

ЛИТЕРАТУРА

1. Например: "...Рассказ "Студент" – квинтэссенция чеховского отношения к онтологическим основам религии и других "универсалий", выработанных человеческой мыслью" /Капустин Н.В. О библейских цитатах и реминисценциях в прозе Чехова конца 1880-х – 1890-х годов // Чеховиана: Чехов в культуре XX века. – М., 1993. – С. 25.
2. Эта тенденция характерна в той или иной степени для Н.В.Капустина, И.А.Есаулова, А.С.Собенникова, Е.Г.Новиковой и мн. др.
3. Чехов А.П. Полное собрание сочинений и писем. В 30 т. – М., 1974–1983. – Т.14–16. – С.22.
4. Чехов А.П. Указ. соч. Т.8. – С. 306. В дальнейшем рассказ будет цитироваться по этому изданию с указанием номера страницы после цитаты. Выделено всюду нами. – Н.Р.
5. См. об этом: Разумова Н.Е. Творчество Чехова: Смысл художественного пространства (1880-е гг.): Пособие по спецкурсу. Ч.1. – Томск, 1997.
6. См.: Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск, 1995. – С.145–151.
7. См.: Тюпа В.И. Художественность чеховского рассказа. – М., 1989. – С.116.
8. Есаулов И.А. Указ.соч. – С.148.
9. Лалушин Р.Е. "Народ безмолвствует"? ("Борис Годунов" и проза Чехова) // Чеховиана: Чехов и Пушкин. – М., 1998. – С. 49.
10. Тюпа В.И. Указ. соч. – С. 133.

И.И. Тюрина

ДИОНИСИЗМ В РУССКОМ ЭСТЕТИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Томский государственный педагогический университет

Миф о Дионисе и эстетика дионисизма в русском эстетическом сознании и культуре рубежа веков занимали весьма важное место и реализовывались в различных видах творческой деятельности. Так, Е.П. Иванов в письме А.А. Блоку от 9–10 мая 1905 г. писал о попытках определенной части символистского сообщества возродить в своей среде культ Диониса: "У Минского по предложению Вяч. Иванова и самого Минского было решено провести собрание, где бы богу послужили, порадели каждый по пониманию своему, но "вкупе". Тут надежда получить то религиозное искомое в совокупном собрании, чего не могут получить в одиночном пребывании. Собраться решено в полночи... и производить ритмические символические телорасположения..." . Такой порыв не мог ограничиться исключительно "домашними" рамками. В том же 1905 г. был образован "Башенный театр", устроенный на квартире Вяч. Иванова. В узком кругу художественной элиты должны были воплотиться ее надежды на возрождение дионисийского культа. Память об этом сохранилась лишь в названии созданных тогда пьес-мистерий: "Томление по иным берегам" Ф. Сологуба, "Бесовское действо" А. Ремизова, "Комедия о Евдокии, Алексее, Мартиниане" М. Кузмина и др. В 1906 г. в среде сотрудников альманаха "Факелы" и журнала "Жупел" родилась идея создания театра "Факелы", в котором должны были принять участие Вяч. Иванов, А. Блок, А. Ремизов, Ф. Сологуб, К. Сомов, И. Билибин и др. Театр должен был способствовать, по мысли его родоначальников, возрождению "культа Диониса", а "на основе перестройки традиционных взаимоотношений между актером и зрителем подойти к практическому

разрешению проблемы "соборности" и включенной в нее проблемы синтеза искусств"[1, с.169].

Однако не только художники слова были одержимы дионисийской идеей "соборности". Проявил интерес к ней, например, В. Мейерхольд. Его работа "Ж истории и технике театра" (1907) содержит глубокий и заинтересованный анализ концепции Вяч. Иванова. Мейерхольд, отвергая адресованные Иванову упреки по поводу односторонности предлагаемого им типа театра, утверждал, что "опора на античную традицию еще не означает ограничения рамками трагедии – стилизованной под эллинскую или современную, оригинальную" [1, с.170], но в любом случае зритель должен стать участником разворачивающегося действия, а не быть пассивным созерцателем.

