СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№53–54
(2008)

Париж-Москва

выходит
2 раза в год

СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии 3

I. О Вячеславе Иванове

Сергей Аверинцев
Вячеслав Иванович Иванов 9

II. Вячеслав Иванов
Публикации и комментарии

Ars Mystica. *Предисловие и комментарии С. Титаренко, подготовка текста и текстологическая заметка Е. Глуховой, С. Титаренко* 23

Евангельский смысл слова «земля». *Подготовка текста, комментарии и приложение О. Фетисенко* 68

Русская идея. *Перевод с немецкого М. Кореневой, предисловие и комментарии Р. Бёрда* 85

Историософия Вергилия. *Перевод с немецкого и комментарии Г. Киршбаума и М. Каменкович, послесловие Ф. Вестбрёка* 135

Гуманизм и религия. *О религиозно-историческом наследии Виламовица. Перевод с немецкого, комментарии и послесловие К. Лаппо-Данилевского* 168

Эхо. *Перевод с немецкого О. Шор, комментарии и послесловие К. Лаппо-Данилевского и С. Титаренко* 220

Мысли о поэзии. *Текстологическая заметка и комментарии С. Титаренко* 229

Послание Иоанна Пресвитера. *Подготовка текста, комментарии и приложение О. Фетисенко, предисловие М. Громова* 276

Из последних стихотворений. *Подготовка текста О. Фетисенко* 307

III. Вячеслав Иванов.
Избранная переписка

Иванов – М. Бубер. *Предисловие и комментарии М. Вахтеля, перевод с немецкого М. Каменкович* 313

Иванов – Шор. *Подготовка текста и комментарии Д. Сегал, Н. Сегал (Рудник)* 336

Иванов – Степун. *Подготовка текста А. Шишкина, комментарии К. Хуфена и А. Шишкина* 402

TABLE DES MATIÈRES

Editorial 3

I. Sur Viatcheslav Ivanov

S. Avérintsev
Viatcheslav Ivanovitch Ivanov 9

II. Viatcheslav Ivanov.
Publications et commentaires

Ars Mystica. *Préface et commentaires de S. Titarenko, texte et remarques textologiques de E. Gloukhova, S. Titarenko* 23

Le sens évangélique du mot «zemlâ». *Texte, commentaires et note de O. Fétissenko* 68

L'idée russe. *Traduction (de l'allemand) de M. Koréniéva, préface et commentaires de R. Bird* 85

L'historiosophie de Virgile. *Traduction (de l'allemand) et commentaires G. Kirchbaum et M. Kaménkovitch, postface de F. Westbroeck* 135

Humanisme et religion. *Sur la tradition de Wilamowitz en histoire des religions. Traduction (de l'allemand), commentaires et postface de K. Lappo-Danilevski* 168

Écho. *Traduction (de l'allemand) d'O. Šor, commentaires et postface de K. Lappo-Danilevski et S. Titarenko* 220

Sur la poésie. *Remarques textologiques et commentaires de S. Titarenko* 229

L'épître du Prester John. *Texte, commentaires et note de O. Fétissenko, préface de M. Gromov* 276

Quelques poèmes de la dernière période. *Texte établi de O. Fétissenko* 307

III. Viatcheslav Ivanov.
Extraits de la correspondance

Ivanov – M. Buber. *Préface et commentaires de M. Wachtel, traduction (de l'allemand) de M. Kamenkovitch* 313

Ivanov-Šor. *Préface, texte et commentaires de D. Segal, N. Segal (Roudnik)* 336

Ivanov-Stépoune. *Texte établi par A. Chichkine, commentaires de K. Hufen et A. Chichkine* 402

Иванов – Шестов. *Предисловие Ж. Пирон, подготовка текста и комментарии Ж. Пирон и А. Шишкина* 419

Иванов – Годяев. *Подготовка текста и комментарии А. Шишкина* 433

Иванов – Франк. *Подготовка текста Дим. Иванова и А. Шишкина, комментарии В. Франка, Дим. Иванова, А. Шишкина* 436

Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией. *Вступительная статья Ф. Лесур, подготовка текста А. Кондюриной и О. Фетисенко, комментарии С. Кульюс и А. Шишкина* 458

IV. Вячеслав Иванов в Риме

Алексей Юдин
Еще раз об «обращении» Вяч. Иванова 631

Винченцо Поджи, SJ
Иванов в Риме 643

Андрей Коваль
Вячеслав Иванов и Общество Иисуса 703

Алексей Юдин
Вячеслав Иванов и Филипп Де Режис 734

Мариано Хосе Седано Сьерра, CMF
Вячеслав Иванов и святой Хуан Де Ла Крус 750

V. Вячеслав Иванов в современной мысли

Сергей Аверинцев
Вяч. Иванов как истолкователь Евангелия 781

Александр Доброхотов
Тема бытийного дара в мелопее В.И. Иванова «Человек» 791

Джорджо Пазини
Духовно-антропологическое измерение в творчестве Вячеслава Иванова 805

Виктор Троицкий
Об одной модели времени у Вяч. Иванова 815

Коротко об авторах 826

Ivanov-Chestov. *Préface de J. Piron, texte et commentaires de J. Piron et A. Chichkine* 419

Ivanov-Godiaev. *Texte établi et commentaires d'A. Chichkine* 433

Ivanov-Frank. *Texte établi par Dm. Ivanov et A. Chichkine, commentaires de V. Frank, Dm. Ivanov, A. Chichkine* 436

Extraits des lettres adressées à son fils Dmitri et sa fille Lydia. *Introduction de F. Lesourd, texte établi par A. Kondiourina et O. Fétissenko, commentaires de S. Kulius et A. Chichkine* 458

IV. Viatcheslav Ivanov à Rome

A. Ioudine
Retour sur la « conversion » de Viatcheslav Ivanov 631

V. Poggi
Ivanov à Rome 643

A. Koval
Viatcheslav Ivanov et la Société de Jésus 703

A. Ioudine
Viatcheslav Ivanov et Philippe de Régis 734

M. Sedano
Todo Nada 750

V. Viatcheslav Ivanov et les penseurs contemporains

S. Avérintsev
L'exégèse évangélique de Viatcheslav Ivanov 781

A. Dobrokhotov
Le don de l'être dans la mélopée « L'homme » de V.I. Ivanov 791

G. Pazini
L'œuvre de Viatcheslav Ivanov dans sa dimension spirituelle et anthropologique 805

V. Troïtski
A propos d'un modèle temporel chez V. Ivanov 815

Brèves notices sur nos auteurs 826

Вячеслав Иванов

Гуманизм и религия

О религиозно-историческом наследии Виламовица*

I

В то время, как историческая наука упорядочивает память о прошлых временах, гуманизм зиждется на памяти, стремясь обрести в ней непреходящую ценность. К исторической науке память обращает свою речь извне становления, для гуманизма она — внутренний голос бытия. Она организует память; он — ее орган. Историческая наука толкует наследие, полученное от памяти, как объективную предпосылку и как составную часть постоянно изменчивого настоящего; гуманизм же хочет считаться частью этого наследия, чье обилие и мощь наделяют его способностью культурного сотворчества. В поры смут и помрачения народной души гуманизм становится оплотом духовной преемственности; он противостоит натиску сил, замышляющих в подражание Гомеровым лотофагам воцарение *tabulae rasae* человеческого духа[1]. Гуманизм — предстатель одной из многих сфер памяти, а именно той, в которой человеческое творчество, отрешенное времени, живет и действует как «длящаяся идея».

Именно поэтому в сегодняшней борьбе за новые ценности проблема гуманизма выступает со всеми последствиями на первый план. Гуманизм должен выдержать тяжкое испытание, ибо грехи его тяжки. Но воздаяние за них может обернуться чудес-

* Перевод с немецкого и комментарии *Константина Лаппо-Данилевского*.

ным спасением, если перед лицом быстротечных исторических судеб внемлет он строгому напоминанию «умри и стань»[2] и если он наконец после длительных заблуждений вспомнит о своем призвании, прозреваемом уже первыми церковными гуманистами, а именно — свидетельствовать о сущностном единстве культуры, произросшей из греко-римской древности, и о присущей ей телеологии. На каких бы окольных путях это ни происходило, эта внутренняя целесообразность неминуемо приводит культуру через все преграды и антитезы к энтелехии христианского экуменизма.

Ныне, однако, гуманизму угрожают как внешние, так и внутренние опасности. Внешние — ибо он предполагает избранность. Все же его подлинное задание — воспитать элиту, которая, как бы скромно она себя ни вела, в сущности предъявляет высочайшее притязание формирующе влиять на всю культурную жизнь. Правда, высокие устремления этого единственного в своем роде братства, насчитывающего в наши дни лишь немногих подлинных ревнителей и тирсоносцев, в новейшее время значительно снизились и приспособились к господствующему образу мышления. Однако как раз эта податливость, эта осмотрительная, с привкусом релятивизма покладистость, эта готовность ценой собственной независимости включиться в современную систему наук, признанных положительными, — все это признаки другой, на сей раз внутренней опасности, если таковой можно признать преобразование ученого ордена, даже некоторого рода религиозной общины, в ученую специальность и в ученый цех. Исполненное веры в идеал восхищение «высокими пращурами» — Винкельманом, Гете — остается уделом праздничных словоизлияний или медитативных досугов. Гуманизм как духовное направление обездушивает себя до эмпирической компетентности новейшей науки о древности. Ее высшее дерзание — воспарить от филологического и антикварного собирания материалов к обозрению мировой истории. Силясь изучить в духе современного историзма становление ценностей, которые сам воплощает, гуманизм тем самым отрекается от своей суверенности созидателя ценностей. Отвлеченный к разноименным целям и разочарованный в себе как в носителе «нетленного сокровища» — κτέμα εἰς ἀεί, — неизменного, как недвижная звезда, он подобен простершейся далеко за свои естественные границы державе, чьи внутренние связи расшатаны и которая лишь еще внешне, слабо держится.

Следующее наблюдение подтверждает сказанное: в то время как археологические находки и обретение древних рукописей оказали основополагающее влияние в эпоху Ренессанса на все области творчества, ориентированного на продолжение античности, поразительнейшие раскопки и монументальные собрания памятников истекших ста лет были не в силах сохранить гуманистический дух живым и бодрым в современную эпоху, не говоря уже о помощи ему в одержании новых общекультурных побед. Здесь уместно припомнить высказывание пожилого Моммзена, обращенное к его слушателям: спешно следует завершить грандиозные эпиграфические предприятия нашего времени, до наступления всеобщего варварства[3]. Это была забота гуманиста высокой пробы, забота, внятная и Якобу Бургхардту[4]: смутное предчувствие того, что гуманизм достиг рокового рубежа.

II

«В потребности чего-то образцового, — говорит Гете в одной из бесед с Эккерманом, — должны мы постоянно возвращаться к древним грекам, в чьих творениях всегда изображен прекрасный человек; все остальное нам следует рассматривать лишь исторически»[5]. Этим высказыванием схвачено и понятийно очерчено все содержание гуманизма. Проанализируем внимательнее эти простые слова.

