

О.А. Матвейчев

Аполлоническое и дионисийское: жизнь и судьба одной известной метафоры

Матвейчев Олег Анатольевич – кандидат философских наук, профессор. Финансовый университет при Правительстве РФ. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Ленинградский проспект, д. 49; e-mail: matveyol@yandex.ru

В статье исследуются генезис, развитие и исторические судьбы знаменитой ницшевской антитезы «аполлоническое и дионисийское». Анализируются содержание и последствия дискуссии относительно «Рождения трагедии» Ф. Ницше между У. Виламовицем-Мёллендорфом и Э. Роде. Оценивается эвристический потенциал указанной метафоры. Автор обращает внимание на тот факт, что противопоставление «культы Аполлона» и «культы Диониса» никогда не практиковалось и не тематизировалось в самой Древней Греции. Вместе с тем, схема Ницше оказалась исключительно живучей, к ней с удовольствием прибегали не только многочисленные литераторы и публицисты, но и ученые самых разных специализаций.

Ключевые слова: история философии, история идей, древнегреческая религия, мифология, Древняя Греция, «аполлоническое» и «дионисийское», Ф. Ницше, У. Виламовиц-Мёллендорф, Э. Роде

Разделение культур, способов мышления и самих начал бытия на «аполлонические» и «дионисийские» сегодня кажется естественным, самым собой разумеющимся, пришедшим от самих греков. До наших дней многие писатели, публицисты и даже ученые пользуются этой дихотомией как готовой формулой для всех случаев жизни. Между тем, это противопоставление имеет сравнительно недолгую историю, хотя оно и старше едва ли не на целое столетие, чем знаменитый труд Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), с которым чаще всего и связывают появление этих парных категорий.

В своей программной статье «Об изучении греческой поэзии» (1797) Фридрих Шлегель впервые развел аполлонизм и дионисийство в качестве различающихся психологических типов, описывая многостороннюю личность Софокла, в душе которого «гармонично сливались божественное опьянение Диониса, глубокая изобретательность Афины и тихая разумность Аполлона» [Шлегель, 1983, с. 148]. С помощью этого метафорического противопоставления Шлегель и другие романтики, по словам немецкого филолога Курта Латте, позднее станут демонстрировать коренное различие между «олимпийской» поэзией позднего Гёте и их собственным творчеством,

которое «хоть и было лишено мягкой ясности, свойственной Мастеру, но, возможно, оказалось способным восполнить этот недостаток более четким рассмотрением темной и иррациональной стороны человеческой природы» [Latte, 1940, p. 9].

Гёте не остался в долгу перед Шлегелем и в свою очередь ввел свою дихотомию, представившую романтизм не в самом лестном свете по сравнению с классикой. «Мне пришло на ум, – сказал Гёте в беседе с Эккерманом, – новое обозначение, которое, кажется, неплохо характеризует соотношение этих понятий. Классическое я называю здоровым, а романтическое больным... Большинство новейших произведений романтично не потому, что они новы, а потому, что слабы, хилы и болезненны, древнее же классично не потому, что старо, а потому, что оно сильно, свежо, радостно и здорово. Если мы станем по этим признакам различать классическое и романтическое, то вскоре все станет на свои места» [Эккерман, 1981, с. 300–301].

Оба достаточно спекулятивных противопоставления относительно типов культуры и мышления (разумное/пьяное, больное/здоровое) пришлись по душе молодому Ницше, склонному к интеллектуальным экзальтациям; и он развил их до абсолютных значений. В работе «Рождение трагедии из духа музыки», решая вполне конкретную филологическую проблему исторического развития жанров древнегреческого театра, он противопоставил аполлоническое (закосневшее в мертвых формах) и дионисийское (живое, витальное) начала в европейской культуре. Эта антитеза пройдет красной нитью через все его творчество.

Нужно заметить, что об источниках своей концепции Ницше говорил весьма неохотно, указывая разве что на своего старшего товарища по Базельскому университету Я. Буркхардта, посвятившего феномену Диониса довольно крупный пассаж в четырехтомной «Истории греческой культуры». Всю «славу первооткрывателя» Ницше был склонен приписывать себе: «Я был первым, кто, для уразумения более древнего, еще богатого и даже бьющего через край эллинского инстинкта, отнесся всерьез к тому удивительному феномену, который носит имя Диониса: он объясним единственно избытком силы» [Ницше, 2009, с. 102].

