

Рецепция «Рождения трагедии».

Вячеслав Иванов. Дионис и прадионисийство¹

Небольшая биографическая справка

Вячеслав Иванович Иванов (1866-1949) обучался на отделении античной филологии московского университета, а по окончании первого курса, в 1886 году, он по совету своих профессоров уехал в Берлин, чтобы учиться у знаменитого историка Теодора Моммзена, впоследствии (в 1902 г.) лауреата Нобелевской премии по литературе за труд «Римская история», почётного гражданина Рима. В Берлине В. Иванов проводит девять семестров. Здесь он пишет свою первую диссертацию на латинском языке, посвящённую римской системе налогообложения, «*De societatibus vectigalium publicorum populi romani*». Надо сказать, что эта работа не была закончена тогда же, а только около десяти лет спустя, и была опубликована в Санкт-Петербурге в 1910 году.

Ф. Вестбрук отмечает, что первоначальная ориентация Иванова на историю, возможно, была обусловлена его ранним интересом к политике. Ещё гимназистом Иванов во многом под влиянием революционной деятельности брата отказался от стажировки для лучших учеников в одной из престижных гимназий Лейпцига, отвергнув это предложение как «предосудительный уступок реакции»². Но по возвращении на родину Иванов под влиянием одного из своих московских преподавателей, профессора П. Г. Виноградова, решил переориентироваться с истории древнего мира на филологию в настоящем смысле слова.

Примерно в это же время, т.е. после окончания учёбы в Германии, Иванов читает «Рождение трагедии из духа музыки» Фридриха Ницше. В исследовательской литературе мы можем встретить мнение, что чтение этой работы помогло юному Иванову преодолеть мировоззренческий кризис, последовавший за тем, как христианские убеждения,

¹ В докладе использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта РГНФ № 13-09-0142 «Объективность, достоверность и факт в гуманитарных науках раннего Нового времени: историческая реконструкция и пути рецепции» при поддержке софинансирования в рамках Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» (2013 г.).

² Вестбрук Ф. Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: филологические и философские идеи о дионисийстве. 2007. С. 17.

характерные для него в подростковом возрасте, сменились воинствующим атеизмом³. В предисловии к своей работе «Дионис и прадионисийство», о которой сегодня пойдёт речь, Иванов пишет: «могущественный импульс Фридриха Ницше обратил меня к изучению религии Диониса»⁴. Дмитрий Иванов указывает на то, что преодолению кризиса служило обретенное в ходе чтения сочинения Ницше осознание существования двух фундаментальных сил, определяющих ход человеческой истории: аполлонической и дионисийской сторон человеческого духа. И как раз идея дионисийства, по мнению исследователя, помогла Иванову справиться с губительным для него ощущением самоизоляции. Тот «выход из себя», из своей самости, преодоление границ собственной исторической конечности, который Иванов «вычитал» из «Рождения трагедии...», и стал первым шагом на его пути к новому религиозному опыту. В «Эллинской религии страдающего бога» Иванов назовет религиозность и способность к экстазу характеристиками, более важными для человека, чем его «политическая» сущность.

Однако же сам Иванов отзывается о работе Ницше весьма категорично: «Исследование (имеется в виду его работа «Дионис и прадионисийство» - А. Б., Ю. И.) обнаружило всю несостоятельность - не говорю: философской и психологической, но - исторической концепции философа-филолога. Не подлежит сомнению, что религия Дионисова, как всякая мистическая религия, давала своим верным “метафизическое утешение” именно в открываемом ею потустороннем мире и отнюдь не в автаркии “эстетического феномена”»⁵. Обратим внимание на это противопоставление «метафизического утешения ... в потустороннем мире» - «автаркии “эстетического феномена”». Сейчас мы не будем вдаваться в вопрос, который нам представляется чрезвычайно важным: насколько глубокое значение могло иметь для В. Иванова в разные периоды его жизни противопоставление «метафизического утешения» и «эстетического феномена». Но все же этот вопрос стоит того, чтобы его рассмотреть отдельно – вернее, следовало бы отдельно рассмотреть, как вообще такое высказывание для Иванова с его программой жизнестроительства, в которой известно какую роль играла художественная деятельность, стало возможным...

Взгляды Иванова на религию Диониса не сразу оформились в работу «Дионис и прадионисийство»: это работа 1923 года, а ещё за двадцать лет до этого в русском учебном заведении «Высшая школа общественных наук» в Париже Иванов прочёл цикл лекций под общим названием «Эллинская религия страдающего бога». Частично эти лекции были опубликованы Д. Мережковским в журнале «Новый путь» (1904), частично –

³ *Ivanov D.* Dioniso e i culti predionisiachi di Viačeslav Ivanov. P. 219.

⁴ *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. – СПб.: Алетейя, 1994. С. 11.

⁵ Там же.

в журнале «Вопросы жизни» (1905). Издатель Сабашников хотел опубликовать эти тексты, но Иванов медлил; в итоге верстка «Эллинской религии...» оказалась готова тогда, когда разразилась Октябрьская революция. Во двор издательства во время боев попала бомба и спровоцировала сильный пожар; все относящиеся к книге материалы погибли. По счастью, один из экземпляров верстки во время этих событий оказался на руках у автора, который должен был вносить правку. Именно этот текст и будет впоследствии опубликован в 5 томе Собрания сочинений Иванова вместе с другими текстами, связанными с дионисийским культом⁶.

В предисловии к «Дионису и прадионисийству» Иванов ссылается на прочитанные в Париже лекции, которые он тогда надеялся собрать вместе и опубликовать отдельной книгой, как на введение в его работу 1923 года. Иванов тогда работал в только что основанном Бакинском университете – возглавлял там кафедру классической филологии. «Дионис и прадионисийство» была его вторая диссертация, которую он защищал в бакинском университете, и, соответственно, опубликована она была тоже в Баку. Тираж «Диониса» 1923 г. в предисловии к первому переизданию 1994 г. характеризуется как «мизерный».⁷ Из-за этого исследование «Дионис и прадионисийство» оставалось долгое время практически неизвестным для научного мира. В издание переводов Эсхила из 1989 г. было включено лишь несколько частей книги: предисловие, часть главы I и главы X-XII.