Во-первых, что вообще значит «потребность образцового»? Несомненно, не подражание природе и отнюдь не мимесис, данный нам непосредственно в опыте, мимесис, защищаемый Аристотелем от Платона в качестве здоровой движущей силы и надежной путевой нити всякого искусства. Ибо понятие образцового оценочно, а мимесис как таковой лишен каких бы то ни было оценок. Речь, следовательно, должна вестись о данной потребности как о более высоком и духовном искании прекрасных образцов, которое, поскольку оно, кажется, искони присуще грекам, выдает врожденную платоническую черту их существа. Так как образцовое ищут и обретают именно в человеческом духе, то оно являет себя в искусстве и в этике нормой прекрасной человечности, «калокагатией». В то же время в сфере религии (укажем с самого начала на то, что выходит за грань размышлений, предпринятых Гете) оно посредством облагораживания и углубления наивного антропоморфизма делает исконное эллинское предощущение

человеческого богоподобия и родственности богам исходной точкой процесса, готовящего античную душу к восприятию будущего Откровения — вочеловечивания Христа. Где сияет человеческий облик, там для греков впервые преодолен хаос. Человек мыслится как мера благоустроенной вселенной — разумеется, не человек в индивидуалистическом и релятивистском понимании софистики, крайне исказившей исконное ощущение, но — как это лишь позднее было выражено в понятиях — человек в своей вечной идее, как подобие божества: ведь для Гомера начинается прекрасный миропорядок с правления отца людей и богов.

Припомним теперь для сравнения, например, символику индийского искусства, в которой все предпосылки к созданию идеальной человеческой формы подавлены устрашающим изобилием дикофантастических фигур, так что нетрудно составить себе мнение о контрасте между азиатским бегством от одержимости богами природы к сверхбожественному и эллинским эросом очеловечивания природного и преображения человеческого в божественное. Там, где чудовищные образы — лишь символы изменчиво колышущейся мировой иллюзии или магические средства божественного принуждения, не может быть и речи об образцовой в смысле подлежания вечному созерцанию, в себе покоящейся, неизменной формы, чье совершенство как раз в том и состоит, что она есть содержание онтологически-ноэтического созерцания. Даже египетская стилизация человеческой наружности не смогла одолеть полиморфизма божеств: пафос образцового здесь стеснен стремлением увековечить наличный индивидуальный облик, подлежащий сохранению в потустороннем. Установка греков на образцовое, дающее оправдание человеку и формирующее его, сделала само их творчество образцовым и наделила их гения единственной в своем роде миссией — оказывать непрерывное воспитательное воздействие на ту часть человечества, посредством которой органично воспроизводится всеобщая универсальная культура в постоянно новых созданиях, а в то же время и в непрерывном историческом предании.

В постижении этого и в преданном служении вере в образцовое на протяжении двух тысячелетий — заслуга истинного и подлинного гуманизма. В соотнесенности с образцовым обретает он одновременно и свое более точное предназначение, ибо как только он избирает иные ориентиры, полагается основание «историческому рассмотрению», которое Гете резко отличает от «потреб-

ности образцового». Аналогичным образом Ницше как гуманист постулирует «монументальную историю»[6], которую он противопоставляет историзму. Речь идет, как уже подчеркивалось выше, о противоположении сущностного и генетического как двух далеко друг от друга отстоящих точек зрения, из которых каждая в своей особой и хорошо отграниченной сфере абсолютно оправдана. Ибо обе установки отличаются друг от друга так же, как могут оказаться несходными, даже порой взаимоисключающими, например, исторические и правоведческие суждения Моммзена об одном и том же предмете при его двустороннем рассмотрении.

III

Единственным в своем роде остается феномен гуманизма также и с исторической точки зрения. Общая отличительная черта благородной культуры — это то, что она ведет свое происхождение от более почтенной и более величественной культуры, той, чьи грамоты предлежат ей в виде священных текстов. Для хранения и толкования этих текстов возникает духовная элита, передающая из поколения в поколение их понимание, включающее все: будь то знание, которому начертано стать всенародным достоянием, или знание эзотерическое, прилепляющееся к их изучению или из него развивающееся, как то: грамматика и логика, красноречие и мораль, теология и философия. Так обстояло дело в санскритской литературе; сходным образом и греки, постигая Гомера, выработали свою грамматику и просодию, свою риторику и диалектику. Гуманизм относится к этому древнейшему типу письменной учености, подобно тому, как критическая эпоха относится к органической. Гуманизм возник не из непосредственного постижения объективно данного и доверчиво воспринятого духовного явления. В гораздо большей степени он итог оценивающей рефлексии утонченной эпигональной эпохи, ощущающей давнюю пройденность акмэ и размышляющей о завете периода, исторически завершенного, более мощного и более содержательного. Среди произведений этого периода направленно избираются превосходнейшие, чтобы возвести их в ранг образцовых шедевров. Отношение обеих культур подобно отношению юной независимой колонии к ее метрополии, лежащей в развалинах.

Лишь на основании александрийской канонизации избранных писателей прошлого стало возможным духовное направле-

ние, перенесенное такими греческими гостями, как Панетий, на римскую почву, на которой процвело оно главным образом благодаря определяющему влиянию кружка Сципиона[7], было наконец теоретически обосновано и обнародовано Цицероном и начертало на своем знамени заботу о *humanitas*. При этом вновь оказались в почете некоторые принадлежащие к понятию гуманности жизненные идеалы классического века, а именно те, что были выработаны в Афинах пятого столетия в гордом сознании утвержденного на полях сражений превосходства отечественных устоев и обычаев над варварством — идеалы гармонического воспитания из юноши свободного гражданина и его свобода мужа, ведущего достойный, просвещенный образ жизни, идеалы душевного благородства, мягкой и великодушной человечности («филантропии», «симфилии»), как они были воспеты на трагической сцене в фигурах Прометея, Тезея, Антигоны.

Это позднее развитие, с другой стороны, имело следствием чувство отдаления от древности, в силу чего непосредственное и непрерывное продолжение ее традиции представлялось здравому смыслу идеологической надуманностью или романтическим мечтательством. Так еще воспринимали, окончательно осматриваясь на распутье, гуманизм кесаря Юлиана[8]. У римлян прибавлялось к тому и некоторое национальное противостояние, и если Вергилий дерзает меряться силами с Гомером, то делает он это как певец Трои. Во всем, что непосредственно касалось жизни и что следовало прожить, т.е. прежде всего в политике и религии, гуманистическое направление покорялось властному велению времени. Лишь в последних ожесточенных боях за старые культы доблестное духом воинство оказало ему сопротивление во имя *temporis acti*[9]. В целом гуманизм чувствовал себя все же связанным с самого начала не с буквой традиции, но с сокровищницей ее образцов и с ее духовным содержанием. Если бы было наоборот, он не пережил бы низвержения язычества. Но платонический дух, проникавший и питавший его, освободил гуманизм от опасных оков, и прежде всего это Отцы Церкви перенесли его невредимым в новый мир христианства.

IV

Гуманизм был бы стражем мертвого сокровища и чудодейственная жизнь не дышала бы в доверенной ему красоте, если бы под ее

нетленной оболочкой не блистало образцовое в вечном творчестве себя являющей формы. Обычаем блюстителей сокровища и его искателей было празднично исповедовать эту свою веру, изливая воодушевленные хвалы Платону. На деле же именно те, кто был склонен к номинализму, не избегли соблазна смешать творящий образец с сотворенным подобием, сущностную память с историческим воспоминанием, идею с явлением, божественный эрос с идолослужением. Не полагает ли, например, знаменитейший из современных эллинистов Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф, забавно полемизируя с библейским декалогом, что истинный Бог скорее сказал бы: «Сотвори себе изображение и подобие» (Воспоминания, с. 133); причем великий ученый имеет похвальное намерение высказаться против иконоборцев всех времен. Так случилось, что мечтательный возврат в рабство античности стал не только частым, но и типичным; сама же древность слишком легко преображалась в коварный морок — из священной матери муз, Мнемозины, в обольстительную колдунью Цирцею. Этот возврат, о котором мы говорим, являл и являет себя во всяческих формах антихристианской фронды, подменяющей и обедняющей подлинный гуманизм со времен Ренессанса вплоть до наших дней. Да, возникло широко распространенное мнение о принципиальной несовместимости гуманистического идеала гармонии тела и души с будто бы враждебным естеству христианством. Многим неверующим гуманизм дорог, ибо они видят в нем воплощение человеческого самоутверждения в борьбе с трансцендентными силами, неуважению к которым он, подобно Прометею юного Гете[10], обучает людей, вылепленных по собственному подобию.

Заслуга Эрнста Роберта Курциуса («Немецкий дух в опасности»)[a] состоит в том, что он недавно с силой и с глубоким знанием дела напомнил, что гуманизм — это гораздо более широкое и глубокое понятие, чем то, как его обычно понимают, ибо гуманизм не может быть подчинен науке и не может быть привязан к одному из своих исторических проявлений; что гуманизм нуждается в религиозном обосновании, чтобы ожить как действенная сила; что, наконец, это обоснование с самого начала определено истоками европейской культуры, возникшей из сплава античного духовного наследия с христианством, почему возникновение

[a] Curtius E. R. *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1932.

нового гуманистического самосознания следует полагать там, где оба течения сливаются. «Связанность гуманизма и религиозной веры, — говорит Курциус (с. 120 и далее), — исторически засвидетельствована множеством различных форм... Лишь в XIX веке встречается кое-где гуманизм сознательно агностический или материалистический, но это продукты распада, это гуманизм декаданса. И язычество ренессанса, и неоязычество Гете находятся еще *внутри* той напряженности, которую со времен Августина и Иеронима образует антично-христианский, германо-романский синтез европеизма. Эта напряженность восходит к Новому Завету, к философии истории апостола Павла, дающей себе отчет в безрассудности христианской веры для язычников[11], но все же вбирающей в себя греческое понятие гуманности, чтобы поднять его в область божественного. Такая напряженность способна сглаживаться в заветнейшем слиянии, но также и разрастаться до болезненной распри. Где эта напряженность не чувствуется, там что-то нарушено».

Знаменательно во всяком случае, что гуманизму, поскольку он восставал против христианства или пытался сбросить его иго, никогда не удавалось создать ничего самостоятельного, способного «род людской улучшить и обратить на истинный путь», и несмотря на неоднократные дерзкие попытки переоценить утвердившиеся ценности (παραχαράξαι τὸ νόμισμα, как говорили уже древние), гуманизм всегда оказывался бессильным установить новые скрижальные заповеди. Поучительна отважная попытка Гете идиллическими средствами прохладной до глубины, нечеловечески бесчувственной прекрасной человечности «гармонически» разрешить одну из наиболее потрясающих проблем совести, проблему Ореста[12], превосходящую сферу человеческого, которая для потрясенных греков не допускала иного отпущения, чем покаянные действия и чудо милости, — ту проблему, что даже в ослабленном виде, при устраненной апории матереубийства, отнимает в «Гамлете» покой у столь же свободного духом, сколь и Гете, Шекспира и лишает его героя силы действия. И при этом преисполнились чувством гордости, что вновь обрели волшебное средство мнимой античной веселости![13] И поборники «безбожного мифа» («Mythos atheos»; см.: Leopold Ziegler, *Gestaltwandel der Götter*, S. 782 f.) поныне благодарны поэту «Ифигении» за доказательство того, что «можно достичь искупления неким образом возникшей вины перед жизнью также и без Бога и без богов — единственно всемогуществом и самопопечением собственной души».