Между тем, довольно трудно представить себе, что Ницше был не знаком с трудами своих великих предшественников – Шлегеля, Шеллинга, Гёльдерлина, противопоставлявшего в одном из своих писем аполлоновскую «огненность» и юноновскую «трезвость», и тем более Йохана Якоба Бахофена, в доме которого молодой Ницше был частым гостем.

Профессор Базельского университета Бахофен охотно использовал в своих исследованиях противопоставление дионисийского и аполлонического. В своей нашумевшей книге «Материнское право» (1861) он доказывал, что с крушением системы материнского господства, характерной для архаического общества Греции, произошло вытеснение прежней «гинекократической» религии, наивысшее положение в которой занимала богиня Деметра, культами богов мужского пола. В период формирования первых институтов патриархата распространяется культ Диониса, по сути, «криптоматриархальный»: фигура Вакха замещала хтонических богинь-матерей, олицетворявших природные, стихийные силы. «Дионис, – утверждал Бахофен, – это в самом полном смысле слова бог женщин, источник всех их чувственных и сверхчувственных упований, средоточие всего их бытия. И потому именно женщины первыми познают его во всем великолепии, они первыми получают его откровение, они распространяют его культ и приводят его к победе» [Бахофен, 2018, с. 89]. Эпоха Диониса со временем сменяется эпохой Аполлона, знаменующей окончательное закрепление норм патриархата, когда разум берет верх над инстинктом, дух – над материей, цивилизация – над природой, а олимпийский пантеон во главе с Зевсом – над сонмом хтонических богинь.

Вопрос о том, являлась ли теория Бахофена непосредственным источником схемы Ницше, остается открытым. Во всяком случае, автор «Материнского права»

не рассматривал противоположение аполлонического и дионисийского в аксиологической плоскости – в отличие от Ницше, для которого существовало только однозначно «дурное» и однозначно «хорошее». Как последовательный антифеминист, Ницше не мог допустить, чтобы образ его любимого бога был опорочен подозрениями в его связи с женским началом; «его, очевидно, раздражало учение Бахофена о матриархальных корнях культа Диониса. Можно предположить, что именно по этой причине Ницше ни разу не упоминает имя Бахофена в своих работах» [Лифинцева, 2001, с. 52].

Так или иначе, после выхода «Рождения трагедии» антитеза аполлонического и дионисийского накрепко связалась именно с именем Ницше, хотя уже для многих его современников было очевидно, что эта концепция, развивающаяся и в позднейших произведениях, служила по большому счету каркасом для более общих рассуждений, что называется, на злобу дня. Лейтмотивом произведений немецкого философа была критика современной ему эпохи, противной «инстинкту роста, власти, упрямого существования» и отмеченной деградацией жизненных сил. Корни европейского декаданса Ницше находит в классической Греции, в творчестве Еврипида и «деспотического логика» Сократа, убивших греческое в греках, отвергших дионисийское начало в трагедии и философии в пользу рассудочного, мещанского, морализаторского аполлонизма.

В оживлении подавленного дионисийского начала – оргастического, телесного, спонтанного – Ницше видит выход из кризиса европейской культуры.

Фигура Диониса станет альтер эго Ницше – философ будет подписываться этим именем в переписке; все вещи и явления он будет оценивать по степени их «дионисийства». Именно Дионис, а не Заратустра, как верно подметил Ж. Делёз, выступит подлинным прообразом ницшеанского сверхчеловека: «...рождаясь в человеке, сверхчеловек не является порождением человека: это плод любви Диониса и Ариадны... Заратустра называет сверхчеловека своим детищем, но он ему уступает, поскольку настоящим отцом сверхчеловека является Дионис» [Делёз, 1997, с. 57–58]¹.