Вскоре, в сентябре 1924 г., Иванов с семьёй переезжает в Рим, наконец добившись согласия на свой отъезд от советского правительства, к которому он много лет безрезультатно обращался с просьбами об этом. Однако в эмиграции переводы названных работ на другие языки при жизни автора не публиковались. Иванов признавал, что, работая в Баку, он не имел возможности следить за последними достижениями классической филологии и других наук и, следовательно, его собственное исследование наверняка во многом устарело. Вплоть до отъезда в Павию, имевшего место в 1926 г., он продолжал работать над сочинением о дионисийстве.

В 1936 г. швейцарский издатель Бенно Швабе предложил Иванову подготовить немецкое издание сочинения. Иванов прислал издателю «Дионис и прадионисийство» с условием, что сам будет отвечать за окончательную редакцию перевода. Однако обработка и переработка текста, которую он поставил себе целью осуществить, была настолько основательной, что протянулась до начала второй мировой войны, прервалась ею и больше не продолжалась.

⁶ *Ivanov D.* Op. cit. P. 220.

⁷ Указ. соч. С. 8.

Единственная прижизненная публикация на иностранном языке – одностраничное обобщение главных идей «Диониса и прадионисийства». Две главы из книги о Дионисе вышли в журнале амстердамской культурной организации «Castrum peregrini» (“Der orphische Dionysos”, “Pathos, Katharsis, Tragoedia”) через много лет после смерти автора (в 1961 и 1985 годах). «В наши дни готовится издание полного немецкого текста Иванова, который до сих пор хранится в римском архиве. Помимо этого, в 1998 г. было объявлено об английском переводе «Эллинской религии страдающего бога», но пока он не был опубликован».⁸

История создания и судьба филологических работ Иванова объясняют, почему в этой области ивановедение еще не так развито, как, например, в отношении изучения его поэтического наследия. Можно посмотреть у Филипа Вестбрука библиографию по Иванову – она действительно не слишком обширна, правда, работа самого Вестбрука была написана в 2007 г. Но, по крайней мере, к этому времени, если верить Вестбруку, в исследовательской литературе не было даже опыта сравнительного рассмотрения работ Иванова, так или иначе связанных с дионисийским культом. Это как раз и составляет то, что называется актуальностью исследования Вестбрука.

Метод исследования Вячеслава Иванова

Один из методологических принципов, который артикулирует Иванов, заключается в том, что духовно-душевный феномен следует изучать, обращаясь к соизмеримым ему величинам вневременного человеческого сознания. То есть, если речь идет о религии, как в данном случае, то религия со всеми её материальными проявлениями (мифы, обряды, материальная символика и т.д.), будучи феноменом духовным, должна объясняться из категорий, относящихся к жизни сознания. Отсюда, по всей видимости, огромный интерес Иванова к «эллинскому складу души» и попытки объяснить через него дионисийскую религию в противоположность религии олимпийского пантеона, которая, как считает Иванов, не выражает религиозного сознания греков, а полностью объясняется из социально-экономического быта эллинов. Напротив, дионисийство входит в этот быт как чужеродная сила, «предполагающая быт более древний, направляемый во многом женщиной и, поскольку речь идет о фракийских влияниях, по преимуществу охотничий»⁹.

В этой связи Иванов вводит понятие фактов сознания и противопоставляет ему понятие фактов быта и действия. Свидетельства о фактах сознания неизбежно

⁸ Вестбрук Ф. Указ. соч. С. 21.

⁹ Иванов В.И. Дионис и прадионисийство... С. 264.

позднейшие: во-первых, для выражения соответствующих состояний и переживаний речь должна быть высокоразвитой; во-вторых, психологическая рефлексия должна достичь высокого уровня развития. «Поскольку наше внимание устремлено на истоки, - rhizomata, oγιγιnes (в этом, собственно, смысл заглавия работы – «Дионис и прадионисийство»: представить хтонические народные культы Греции как некие вариации и формы идеи, лежащей в основе Дионисовой религии, и проследить становление религии из этих форм – А. Б., Ю. И.) – мы должны делать из этих данных обратные заключения (Rückschlüsse) от позднейшего состояния к тому, какое им логически предполагается, каким оно необходимо обусловлено в прошлом. (И вот, собственно, метод – А. Б., Ю. И. -) Мы обнажаем в свидетельствах сознания из-под оболочки новейших культурных наслоений основное, простейшее и конкретнейшее содержание, но не прежде с уверенностью перенесем его в прошлое, чем в этом прошлом найдем соответствующую историческую конкретность, с которой то содержание органически связуется».¹⁰

Исторические конкретности, с которыми увязывается извлечённое из свидетельства о факте сознания простейшее и конкретное содержание, чтобы таким образом обнаружить истоки духовного явления, – это факты быта и действия. Как работает Иванов: он берёт миф о Дионисе, возникший у орфиков, и, выделяя лежащую в его основе идею, стремится охватить весьма обширный материал, возникший гораздо раньше, чем этот миф; материал, в котором зачастую даже не идёт речь конкретно о Дионисе, и показать, что здесь эта идея уже каким-то образом присутствует. И вот здесь Иванов, по сути, прописывает методологические основания такой работы: «Рассмотрение категории фактов сознания в качестве исторических свидетельств показало, что они не могут быть переносимы или проецируемы в прошедшее, если в нем нет точно отвечающей им исторической конкретности, и что высшей инстанцией достоверности, особенно в суждении о древнейшем состоянии религии, должны быть признаны факты быта и действия. Первоначально, народ вовсе не мыслит отвлеченно от действия; его религиозное мышление непосредственно выражается в его культе»¹¹.

В настоящем месте объясняется, почему письменные свидетельства о факте сознания всегда позднейшие: религиозное мышление изначально не нуждается для своего выражения в речи, т.к. оно выражается в действии и культе. Но и в действиях культа, и в речи может выражаться одно и то же простейшее содержание, некий смысл. Если во всей полноте её содержания Дионисова религия выражена в орфическом мифе, а мы хотим понимать, как эта религия становилась, т.е. исследовать её прадионисийские корни, то нам

¹⁰ Там же. С. 265.

¹¹ Там же. С. 267.

нужно вычлени́ть это простейшее содержание и проследить его присутствие в более раннем опыте религиозной жизни греков, даже если это опыт действий культа. «Высшею целью исследователя остается, тем не менее, раскрытие факта сознания в факте действия, как внутренней, психической стороны религиозного явления в самой колыбели изучаемой религии. Иначе ее познание было бы бессмысленно и бесплодно, поскольку религия - факт духа или, по крайней мере, гетерономно, поскольку религия рассматривалась бы только как внешний фактор социальной жизни. Принцип метода, обоснованный предшествующим рассуждением, таков: в попытке реконструкции древнейшей религии наиболее надежной базой служит обряд; он должен быть понят из потребностей, его вызвавших к жизни, и осмыслен как факт сознания; задача исследователя, предпринявшего реконструкцию, состоит в установлении и истолковании обряда»¹².