Подобно тому, как этот шедевр элегантной формы предпосылкой своего содержания имеет антропологический оптимизм Руссо, так и гуманизм, отвергающий христианство, отражал в общем берущую верх в связи с тогдашними условиями тенденцию времени — с постоянной, хотя и ничего не значащей апелляцией к богам Греции, которые имели высокочтимое преимущество небытия, ибо их считали тем же, что и всесозидающая природа. Каким только не бывал гуманизм как мировоззрение со времен Гельдерлина и Фридриха Шлегеля! Мистическим с Шеллингом и Крейцером[14], просветительским с Германом[15] и Лобеком[16], скептичным с Ренаном. Не поклонялся ли он то учению Гегеля, то позитивизму? Не стал ли он в последних сочинениях Ницше вполне биологическим? Такова была его манера от имени греков говорить «да» жизни[17].

И вновь внутреннее настояние мысли направляет данное исследование к Виламовицу, чья еще свежая могила приковывает наше внимание к его благородному и, несмотря на все приступы гнева и гордыни, человечески кроткому образу. Его появление столь знаменательно даже не столько в силу его гениальной укорененности в сфере греческого языка и его совершенно исключительных заслуг перед филологией и изучением древности, но также и потому, что в нем наиболее явно выражается современное самоопределение гуманизма как науки, иначе говоря, его самоупразднение в науке. Но прежде, чем мы рассмотрим религиозно-историческое наследие Виламовица (первый том «Религии эллинов»[b] появился из печати еще при жизни автора в 1931 году, второй — год спустя, когда его уже не было в живых), имеет смысл обратить взор к его мировоззренческим принципам, в свете которых он также видел и оценивал религиозную жизнь греков.

V

Мы прокляты. Раввин и понтифик,
Дадух, друид, епископ, кирхенрат,
Аренда истины благой наследство их —
Бросают атеисты камень в нас.

[b] Wilamowitz-Möllendorff U. v. *Glauben der Hellenen*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1931–1932. Bd. 1–2.

Мы атеисты? Монотеизм лишь
Есть атеизм. Единственная истина здесь есть
единственная ложь.
Благочестивы, набожны, мы любим прошлых всех богов.
Лишь не удушье, не гориллу,
Лишь не партеногенезис[18] исходного ничто.
Нет бога, чтобы вечно жил. Христос, Антихрист
Несут с собою сумерки богов, Тифона, волка Фенрис[19].
Великий умер Пан — звенит
Внезапно весть от скал до моря.
Все ж вечно в первостихии живы боги;
В людской груди, тоскующей о добром и прекрасном
Бог жив всегда. Нам пестрым отблеском
Является его подобье, жизнь.

Эти «языческие стихи» тридцатилетнего Виламовица, обращенные к Вельгаузену[20] (Erinnerungen, S. 188), предпосланные переводам Моммзена из Кардуччи[21] в качестве сопутствующей оды, стихи вольнодумца, и, следовательно, вызов и апология в одно и то же время, содержат исповедание веры, которому он оставался предан в течение всей жизни, не озаботившись всерьез более точным определением и более пристальной поверкой того, во что верил. В заметках к задуманным заключительным главам «Религии эллинов» (II, S. 526 ff.) находим тот же мотив («никто из богов не живет вечно, бог жив, лишь пока он воздействует»), те же гетевские реминисценции, то же пантеистическое настроение, то же отвращение к крайнему материализму. Также упорно размышляет он и «о боге в людской груди» по священному обычаю имманентистов прошлого столетия. Это многозначное ключевое понятие означает для Виламовица главным образом сведение религиозного сознания к моральному, которое он, показывая себя в высшей степени неблагодарным к Канту, уже ранее выдавал за «вечное евангелие эллинства» (Platon I, S. 112; vgl. Herakles I, S. 41). Ныне всесторонний обзор всех форм греческой религиозности неизменно приводит исследователя к выводу, что истинная победа эллинского духа состоит как раз в ее философском преодолении: по его мнению, греки подарили нам «науку, философию и с ними вместе религию сердца, которая бессмертнее всех личных богов» (I, S. 44). Эту впервые выработанную философией непреходящую «религию разума и сердца» Виламовиц видит

в сократике (I, S. 77; II, S. 237), которую он, умалчивая все же о вере в бессмертие, научно подправляет. Наряду с Сократом со всей страстностью по имени призывается Платон, что, впрочем, мало чем способно помочь нашему мыслителю: понятия Платона слишком туманны, и его своенравные озарения противоречат друг другу. Да и вообще он не философ, а философствующий по наитию ученый и оптимист научного знания, каковым и был автор «Старой и новой веры»[22]. Сравнение правомерно также и в ином отношении: если присмотреться к навыкам протестантского мышления, повсеместно проступающим именно в «Религии эллинов» наряду с желающим быть научным рационализмом, которые видны как в утверждении чуждого грекам религиозного индивидуализма, так и в прямо-таки ненаучной недооценке богослужебных и устных преданий, сохраненных в храмах, так и в пренебрежении к ним, то невольно вспоминается высказывание Штрауса о том, что богословские бунтари его направления хотя более не христиане, но все еще остались протестантами. Сколь глубок или мелок «платонизм», к которому причисляет себя Виламовиц, можно проверить по следующим цитатам:

«Философия уже, пожалуй, указала на бога в собственной груди и научила некоторых обретать самим веру в нравственные заповеди, но это имело значение именно для некоторых; учение Платона было не для народа». «Бог — это идея жизни, Бог — это идея добра, что одно и тоже». «Монотеизм с философской точки зрения необходим, но он не ищет тысячи проявлений жизни. Идея, Прекрасное: она нисходит тысячью образов». «Мы оставили мысль о Боге-творце. В природе дано нам откровение божественного. В прекрасном заключено божественное». «Так обстоит со всеми богами, хотя они все далеки от Бога, в которого мы верим». «Естествознание не знает, как возникает движение, как возникает форма μὴ ὄν[23] материи». «С момента победы естественных наук человек стал *сознательно* частью мира, движущегося в согласии с законами. Ни чудес, ни исключений. Прежде произвол, ныне законы; что до τύχη[24], то она касается каждого в отдельности. Продолжение существования индивидуума никого не интересует». «При созерцании вечного бытия человек живет подлинно человеческой жизнью, хотя божественный свет и воспринимается земным оком лишь как пестрый отблеск становления... Наука возникла, когда божественное стремление к познанию дерзнуло в душах ионийских мужей перешагнуть от многого к

единому, ибо они распознали единство всей жизни. ... Поколения людей боролись и будут бороться, чтобы обрести и показать уравновешенность и гармонию во всем, в большом и в малом, в жизни природы и в жизни души. Они никогда не проникнут в суть вечной красоты и мудрости. ... Исчез лишь страх с той поры, как оку души открылся вечный космос, а ее уху стала внятной священная гармония. Остались и возросли благоговение и почтение».

Здесь необходимо привести еще следующие цитаты, проливающие свет на отношение к христианству:

«Иисус, подобно Сократу, пробуждает души тем, кто он есть, в большей степени, чем тем, чему он учил; воздействие доброго и справедливого человека, воздействие его личности неподвластно разрушению. К его личности крепится новый миф, рождение, смерть, семья. Миф приобретает святость человеческого. Историческое исследование истоков возникновения легенд не препятствует этому. Тоска, неумиротворенность исчезли; он несет мир, он Сын. Все же от древа познания Иисус не отведал. Кто это совершил, тот мира в себе не несет, тот стремится далее, тому потребен посредник к божественному, эрос. Иисус не подходит на роль такого посредника, ибо ему неведома эта тоска: ему не заменить Платона, у которого также нет ни жены, ни дитяти, ни отечества; он ἀτέλεος[25]. Но он отведал от древа жизни; он сводит человека к индивидуальному нравственному поведению. Он открывает младенца. Он способен утешить страждущих и отягченных».

«Иоанн и Иисус верили и возвестили, что близко пришествие Царства Божия, гибель мира или, по крайней мере, существующего общества, а также обновление; иначе бы Иисус не отправился в Иерусалим, что привело к его гибели. Их приверженцы должны были свыкнуться с мыслью, что это пророчество было прекрасным безумием».

Отсюда следует, что автор «Религии эллинов», выслушав своих противников Гарнака[26] и Луази[27], собирался вынести приговор также и христианству; однако в то же время возникает сомнение в том, что он вообще был способен к внутреннему постижению религиозного феномена. И если он в соответствующем месте (I, S. 303) объявляет христианский догмат о будущем воскресении мертвых нескладным и абсурдным впадением в язычество и при этом внушает читателю: «Иисус сам рассчитывал (*sic!*), после пришествия βασιλεία θεοῦ[28] на земли снова пить вино», то читатель, при всем почтении к великому знатоку античности, утрачивает наивное доверие также и к его постановлениям в вопросах язычества. Греческими его религиозно-философские размышления в любом случае не являются: он был прав, что не надеялся на успех своих «языческих стихов» у жреца эллинских мистерий (дадуха). Действительно, не нужно быть выдающимся эллинистом, чтобы вынести из изучения античного благочестия столь мало антирационалистических элементарных знаний, и это как раз в то время, когда автор «Психеи»[29] показал на своем примере, как соединяются у подлинного историка религии (будь он сам агностиком) религиозное сопереживание с объективными фактами. Гуманизм ли это еще как адвокат и свидетель «старинной истины»?[30]

VI

Фридрих Ницше и Ульрих фон Виламовиц, равно одаренные и увлеченные воспитанники ученой Пфорты, представлялись некоторым из их учителей и соучеников прямо-таки новыми Диоскурами, воссиявшими, как спасительные звезды, над многострадальным кораблем гуманизма — столь велики были надежды, пробужденные ими. Но противоположность, глубоко обоснованная сущностью обоих, («Ницше имел репутацию кого-то особенного, если не странного, на кого мы, несколько более юные, взирали снизу вверх», — сообщает Виламовиц в «Воспоминаниях»[c], означая свое внутреннее отчуждение по отношению к старшему соученику по школе) должна была вскоре явить себя в раздоре, который был неизбежен, поскольку он исторически символизировал разделение устремления, до того единого, в два противоположные направления и в две формы творчества. На повестке дня был вопрос, замкнется ли гуманизм впредь в келью критического исследования (Виламовиц верно отметил позднее, что собственно эллинистика еще весьма юная наука) или же он имеет творческое мужество сочувственно выйти навстречу духовным требованиям стучащейся в его дверь современности. В воздухе как будто ощущалось весеннее дыхание вновь приближающегося Возрождения, и выступление Рихарда Вагнера вселяло предчувствие, что оно на этот раз изольется не из пластического видения беломраморной олимпийской Эллады, как в дни Винкельмана, но из темных

[c] Wilamowitz-Möllendorff U. v. *Erinnerungen*, Leipzig, Verlag K.F. Koehler, 1928.