Выход «Рождения трагедии» вызвал ожесточенную полемику, повлиявшую на дальнейшее развитие всего комплекса гуманитарных наук, от филологии до психологии. У. фон Виламовиц-Мёллендорф, как и Ницше, обучавшийся в Пфорте, но тремя классами младше, ответил на трактат Ницше язвительным памфлетом «Филология будущего!». В нем будущий «старейшина» немецких филологов корил своего чуть более старшего товарища за невежественность (не знаком с археологическими открытиями, не знает истории музыки, путает Пана и сатира, не читал «Илиады») и отсутствие уважения к историко-критическому методу и самой научной традиции: «...мудрость, обретенная на путях интуиции, излагается отчасти слогом проповеди, отчасти же в такого вида рассуждениях, которые слишком уж близки журналисту, “бумажному рабу-поденщику”» – отсюда и обилие в тексте Ницше «словесных чудовищ», и фраз, лишенных всякой конструкции [Виламовиц-Мёллендорф, 2001, с. 243–244]. Отсюда и рассчитанные на сенсацию, однако, совершенно антинаучные, по мнению Виламовица, «открытия», касающиеся ключевых фигур античной литературы: «...воображаемая гениальность и наглость, с которой выставляются тут утверждения, прямо пропорциональны невежеству и недостатку любви к истине» [там же, с. 245].

¹ Несколько позже Ницше расширит метафорический ряд и обратится к еще одному античному концепту – Гиперборее. Гиперборею – суровую страну в северных льдах, край чистой витальности и доблести духа, где только и может быть воплощен высший тип человека – «своего рода сверхчеловек в пропорции к человечеству в целом», Ницше противопоставит миру мещанской рассудительности, пошлости и беззубого сострадания к тому, что давно созрело для гибели. О метафоре Гипербореи в творчестве Ницше, развитие которой имело далеко идущие культурно-исторические и социальные последствия, см. [Беляков, Матвейчев, 2019, с. 152–157].

Ближайший друг Ницше, также будущее светило германской филологии и религиоведения Э. Роде не смог сдержать эмоций и обрушил на Виламовица всю свою полемическую мощь. Самые безобидные из эпитетов, которыми он удостоил в своей брошюре «Лжефилология» критика Ницше, звучали так: «пасквилянт», «злобствующий клеветник», «крюкотвор», «филистер», «сапожник». Роде обвинил Виламовица в «передергивании карт», «цитатном соре» и, ни на дюйм не уступая своему оппоненту в мелочности, препарировал буквально каждый его аргумент. Состязание в эрудиции продолжил Виламовиц, ответив на выпады Роде вторым памфлетом.

Позднее, став именитыми учеными, оба диспутанта спишут свою грубость и многочисленные фактические ошибки на юношескую горячность, однако для обоих дискуссия вокруг текста Ницше станет толчком для формирования собственных научных концепций.

Основная претензия Виламовица к Ницше состояла в том, что он занимается модернизацией истории, т.е. использует античность в конъюнктурных целях. Античная трагедия толкуется искаженно – так, чтобы она как две капли воды походила на музыкальную драму почитаемого Ницше Р. Вагнера, подкрепляя тем самым позиции композитора. По мнению Виламовица, необходимо воспринимать греческую философию именно из греческого опыта, т.е. «думать по-гречески обо всем греческом». Этого метода он будет придерживаться во всех своих работах, в том числе, во «Введении в греческую трагедию», написанном в 1889 г. (в противовес Ницше, Виламовиц выводил ее истоки не из дионисийского культа, а из хоровой лирики).

В «Филологии будущего» Виламовиц определил и фронт работ для антиковедения, задачей которого должно стать политическое воспитание молодых немцев и превращение Германии в интеллектуальный и культурный центр всего человечества. Этой задаче будет подчинено и 1200-страничное исследование о Платоне; работа над ним завершится уже во время Первой мировой войны, результатом которой станет крах кайзеровской империи. В предисловии к нему Виламовиц, не скрывая разочарования, напишет о «саморазрушении народа, который сам лишил себя мужественности» [Wilamowitz-Moellendorff, 1920, S. 0 (Nachwort)], утратив интерес к греческим древностям.