Что такое, согласно Иванову, обряд и как он возникает? Некое впечатление выделяется из всей сферы эмоций, обретает непосредственное символическое выражение и, повторяясь из поколения в поколение, становится обрядом. Такое впечатление, выраженное в словесной форме, Иванов называет пра-мифом: «Пра-миф, отвлеченный от эмоции и действия, в отличие от позднейшей мифологемы, прост и краток [...] Пра-миф высказывает - и исчерпывает - древнейшее узрение в форме синтетического суждения, где подлежащим служит имя божества или анимистически оживленной и воспринимаемой как *daímon* конкретности чувственного мира, сказуемым же глагол, изображающий действие или состояние, этому демоническому существу приписанное»¹³.

Таким образом, в обряде пра-миф только переживается и изображается. Мифологема, вокруг которой разворачивается миф, является, по Иванову, уже идеальной проекцией («этиологическое отражение местного культа»: объяснение того, откуда обряд пошёл и почему он таков) пра-мифа, т.е. пра-миф, имеющий форму простого синтетического суждения, разворачивается в нарратив, в котором используется, однако, символический язык. Существуют не только прадионисийские обряды, но и мифы, в которых не называется имя Диониса, но которые содержат ключевую для Дионисовой религии идею. Иванов отмечает, что необходимо иметь навык герменевтики мифа, знать символические коды, чтобы прочитывать содержание мифа и идентифицировать в нём дионисийскую идею, относить миф к прадионисийскому материалу. Краткий перечень подобных символических кодов даёт Ивановым¹⁴.

Гарантом того, что изначальное ядро, или простейшее и конкретнейшее содержание, в позднейших свидетельствах о факте сознания не было выхолощено,

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 269.

¹⁴ Там же. С. 271.

является «консерватизм религиозной сферы эмоции, не меньший, без сомнения, чем внутренний консерватизм мифа, который, как это видел и Эрвин Роде, во всех своих роскошных разветвлениях и многообразных метаморфозах хранит с удивительной верностью свой морфологический принцип, свой исконный первообраз»¹⁵. Что интересно в этой связи, в этой связи возникает тема отношения мифологемы и философемы – дальнейшая и более радикальная демонстрация консерватизма религиозной сферы эмоций. Имеется в виду, что философская идея понимает саму себя как результат рефлексии над фактом сознания, а не как свидетельство о нём. И, тем не менее, по Иванову, философема является ничем иным, как точной экзегезой мифологемы. Точной – значит выраженной не в символах, а в метафизических терминах.

На этом этапе можно выделить некоторые расхождения с Ницше:

- 1) Иванова интересует дионисийство не как начало эстетическое, а как начало, охватывающее религиозный опыт греков;
- 2) развитие греческой культуры представляет собой не переменное доминирование то дионисийского, то аполлонического начала, а динамику перехода от прадионисийских локальных культов к дионисийской религии;
- 3) укоренённость философии в дионисийской религии.

В попытке выстроить некую логику повествования Иванова мы не нашли ничего лучше, чем очень кратко представить реестр локальных культов, вычленив в них то, что можно было бы назвать моментами идеи, лежащей в основе дионисийской религии. Затем наметить определённый перелом в греческой культуре, когда в религиозном опыте греков возникает противоречие, у которого было два разрешения: неудавшееся и удавшееся. Удавшееся – это как раз орфическое мифотворчество, которое, в свою очередь, должно было вывести греческий мир на христианство как окончательную форму осуществления дионисийской идеи.

Прадионисийские мифические образы и обряды. Мифотворчество Гомера и противоречивый характер религиозной жизни эллинов

В так называемых прадионисийских народных культах, описываемых Ивановым, следует выделить ряд образов и специфических обрядов, значимость которых будет понятна впоследствии. Основными образами являются в этой связи: Загрей-охотник, увлекающий души в подземный мрак, образы жреца и жертвы, отождествляемые в прадионисийской мифологии, Тёмная Богиня (Земля, Персефона) – женское хтоническое

¹⁵ Там же. С. 265.

божество, рождающее из своего лона младенца, становящегося её супругом и умирающего вслед за тем (символика быка и змея). Иначе говоря, в данном случае речь идёт о пребывающем женском и умирающем и рождающемся мужском божествах. Далее, образ героя, прадионисийской ипостаси бога Диониса. Характерно, что судьба героев всегда трагична и связана с претерпеванием ими страстей. При этом, согласно Иванову, герой всегда является жертвой гнева какого-либо божества, что, по логике мифологической символики, на самом деле выражает отношение между разгневанным божеством и героем как богом и его ипостасью. Здесь Иванов, по всей видимости, играет мотивом тождества жреца и жертвы в прадионисийском мифе. Наконец, народные хтонические культы связаны с оргиазмом в обрядовой сфере и выкликиванием из недр земли младенца, долженствующего родиться, а также с жертвоприношениями – человеческими и животными, – причём в форме разрывания тела жертвы на части.

Итак, Иванов заключает, что эллинский религиозный обряд и миф пронизаны началом пафоса, которое имеет двойное значение: с одной стороны, это представление о страстном состоянии объекта почитания, т.е. чтимого божества (рождающийся и умирающий бог при пребывающей богине, тождество жреца и жертвы, герой как божественная ипостась), возбуждающем сетования и скорбь. С другой стороны, «подражательное сопереживание того же состояния, энтузиастическое сочувствие ему в душевном опыте и в соответствующих внешних оказательствах и выявлениях испытываемого аффекта»¹⁶. Догомеровские эллинские боги человекоподобны – не только по внешнему виду, но и по душевному складу и их страстной участи. Поэтому, как отмечает Иванов, эллины не только ощущали благодарность и благоговение по отношению к своим богам, но и было способно оплакивать их.