волн сокровенной внутренней жизни эллинов, «из духа музыки». В этом настроении писал Ницше «Рождение трагедии». Безмузыкальный Виламовиц, падкий на научную трезвость и к тому же не только союзник Отто Яна[31] в интригах против Фридриха Ричля[32], благодетеля Ницше, но и поклонник Еврипида, объекта нападок Ницше, был поставлен перед дилеммой, справиться с которой он не был в состоянии ни профессионально, ни интеллектуально. Он вдруг ощутил себя, подобно Гераклу, на распутье между добродетелью и пороком, охваченным «нравственной яростью» (именно так именует он свой тогдашний пафос) и боевым бешенством героев: имя добродетели было «наука», пороком и богохульством было в его глазах то, что дерзкий небрегатель «филологического метода» превозносил как дионисийское опьянение. «В общем мне казалось, — так вспоминает старец с все еще пылким волнением о знаменательной распре, — приниженным все, что я вынес из Пфорты[33] как нечто неприкосновенно святое; на это непозволительно было посягать выпускнику Пфорты — честно и отважно обнажил я свой девственный меч». Удар Гармодия был, впрочем, тотчас же отражен Эрвином Роде[34], безжалостно доказавшим, сколь мало обоснованной была «мальчишеская» (по окончательному приговору Виламовица) защита филологического метода. Что касается Ницше, не снизошедшего до словесной схватки, то для него путь научной добродетели, рекомендованный его противником, путь «теоретических людей»[35], «терпеливо подталкивающих тележку», означал не что иное, как предательство гуманизма, и как раз в тот момент, когда подобало привести в действие внутреннюю созидающую ценности живительную силу, присущую гуманизму, и когда путь интуитивного вчувствования, избранный им, мнимым еретиком, должен был вести к возвышенной цели оплодотворения и очищения низко падшей современной культуры эстетически-восторженным духом трагической эпохи эллинов, совершенно неверно истолкованной филологами.

Виламовиц так никогда и не понял философского значения первой, гениальной книги своего соперника; даже как филолог он никогда не обратил серьезного внимания на то, что Ницше вслед за Велькером[36] подразумевал как общеизвестные факты. Уже в «Воспоминаниях» он обращается к «Рождению трагедии» как к сочинению, пропагандирующему вагнеровскую музыкальную драму, и в то же время, спустя полвека, считает уместным возобновить старую полемику. «Аполлинийское и Дионисийское

суть эстетические абстракции, подобно наивной и сентиментальной поэзии Шиллера, а древние боги лишь представляли звучные имена для противопоставления, в котором заключено нечто верное, сколь бы обильно этими словами неосмысленно повторяющая полуобразованность ни сервировала тривиальных глупостей». Между тем противопоставление, «в котором кроется нечто верное», несмотря на все «неосмысленное повторение», обычно, словно тень, сопутствующее каждой влиятельной идее, утвердилось в качестве необходимой категории мышления не только в области эстетики, но и психологии, и морфологии духовного творчества вообще: не приводит ли, например, в конечном счете различие ритма и тональности форм философствования у Аквината и Августина к тому же противопоставлению? И относительно мнимо пустого звучания имен (для номинализма все универсалии лишь *flatus vocis*[37]) можно лишь дивиться, как историк греческого духа может в силу своей предубежденности впасть в соблазн незамечания длительной и ожесточенной борьбы между энтузиастической игрой на флейте и соразмерно-утишительной струнной музыкой — борьбой, приводившей в движение и определявшей до самых глубин культурную жизнь всего доклассического периода, чтобы найти наконец гармоническое равновесие в дельфийском синкретизме аполлинийского и дионисийского культов. «Аполлон, не Дионис, воодушевляет предсказателя и сивиллу к провидческому безумию, и музыка флейты, пробуждающая экстаз, не кифара бога, властвует в дельфийском культе», — полемизирует автор «Воспоминаний» далее, как будто бы речь не идет как раз об этом синкретизме и о закрепляющем его обмене атрибутов обоих божеств, понимаемых как мистическое двуединство[d], как будто еще можно говорить об аполлинийской сущности экстатической мантики[e], как будто как раз дельфийский синтез Дионисийского и Аполлинийского, чей глубокий отпечаток с той поры лег на все проявления греческого гения, не составлял прочного исторического основания, на котором противопоставление, выдвинутое Ницше, и далекое от того, чтобы быть прекраснодушным изобретением, было выстроено столь же осторожно, сколь проницательно.

[d] Виламовиц перетолковывает дело в соответствующем месте так, будто бы Аполлон Диониса «этим приятием подчинил» (Pindaros, S. 80).

[e] Сам Виламовиц прекрасно осведомлен о происхождении этой мантики из культа Земли (Pindaros, S. 78).

Подлинную же вину обвиняемого обвинитель не заметил и не мог заметить: ведь оба одинаково пребывали во власти заблуждения их времени о «смерти старого бога» и потому были одинаково неспособны прочувствовать какое-либо конкретное явление религиозной жизни и в полной мере воздать ему должное. Строгий судья не понял, что изложение Ницше можно осудить лишь как ложь, в смысле изречения: «Истина наполовину — не истина». Дионисийское, как его описывает Ницше, — не подчиненное никаким богослужебным целям, не укорененное ни в каком положительном религиозном представлении, дионисийское просто как состояние души, без трансцендентного обоснования, без оглядки на потустороннее или, как он сам говорит, «без метафизического утешения», дионисийское, которое со всей неизбежностью, если бы оно существовало, должно было бы низвергнуть обманутую душу околдованных, подобно Ариадне, покинутой ее небесным женихом, из блаженств неземного экстаза в черную пропасть неизлечимого безумия, — это, разумеется, не соответствующая никакой исторической действительности абстракция, которой умирающий и воскресающий посредник между жизнью и смертью лишь дал полнозвучное имя. Это был рок Ницше, не верить в Бога, чьим пророком и чьим чудотворцем он был; и потому-то так случилось, что только после полного помрачения разума он, называя себя в бреду «распятым Дионисом»[38], открывает, лепеча, то ли неосознанную, то ли сознательно подавленную и отрицаемую, сокровенную причину своего смутного, но подлинно духовного переживания.

Потрясающей трагедией окончилась последняя попытка гуманизма возвыситься до жизнеформирующей силы; причина поражения, однако, не в его существе, но в его причастности к богоотступничеству эпохи. И это лишь дань справедливости — с благоговейной скорбью и смирением почтить в Ницше покаянную жертву совершенного эпохой богоубийства. Необыкновенно плодотворная и блестящая деятельность Виламовица, напротив, складывалась отнюдь не трагически; ибо в его персоне гуманизм, отрекшись от всяческих борений духа, удалился в свой полный воспоминаний, но благодаря современным экзорцизмам чисто выметенный и уютно обставленный кабинет, чтобы, не будучи потревоженным древним призраком, глоссировать в тиши греческую трагедию.

VII

Разумеется, это мирное уединение не могло означать для столь воинственного мужа полного отказа от отдельных рыцарских набегов и ратных подвигов. Так, всегда памятуя о той судьбоносной юношеской полемике, смелеет он до такой степени в своем введении в мир трагедии[39] (в прочих отношениях превосходном), что дерзко похищает у увенчанного плющом бога его прекраснейшую музу — Мельпомену. По его мнению, трагедия сама по себе не имеет ничего общего с культом Диониса; ее чисто внешняя связь с ним вызвана лишь тем обстоятельством, что принятое на празднествах Диониса ряженье использовалось и для представления серьезных героических сказаний; аттическая драма как раз якобы и является драматическим эпосом и не отличается от него внутренним своеобразием; Дионису, богу природы, страстное и скорбное героических легенд было, наоборот, в корне чуждо, в его окружении, мол, не было страданий. Как же? — с удивлением задавался вопросом читатель, — не по этой ли причине издавна взывали к богу, претерпевшему смерть, как к богу-герою и не потому ли считалась страстями (πάτη) бога экстатическая скорбь жен, отправлявшихся в горы для совершения постоянного обряда? — Эти поспешные утверждения были опущены во втором издании «Геракла».

Чисто протестантский ход мыслей производит у Виламовица впечатление более примирительного отношения к Дионисийскому, что достаточно странно. В очерке «История греческой религии» («Речи и доклады») 1904 года он говорит о достигнутой благодаря Дионису большей прочувствованности эллинского богослужения: по его мнению, этот бог проникает в сердца отдельных людей, требует от них личных свершений и личной веры. И хотя это звучит не по-гречески, а также и всякая одиночность религиозного переживания несовместима с основной идеей дионисийской общины (ὄργια), все же следующее размышление, если сравнить его с более ранними заявлениями, выглядит прямо-таки палинодией: «Значительность этого религиозного потрясения становится понятна из того, что оно в итоге привело к возникновению драмы, разумеется, впервые обретшей свое достоинство, как только она освободилась от специфически дионисийского и от церкви, от богослужения в собственном смысле этого слова. Еще выше стоит оценить возрастание переживаний, которое до-

вольно точно выражено понятиями экстаза и энтузиазма». Стоит попутно отметить, что мы, с нашей стороны, связываем утверждаемое Аристотелем усиление возвышенного и иератического элементов в истории становления трагедии именно с возрастающим как раз со времен Писистрата влиянием религиозной драмы (δρόμενα) на народные представления в театре Диониса. Виламовиц же отрицает существование религиозной драмы («Glaube der Hellenen» II, 481; ср. все же II, 56), а так как он, с другой стороны, с насмешкой отсылает к элевсинской «литургии» (II, 516), то читатель в конце концов и не знает, в чем должна была заключаться сущность эпоптии[40]. Но он вообще неохотно говорит о мистериях вообще, ибо они, по его ошибочному представлению, явление второстепенное, несущественное при обсуждении греческой религии (как, например, и афинское государственное таинство мистического брака василинны с Дионисом[41]: I, 156; vgl. I, 76). Отрадно все же, что он в своем последнем труде утверждает хотя бы дионисийскую природу трагедии — снова и с еще большей настойчивостью: «Куда приходит трагедия, там и бог экстаза, который возвысил хоревта до сатира и поэта научил говорить от души героев; как дарователь этого нового высочайшего искусства, этот бог подчинил себе заново мир эллинов» (II, 156).