Если Виламовиц со временем, пусть и неохотно, но признает величие Ницше как философа, то чувства Роде по отношению к лучшему другу, напротив, постепенно остынут. «В его сочинении “Психея” (1893), где трактуются предметы их общего интереса юношеской поры, Ницше не упоминается ни разу: тем самым как ученый-классик он был подвергнут остракизму и со стороны Роде» [Ясперс, 2003, с. 129]. Между тем, в этой знаменитой книге влияние Ницше ощущается вполне отчетливо. В ней последовательно развивается основополагающий тезис автора «Рождения трагедии» о темной, иррациональной, «изнаночной» стороне греческой культуры. Одна из главных задач, которую ставит перед собой Роде, – доказать определяющую роль культа Диониса в формировании в Греции доктрины бессмертия души. Входя в особое экстатическое состояние, участники мистерий переживали «отделение» души от тела и на время приобретали способность видеть «духовным оком» вещи, отдаленные в пространстве и времени [Rohde, 1925, p. 260], что и породило представление о душе как субстанции, существующей отдельно от тела и не сводимой к телу.

Роде обращает внимание на инородность «мистической» доктрины противостояния души и тела для греческой ментальности. Называя ее «каплей чуждой крови в греческих жилах»² [Rohde, 1895, S. 27], он настаивает на восточном, негреческом и достаточно позднем происхождении культа Диониса (с чем согласен и Виламовиц,

² В оригинале – труднопереводимая игра слов: “ein fremder Blutstropfen im griechischen Blute”.

кстати, утверждавший в своих «Воспоминаниях» (1928), что Ницше впервые узнал «кое-что» о Дионисе именно от Роде, «ибо одной из главных заслуг этого выдающегося ученого было признание того факта, что вместе с чужим богом в Грецию проникла новая форма религиозного чувства и действия, чуждая древнему богослужению эллинов» [цит. по: Россиус, 2001, с. 489]).

Положение об инородстве Диониса будет господствовать в науке об античности вплоть до дешифровки в начале 1950-х гг. М. Вентрисом и Дж. Чедвиком линейного письма Б. Обнаружение имени Диониса (di-wo-ni-so-jo) на пиловских табличках, датированных серединой XIII в. до н.э., стало доказательством, что этот бог почитался греками еще в крито-микенскую эпоху. Вскоре были прочитаны и посвященные надписи в святилище Айя-Ирины (о. Кеос), непрерывно функционировавшем с XV в. до н.э., – они дали основание идентифицировать его как святилище Диониса [Буркерт, 2004, с. 268].

Не прошла проверку временем и другая идея Роде – о происхождении экстатического элемента в дельфийском культе Аполлона из культа Диониса. По мнению Роде, культ Аполлона как традиционно греческий (? – О.М.) тип религии был совершенно враждебен экстатическому началу; лишь с появлением Диониса и связанным с ним основанием дельфийского прорицалища в греческую религию было привнесено прежде неизвестное пророческое неистовство [Rohde, 1925, p. 289]. Автор книги «Греки и иррациональное» (1951) Э. Доддс подвергает эту идею критике, указывая на тот факт, что цели аполлоновского медиумизма и дионисийских практик были совершенно разными: первый был направлен на познание событий грядущих или сокрытых в настоящем и являлся редким даром избранных, вторые служили средством душевного исцеления и носили групповой, коллективный характер. К тому же культ Аполлона не предполагал ритуального употребления вина и оргиастических танцев. «Эти две религиозные системы столь различны, что кажется совершенно невероятным, чтобы одна из них могла произойти из другой» [Доддс, 2000, с. 107].

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

Реальные Аполлон и Дионис, каковыми они предстали после целого ряда открытий XX в., не помещались в прокрустово ложе концепции Роде. «Иностранцем» в греческом пантеоне оказался не Дионис, а как раз таки Аполлон (его родиной чаще всего называют малоазиатскую Ликию – см. работы У. Виламовица-Мёллендорфа, П. Кречмера, М. Нильссона, В. Отто, А. Кина, А.Ф. Лосева, Л.А. Гиндина, В.Л. Цымбурского и др.). И этот Аполлон, как он представлен еще у Гомера, мало походит на свой классический образ. Это грозный, непредсказуемый бог, несущий смерть и страдания. Вероятно, именно таким был азиатский предшественник Аполлона, пока не превратился в бога чистоты, ясности, меры, порядка. Невоздержанный, гневливый каратель-стреловец не мог попасть в пантеон олимпийцев в своем исконном облике. «Между этим пугающим образом и богом дельфийских пророчеств, – пишет В. Отто, – такое огромное расстояние, какое могло возникнуть лишь в результате решительной религиозной реформы» [Отто, 2019, с. 86].