Сознательным упорядочиванием и приведением к более ясному, общему виду рассредоточенных религиозных представлений и локальных культов занимались Гомер и Гесиод. Вот как пишет Иванов о том, что было характерно для их мифотворчества: «Гомеровская школа должна была, прежде всего, собирать национальную веру. Темной демонологии масс искала она противопоставить ясную систему гармонически устроенного Олимпа. Она сводила к человеческой мере и форме смутные и часто ужасающие в своей жуткой неопределенности очертания призраков грандиозной и пугливой народной фантазии, эстетизировала и рационализировала народное верование. Будучи, исторически, эманацией нового феодального строя, она придала новой системе богов характер аристократический. Между семьей прекрасных, «бессмертных» и «вечно-блаженных» олимпийцев и родом смертных утверждена была непреходимая пропасть.

¹⁶ Там же. С. 192.

Все стремления школы, представляющей собою уже «век просвещения», - направленные к развитию морального чувства, к насаждению и упрочению идеи нравственного миропорядка, к освобождению человека от запугивающих его представлений слепого фатализма, - были сосредоточены на выработке возвышенного понятия о Зевсе как «отце богов и людей», обеспечивающем высшую разумность темных решений [...] И тем не менее, в силу коренных основоположений народной религии, которая, при всей своей пластичности, была неизменна в своем существе, в своей природной органической субстанции, все эти попытки приблизить Зевса к идеалу божества абсолютного должны были останавливаться на полдороге. Патетический характер эллинских богов был неистребим. В самом деле, олимпийское владычество не могло представляться не чем иным, как только моментом космогонического процесса, намеченного уже у Гомера, по которому Океан есть рождающее лоно божеств (theon genesis). Итак, не извечен новый вседержитель; позади него зияют сумерки былых, низверженных богов [...] Чтобы представить могущество Зевсово несокрушимым, Гомер принужден настаивать на несравненном превосходстве его силы над совокупной силой остальных небожителей: все они вместе не стянут Зевса вниз, схватившись за нижний конец золотой цепи, которую он свесит с неба, он же подымет их всех на цепи, и с ними землю и море, и обвязав верхний конец вокруг вершины Олимпа, оставит их качаться на ней в пространстве со всей землей и морем. Возвеличивая Зевса, аэды, как видим, ограничивают мощь остальных богов; вознося его на высоту неприступную, приближают их к мере бытия более человекоподобного. Боги Гомера испытывают то, что в сакральной терминологии именуется pathos'ом. Гера, прогневившая Зевса, повешена им на золотой цепи. Гефест, сброшенный отцом с Олимпа, падает через день на Лемнос и с тех пор остается хромцом. Герой Диомед ранит в битве Афродиту и Арея. Таковы уступки Гомера народному верованию...»¹⁷. И далее говорится о том же, более развёрнуто: «Но, со стороны Гомера признание отдельных и исключительных случаев божественного pathos'a, повторяем, - только вынужденная уступка всенародному мнению: его тенденции - представить бессмертных олимпийцев безусловно иноприродными роду смертных, оградить их как бы некоей эфирно-огненной стеной от хаотических призраков народной демонологии, отмежевать непереступаемой чертой их область от сферы действия сил хтонических»¹⁸.

Таким образом, Иванов говорит о религии страстей как исконной религии эллинизма и противопоставляет её пантеону Олимпийских богов как не то чтобы искусственному установлению, а попросту проекции общественных отношений на сферу

¹⁷ Там же. С. 194 – 195.

¹⁸ Там же. С. 196.

религии. Тем самым Иванов вступает в полемику с целой плеядой учёных, которые во многом за счёт сведения религиозной составляющей эллинской культуры к Олимпийскому пантеону формировали образ эллинского духа, с одной стороны, как младенчески ясного и наивно жизнерадостного (Э. Ренан) и, с другой стороны, как гармоничного и знающего меру. В последнем случае имело место описание греческой культуры в понятиях гармонии и меры, как, например, в книге Винкельманна «Мысли о подражании греческим произведениям в скульптуре и живописи» анализируется образ жреца Аполлона – Лаокоона, который сохраняет душевное равновесие, несмотря на невыносимые страдания, которым он подвергнут, из чего Винкельманн заключает, что именно в этом состоит смысл греческой культуры, и эту черту он называет «тихая простота» и «благородное величие» греческого человека.

Душевный строй эллинов, согласно Иванову, характеризуется совершенно иным образом: впечатлительность, болезненные реакции на воспринимаемое, меланхолическая сосредоточенность, боязливая забота о себе, своем положении и своей будущности. И именно поэтому, когда греческий дух начинает творить и выговаривать себя, то его творения и проявления проникнуты тоном жалобы. «Возникает крылатое слово, не раз повторенное трагиками и вливаемое Аристотелем в уста Силена рассказанной им сказки, как сокровенная тайна Земли, - что лучший жребий не родиться вовсе на свет, если же родился – как можно скорее его покинуть»¹⁹.

Религия, устанавливаемая Гомером, по отношению к хтоническим народным культам понимается как «религия поработителей, отразившая земные общественные отношения в олимпийской проекции. Народные религии были подавлены и сведены к скудным сельским культам хтонических демонов. [...] Мы решаемся высказать мнение, что даже человеческие жертвы, в Гомеровом эпосе полузабытые, не оказывали на народ столь угнетающего нравственного влияния, как религия высокого Олимпа, с ее холодной и как бы иронической отчужденностью от насущных потребностей простого существования».²⁰ В общем, гомеровская религия оказывается совершенно невосприимчивой к психологии народа, так что возникает огромный разрыв между тем, к каким религиозным представлениям народ тяготеет просто в силу своего психологического устройства и тем, какая религия насаждается в качестве официальной, государственной. И в сфере теологической возникает противоречие между образом бога рождающегося и умирающего и гомеровским Зевсом, который является могущественным и всесильным небожителем.

¹⁹ Там же. С. 199.

²⁰ Там же. С. 198.