В противоречии с этим важным, на вид решительным признанием Дионисийское остается для автора «Религии эллинов» все-таки элементом неполноценным, чуждым подлинной сущности эллинов, омрачающим классическую ясность их стиля жизни; эта ложная предпосылка приводит к ложному освещению всего описанного развития. Зоркий исследователь, обращающий свой взор на тысячу разрозненных явлений, настаивая на предвзятом мнении, закрывает глаза на непосредственно напрашивающийся вывод, что все формотворчество эллинистической культуры являет в малом и в большом глубочайший синтез номической сочлененности и дионисийски переливающейся через край внутренней полноты. И откуда еще могло бы развиться чувство меры, отличающее греков, как не из постоянной потребности преодоления противоречия между священным пределом и восторженным изобилием?

Как человек разума, он не в состоянии привести в гармонию с застывшим понятием классичности как ясности и упорядоченности тот эллинский феномен, что раз и навсегда заклеймил как разнородный, и потому при обсуждении этого щепетильного

предмета он впадает на каждом шагу в противоречие с самим собой, а то и в пошлость. Согласно его рационалистически плоскому толкованию, упоенный богом дионисийский восторг — это «экстаз, необходимый обычному человеку, чтобы не закоснеть в привычной, безотрадной рутине». Непосредственно за сим и совершенно неожиданно следует следующее: «Так в этом боге наряду с совершенно примитивным, варварским заключено удовлетворение душевной потребности, которую человек, подавляемый изнурительной цивилизацией, впервые испытывает как таковую и которую удовлетворяет столь же охотно в мире природы, как и в часы религиозных празднеств» («*Glaube der Hellenen*» II, 69). Та же ли это некогда восхваляемая «прочувствованность веры»? 22-й псалом («*Dominus regit me*») мог, согласно заключению чуткого знатока, «петься по меньшей мере так же хорошо в культе Диониса, как в культе Яхве»: ему, как ветхозаветному и христианскому, равно присуща именно вера в потустороннее как «вера в будущее возвышение к блаженной жизни, преисполненной наслаждений» и дающей мужество переносить однообразие жизни» (там же: II, 384).

Весь мистический уклон греческой набожности — хтонические культы и культы героев; искупления и очищения; орфические учения о потустроннем возмездии и непрерывном возрождении, о двойной, титанически-дионисийской природе человека, о его наследственном грехе и о мерцающем избавлении (Виламовиц заходит так далеко, что он вопреки всей очевидности сомневается даже в существовании древнейших орфических общин); душевно глубокая и служащая их спасению сущность мистерий, эта почва эллинистической духовности, светоносно устремленная к нам из некоторых сочинений древнейших философов, из некоторых стихов Эсхила, Пиндара, вплоть до тончайшей ткани платоновского мифотворчества и языка символов — сплошь многочисленные явления, находящиеся в теснейшей или несколько отдаленной связи с почитанием Диониса как с первоисточником тоски по внутреннему освящению божеством, овладевающим душой и наполняющей ее блаженством, — все это сверхъестественное содержание греческой религии, таким образом, оказывается не оценено по достоинству в труде, оставленном мастером и озаглавленном «Религия эллинов». Религия греков была ведь богаче и чище, чем можно заключить из ученого обзора представлений народного политеизма по гипотетически разграниченным эпохам

его предположительного развития; то же можно сказать и о широком по охвату описании его разложения и растворения в философском агностицизме. Ибо то, как язычество само себя *религиозно* преодолевает как таковое, интересует автора весьма мало; ему важно лишь рациональное преодоление натуралистических форм религии в философии. Каждый ученый, конечно, имеет право ограничивать поле своих исследований по собственному усмотрению; наш же историк религии полагает, что высказал о своем предмете все, о чем стоило заводить речь.

VIII

«Религия эллинов» (1931/32) уже в силу своего просветительского тона заставляет вспомнить на 102 года старший «*Aglaophamus*» (Königsberg 1829); только это уже просветительство, подстриженное по новой моде, с психологическими оттенками, а не наивно рационалистическое восемнадцатого столетия. Кроме того, у этого просветительства есть особенность совпадать в некоторых предпочтениях и отрицаниях с типично протестантским мировосприятием. Современный автор не может повсюду чуять обман жрецов, подобно тому, как это еще делает старый добрый Лобек; все же Виламовиц испытывает не меньшую антипатию к культовым служениям, упорядоченным жрецами, и к священным учреждениям, так же, как и к поддерживаемой жречеством религиозной традиции, — ко всему тому, что он запросто именует «церковным», но Виламовиц делает это по иной причине, и в первую очередь именно потому, что в них он не находит более чистого выражения непосредственной, неподдельной, личной веры. Как и Лобек, Виламовиц освоил и проанализировал необозримый материал, в силу чего его книга в качестве сокровищницы обширных сведений и критических наставлений существенно дополняет иерографические и мифологические компендиумы, но все же неспособна представить целое архитектонически соразмерным и единым. Это в большей степени исследование, кратко и оригинально рассматривающее бесконечные отдельные вопросы и плодотворное даже в промахах, но это в то же время и непрестанная, открытая или скрытая полемика, цель которой обстоятельно расправиться с большинством новаций историко-религиозной науки. Нечто подобное ставил ведь своей задачей на сто лет ранее и язвительный ученик Германа[42], высмеивая распространявшееся тогда теософское толкование мифов и напускную таинственность; и он был прав, если не по отношению к

древним, то, по крайней мере, по отношению к современным иерофантам. Виламовиц отважно подхватывает его издевательское «*nunc rerum mysticarum studia flagrant*[43]» и впадает в грубую ошибку, ибо пристало время не разгонять мороки, но отделять от породы руду, которую опытные горняки из тьмы выносят на свет. Конечно, он совсем иначе представляет себе суть дела. «Чтобы не быть затянутым трясиной современного орфизма», — полагает он, — исследователю надлежит «по-настоящему знать религию древности» (Gl. d. H. II, 385). Это как раз его твердое убеждение, что «современные небылицы» о предметах, которые он не постигает, произрастают «из современного незнания» подлинной сущности греков. И в то время как Лобек никогда умышленно не упускал случая разоблачить некритичный прием какого-нибудь мечтателя, что ныне в отношении Роде, А. Дитериха, Крузиуса, Керна и Рейтценштейна[44] было бы нелегко сделать, Виламовиц удовлетворяется тем, что противопоставляет «современному вздору» авторитет своей царственной искушенности. Показательно, например, как он пытается затушевать вполне очевидный смысл омофагии[45] произвольным и в корне неверным допущением, что все жертвы восходят к угощению богов и что никогда не существовало иного типа жертвоприношения (I, 288), и как он восклицает в подтверждение своей точки зрения, напрямую отметающей ряд важных явлений: «О других народах я не выношу суждений, греков же я знаю». Так «знает» предводитель отряда своих людей, но командный клич, которому повинуются филологические войска, не долетает до царства теней, и греки предают доверие своего знатока на каждом шагу. Историческое познание намного сложнее, чем представляют себе дело многие ученые, как раз потому, что исторические процессы не протекают все вместе на поверхности, но также имеют внутреннюю сторону и иногда даже прорывают подземные ходы. Виламовиц прекрасно чувствует и знает греческий язык — все его говоры и эпохи, природные формы и искусственные образования, он, пожалуй, обследовал все письменные и монументальные акты греческой общественной и частной, материальной и интеллектуальной жизни и представляет ее себе во всем ее пестром многообразии и в многоликости; несмотря на все это он проникает в сферу духовно-душевного неуверенно, ощупью и недостаточно глубоко, как не причастный к ней, как мерящий факты по своей мерке и способный в лучшем случае стилистически прочувствовать то, что открывается лишь внутреннему сочувствованию. Так, отнюдь недостаточно долго

пробыть в католической стране и знать католические обычаи, обряды и учения, чтобы пробудить живое их постижение в душе иноверца, упорствующего в своем иноверии.

Ну, а «знает» ли Виламовиц греков и в их истоках, изучение которых в силу скудости и неоднозначности археологических находок вынуждено обходиться предположительными выводами и сводится к реконструкции? Во всяком случае его реконструкция не соответствует взглядам на примитивное состояние, кропотливо достигнутым в последние годы, и недостаточна уже хотя бы по той причине, что в ней напрасно стали бы искать ростки некоторых позднейших явлений, предполагающих длительный инкубационный период. Она классицистична и рационалистична в реакционном смысле. Греческая религия в его понимании радостна и ясна по своей природе, ибо сужен ее взгляд на земное владычество стихий; здоровое ощущение глубокой гармонии между жизнью природы и человека лежит в его основе; это оптимистический натурализм. Она принимает в себя чужое крайне разборчиво и полностью ассимилируя. Она умеет так инкапсулировать очаги мистических заражений, что их яды неспособны отравить целое. Она умирает естественной смертью, когда возникший в Ионии образ мышления (его последовательной характеристике посвящена добрая половина книги), добивающийся научного объяснения мира, постепенно вытесняет ее. Кто же были тогда догомеровские и гомеровские греки? Мощное, храброе, благородное арийское племя, испытывавшее отвращение ко всему неумеренному и чрезмерному соседей-варваров, принимавшее и жизнь, и смерть с гордой отвагой и мужественной уверенностью в силах своих и природы, не ведавшее тревожного страха и темного ужаса перед неисповедимым. Что нам там поналгали о нагоняющих страх религиозных представлениях, о диких и мрачных религиозных обычаях более древней Греции, залитых светом гомеровского Олимпа, но не преодоленных? Грек той поры, такой, каков он был — не озабоченный сверхъестественным, даже не знал, что такое душа. «"Psyche" Эрвина Роде, — трунит Виламовиц, — это книга непреходящая; так как она непреходящая, я намеренно избегаю прямого спора с ней». Непрестанная война никоим образом не могла предрасположить умы к размышлению о смерти. «Ибо те, о вере которых мы вопрошаем, вели себя совершенно иначе перед лицом смерти, чем ныне, когда многие страшатся вида трупа и весьма редко видят трупы. Война создала тогда для своих участников условия правремен, в том числе и в заботах о павших товарищах

и о врагах, смертью преображенных в друзей; ибо таковы ощущения подлинного воина, по крайней мере, немецкого» (I, 302. 304). Последнему соображению, конечно же, противоречит разительное обилие случаев перемены образа мыслей, наблюдавшихся на фронтах мировой войны. Если же это, по мнению Виламовица, так, то неудивительно, что ученый совершенно неверно толкует исконный дуализм обоих друг друга исключающих и все же равно неизбежных культовых форм — культа божеств света надземного мира и почитания божественных и героических существ подземного царства, как и масштаб этого удручающего противостояния в развитии катартики и телестики[46]. Последним, как неорганической надстройке, он, впрочем, придает лишь малое значение, хотя не было грека, который бы мог помыслить свою религию без этой сакраментальной составляющей. Но так как все же невозможно отрицать древнейший культ мертвых, Виламовиц пытается, по крайней мере, умалить значение вынужденного признания: «О культе предков, что привел к вере в богов или образованию племени, не может быть и речи» (I, 38). Ложный вывод, ибо как раз вследствие отмеченного дуализма до тех пор, пока Дионис, и бог и герой одновременно, не провозгласил нового союза (в силу него Геракл был принят в олимпийский пантеон), никто из героев не был возвышен до божества надземного мира. Утверждение, что все прародители, стоящие во главе родословий, суть «бескровные схемы», неточно в фактическом отношении; ведь речь идет не об отчетливости легендарного воспоминания. Перед лицом изобилия свидетельств о противоположном трудно ожидать, что кто-либо затем может быть убежден заявлением, что все боги древнейших греков живы на земле, — личное внушение все-таки не столь всемогуще. Сам же Виламовиц твердо верит в его силу; и даже столь явно эвфемистические имена, как Сотейра[47] или Эвклея[48] не пробуждают в нем подозрения об их хтонической природе, так что он сам признается в своем удивлении, вызванном связанностью Эвклеи и Дики[49], Гекаты и Артемиды (I, 184). Также и о хтонической сущности харит он попросту умалчивает (I, 192 и далее). Характерен следующий выпад: «Объявление муз нимфами источников из-за имени Пимплеис[50] — современная глупость» (I, 193): ему не приходит в голову, что музы — богини памяти и что согласно древнейшим представлениям дар памяти, как и забвение, связаны с глотком из соответствующих источников. Так, не чувствует он дыхания седой старины и в прамифе о браке неба и земли (I, 212).