За стремлением к театрализованному, "наглядному" возрождению дионисийского мифа стояло желание воскресить "дух соборности": миф о "народо-художнике" побудил многих представителей искусства поверить в возможность его воплощения и все-таки к нему относиться, "более того, рассуждать о желательности распространения в современной России "хоров" и "оркестр" и заблаговременно готовить себя, пусть "кепейно", к такому именно "исходу" [1, с.168]. Так, В. Мейерхольд, который был не во всем согласен с Вяч. Ивановым в трактовке дионисийского мифа, тем не менее солидарен с ним в идее "соборности", при воплощении которой "исчезает в театре разобщенность, препятствующая воскрешению "Всенародного Театра, Театра-Действа и Театра-Празднества" [1, с.171].

Конечно, были и критические оценки "соборной" доктрины Вяч. Иванова, как были и апологетические

суждения его единомышленников, тем не менее нам важно подчеркнуть тот факт, что художественная интеллигенция не только не оставила без внимания искания Вяч. Иванова, но подчас воспринимала теоретические построения как руководство к действию и делала попытки к их воплощению.

Фигура Диониса, семантика различных дионисийских ритуалов, сюжетов становилась важной частью эстетических воззрений символистов. Например, в эстетике Андрея Белого Дионис выступает полемической фигурой: тот хаос, который несет в себе религия Диониса, не соответствует выдвигаемой Белым задаче искусства – гармонизации косной материи, – и поэтому аполлонизм видится Белому как начало гораздо более конструктивное, нежели дионисизм. Тем не менее в лирике Андрея Белого эти два начала равно присутствуют. Еще Эллис (Л.Л. Кобылинский) при анализе раздела “Багряница в терниях” книги “Золото в лазури” выделил “два основных мотива”: “Один – объективный – чувство ожидания, чувство приближающегося конца. Этот мотив роднит А. Белого с лирикой Вл. Соловьева. Другой мотив, радость страдания и сознание своей обреченности. В этом последнем сознании своей жертвенности и даже отчасти осужденности сказывается, напротив, внутренняя связь поэта с Ф. Ницше. ...Христианская, эсхатологическая мистика и экстатическая религия Диониса, ставшая магией Заратустры, вот два одинаково притягивающие его полюса, две великие вехи пути” [2, с. 79].

Дионисизм присутствует и в творческом сознании А. Блока. В одной из недавних работ о нем среди шести “кругов-тем” выделяются две, непосредственно связанные с философией дионисизма: тема мифологии “нисходящего дионисизма, христианско-дионисийского сораспятия со всеми человеческими бедами и утратами – “нищий путь возвратный” с его важнейшими мифологическими образами “нищей России” и “невоскресшего Христа” и тема мифологии “восходящего дионисизма, дионисийская мифология мировой двойственности и двуликости, с ее трагическим приятием мира по закону... любви-вражды, открывающая катастрофическое состояние мира” [3, с. 141]. К “нисходящему дионисизму”, по мнению Н.П. Крохиной, ведет символика сораспятия, венчает который образ Христа – итоговый символ “нищей России”. Христос у Блока – народный, “невоскресший Христос”, “интимно-близкий каждому униженному и оскорбленному”. В свою очередь, двойственные мотивы в поэзии Блока – мотивы сна, возмездия, омертвения – заключают в себе мифологический “переход от гибели к возрождению, от скорби к радости, от индивидуального к бытийно-универсальному” [3, с. 520].

Значительное место дионисизм занимал в творческой концепции Ин. Анненского. В 1894 г. вышла в свет трагедия Еврипида “Вакханки” в переводе Анненского, к которой прилагалась статья “Дионис в

легенде и культе”, где автор характеризует дионисический культ, выделяет элементы, направленные в дионисийских действиях на достижение экстаза, подчеркивает совмещение мужских и женских характерологических особенностей, дающих в совокупности красоту юности как таковой, и пр. Такое детальное рассмотрение мифа о Дионисе предполагает глубинный интерес Ин. Анненского к этому образу и связанной с ним концепции дионисизма. Это находит свое подтверждение в оригинальной “вакхической драме” [4, с. 15–16] Ин. Анненского “Фамира-кифарэд”: как пишет Л.М. Борисова, стихия чувств здесь пребывает под властью Диониса. Однако, по мнению исследователя, дионисийское, оргиастическое и аполлоническое, творческое у Анненского не просто противоположны, но в каком-то смысле даже не совместимы. В жанре лирической драмы Ин. Анненский гармонизировал аполлонийское и дионисийское начала, но не как антагонистические мировоззренческие позиции, символами которых были Аполлон и Дионис, а лишь как “выразительное и изобразительное” [4, с. 18]. Что касается оценок Ин. Анненского этих двух начал, то он последовательно проводит мысль о “большой художественной ценности аполлонического культа по сравнению с дионисийским, в котором он не видит самостоятельной творческой силы” [5, с. 20], и возможное объединение двух начал трактуется им не как синтез, но как постепенное поглощение аполлоническим началом дионисийского.