Дельфийский синтез: неудавшаяся попытка преодолеть противоречие

Назревала необходимость разрешить это противоречие, и первой попыткой был так называемый Дельфийский синтез. Гениальность этой попытки состояла в том, что хтоническое божество стали представлять как Зевсова сына, или, как любит выражаться Иванов, божество, явственно обладающее хтонической природой, представляется как «сыновняя ипостась отца-бога Зевса» (отметим характерный язык и вплетающиеся в повествование вследствие такого словоупотребления христианские мотивы). Как дельфийцы осуществляли этот синтез и почему он не удался? В качестве сыновней ипостаси они представляли Аполлона, т.е. бога-небожителя, на которого механически переносились характеристики и черты хтонического божества, т.е. Диониса, по сути. Иванов это называет «узурпацией Дионисовых достояний в Аполлонову пользу»²¹. Конечно, существовал миф о нисхождении Аполлона в подземный мрак, где он убивает стража-змея, который является прадионисийской ипостасью Диониса. При этом Дионис не гневается на своего убийцу – он в него вселяется. «Змиеубийца, согласно закону мистических отношений между вакхом-жрецом и Дионисом жертвенным, исполнился духом последнего: с той поры стал он вещуном и гадателем»²². Иванов находит в мифологии ряд мест, которые обнажают исконно-дионисийскую природу того, что открыто связывается с почитанием Аполлона. Например, «пчелы» строят в Дельфах Аполлону чудесный храм, который он переносит к Гиперборейям (Paus. X 5, 9); но «пчелами» экстатические женщины могли именоваться только в качестве служительниц Диониса или Артемиды»²³.

Почему этот синтез оказался нежизнеспособным? Потому что, по Иванову, дельфийцы полностью не понимали сами, что они делают. Подразумевалось, что преодоление двух противоположных представлений о боге найдено в образе олимпийского бога-сына, благодаря которому всю хтоническую скверну возвысили к олимпийским небесам, кроме которых в религиозной сфере ничего не осталось. На самом же деле, это приобрело **обратный смысл**: у Диониса ещё тогда не было имени, а были разнообразные, рассредоточенные локальные культы и формы богочитаний, которые в лице Аполлона, т.е. поименованного и единого бога, получили некий единый центр, вокруг которого они начали концентрироваться, что неизбежно вело к тому, что все они

²¹ Там же. С. 38.

²² Там же. С. 34.

²³ Там же. С. 40.

должны были быть приведены к общему основанию, и это основание должно было быть прояснено и поименовано.

Мифотворчество орфиков

Согласно Иванову, в VI в до н.э. орфики стяжали общественную власть в Аттике и пользовались поддержкой дельфийских жрецов. И именно они собрали расходящиеся лучи дионисийства в единую дионисийскую религию. Т.е, во-первых, орфики осуществили синтез хтонических культов, во-вторых, религия, открываемая ими, оказывается преодолением напряжения между Олимпийским пантеоном богов и народными культами страстных богов: с одной стороны, орфикам удаётся развить учение о Дионисе как сыновней ипостаси Зевса (теологический уровень разрешения проблемы), с другой стороны, в сфере дионисийской обрядовости тоже находится разрешение, но об этом речь пойдёт в самом конце.

Точкой отсчёта для мифотворчества орфиков служили Анфестерии – «древнейший общеионийский праздник цветочных первин и навых гостин, справляемый в конце февраля». Его владыка – «бог цветов и душ бесплотных, Дионис (он же и Вакх, и Бромий)»²⁴. «Анфестерии с их навьим днем были праздником предков, гостей и выходцев из мира загробного. Об этом свидетельствуют и «омовения мертвых» очистительной водой, возливаемой на могилы, катартические гидрофории в 19-ый день месяца Анфестериона»²⁵.

Орфики стремились, прежде всего, объединить эти две линии и тем самым ввести в народный культ идею об уходе душ и их возвращении под предводительством умирающего и воскресающего бога Диониса. Праздновать весну, или Анфестерии, означало в таком случае вызывать из недр земли Диониса, а вместе с ним и его спутников, душ бесплотных. Таким образом, задача орфиков заключалась в том, чтобы перевести народные представления о весеннем приливе жизненных сил как выхождении из земных недр душ, ушедших некогда туда, в плоскость мистического религиозного учения «о пути душ, об их ответственности, просветлении, возрождении, об условиях их отрыва от божества и чаемого с ним воссоединения»²⁶.

В орфическом мифе о Дионисе выражается данная идея. Дионис – сын Зевса, скрываемый им от Геры в скале. Титаны, выманивая младенца из укрытия, набрасываются на него и разрывают тело Диониса на части. Разгневанный бог-отец Зевс уничтожает

²⁴ Там же. С. 162.

²⁵ Там же. С. 163.

²⁶ Там же. С. 164.

Титанов, а из их пепла возникает человеческий род. Зевс собирает части растерзанного Диониса и отправляется в святилище Аполлона, где бог-сын оплакивается и где части тела Диониса собираются воедино в ожидании Дионисова воскрешения.

То, что миф изображает как страсти изначально всеединого, но растерзанного бога, неоплатоники, по мнению Иванова, осмысливают как отношение двух метафизических начал: единства и множественности. «Согласно этой концепции, Аполлон есть начало единства, сущность его - монада, тогда как Дионис знаменует собою начало множественности [...] Бог строя, соподчинения и согласия, Аполлон есть сила связующая и воссоединяющая; бог восхождения, он возводит от разделенных форм к объемлющей их верховной форме, от текучего становления к недвижно пребывающему бытию. Бог разрыва, Дионис, - точнее, Единое в лице Диониса, - нисходя, приносит в жертву свою божественную полноту и цельность, наполняя собою все формы, чтобы проникнуть их восторгом избыточествующей жизни, переполнения, наконец - исступления; но последнее не может быть долговременным, и от достигнутого этим «выходом из себя», как временным самоупразднением личности, бесформенного единства, вновь обращает Дионис живые силы к мнимому переживанию раздельного бытия как бы в новых или обновленных личинах, пока волна дионисийского прибою не смывает последних граней индивидуальности, погружая ее тайнодействием смерти в беспредельный океан вселенского целого»²⁷. Таким образом, Дионис и творит, и разрушает индивидуальные формы. В связи с этим Иванов утверждает, что дионисийское начало включает в себе начало аполлоническое.

В подтверждение данной мысли Иванов совершает переход от метафизического дискурса к тематике воскресения: «Аполлоново начало в дионисийском мире разделения мыслится имманентным Дионису и, следовательно, принципом того сохранения личной монады за порогом смерти, без коего невозможно было бы производимое Дионисом возрождение личности»²⁸. Эти рассуждения напоминают святоотеческие учения о воскресении и поиски идентичности в этих учениях, т.е. той устойчивой структуры – душевной или телесной, - которая сохраняется при любых изменениях, производимых смертью в субстрате и делающая возможной воскресение *той же самой* личности. С нематериальной душой в этом смысле более ясная ситуация, а тело, как известно, разлагается и поедается животными. Итак, в данном случае Иванов указывает на разные уровни осмысления идеи растерзанного, страдающего бога: философский (макроуровень) – учение о мировой жизни как периодической смене состояний множественности мира и

²⁷ Там же. С. 166.