Можно предположить, что культ Аполлона как грозного божества, ведущего к победе, был заимствован греками у троянцев после проигранной Троянской войны³. Распространение его культа в Элладе началось лишь в «темные века» и охватило к началу VII в. до н. э. весь греческий мир [Буркерт, 2004, с. 246].

³ Тезис о том, что проигравшей стороной в Троянской войне оказались греки, доказывается в нашей книге «Троянский конь западной истории» [Беляков, Матвейчев, 2014].

Дионис, в свою очередь, в отличие от Аполлона, оказался богом весьма «старым». Само его имя восходит к праиндоевропейскому корню **diēu-*, имевшему значение «сиять, сверкать», «небо, день» и к которому возводятся греческие понятия *δῖος* («божественный», «блистательный», «лучезарный»), *εὐδία* («хорошая погода»), латинское *dies* («день»), латинское же наименование Зевса *Diespiter-Juppiter*, а также имя древнеиндийского бога *Dyaus*, илирийского *Δεῖλάτιρος*, древнегерманского *Ziu*, древнеисландского *Týr*. От того же корня образовано слово, означающее «светлых», небесных богов – на санскрите *devah*, по-латыни *dues*, по-гречески *θεός*. От того же корня происходит и имя верховного бога в греческом пантеоне – Зевс, *Ζεὺς* (в род. падеже – *Δῖος*) [Зайцев, 2005, с. 72; Буркерт, 2004, с. 35, 225].

На тот факт, что эвристический потенциал ницшевской антитезы близок к нулю и что противопоставление «культу Аполлона» и «культу Диониса» никогда не практиковалось и не тематизировалось в самой Древней Греции, обращали внимание многие мыслители XX в. – уже после того, как философия Ницше начала триумфальное шествие по миру.

К. Юнг, например, в своей книге «Психологические типы» (1921) упрекал Ницше в склонности рассматривать религиозный вопрос взаимосвязи древних культов исключительно с эстетической точки зрения, что, конечно, не позволяет постигнуть его истинное содержание – это как если бы мы захотели понять сущность железнодорожного моста лишь в аспекте его художественной ценности: «...эстетизм – это новомодные очки, через которые психологические тайны дионисийского культа представляются в таком свете, в каком античный мир, наверное, никогда не видел и не переживал их» [Юнг, 1998, с. 184].

М. Хайдеггер в лекциях о Пармениде (1942–1943) отмечает, что в случае с ницшевской трактовкой «дионисийства» «мы имеем дело с грубым навязыванием эллинскому миру того не критического “биологизма”, который был характерен для XIX в.» и что «вопрос о так называемом “дионисийском” начале должен раскрываться только как греческий вопрос» [Хайдеггер, 2009, с. 267].

Однако схема Ницше оказалась исключительно живучей, к ней с удовольствием прибегали не только литераторы и публицисты (коим несть числа – взять хотя бы русский Серебряный век!), но и ученые самых разных специализаций.

Этнограф Рут Бенедикт, например, в чрезвычайно влиятельной книге «Модели культуры» (1934) использовала ницшевскую антитезу для описания различных способов организации индейских племен Америки. Исходя из соображения, что каждая культура выбирает из «огромной кривой» возможных форм поведения, образов мышления и мотиваций свой индивидуальный сегмент, который определяет ее «дух» и конфигурацию и предписывает членам данного общества считать «асоциальными» и «аномальными» все прочие поведенческие модели и мировоззренческие установки, Бенедикт делит все культуры на «аполлонические» (сдержанные, рациональные, склонные к скромности и соблюдению норм) и «дионисийские» (воинственные, трансгрессивные, параноидальные).

Тема «аполлонического» и «дионисийского» весьма своеобразно преломилась в творчестве французского философа Ж. Батая. Под влиянием прочитанной им в 1925 г. книги М. Мосса «Опыт о даре» Батай создает концепцию экономики бесцельных затрат как первичной по отношению к буржуазным экономикам, в основе которых лежит принцип рационального поведения производителя. По определению, буржуазная экономика должна быть экономной, экономист должен уметь считать, чтобы достичь максимума прибыли при минимуме затрат. Согласно Батаю, такая экономика является производной по отношению к экономике потлача. В архаических обществах она существует только для обеспечения возможности безрассудной траты⁴.

