординарного профессора классической филологии в Базеле // Ницше Ф. Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 242–278.
17. Воеводский Л.Ф. Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1874. 397 с.
18. Волынский о русском искусстве // Обозрение театров. 1908. 29 янв. (№ 322). С. 16–17.
19. Волынский А.Л. Книга ликований. Азбука классического танца. Л.: Хореографический техникум, 1925. 331 с.
20. Волынский А.Л. Литературные заметки: Аполлон и Дионис // Ницше: pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. С. 180–205.
21. Дешарт О. Введение // Иванов В.В. Собр. соч.: в 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. Т. 1. С. 7–227.

22. Дмитриев П.В. «Аполлон» (1909–1918): Материалы из редакционного портфеля. СПб.: Балтийские сезоны, 2009. 172 с.
23. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
24. Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1907. Т. 3. Соперники христианства. 406 с.
25. Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1911. Т. 2. Древний мир и мы. 416 с.
26. Зелинский Ф.Ф. История античных религий. СПб.: Издательский проект «Квадривиум»; Алетейя, 2014. Т. 1–3. 864 с.
27. Зелинский Ф.Ф. Вячеслав Иванов // В.И. Иванов: pro et contra, антология: в 2 т. СПб.: РХГА, 2016. Т. 1. С. 355–369.
28. Иванов В.В. Духовный лик славянства // Иванов В.В. Собр. соч.: в 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987. Т. 4. С. 666–672.
29. Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. 344 с.
30. Иванов В.И. Ницше и Дионис // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 26–34.
31. Иванов В.И. О веселом ремесле и умном веселии // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 60–72.
32. Иванов В.И. Спорады // Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 73–90.
33. Иванов В.И. Эллинская религия страдающего бога // Символ. Журнал христианской культуры. 2014. Т. 64. С. 7–220.
34. Корецкая И.В. Вячеслав Иванов и Иннокентий Анненский // Контекст: Литер.-теор. исследования. 1989. С. 58–68.
35. Куланж Ф. де Древний город. Религия, законы, институты Греции и Рима. М.: Центрполиграф, 2010. 414 с.
36. Лавров А.В. Символисты и другие: Статьи. Разыскания. Публикации. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 768 с.
37. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
38. Максимова С.Н. Преподавание древних языков в русской классической гимназии XIX – начала XX века. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. 301 с.
39. Матвейчев О.А. К дискуссии о происхождении древнегреческой философии в русской и советской философской мысли // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 185–199.
40. Мережковский Д.С. Старинные октавы (Octaves du passé) // Собр. соч.: в 4 т. М.: Правда, 1990. Т. 4. С. 602–655.
41. Мережковский Д.С. Атлантида – Европа. Тайна Запада. М.: Русская книга, 1992. 416 с.
42. Мережковский Д.С., Гиппиус З.Н., Философов Д.В. Царь и Революция. М.: Издательская инициатива «Common place», 2017. 172 с.
43. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности в связи с ролью экстаза на ранних ступенях развития общественности. Одесса: Тип. П.А. Зеленого, 1883. Ч. 1. Культ божества Soma в Древней Индии в эпоху Вед. 240 с.

44. Павлюченков Н.Н. «Эллинская религия страдающего бога» в «Философии культа» П. Флоренского // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 75–91.
45. Паперный В.М. Блок и Ницше // Ученые записки Тартуского государственного университета. Типология русской литературы и проблемы русско-эстонских литературных связей. Тарту, Тартус. гос. ун-т, 1979. Вып. 491. С. 84–106.
46. Поварнин С.И. От переводчика // Арним Г. История античной философии. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. С. V–VI.
47. Пчелы и осы Аполлона // Аполлон. 1909. № 1. С. 79–84.
48. Топоров В.Н. Из истории петербургского аполлинизма: его золотые дни и его крушение. М.: ОГИ, 2004. 264 с.
49. Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.
50. Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Эрн В.Ф. Соч.. М.: Правда, 1991. С. 10–294.
51. Эткин А. Хлыст. Секты, литература и революция. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 644 с.
52. Юнг К. Психологические типы. М.: Университетская книга, ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1998. 720 с.
53. Ivanov V.I. Dionysos und die vordionysischen Kulte. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. 416 S.
54. Rohde E. Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925. xvi, 626 p.

## **APOLLO IN AN AIRPLANE. MODERNIZATION OF ANTIQUITY IN RUSSIAN NIETZSCHEISM**

**O.A. Matveychev**

Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow

The article examines the peculiarities of perception and existence among the Russian intelligentsia of the Silver Age of the famous Nietzschean antithesis «Apollonian and Dionysian». The role of Nietzsche's concept in the revival of Russian interest in antiquity is evaluated. It is noted that, unlike in the West, where thesis of the opposition of Apollonian and Dionysian principles in culture as was considered primarily a metaphor, in Russia it was perceived as a real state of affairs in Greek culture or even as a kind of mystical revelation. The author demonstrates the modernizing nature of Nietzsche's concept and its derivations in Russian Nietzscheism, when the idea of the revival of ancient ideals becomes extremely popular. He also analyzes the political projections of this idea in the works of representatives of various directions of social thought.

**Keywords.** *History of philosophy, history of ideas, modernization of history, Ancient Greek religion, «Apollonian» and «Dionysian», Silver Age of Russian culture, Nietzsche, Vyacheslav Ivanov, Zieliński, Volynsky, Annensky.*

*Об авторе:*

МАТВЕЙЧЕВ Олег Анатольевич – кандидат философских наук, профессор, ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве РФ», г. Москва. E-mail: matveyol@yandex.ru

*Author information:*

MATVEYCHEV Oleg Anatolyevich – PhD, Professor, Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow. E-mail: matveyol@yandex.ru