²⁸ Там же. С. 167.

расплавленного единства; религиозный (микроуровень) – учение о возможности возрождения личности. Таким образом, на конкретном примере Иванов показывает, как философема оказывается экзегезой мифологемы, которая, в свою очередь, является символическим транслятором пра-мифа, переживаемого и изображаемого в прадионисийском обряде.

То, во что верил народ и что переживал в культах и обрядах, орфики, по мнению Иванова, осмыслили и отлили в доктрину о судьбе душ («Первыми начали мыслить за народ орфики, и народ узнавал в их учении свою веру»²⁹). Так, как мы выяснили ранее, издревле существовало верование в то, что весенний прилив жизненных сил связан с выходом душ из земных глубин, которые вновь опускались туда до следующей весны, а несколько позже был найден и божественный принцип этого, Дионис как умирающий и воскресающий бог. Уже говорилось, что орфики показывали, как Дионис, будучи в религиозном сознании народа предводителем душ, на самом деле делает возможным их воскресение как индивидуальных душ (для этого они, по мысли Иванова, развернули диалектику двух метафизических начал – множественности и единства, дионисийского и аполлонического). Но этим Иванов не ограничивается: он стремится раскрыть полностью связь народного представления о страдающем боге Дионисе как предводителе душ с орфическим Дионисом: Дионис понимается как источник множественности и «как виновник изначальной индивидуации; но он не имеет ничего общего с инстинктом самосохранения замкнутой в себе индивидуальной формы бытия, по отношению к которой является, напротив, внутренним стимулом саморасточения, как воссоединения с целым через переход в другие формы. Индивидуальность противится этому внутреннему зову Диониса в ней; тогда Дионис разоблачается как смерть. Предел саморасточения – смерть обособившейся формы воплощения; пребывание души в обители ушедших - отдых Диониса в ней от жертвенной страды, разрыва и разлуки, очищение, воссоединение; возобновление страстного подвига - возврат в жизнь, возрождение, «палингенесия». Дионис, бог смерти, есть вместе и бог возрождения»³⁰.

Если Дионис, будучи началом индивидуальных форм, в силу своей жертвенной природы действует в этих индивидуальных формах как принцип, ведущий их к преодолению себя, выхождению за свои пределы, то сами индивидуальные формы бытия, распознав Диониса как свою смерть, противятся действию Дионисова принципа в себе и стремятся сохранить индивидуальность, замыкаются в ней. В этом состоит вина и грех людей перед всеединством бога. Сюда же Иванов вплетает Анаксимандрово изречение,

²⁹ Там же. С. 169.

³⁰ Там же. С. 168 – 169.

согласно которому, вопреки воле человека, «надлежит ему смертью уплатить пеню за вину своего обособленного возникновения, своей эгоистической отделенности. Насильственно распадается он на свои составные элементы»³¹. Иначе говоря, человеческая судьба подобна судьбе страдающего бога Диониса, разрываемого титанами: все моменты судьбы человека (возникновение личности, её смерть, пребывание в Аиде и воскресении, что было описано выше) связаны с действием Дионисического принципа в самой душе.

Итак, Иванов показывает, как идея, лежащая в основе дионисийской религии и существовавшая с незапамятных времён в народных прадионисийских культах, подверглась со стороны орфиков теологической «обработке», так что ей был придан вид мистического религиозного учения. Целью орфиков в VI веке, по мнению Иванова, было утверждение Дионисова богопочитания как афинской государственной религии. В частности, на ряде примеров Иванов пытается продемонстрировать соприродность народных прадионисийских культов и догматики дионисийской религии, выработанной орфиками (т.е. показать, что они – об одном и том же, что орфическое учение есть дальнейшая, теологическая разработка народных религиозных представлений и обрядов). Примеры эти таковы: 1) «древнейшие «выкликания» не оставляют сомнения в том, что Дионис был отчетливо осознан как бог возрождающийся или оживающий из мертвых»³² (т.е. вызывание из земных недр младенца означает не что иное как ожидание возвращения умершего, спустившегося в земные недра бога; «Пребывание Диониса в сени смертной рассматривается как уже начавшееся рождение его в мир»); 2) «растерзание человеческой жертвы, исполненной присутствием вселившегося в нее бога, и причащение богу через вкушение ее плоти - обряд, отразившийся в орфическом мифе о гибели предвечного Зевсова сына от титанов»³³.

Если пытаться ответить на вопрос, чем является орфический миф по отношению к народным религиозным культам, то следует сказать, что орфический миф о Дионисе – этиологический миф, т.е. он представляет собой раскрытие значения, смыслового содержания уже существовавших обрядов хтонических богопочитаний: жертвенного растерзания и причащения божественной плоти. Образ самого Диониса как умирающего и рождающегося предводителя душ также является результатом синтеза, осуществлённого орфиками: «Далее, они придали Загрею-охотнику облик младенца и отождествили его с Дионисом, сыном Персефоны»³⁴. Иначе говоря, орфики осуществили объединение

³¹ Там же. С. 169.

³² Там же. С. 179.

³³ Там же.

³⁴ Там же. С. 180.

представлений о Загрее, ловце человеческих душ, увлекающем их в подземный мрак, и о младенце Дионисе, сыне Персефоны, который рождается из недр тёмной богини, Земли.

Далее, Иванов отмечает, что из орфического мифа о Дионисе и титанах выводится догмат о грехопадении. Хотелось бы выделить фрагмент из текста Иванова, чтобы вы могли оценить, насколько в его интерпретации это схоже с христианскими мотивами, не говоря о самом образе бога, ипостаси Отца, чья судьба носит страстной характер, но который воскресает:

«Дионису Разрешителю орфики воссылали молитвы за титанов как виновников первородного греха. Это были вместе и молитвы о мировом искуплении, которое мыслилось только чаемым в эпохе грядущей и непосредственно предносилось религиозному сознанию в образе прощенных титанов, как и для Эхила, в его «Освобожденном Прометее», разрешение титанов от уз наменует начало нового Зевсова царства, нового завета между небом и землей. Образец упомянутых молитв находим в следующем отрывке литургической поэзии орфиков, естественно не договаривающей всего до конца и предполагающей догматический комментарий, преподанный изустно:

Смертные будут тебе заколать по весне гекатомбы,
Оргии править, моля разрешения древней обиды
Предков законопреступных; и, сильный, их же восхощешь,
Ты разрешишь от трудов и от ярости вечного жала.