Верный тенденции филологов прошлого столетия ревниво оберегать оригинальность греческой сущности отвержением как всех аналогий, привлеченных извне, так и каких-либо допущений чуждого влияния, Виламовиц к большому вреду для собственного исследования полностью отвергает не только этнологию, но и сведения, которые нам предоставило открытие Эгейской культуры[51]. Так, он впадает в гнев уже при простом упоминании невинного тотемизма: «Тот, кто заводит речь о тотемизме у эллинов, доказывает лишь, что он о них ничего не знает» (I, 24) — непосредственно после этого он приводит ряд примеров, которые не доказывают ничего иного, как то, что архаический тотемизм был позднее основательно забыт; он также признается ниже, что «волк — животное, изображенное на гербе Аргоса, и потому аргоссцы зовутся волками» (I, 147). То же самое можно утверждать о териоморфизме, Виламовицем раздраженно отвергаемом, но в действительности им же в итоге перечисления убедительных фактов обрисованном (I, 144 f.). При этом — и это характерная черта рационалистической установки автора — одоление льва Гераклом объясняется наличием этого зверя на Балканском полуострове, а не ближневосточным происхождением символики, сопутствующей образу Геракла. То, как Виламовиц обычно сражается с фактами, можно усмотреть и из того, как он на основании суждения Каллимаха признает поначалу вороном териоморфную фигуру Аполлона Карнейского[52], а затем, вспомнив о своем принципиальном отрицании териоморфизма, прибавляет: «Ворон не является священным животным бога и таковым не стал» (I, 146). Некоторые противоречия с самим собой встречаются и при трактовке культа деревьев: Виламовиц хочет одолеть Маннхарда[53], и факты, которые он анализирует, противятся ему (I, 34. 125. 188). Все же куда большее значение имеет скептическая позиция, занятая в вопросе о вкладе древнего Крита в образование греческой религии. О том, сколь глубоки были эти влияния, свидетельствует прежде всего история дионисийского культа. Ошибочно следующее высказывание: «Двойной топор не имел в Греции никакого религиозного значения» (I, 120). А двойной тенедосский топор? А букрании[54] Ольвии с кистями винограда и двойными топорами? А изображения фракийских менад и амазонок? Вряд ли можно усомниться в том, что топором в дифирамбическом круге, т.е. в островном культе Диониса, также как топором буфоний в Аттике и на островах, был как раз тот же самый двойной критский топор: и засвидельствованная связь старинных жертвоприношений с Критом, и само освящение обрядового оружия говорят о том, что здесь мы снова имеем дело с древнейшим фетишем (ср.: Tragödien II, Orestie, Anm. auf S. 40). Но, пожалуй, уже довольно сказано о понимании Виламовицем истоков греческой религии.

IX

Наша задача не требует дальнейшего рассмотрения отдельных спорных вопросов: дух этого труда уже достаточно полно охарактеризован выше. Если картина греческой религии, набросанная в нем, не соответствует своему предмету, то причину этого следует искать в априорных установках автора. Подход Виламовица прямо противоположен тому «чистому, лишенному воления созерцанию»[55], которого Шопенгауер требовал от познающего. Можно впрямь сказать, что его исследовательское влечение возрастает в той мере, в какой его воля подсказывает ему определенную тенденцию. Возникает ли это побуждение из изначальной естественной интуиции (факты порой чудесно подтверждали некоторые его наития) или же зависит от его личного воления, — вот вопрос, не допускающий однозначного решения, но в зависимости от обстоятельств предполагающий различные ответы. И так как, по-видимому, и то, и другое имеет место, то восторженный служитель муз, который, подобно Архилоху, желает быть служителем Ареса, должен иногда вести воображаемые сражения, подобно Аяксу, обманутому богами, или Дон Кихоту, его позднейшему отображению, и попросту не воспринимать очевидную действительность. В любом случае он, не отдавая себе в этом отчета, субъективен в такой мере, что его «Религия эллинов», рассматриваемая с биографической точки зрения, предстает как отражение его собственной веры, проецированной в область исторического. Выше мы уже увидели, что его личное кредо состоит собственно из трех частей: во-первых, «нет бога, живущего вечно»; во-вторых, «все же боги вечно живут в стихиях»; в-третьих, «в груди человеческой Бог живет вечно». Книга же, описывая смертную долю отдельных богов, иллюстрирует, с одной стороны, чувство божественного в природе как идеальное содержание народной религии, с другой, — открытие бога в груди человека посредством философии. Если тем суть дела не объясняется, то причина коренится в мировоззрении автора. Иначе судил о греческой религии апостол Павел, который при взгляде на один из афинских жертвенников в честь исчезнувшего божества с аналогичным палатинскому возгласу «*sive deo sive deae*»[56] посвящением «неведомому богу»

(возможно, одного из воздвигнутых ясновидящим Эпименидом алтарей тайного назначения для принесения покаянных жертв) не думал о богах стихий, но прозорливо увидел в нем сохранение греческой тоски по трансцендентному богопознанию. Настроенного подобным образом не удовлетворит понимание Виламовицем греческой набожности; оно лишь напомнит ему предостережение Фаддея Зелинского[f]: «Никакой безрелигиозной истории религии!»[57]. Но не сказал ли сам Виламовиц: чтобы понять Бога, нужно в него верить (I, 9)? И «не вставляет ли он охотно» (там же) слова Фрикенгауза[58], соответствующим образом «ощущающего себя» на греческой почве: «Нельзя быть историком религии, не воссоздав в своем сердце веры в древних богов»? К дарам данайцев прошлого столетия, уготованных потомкам, принадлежит и эстетизирующий дилетантизм в вопросах религии: прерафаэлитское братство настраивает свое искусство на христианский лад, и Ренан возносит молитвы к Афине Палладе на афинском акрополе. Все сводится к тому, что понимают под верой. Ирония судьбы желает, чтобы изображение Виламовицем греческой религии именно потому выглядело безрелигиозным, что оно верно передает его собственную религию.

Имеется, впрочем, особое обстоятельство, связанное с понятием веры, подчеркнутым в заглавии труда. Обыкновенно автор, подобно другим филологам, имел похвальную привычку поверять современные допущения тем, что думал их на хорошем греческом языке, и в тех случаях, когда язык спонтанно противился выразить желаемое, это было ему верным знаком, что грекам навязывается нечто негреческое. Как же следует тогда перевести на греческий «Религию эллинов»? Анахронизмом и явной христианизацией безусловно стало бы περί τῆς πίστεως. Опыт πίστις, веры как сверхъестественной добродетели, принадлежит внутреннему миру человека, просвещенного христианским откровением, и «*credo unum esse Deum*» («по моему убеждению, есть лишь Бог Единый») отнюдь не совпадает по значению с «*credo in unum Deum*» («верую во Единого Бога»). Юлиан, как кажется, вполне отдает себе отчет в понятийном различии между двумя видами Богопознания, природным и сообщенном Благодатью, когда говорит христианам: «Вашей мудрости свойственно, что вы никак не преступаете веры» (οὐδεν ὑπὲρ τοῦ Πίστεσον τῆς ὑμετέρας ἐτὶ

[f] La Pologne au VII-me Congrès International des Sciences historiques, Varsovie 1933.

σοφίας). Хотя мы, пожалуй, находим у Эсхила подлинную веру в Бога, все же сам он не подозревал о том, что был пророческим сосудом веры. Если прародители еврейского народа написали: «Авраам верил в Бога, и это вменилось ему в праведность»[g] (Быт 15, 6; Рим 4, 3), то можно было бы, пожалуй, в духе Павла полагать обратное о лучших и духовнейших представителях греческого благочестия, что оно могло бы быть им вменено в качестве веры. В благоговении перед богами, практически приводимом в действие, состояла античная религия. Отрицателем богов (ἄθεος) считался безбожник, тот, кто презирал богов; теоретические сомнения позднейшего времени не могли положить конец этой реальной норме до той поры, пока мудрствующий гордец почтительно воздавал бессмертным исконную дань уважения. Сколь бы ни было прочувствовано и нюансировано (в зависимости от особенностей отдельных культов) настроение душ, сопровождавшее молитву и жертвоприношение, все же религиозная значимость набожного действия возникала в основном *ex opere operato*[59]. В чем же заключается эта вера — не высказываемая по-гречески и не сообразуемая с языческим кругом идей, которую Виламовиц сообразно с протестантским навыком мысли пытается закрепить в качестве ядра древней религии в противоположность обрядовому и мифологическому? Мы полагали, что именно культовые действия являются как раз у примитивного народа непосредственным выражением его религиозного чувствования и мышления[h]. Нет, говорит он, в качестве исполнения обязанностей общины, даже в качестве социального учреждения эти действия еще хуже: как зачаток церкви, которая позднее будет, пожалуй, ссылаться на Откровение, а не как чистое зеркало «личной веры сердца, которая каждому в отдельности вдвойне свята, ибо он обрел ее сам для себя» (I, 13). Так попросту он избавляется от научного долга доказать, что личное переживание уже в древнейшие времена освободилось от коллективного сознания. Но миф, не является ли *он*, по крайней мере в своем изначальном виде, надежным свидетельством древнейших религиозных представлений? Автор «протестует» (I, 41 ff.) против переоценки мифа Велькером и одобряет

[g] Здесь Иванов дает авторский перевод соответствующих мест Священного Писания. Ср. варианты «Синодального» перевода: «Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт 15, 6); «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» (Рим 4, 3). — *Прим. ред.*

[h] Vgl. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*: «what a people does, must always be one clue to what it thinks».