Даже если дионисизм не становится существенной частью эстетических рефлексий, тем не менее он возникает как грань художественной картины мира, воплощаясь в отдельных мотивах и образах. Например, в романе Ф. Сологуба “Мелкий бес” дионисический культ связан с сюжетной линией Саши и Людмилы.

Взаимоотношения Людмилы и Саши строятся на принципах “золотого века” язычества, когда гармония с природой давала возможность людям пребывать в состоянии радостного единения с бытийным потоком. Мир Людмилы и Саши наполнен прелестями и опасностями язычества, в то время как Передонову неведом жизнеутверждающий, стихийный дионисический экстаз, заложенный в мире природном. Людмила выступает в роли богини или жрицы дионисического культа, тогда как Саша оказывается самим юным богом. В отношениях Людмилы и Саши отсутствуют границы между безумием и здравомыслием, наслаждением и болью, слезами и смехом. Такое высвобождающее размывание границ, снятие традиционных культурных оппозиций в отношениях Людмилы и Саши – воплощение дионисического действия с его красотой и опасностями, праздничностью и ужасом. Мир Людмилы и Саши – это мир “дионисийско-аморальной красоты, произвола и творческого порыва, который противостоит извращенной, противоестественной мстительности и мелочности передоновского мира...” [6, с. 19]. Искаженный

взгляд на окружающий мир и само безумие Передонова – результат глубинного неприятия им дионисического начала.

Дм. Мережковский, например, также отдает дань мифу о Дионисе: в таких стихотворениях, как “Леда” и “Песня вакханок” он воспеваает божественные заклинания и дионисийское веселье менад, пренебрегших моральными устоями.

Таким образом, миф о Дионисе и концепция дионисизма активно звучали в художественном творчестве русских символистов.

В контексте пристального внимания культуры Серебряного века к дионисийскому мифу особое место без преувеличения занимает фигура Вяч. Иванова, предстающая на скрещении оценок его собственно эстетических и философских воззрений.

Л. Шестов, далекий от символизма, но близко знавший Вяч. Иванова, подчеркивал, что Вяч. Иванов – один из самых умных и блестящих его современников. В целом концепция Л. Шестова перерастает из анализа критических воззрений и становится универсальной характеристикой и личности, и эстетики, и философии Вяч. Иванова в пространстве исканий Серебряного века. Изыскания Л. Шестова вызваны желанием определить источники познания Вяч. Иванова, добраться “до скрытых корней его мирозерцания” [7, с.250]. Все философские искания Иванова, по мнению Л. Шестова, сводятся к желанию достичь возможности всех “передать” любыми способами: например, избегая простоты и понятности, или уверяя, что он владеет тайной будущего, или отталкивая от себя родное и торопясь за рубежи родины, унося с собой ответ на любой вопрос и зная все скрытые причины самых сложных явлений. Л. Шестов считает Вяч. Иванова “всезнайкой”, всезнание которого – мучительнейшая и скучнейшая вещь. Наиболее плодотворной реализацией многочисленных ивановских дарований, по мнению Л. Шестова, является его поэтическое творчество: “Но стоит мне забыть о притязаниях В. Иванова, и мое отношение к его писаниям совсем становится другим. Я с наслаждением слушаю его великолепный бред, как слушаю бреды всех людей, отмеченных дарованием и талантом” [7, с.276].

В. Брюсов, в свою очередь, также стремится выразить ощущаемые им различные “ипостаси” Вяч. Иванова и определить доминирующее начало ивановской личности: “В В. Иванове мыслитель и искалитель все же преобладают над непосредственным творцом” [8, с.123].