[Далее – комментарий Иванова – А. Б., Ю. И.] Здесь уже человечество не различается от титанов, из пепла которых оно возникло. Дионисовым богопочитанием оно отмаливает первородный свой грех. Оргии Диониса душеспасительны; ибо души нуждаются в спасении. О всеобщем и окончательном искуплении в данном тексте умалчивается; но спасение отдельных душ рассматривается как путь к нему: титанический грех - общий вселенский грех, и отдельные усилия преодолеть его имеют также вселенское значение. Один титанизм во всех, и один во всех Дионис. Страдающий бог есть бог спасенный, ибо воскресающий, - и потому спаситель проникнутых им душ»³⁵.

И далее Иванов пишет: «Развитие орфизма представляется с древнейшей поры водосклоном, по которому все потоки бегут во вселенское вместилище христианства. Последнее приняло их в себя, но не смешилось с ними, как море не смешивает своих соленых вод с падающими в него реками. Христианству было приготовлено в пантеоне языческой теософии верховное место; но оно не захотело его принять. Втайне оно усваивало себе бесчисленные элементы античного обряда и вероучения; открыто - выказывало непримиримую вражду как раз к тем областям античной религии, откуда

³⁵ Там же. С. 185.

почерпало наиболее важный материал для своего догматического и литургического строительства. Откуда же про истекала эта непримиримость? Разве церковь, в лице апостола Павла, не оторвалась окончательно от иудейства? Разве, с другой стороны, языческая религиозная мысль не требовала, со всей определенностью, христианского догмата? Мы не думаем, что пантеистическая окраска эллинской теологии делала примирение невозможным: достаточно было признать «титаническое» - «тварным» (что было в духе орфизма), и эта окраска уже бледнела или вовсе исчезала. Церковная христология в принципе не была чужда эллинской мудрости; камнем преткновения была личность «Галилеянина», как, по легенде, Юлиан называл Христа Иисуса. Верой в эту личность и ее единственное значение жило и победило мир христианство; но здесь язычество переставало его понимать. Здесь начиналось то, что апостол назвал «эллинов безумие», - а «право обезуметь» (*orthos manenai*, как говорил Платон) уже не умела языческая мудрость о Дионисе, давно переставшая быть дионисийской мудростью»³⁶.

Т.е. получается, что, согласно Иванову, христианству суждено было стать не просто одной из вариаций дионисийской религии, а окончательным и наиболее полным воплощением идеи, лежащей в основе дионисийства. А то, что исторически это выглядело совсем не так – достаточно вспомнить гонения христиан и апологетические труды, возникавшие в первых веках н.э., - вытекает из того, что дионисийская мудрость, которая питает философию досократиков, Платона и неоплатоников, превращается в мудрость о Дионисе. Что это значит и что здесь подразумевается, - требует отдельного анализа. Можно предположить, что этот фрагмент перекликается с другим местом в тексте диссертации, где Иванов пишет о вырождении эллинизма в эллинизм как о кризисе и искажении, выхолащивании дионисийской основы греческой культуры.

Пафос, катарсис и возникновение трагедии

Дионисийская религия, как говорилось выше, была формой преодоления отмеченного ранее напряжение между двумя полюсами религиозной жизни греков – культурами хтонических божеств и религией Олимпийского пантеона. Если олимпийский пантеон богов усугублял и без того меланхолическое мировосприятие эллинов, так что лучшей участью провозглашалось не родиться вовсе, а родившись, поскорее покинуть этот мир и, по выражению Эсхила, приводимого Ивановым, крепко спать и не хотеть

³⁶ Там же. С. 190 – 191.

проснуться и встать из гробов,³⁷ то религия Диониса, напротив, даёт (1) образ божества, нисшедшего в сыновнем лике, (2) чья участь носит страстной характер, как и участь людей, (3) культ вина, которое как влага небесная, которая оживляет землю, делая её плодородной, оживляет душу, дарит ощущение радости и полноты бытия, «подымающей со дна души в вольных, буйных проявлениях все скрытое богатство ее плодотворящей силы»³⁸; и, наконец, (4) сам бог воскресает, так что и душа надеется на воскресение, не желая больше уснуть вечным сном. Так, Иванов заключает: «Мы видим, что эта религия была удовлетворением крайней потребности, что она была необходима эллинизму как спасительный перелом болезни, как выздоровление»³⁹.

Кроме отмеченного противоречия, мифотворчество Гомера и Гесиода послужило возникновению обрядового дуализма: «Служения богам олимпийским и богам хтоническим (к последнему культу причислен и культ героический) строго разграничены по месту и времени; соединение элементов того и другого в общем молитвенном действии безусловно воспрещено»⁴⁰. Недопустимо смешивать вознесение молитв небожителям с плачем об умерших, т.к. это она из форм обращения к области подземных сил, т.е. к хтоническим божествам, что по отношению обрядовому кругу олимпийских богов является чем-то нечистым, скверной.

В обрядовой стороне Дионисовой религии было найдено преодоление и дуализма обрядовой сферы. Энтузиастическое служение рассматривается как «*mimesis pathous*», «подражательное воспроизведение» страстей. Причастие страстям божественной или героической муки и смерти, как всякое прикосновение к сфере загробной, требовало в глазах эллина «очищения». Подразумевалось, что пафос, являющийся основным принципом хтонических культов, может иметь место в религиозном опыте человека наряду с почитанием небожителей, богов Олимпа, если он сам себя снимает. Иначе говоря, коррелятом страстей должен стать катарсис, т.е. очищение от страстей как от скверны, свидетельствующей о прикосновении к хтонической сфере. Что значит допустить пафос, который сам себя в итоге аннулирует? На самом деле, здесь подразумевается действие принципа гомеопатии: дать полный выход страстям, после чего страсти успокаиваются. «В психологии энтузиастических страстных служений древние различали два момента: переживание душевного возбуждения и его успокоительное

³⁷ «Ведь и суровый, мужественный Эсхил, гений среди героев Марафона, твердо знает, что впервые счастливы умершие: миновала для них земная страда; им не грозит новыми, горшими бедствиями затихающая на время, но потом еще злее возобновляющаяся боль того недуга, что зовется жизнью, благословляют они исполненный жребий, который свел их в могилу; крепко спят они, и не хотят проснуться и встать из гробов (Agam. 568 sqq)» - там же. С. 199.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 196.