⁴ Подробнее см. в первой в России диссертации, посвященной данному вопросу: [Беляков, 1996].

Батай оказался едва ли не первым мыслителем, заявившим о приоритете иррациональных порывов общества даже в экономической сфере. В свое время З. Фрейд рассматривал возможные способы распределения и расходования сексуальной энергии на примере классического (замкнутого) экономического строя. Принципу эквивалентности, умеренности и рациональности Батай противопоставляет избыточность, стремление к излишеству (в том числе и сексуальному) как то, что раньше и сильнее определяет всю нашу жизнь. «Нет такой вещи, как до-вольство, полное насыщение воли, достаточное количество. Напротив, есть врожденное стремление к излишеству, превозмоганию (горению), преувеличению» [Браун, 1995, с. 233]. Скучному аполлоническому принципу умеренности противостоит дионисийское начало – чрезмерность. Ницше называл это «опьянением».

В творчестве Батая возрождение дионисийства совпало с выступлениями против устрашающей серьезности капиталистического общества, против его безжизненности. Эта интенция станет определяющей для участников студенческого движения 1968 г. Один из ее идеологов, неотрейдист Норман Браун, «скрестив» Ницше, Батая и классический психоанализ, создаст «теоретические основания» для сексуальной революции, в самом скором времени захлестнувшей мир.

Пафос дионисийской трансгрессии был присущ и американскому биохимику А. Сент-Дьёрдьи. В своей статье «Дионисийцы и аполлонийцы» (1972), посвященной теории научных открытий, он делит всех ученых на две соответствующие категории. Если ученые-аполлонийцы стремятся к совершенству в рамках устоявшихся научных тенденций, то дионисийцы, «научные диссиденты», избегают нахоженных дорог и, полагаясь на интуицию, действуют «по краям», открывая новые, неожиданные пути для исследований. Нобелевский лауреат негодует: «Будущее человечества зависит от прогресса науки, а прогресс науки зависит от поддержки, которую она может найти. Поддержка в основном принимает форму грантов, а нынешние методы распределения грантов неоправданно благоприятствуют аполлонийцам» [Szent-Györgyi, 1972, p. 966].

Легко заметить, что антитеза Ницше используется учеными по большей мере как удобная схема, когда необходимо поделить элементы какого-либо множества на двое. Компоненты этой схемы вполне взаимозаменяемы. Так, О. Шпенглер противопоставляет «аполлонической душе культуры» не дионисийскую, а «фаустовскую». Известная антифеминистка, автор мирового научного бестселлера «Личины сексуальности» (1990) профессор К. Палья использует для обозначения женского начала в культуре (в противовес мужскому, «аполлоническому» – т.е. гармонизирующему и рациональному) понятие «хтоническое» – «взамен дискредитированного вульгарными шутками термина “дионисийское”» [Палья, 2006, с. 17]. Да и у самого Ницше подлинным оппонентом Дионису является не Аполлон, а Сократ, главный антигерой «Рождения трагедии».

Впрочем, в области гуманитарного знания практически любая методологическая схема, построенная по принципу бинарной оппозиции, грешит вульгаризацией, неправомерным упрощением реальности. Как гласит известная присказка, «все люди делятся на две категории – на тех, кто делит людей на две категории, и на тех, кто не делит». Становясь заложником расхожих схем, ученый рискует пустить свои исследования по ложному пути. И последствия этого предсказать невозможно.

Список литературы

Бахофен, 2018 – Бахофен И.Я. Материнское право. Исследование гинекократии древнего мира в соответствии с ее религиозной и правовой природой: в 3 т. Т. 1. СПб.: Издательский проект «Quadrivium», 2018. 384 с.