радикальное отделение истории религии от мифологии: «истории о богах» (ему все равно, миф это или мифологема) «скрывают» подлинное религиозное содержание, они — порождения поэтической фантазии, «одновременно и способствующие образованию религии, и препятствующие ему в дальнейшем». Устранением обряда и мифа во всяком случае подготовлена *tabula rasa*, где может свободно властвовать психологическое «подражательство». Но доверие читателя побуждает его пуститься во вся тяжкая: уж автор-то несомненно обладает более высокими теоретическими критериями, которые, исключая какой-либо произвол, помогают его до известной степени надысторическому анализу извлечь подлинное религиозное зерно из вороха богослужебных и мифологических преданий. Он-то, по-видимому, хорошо знает, что такое религиозное переживание (для простоты дела он зовет его верой) — простой ли это психологический феномен *sui generis* или составной, и в чем состоит его специфическое своеобразие. Историк, естественно, не вдается в методичное рассмотрение этих вопросов, но о сущности религии он высказывается охотно и откровенно. «Религия, во-первых, — это совершенно личная вера в то, что в метафизической и этической области для отдельного человека является святой истиной и определяет или же должно определить его действия согласно его собственному чувству. Если он способен мыслить и достаточно свободен, то он знает, что любая метафизика, воображающая, что она решила все мировые вопросы, зовись она откровением или наукой, смеется над самой собой» (I, 12). Это красноречивое признание, увы, никоим образом не просвещает нас в отношении предмета исследования, ибо наставления Лютера и Канта были предуготованы намного более поздним поколениям. В то же время автор находит известное определение веры в Послании к евреям (11, 1) «недурным» (I, 12), но подчеркивает в первую очередь чувство, не определяя его более точно: «Разве не прав Фауст, говоря: чувство — это все?[60] К понятию никто не возносит молитв. Фантазия (то есть в конце концов миф?) создает образы богов; поначалу, когда они появляются, но в большей степени когда исчезают, приходит разум и ищет за ними понятия» (I, 11) — что, разумеется, не вполне сообразуется с развитым до этого метафизически-моралистическим пониманием веры. В полное изумление повергает читателя следующее объяснение: «Несущественно, считает ли он (каждый в отдельности) содержание своей веры абсолютной истиной, ибо он не нуждается в культе (как так?) и не ведет пропаганды» (?)

(I, 12). Сомнительный феномен, таящийся за обрядами и мифами и не позволяющий ни логически очертить себя, ни психологически описать, ни разу не обретает своего подлинного имени в современном немецком языке: ибо хотя он и наречен верой (подобно *lucus a non lucendo*[61]), но все же устроен так, что приверженец этой «веры» отнюдь не обязательно верит в веруемое.

Но как только мы покидаем темные области религиозной психологии, из аморфного кокона выходит на свет нарядная бабочка идеологической гипотезы. Она идеологична, ибо она скорее повествует нам о возникновении веры в богов вообще, чем идиографически[62] просвещает относительно явления греческой религии, которая все же имела за собой длительное культурное прошлое, ведь Виламовиц не причисляет к древнейшему наследию даже арийского Зевса — не говоря уже о противопоставлении смертных бессмертным или об обожествляющем назывании предков κρείττονες («сильнейшие»). Но ведь эта гипотеза принадлежит в методологическом отношении к типу просветительских открытий, подобных открытиям софиста Продика (ср. II, 441), который учил: люди объявили богами то, что питало и приносило пользу. Так и наш автор ищет живительный росток органического развития в некоем абстрактном среднем, предстающим рационалистическому мышлению как *prius*. Ибо его «божественное» нельзя смешивать с конкретным, хотя и мыслимым как диффузная энергия Мана-божеством океанических островитян, даже от имени которых, как и от любой примеси современной этнологии, Виламовиц содрогается. Таким образом греческая религия оказывается эмпиризмом, который вряд ли уже можно назвать религиозным. Она зиждется на непосредственном или подтвержденном надежными свидетелями чувственном восприятии силы, действующей в круге земного и превосходящей пределы человеческого, которую именуют «божественным» (θεῖον, κρεῖττον или превосходная степень δι-, заключенная в слове «Зевс»). То, что как раз является сутью, а именно то, как внешний опыт воспринимался душой, перерабатывался, переживался — все это не исследуется более подробно. Предположительные носители этой силы получают почетный титул «бог» θεός (неясно, впрочем, отчего), который якобы следует считать «титульным понятием». «Боги» возникают и гибнут в зависимости от того, оказываются ли они действенны, или же в случаях, когда действие, приписываемое одному богу, переносится на другой мнимый его источник: бог «живет только, пока он воздействует». Недвижной опорой в

этой веренице божественных образов остается именно знание о некоей «преобладающей силе», которая до тех пор, пока человек недостаточно «крепок разумом и свободен», нуждается в олицетворении. Ни верность богам, ни внутреннее к ним, вообще, отношение, ни дальнейшее развитие культа и мифа, зиждущееся на священном предании при таком допущении, немыслимы; а так как мы у греков в области религии наблюдаем как раз противоположность черствости сердца, скудости духа и слабости памяти, то и само допущение беспредметно.

Поучительно и в известном смысле утешительно чтение этого самого по себе безотрадного труда для тех, кто сожалеет о растворении христианства в выпестованной протестантизмом радикальной критике библейской и церковно-исторической традиции. Именно этот метод применен автором к античности, и его результат — такое разложение изучаемого феномена, что на основании его исследования уже невозможно всерьез говорить о греческой религии. Но так как все же именно в качестве религии она состоялась и принесла духовные плоды, то в данном случае можно спокойно сказать: метод вынес сам себе приговор... А каково же в конце концов отношение наследия Виламовица к идее гуманизма, который не может умереть, пока не умерла европейская культура? Она лишь сама способна умертвить себя, если она однажды при всем своем постоянстве окончательно отрешится от христианства, которое носит в себе. Из чего следует, что гуманизм должен рано или поздно преобразиться в анамнесис всего прошедшего во Христе, в экуменическое восстановление старинной истины в свете Логоса. Его миссия состоит именно в том, чтобы предхристианское, в котором действовал Логос, преобразовать в полноту всечеловеческого Богосыновства. И лишь тогда вполне исполнится слово св. мученика Иустина[63], прекрасно и действенно приведенное Эрнстом Робертом Курциусом (*Ibid.*, S. 125): «Все верное, когда-либо сказанное людьми, — наше христианское достояние» (ὅσα παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν χριστιανῶν ἐστίν). Если гуманизм — посланник прошлого, приносящий нам неизменно новую весть о старинной истине, то в оговоренном случае он приходит к нам с пустыми руками. Но подобно тому, как проповедь Ницше, думается, была лебединой песнью антихристианского гуманизма как жизненной философии, то учение Виламовица, по всей видимости, потомки сочтут таковой в области исторической науки.

Примечания

[1] *tabula rasa* (*лат.*) — чистая доска; как метафора культурного оскудения и утраты исторической памяти употребляется Вяч. Ивановым с нач. 1920-х гг.: в «Переписке из двух углов» (1921; III, 392, 397), в «Письме к дю Босу» (1930; III, 418–419), в «Размышлениях об установках современного духа» (1933; III, 458–459), в «Письме к Алессандро Пеллегрини о *docta pietas*» (1934; III, 434–435) и др.

[2] *...строгому напоминанию «умри и стань»* — отсылка к стихотворению Гете «Блаженное томление» (1814) из «Западно-восточного дивана». См. прозаический перевод Вяч. Ивановым этого стихотворения в статье «Гете на рубеже двух столетий» (1912; IV, 140), а также обращение к этому тексту в статьях «О русской идее» (1909; IV, 332) и «Кручи. О кризисе гуманизма» (1919; IV, 375), а также в «Переписке из двух углов» (1921; III, 386, 396–397).

Моммзен Теодор (1817–1903) — выдающийся немецкий историк; лауреат Нобелевской премии по литературе (1902). С 1848 г. профессор римского права Лейпцигского университета. В 1852–1854 гг. преподавал в Цюрихе, в 1854–1858 гг. в Бреслау. С 1858 г. до конца жизни профессор Берлинского университета. Вяч. Иванов почтил память своего университетского преподавателя заметкой «О Моммзене» (Весы, 11 [1904], с. 46–48), написанной в связи с появлением кн.: Кулаковский Ю. *Памяти Моммзена*, Киев, 1904.

[3] *...до наступления всеобщего варварства* — в «Автобиографическом письме С.А. Венгерову» (1917) Вяч. Иванов вспоминал об этих высказываниях Моммзена более подробно: «Нередко и на лекциях (по эпиграфике и государственному праву), и в беседе с участниками семинария обращался он к своей постоянной мысли о том, что вскоре должен наступить период варварства, что надлежит спешить с завершением огромных работ, предпринятых гуманизмом девятнадцатого века; о причинах же предстоящего одичания Европы ничего не говорил» (II, 17).

[4] Бургхардт Якоб (1818–1897) — швейцарский историк культуры и искусствовед; профессор Базельского университета в 1858–1886 гг.

[5] *«В потребности чего-то образцового...»* — Вяч. Иванов цитирует «Разговоры с Гете» И.П. Эккермана от 31 января 1825 г.

[6] *Ницше как гуманист постулирует «монументальную историю»* — в гл. II книги «О пользе и вреде истории» (вторая часть «Несвоевременных мыслей», 1873) Ницше выделял три вида истории: монументальную, антикварную и критическую. Первая из них ищет в прошлом примеров для подражания и полагает заслуживающим внимания лишь то, что велико и эффектно. В ее основе лежит одна из «фундаментальных идей веры в гуманность», а именно убеждение, что все великие моменты — звенья единой цепи, что и потомки способны переживать их в качестве «живых, светлых и великих». Антикварная история исходит из равнозначности всего произошедшего; для нее самоцель — сохранение и мумификация. Критическая возникает из отвержения прошлого и стремится освободить современность от его пут. Монументальная история принадлежит «деятельным и сильным», антикварная — «сохраняющим и почитающим», критическая — «страдающим и нуждающимся в освобождении».

[7] *кружок Сципиона* — возник в 140-е гг. до н.э. вокруг полководца Публия Корнелия Сципиона Африканского Младшего (185–129 гг. до н.э.); его участники (сам Сципион, Лелий, Полибий, Панетий, Теренций, Луцилий, Энний и др.) ревностно способствовали распространению в Риме греческой образованности и этики стоиков.

[8] *кесарь Юлиан* — т.е. Флавий Клавдий Юлиан (331–363), римский император в 361–363 гг., прозванный Отступником за восстановление в Риме язычества и за гонения на христиан.

[9] *temporis acti* (*лат.*) — цитата из «Поэтического искусства» Горация, где говорится о *laudatores temporis acti*, «восхвалителях былых времен» (*Ars Poetica* 173).

[10] *...подобно Прометею юного Гете* — о драме Гете «Прометей» (1774).

[11] *...философии истории апостола Павла, дающей себе отчет в безрассудности христианской веры для язычников* — «А мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор 1, 23).

[12] *...проблему совести, проблему Ореста* — о драме Гете «Ифигения в Тавриде» (1787), о которой идет речь ниже.