Все писавшие о Вяч. Иванове так или иначе наталкивались на разнонаправленность натуры и усилий Иванова в сфере теоретической и области поэтической. Так, Андрей Белый тонко ощущает сложность сопряжения в лирике Иванова глубины мысли и адекватных форм ее лирического воплощения. “Профессионально” восхищаясь уникальными поэтическими опытами Вяч. Иванова, Белый подчеркивал: “Он –

поэт словарей... где он труден как лирик, там он углублен как трагик...” [9, с.27–28]. Разноречивым оценкам Иванова-поэта и Иванова-философа в унисон звучали “светские” характеристики: Иванова называли “прекрасным”, “сердечным”, “несносным”, “мудреным”, “вполне изумительным”, “очень пронзительным”, “назойливым” и пр. Все это интриговало собеседников не только в минуты общения с Ивановым-философом, с Ивановым-поэтом: спустя годы, многие, писавшие мемуары и биографические хроники, вновь и вновь возвращались к феномену Вячеслава Великолепного и стремились по-своему объяснить природу его дарований.

Ивановская драматургия “зримо” связана с античной трагедией и мифологией, здесь наиболее отчетливо прослеживается реализация дионисийского мифа. Г.Н. Шелогурова подчеркивает: “Миф о Дионисе становится глубинным смыслом, объединяющим трагедии Вяч. Иванова “Тантал” и “Прометей” [5, с.115]. В 1989 г. вышла в свет статья В.Т. Топорова “Миф о Тантале (об одной поздней версии – трагедия Вяч. Иванова)” [10]. Рассматривая один “эпизод” мифотворчества Вяч. Иванова, В.Н. Топоров прежде всего стремится объяснить обращение художника к Дионисовой религии: в 1902–1903 гг. Вяч. Иванов почувствовал, что многие существенно важные идеи, мысли и образы, разрозненно возникавшие у него ранее, суть отражения некоего единого целого, представление о котором, как считает ученый, можно получить по истории Диониса-Загрея. “Ядро этого единого целого составляет тема необходимой связи смерти и вечной жизни, “истощения”... и воскресения как “восстания” к вечной жизни” [10, с.89].

Исследования жизни и творчества Вяч. Иванова показали, что практически любая сторона его деятельности в большей или меньшей степени связана с мифом о Дионисе. В частности, очевидна значимость для Вяч. Иванова проблемы общественного единения и места Диониса в этом процессе: “Дионис для Иванова – великий символ самой идеи оргазма, экстатического выхода человека за пределы индивидуального сознания” [3, с.92], способствующий восстановлению “связей между человеком и человеком, своим и чужим...” [3, с.98].

Для современного ивановедения остается актуальным вопрос и о религиозных устремлениях Вяч. Иванова. Еще Н. Бердяев подчеркивал желание Вяч. Иванова не только примирить, но и почти отождествить Диониса и Христа: “Вяч. Иванов... вносил много язычества в свое христианство” [11, с.169]. В.Н. Топоров, обнаружив особую значимость для поэта связи смерти и вечной жизни (вечная жизнь есть приобщение к космическому единству), обратил внимание на то, что у Вяч. Иванова идея смерти как необходимого воскресения к вечной жизни довольно часто ищет своего воплощения в образе Христа, хотя “художественному воплощению этого круга мысли

суждено было осуществиться на античном материале, быть высказанном на языке античного мифа..." [10, с.89]. Кроме того, для дионисийства и христианства одинаково характерно тяготение к преодолению временных рамок и погружению в безвременное.

Последние годы отмечены обилием публикаций дневниковых записей и писем как собственно ивановских, так и его современников. Они во многом проясняют духовные поиски и человеческую драму, семейные взаимоотношения Вяч. Иванова и многие "темные пятна" его биографии. В воспоминаниях различных людей одна устойчивая характеристика Вяч. Иванова невольно обращает на себя внимание. Наиболее точно ее сформулировал Э.К. Метнер в своем письме к Вяч. Иванову от 29.09.1922 г.: "Восхищает меня то, что Вы – свободный, бесконечно свободнее всех других лично известных мне современников" [12, с.284], ибо как в личной жизни, так и в своих теоретических изысканиях, и в поэтическом творчестве, а главное, в их взаимопересечении, Вяч. Иванов долгие годы выступал личностью, стремящейся свою жизнь сделать объектом глобального эстетического экспериментирования. Его обращение в 1896 г. к религии Диониса связано прежде всего со стремлением лично определиться в своем притяжении-отталкивании к ницшеанской теории дионисизма: "Это изучение было подсказано настойчивой внутренней потребностью: преодолеть Ницше в сфере вопросов религиозного сознания я мог только этим путем" [13, с.95]. Почти тридцатилетнее научное исследование мифа о Дионисе увенчалось докторской диссертацией, опубликованной в 1923 г. под названием "Дионис и праднионисийство". Центром исследования стал вопрос о праднионисийских корнях Дионисовой религии; результатами его изучения можно считать ряд выводов, важнейшие из которых: дионисийство зародилось в самом эллинском мире и существовало как праднионисийство до ознаменования его именем бога; в дионисийской религии объединились два типа культа – материковый, или горный, и островной, или морской; "когда героический абстракт страстных оргий принял... облик бога, он стал... вторым лицом и нисхождением Зевса... богочеловеческим его воплощением на земле..."; "Дионис, принявший Сагиров в сопутствующий ему сон, признается... главным и всеобщим объектом трагических хоровых служений...", трагедия – "глубочайшее всенародное выражение дионисийской идеи..."; "по истощении трагедии дионисийская идея ищет себе выражения в эллинистических мистериях, прожигнутых одной идеей – страдающего, умирающего и воскресающего бога" [14, с.279–292]. В диссертации Вяч. Иванов последовательно проводит мысль об "упреждении" дионисийством христианства: вакхический культ дает импульс раннему развитию "теологии".