- Беляков, 1996 – *Беляков А.В.* Тема дара в неклассической философии. Дисс. ... к. филос. н. Екатеринбург, 1996. 113 с.
- Беляков, Матвейчев, 2014 – *Беляков А.В., Матвейчев О.А.* Троянский конь западной истории. СПб.: Питер, 2014. 224 с.
- Беляков, Матвейчев, 2019 – *Беляков А.В., Матвейчев О.А.* Гиперборея: приключения идеи. М.: Книжный мир, 2019. 416 с.
- Браун, 1995 – *Браун Н.О.* Дионис в 1990 году // Иностранная литература. 1995. № 1. С. 231–239.
- Буркерт, 2004 – *Буркерт В.* Греческая религия: Архаика и классика. СПб.: Алетейя, 2004. 584 с.
- Виламовиц-Мёллендорф, 2001 – *Виламовиц-Мёллендорф У.* Филология будущего! Возражения против «Рождения трагедии» Фридриха Ницше, ординарного профессора классической филологии в Базеле // *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 242–278.
- Делёз, 1997 – *Делёз Ж.* Ницше. СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. 186 с.
- Доддс, 2000 – *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
- Зайцев, 2005 – *Зайцев А.И.* Греческая религия и мифология. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Академия, 2005. 208 с.
- Лифинцева, 2001 – *Лифинцева Т.П.* Образ Диониса в философии Ницше: трагедия мыслителя // История философии / History of philosophy. 2001. Вып. 8. С. 47–57.
- Ницше, 2009 – *Ницше Ф.* Сумерки идолов // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 9–105.
- Отто, 2019 – *Отто В.* Греческие боги. СПб.: Владимир Даль, 2019. 319 с.
- Палья, 2006 – *Палья К.* Личины сексуальности. Екатеринбург: У-Фактория; Изд-во Урал. ун-та, 2006. 880 с.
- Россиус, 2001 – *Россиус А.А.* Комментарии // *Ницше Ф.* Рождение трагедии. М.: Ad Marginem, 2001. С. 411–543.
- Хайдеггер, 2009 – *Хайдеггер М.* Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. 384 с.
- Шлегель, 1983 – *Шлегель Ф.* Об изучении греческой поэзии // *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1983. С. 91–190.
- Эккерман, 1981 – *Эккерман И.-П.* Разговоры с Гёте. М.: Художественная литература, 1981. 687 с.
- Юнг, 1998 – *Юнг К.* Психологические типы. М.: Университетская книга, ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1998. 720 с.
- Ясперс, 2003 – *Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2003. 628 с.
- Latte, 1940 – *Latte K.* The coming of the Pythia // Harvard Theological Review. 1940. Vol. 33. No. 1. P. 9–18.
- Rohde, 1895 – *Rohde E.* Die Religion der Griechen. Heidelberg: Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning, 1895. 47 S.
- Rohde, 1925 – *Rohde E.* Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925. xvi, 626 p.
- Szent-Györgyi, 1972 – *Szent-Györgyi A.* Dionysians and Apollonians // Science. 1972. No. 176 (4038). 966 p.
- Wilamowitz-Moellendorff, 1920 – *Wilamowitz-Moellendorff U.* Platon. Bd. 1. Leben und Werke. Berlin: Weidmann, 1920. 767 S.

Apollonian and Dionysian: the Life and Fate of a Famous Metaphor

Oleg A. Matveychev

Financial University under the Government of the Russian Federation. 49 Leningradsky Prospekt, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: matveyol@yandex.ru

The article examines the genesis, development and historical fate of the famous Nietzschean antithesis “Apollonian and Dionysian”. The content and consequences of the discussion on the “Birth of Tragedy” by F. Nietzsche between U. Wilamowitz-Moellendorff and E. Rohde are analyzed. The heuristic potential of this metaphor is evaluated. The author draws attention to the fact that the opposition between the “cult of Apollo” and “the cult of Dionysus” was never practiced in Ancient Greece itself. At the same time, Nietzsche’s scheme turned out to be

extremely long lived; not only for numerous writers and publicists, but also for scientists of various specializations who used it liberally.