[13] *...мнимой античной веселости* — в «Рождении трагедии из духа музыки» (1872) Ницше настаивает на изначально пессимистическом мировоззрении древних греков; пресловутая «греческая веселость» («*griechische Heiterkeit*») свойственна, по его мнению, более поздней, «сократовской» культуре и проецируется ее представителями на более ранний период.

[14] Крейцер Георг Фридрих (1771–1858) — немецкий филолог; профессор в Марбурге (1800–1804) и Гейдельберге (1804–1845). Был дружен с Гете и Брентано. В своем центральном труде «Символика и мифология древних народов, особенно греков» (первое изд.: 1810–1812) отстаивал восточные истоки мифологии Гомера и Гесиода.

[15] Герман Иоганн Готфрид Якоб (1772–1848) — филолог-классик; профессор Лейпцигского университета в 1798–1848 гг.; глава критико-грамматической школы.

[16] Лобек Христиан Август (1781–1860) — филолог-классик и историк религии; профессор Кенигсбергского университета в 1813–1857 гг. Сторонник автохтонного происхождения греческих мистерий.

[17] *...говорить «да» жизни* — важнейшая идея жизненной философии Ницше, которую он наиболее подробно пояснил в книге «*Ecce homo*» (1888), в гл. 2 раздела, посвященного «Рождению трагедии из духа музыки». Это положение предполагает всецелое приятие жизни как дионисийской стихии, также и в ее аморальных проявлениях (об этом аспекте см. в гл. 5 «Попытки самокритики»; 1886).

[18] *партеногенезис* — непорочное зачатие.

[19] *волк Фенрис* (или Фенрир) — в древнегерманской мифологии гигантский волк, дитя Локи и великанши Ангрбоды; согласно пророчествам с наступлением Рагнарека он вырвется из оков, проглотит солнце, убьет Одина и будет умерщвлен его сыном Видаром.

[20] Вельгаузен Юлиус (1844–1918) — протестантский теолог; один из основателей современной библейской критики.

[21] Кардуччи Джозуэ (1835–1860) — итальянский поэт, оратор и политический деятель; лауреат Нобелевской премии по литературе (1906).

[22] *...автор «Старой и новой веры»* — т.е. Давид Фридрих Штраус (1808–1874), публицист и протестантский теолог; представитель новой Тюбингенской школы.

[23] μὴ ὄν (*греч.*) — несуществующее.

[24] τύχη (*греч.*) — случай, жребий, судьба.

[25] ἀτέλεος (*греч.*) — свободный от обязанностей.

[26] Гарнак Адольф (1851–1930) — протестантский теолог и историк церкви. Его монография «*Das Wesen des Christentums*» (Leipzig, 1900) была подвергнута острой критике как со стороны консервативных протестантов, так и со стороны католиков.

[27] Луази Фирмин Альфред (1857–1940) — французский историк и католический теолог; в книге «*L'Evangile et l'Eglise*» (Paris, 1902) выступил против либерального протестантизма Гарнака.

[28] βασιλεία θεοῦ (*греч.*) — Царство Божие.

[29] *...автор «Психеи»* — т.е. Эрвин Роде (1845–1898), филолог-классик; с 1877 г. ординарный профессор в Йене, с 1878 в Тюбингене, с 1886 в Лейпциге и с того же года в Гейдельберге. См. о нем также ниже в связи с выступлением Виламовица против Ницше.

[30] *...«старинной истины»* — цитата из стих. Гете «Завещание» (1829). Ср. употребление этого словосочетания в статьях «Древний ужас» (1909; III, 94) и «Переписке из двух углов» (1921; III, 395–397), а также название сборника статей Вяч. Иванова, переведенных на немецкий язык: «*Das alte Wahre*» (1954).

[31] Ян Отто (1813–1869) — немецкий филолог и археолог; с конца 1854 г. профессор Боннского университета. Теодор Моммзен и Ульрих фон Виламовиц были учениками Яна.

[32] Ричль Фридрих Вильгельм (1806–1876) — немецкий языковед, основатель Боннской школы классической филологии. Из-за углубления конфликта с Отто Яном переехал в 1865 г. в Лейпциг; среди студентов, последовавших за ним, был и Ницше. Ричль высоко ценил своего ученика и способствовал тому, чтобы Ницше в 1869 г. получил профессуру в Базеле.

[33] *Пфорта* — интернат-гимназия в г. Бад Кёзен (Саксония-Анхальт) с углубленным изучением древних языков; располагается в здании бывшего цистерцианского монастыря. Среди выпускников этой знаменитой школы, помимо Ницше и Виламовица, — Ф.Г. Клопшток, И.Г. Фихте, Л. Ранке.

[34] *Удар Гармодия был, впрочем, тотчас же отражен Эрвином Роде* — о брошюре в поддержку Ницше: Rohde E. *Afterphilologie. Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets: «Zukunftsphilologie!» Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner*, Leipzig, 1872.

[35] *...путь «теоретических людей»* — в «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше объявляет Сократа родоначальником «сократовской» культуры, сменившей более древнюю культуру дионисийского пессимизма. Отличи-

тельные черты «сократовской культуры», господствующей в Европе с древности до конца XIX в., — чуждость музыке, интеллектуализм и оптимизм. Воплощением этих качеств является тип «теоретического человека», впервые и наиболее полно воплотившийся в Сократе.

[36] Велькер Фридрих Готлиб (1806–1876) — немецкий филолог-классик и историк религии; с 1816 г. профессор в Геттингене, с 1819 в Бонне.

[37] *flatus vocis* (*лат.*) — колебание голоса, сотрясение воздуха. Иоанн Росцелин (ок. 1050 — ок. 1120), представитель крайнего номинализма; сформулировав тезис о существовании только единичного, рассматривал все универсалии лишь как имена, как простое «сотрясение воздуха».

[38] *...называя себя в бреду «распятым Дионисом»* — между 3 и 8 января 1889 г., в первые дни душевной болезни, Ницше рассылал так называемые «безумные записки» («*Wahnsinnszettel*»), обращенные к друзьям (Петер Гаст, Ганс фон Бюлоу, Эрвин Роде, Козима Вагнер, Франц Овербек и др.) и политическим деятелям (Отто фон Бисмарк, итальянский король Умберто I). При этом Ницше подписывался: «Дионис», «Ницше Цезарь», «Распятый».

[39] *...в своем введении в мир трагедии* — о первом томе подготовленного Виламовицем издания трагедии Еврипида «Геракл» (Euripides, *Herakles* / Erklärt von U. von Wilamowitz-Möllendorff. Berlin 1889, Bd. 1: Einleitung in die attische Tragödie).

[40] *Эпоптия* — созерцание высших сущностей; первоначально одна из высших степеней посвящения в мистерии (в том числе Элевсинские), затем важное понятие у Платона (Федр 250c; Пир 210a) и у неоплатоников (Прокл и др.).

[41] *василинна* — жена афинского архонта-василевса, играющая важную роль в отправлении дионисийского культа, и особенно празднества антистерий, во второй день которых василинну сочетали браком с Дионисом. Об этом таинстве Вяч. Иванов неоднократно писал в своей бакинской диссертации (Иванов Вяч. *Дионис и прадионисийство*, Баку 1923, с. 135, 147, 150, 155–156 и др.).

[42] *язвительный ученик Германа* — т.е. Лобек.

[43] *nunc rerum mysticarum studia flagrant* (*лат.*) — ныне разгорается изучение мистических тем.

[44] *Дитериха, Крузиуса, Керна и Рейтценштейна* — о немецких филологах-классиках и историках религии Альбрехте Дитерихе (1866–1908), Карле Фридрихе Германе Крузиусе (1857–1918), Отто Керне (1863–1942), Рихарде Августе Рейтценштейне (1861–1931).

[45] *омофагия* — растерзание и пожирание жертв, первобытный экстатический обряд жертвоприношения, по мнению Вяч. Иванова, унаследованный дионисийской религией от народных хтонических культов. Поэт трактовал смысл омофагии как отождествление жертвы и божества.

[46] *в развитии катартики и телестики* — т.е., по определению самого поэта, «религиозных дисциплин о целительных освящениях души и тела» (Иванов Вяч. *Дионис и прадионисийство*, Баку 1923, с. 204).

[47] *Сотейра* — спасительница, избавительница, хранительница (эпитет Деметры, Артемиды и других богинь).

[48] *Эвклея* — благозовомая (культовый эпитет Артемиды).

[49] *Дика* — в греческой мифологии персонификация принципов человеческого правосудия в противоположность Фемиде как вершительнице богоустановленного порядка.

[50] *Пимплеис* — обитательница горы Пимплейа (в Пиерии), т.е. Муза.

[51] *открытие Эгейской культуры* — начало исследований цивилизаций бронзового века (3000–1000 гг. до н.э.) на островах Эгейского моря, Крите, в материковой Греции и Малой Азии (Анатолия) с общим названием Эгейская или Крито-микенская культура было положено раскопками Генриха Шлимана в Микенах (1876) и Артура Эванса на Крите (с 1899).

[52] Аполлон Карнейский — божество, почитавшееся в Спарте; по свидетельству Павсания, связан с Карном, демоном плодородия («Описание Эллады» III 13, 4).

[53] Маннхард Вильгельм (1831–1880) — немецкий фольклорист и историк религии; представитель мифологической школы.

[54] *букрании* — изображения бычьих черепов.

[55] *...противоположен тому «чистому, лишенному воления созерцанию»,* — см.: *Шопенгауэр А.* «Мир как воля и представление» (1819), гл. 30.

[56] *sive deo sive deae* (*лат.*) — либо богу, либо богине.

[57] Зелинский Фаддей (Тадеуш) Францевич (1859–1944) — филолог-классик; в 1885–1921 гг. профессор Петербургского университета; в 1921–1935 профессор Варшавского университета, член Польской Академии Наук. О критическом отношении Зелинского к Виламовицу см. в его письмах Вяч. Иванову 1920-х — нач. 1930-х гг., опубликованных Е.А. Тахо-Годи (*Archivio italo-russo II* / A cura di Daniela Rizzi e Andrej Shishkin. Salerno 2002, с. 189–276).

[58] Фрикенгауз Август (1882–1925) — немецкий филолог-классик.

[59] *ex opere operato* (*лат.*) — из содеянного дела (т.е. из обряда); католическая формула, подчеркивающая независимость таинств от личностей, их совершающих.

[60] *Разве не прав Фауст, говоря: чувство — это все?* — Гете, *Фауст*, часть первая, Сад Марты, стих 3456.

[61] *lucus a non lucendo* (*лат.*) — дословно: «“роща” от “не светит”» (пример античной нелепой этимологии, абсурдного вывода).

[62] *идиографически* — т.е. в отношении явлений своеобразно-неповторимых, не поддающихся постижению и предсказанию через выведение законов. Противопоставление идиографических наук номотетическим было впервые обосновано в трудах В. Виндельбанда.

[63] Иустин Философ, св. (ок. 100 — между 163 и 167) — раннехристианский мученик, один из апологетов и Отцов Церкви.