разрешение. В священной терминологии первое означалось словом «пафос» (страстное состояние), второе – словом «катарсис» (очищение)⁴¹. Эта трактовка катарсиса, предлагаемая Ивановым, есть нечто среднее между трактовкой Бернайса и Дени Ламбэна, филолога XVI века, которого Бернайс критиковал. Итак, дионисийская религия подразумевает прикосновение к скверне хтонической сферы и в то же время производит очищение от ритуальных нечистот, поскольку катарсис понимается как успокоение, следующее за возбуждением страстей. Таким образом, дионисийская катартика «не изгоняла теней из сообщества живых; напротив, открывала живым доступ к обителям мира ночного и подземного, приобщала их его тайным внушениям и воздействиям и опять возвращала приобщенных «очищенными» закону жизни в свете дневном»⁴². «Можно сказать, что дионисийская катартика спасла эллинов от безумия, к которому вело его двоеверие, знаменовавшее антиномию полярностей религиозного сознания антиномию таинств неба и земли, законов жизни и смерти, пэана и френоса, явленного космоса и незримого Аида»⁴³.

Здесь, в рассуждении об энтузиастическом служении, о пафосе и катарсисе Иванов выходит и на Платона. Если хотеть выразиться иначе, то энтузиастическое служение – подражательное воспроизведение страстей – может быть описано как принятие в себя страдающего (страстного) бога. Это означает, что энтузиастический пафос предполагает нарушение единства души, удвоение через одержимость божественным, через вселение божества в душу. Катарсис, конечно, спасает единство души. Но это удвоение души может пониматься и через понятие бессознательного, что, по мнению Иванова, имеет место у Платона, конкретно в диалоге «Законы», и корнями своими уходит в практики энтузиастического служения. «По Платону, в его «Законах» (VI, 790 E), таится в человеческой душе некое прирожденное ей оргийно-хаотическое начало, «грозное и безумное движение», неистовые проявления которого могут быть только мятежны и разрушительны. Поэтому необходимо иное «движение», извне согласно влияющее на возбужденную душу и овладевающее тем изнутри рвущимся и слепо стихийным - так, чтобы оно, легко и радостно высвобождаясь, входило в гармонию мирового строя. Как матери не тишиной успокаивают младенцев, но мерным колебанием и мелодией их убаюкивают и, подобно целителям корибантиазма, словно флейтами зачаровывают волнение детской души началом танца и музыкой, - так и законодатели, будучи воспитателями народа, должны не подавлять, но правильно упражнять присущую людям

⁴¹ Там же. С. 207.

⁴² Там же. С. 200.

⁴³ Там же. С. 201.

экстатическую энергию, чтобы излечить их от безумной исступленности. И тогда будет находить на них тишина, как затишье на море»⁴⁴.

Кроме того, Иванов видит корни Аристотелевского учения о катартическом воздействии трагедии в Дионисовой религии: «Аристотель не хочет говорить о религии; но и для него присутствующие при подражательных действиях *заражены общим аффектом, соучастники единого пафоса* (курсив наш – А. Б., Ю. И.) [...] Аристотель имеет в виду религиозную психиатрию патологических состояний корибантизма и энтузиазма, принципом которой было *искусственное усиление экстаза путем возбудительных влияний до степени его гармонического разрешения* (собственно формула гомеопатии, принципа трактовки Ивановым понятия катарсиса; курсив наш – А. Б., Ю. И.), - как и сам он, впрочем, говорит о «священных мелодиях, опьяняющих душу» (разумея оргиастическую авлетику), что подверженные экстазам успокаиваются от таких, как если бы они испытали некое врачевание и очищение. Ибо, несомненно, Бернайс прав, поскольку он утверждает, что теория трагического аффекта - теория возбуждения, или «соллицитации» [...] Религиозное происхождение имеет, наконец, и мысль о том, что трагические аффекты, подлежащие очищению, суть именно жалость и страх. *Аристотелево «сострадание» (eleos)* выросло из *оргиастического плача о божественной гибели*, разрешением которого была ликующая радость... *Ужас оргий*, который снимался лишь погружением в их стихию (срв. *phoberoi timoi* в отрывке из «Эдонов» Эсхила), *вот корень трагического «страха» (phobos)* (курсив наш – А. Б., Ю. И.)».⁴⁵ Т.е., по сути, Иванов раскладывает аристотелевскую теорию катарсиса на составляющие, которые в точности соответствуют основным моментам дионисийского богослужения, так что трагедия выступает как некий его дальний родственник, искусство, отрывающееся от своих религиозных корней.

Согласно Иванову, до конца V века трагедия «служит всенародным выражением основной идеи дионисийства как страстного культа [...] Правда, это выражение было не непосредственным, как в мистериях, чьи замкнутые действия являли без покрывала лики и деяния богов, но преломленным в художественном отражении идеальной человеческой жизни и только ознаменовательным, или символическим. Под маской выступала перед толпой трагическая Муза и воспрещала ей как таковой последнее разрешение священного пафоса – плач над богом. Не страсти бога разоблачала она, но участь богом одержимого человека, - не Диониса в его запредельной тайне, но Диониса в герое. Впрочем, эта символика может казаться темной только современному исследователю (так Вилаговиц

⁴⁴ Там же. С. 210.

⁴⁵ Там же. С. 213 – 214.

не видел, что по существу могло быть общего у трагедии с Дионисом), древнему же эллину смысл ее был понятен, ибо он понимал своих богов и героев как родной язык, да и вся культовая обстановка действия как бы воздвигала перед зрителем, позади личин зрелища, божественный прообраз созерцаемых им героических страстей»⁴⁶. Итак, что касается богослужebной стороны Дионисовой религии, то здесь нас интересует то, что в самом общем виде Иванов предлагает понимать трагедию как элемент дионисийского литургического цикла: если страсти самого бога имели возможность созерцать только участники мистерий (а дионисийское богослужение носило характер мистерий, т.е. к участию в нём допускались лишь жрицы или члены определённого рода), то трагедия – это зрелище страстей, но не самого бога, а его ипостасей-героев, доступное народу. В связи с этим Иванов определяет трагедию как «всенародные гражданские оргии Диониса, богослужение без участия жреца»⁴⁷. Наконец, трагедия противопоставляется Гомерову эпосу как форма служения хтоническим богам – форме служения богам-небожителям.

⁴⁶ Там же. С. 218.

⁴⁷ Там же. С. 220.