Keywords: history of philosophy, history of ideas, Ancient Greek religion, mythology, Ancient Greece, “Apollonian” and “Dionysian”, F. Nietzsche, U. von Wilamowitz-Moellendorff, E. Rohde

References

- Bachofen J.J. *Materinskoe pravo* [Mother Right], vol. 1. St.-Petersburg: Quadrivium Publ., 2018. 384 p. (In Russian)
- Belyakov A.V. *Tema dara v neklassicheskoj filosofii* [Gift Theme in Non-classical Philosophy], Cand. Diss. Ekaterinburg, 1996. 113 p. (In Russian)
- Belyakov A.V., Matveychev O.A. *Giperboreya: priklyucheniya idei* [Hyperborea: Adventures of an Idea]. Moscow, Knizhnyj mir Publ., 2019. 416 p. (In Russian)
- Belyakov A.V., Matveychev O.A. *Troyanskij kon' zapadnoj istorii* [Trojan Horse of Western History], St.-Petersburg: Piter Publ., 2014. 224 p. (In Russian)
- Brown N.O. Dionis v 1990 godu [Dionysus in 1990], *Inostrannaja literatura*, 1995, no. 1, pp. 231–239. (In Russian)
- Burkert W. *Grecheskaya religiya: Arhaika i klassika* [Greek Religion: Archaic and Classical]. St.-Petersburg: Aletheia Publ., 2004. 584 p. (In Russian)
- Deleuze G. *Nietzsche*. St.-Petersburg: Aksioma, Kol'na Publ., 1997. 186 p. (In Russian)
- Dodds E. *Greki i irracional'noe* [The Greeks and the Irrational]. St.-Petersburg: Aletheia Publ., 2000. 507 p. (In Russian)
- Eckermann J.P. *Razgovory s Goethe* [Conversations with Goethe]. Moscow: Hudozhestvennaja literatura Publ., 1981. 687 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Parmenid* [Parmenides]. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2009. 384 p. (In Russian)
- Jaspers K. *Nietzsche. Vvedenie v ponimanie ego filosofstvovaniya* [Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity]. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2003. 628 p. (In Russian)
- Jung C. *Psihologicheskie tipy* [Psychological Types]. Moscow: Universitetskaja kniga Publ., Izdatel'stvo AST Publ., 1998. 720 p. (In Russian)
- Latte K. The coming of the Pythia, *Harvard Theological Review*, 1940, vol. 33, no. 1, pp. 9–18.
- Lifintseva T.P. *Obraz Dionisa v filosofii Nietzsche: tragedija myslitelja* [The Image of Dionysus in the Philosophy of Nietzsche: the Tragedy of a Thinker], *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2001, no. 8, pp. 47–57. (In Russian)
- Nietzsche F. *Sumerki idolov* [Twilight of the Idols], in: F. Nietzsche *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works], vol. 6. Moscow: Kul'turnaja revoljucija Publ., 2009, pp. 9–105. (In Russian)
- Otto W. *Grecheskie bogi* [The Homeric Gods]. St.-Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2019. 319 p. (In Russian)
- Paglia C. *Lichiny seksual'nosti* [Sexual Personae]. Ekaterinburg: U-Faktorija Publ.; Ural State University Press Publ., 2006. 880 p. (In Russian)
- Rohde E. *Die Religion der Griechen*. Heidelberg: Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörmig, 1895. 47 S.
- Rohde E. *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greeks*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925. xvi, 626 p.
- Rossius A.A. *Kommentarii* [Comments], in: F. Nietzsche *Rozhdenie tragedii* [The Birth of Tragedy]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2001, pp. 411–543. (In Russian)
- Schlegel F. *Ob izuchenii grecheskoj poezii* [On the Study of Greek Poetry], in: F. Schlegel *Jestetika. Filosofija. Kritika* [Aesthetics. Philosophy. Criticism], vol. 1. Moscow: Iskusstvo Publ., 1983, pp. 91–190. (In Russian)
- Szent-Györgyi A. Dionysians and Apollonians, *Science*, 1972, no. 176 (4038). 966 p.
- Wilamowitz-Moellendorff U. *Filologija budushhego!* [Philology of the Future!], in: F. Nietzsche *Rozhdenie tragedii* [The Birth of Tragedy]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2001, p. 242–278. (In Russian)
- Wilamowitz-Moellendorff U. *Platon*, Bd. 1, *Leben und Werke*. Berlin: Weidmann, 1920. 767 S.
- Zajcev A.I. *Grecheskaja religija i mifologija* [Greek Religion and Mythology]. St.-Petersburg: Saint-Petersburg University, Academy Publ., 2005. 208 p. (In Russian)