Однако вряд ли научный трактат Вяч. Иванова можно воспринимать лишь как изыскания в области

палеоэтнографии, истории искусств или культов. Все это – фундамент, необходимый для решения духовных задач, ставших актуальными для Вяч. Иванова еще в начале века.

В 1903 г. Ивановым был прочитан курс лекций о религии Диониса в Высшей школе общественных наук, устроенной М.М. Ковалевским в Париже. В 1904 г. лекции были опубликованы в журнале "Новый путь" под заглавием "Эллинская религия страдающего бога". (В 1905 г. журнал изменил название на "Вопросы жизни", а цикл статей – на "Религия Диониса. Ее происхождение и влияние".) В 1912 г. было подготовлено к печати исследование об отдельных проблемах дионисизма "Эпос и начало трагедии", но книга не была опубликована, в свет вышли лишь оформленные в отдельные статьи ее фрагменты, один из которых имеет заголовок "Ницше и Дионис".

"Эллинская религия страдающего бога" и "Ницше и Дионис" – статьи, где наряду с исследованием природы дионисийского экстаза, психологической основы дионисийской жертвы и корней культа Диониса вообще, Ивановым анализируется ницшеанская концепция дионисизма и сквозь ее призму формируется собственно ивановская точка зрения на религию Диониса.

Вяч. Иванов принимал ницшеанскую идею о двух художественных началах в истории мировой культуры. Существует воплощающее в себе саму жизнь "музыкальное" начало Диониса и начало Аполлона, символизирующее форму и смысл. Их противоборство и определяет характер очередного этапа общественного развития и целой эпохи. Вяч. Иванову также близко утверждение Ницше об освободительном экстазе дионисийских действий, способных вырвать человеческое "Я" из плена индивидуализма и поднять до божественных высот. Поддерживает Иванов и постулируемое Ницше единство аполлонического и дионисийского начал, поскольку и Аполлон и Дионис ведут человека к единой цели – "преодолеть свой пессимизм" [2, с.27].

Но все же Вяч. Иванов не во всем согласен с Ф. Ницше в интерпретации последнего мифа о Дионисе. Соглашаясь с Ницше в том, что Дионис есть "символ... иступления от наплыва живых энергий" эллинов, он существенно изменяет ницшеанскую трактовку мифа, добавляя, что "свой избыток творит он упоением гибели". Другим важным моментом в переосмыслении предложенной Ницше концепции дионисизма является то, что Дионис несет в себе, наряду со смертью, ликование жизни, он "улыбается улыбкой ликующего возврата" [15, с.720]. Таким образом, важнейшую сторону дионисизма Вяч. Иванов выразил в формуле: "Бог страдающий, бог ликующий – эти два лика в нем нераздельно и неслиянно зрими". А.О. Шор-Дешарт подчеркивает, что, не разглядев в растерзываемом Дионисе бога страдающего, Ницше не разглядел связи дионисизма и христианства, "В "Эллинской религии страдающего бога"

Вяч. Иванов увидел "Ветхий завет язычников" [16, с.61], тем самым обратив античное божество лицом к христианской душе.

Спустя двадцать лет Вяч. Иванов писал: "Могу- щественный импульс Фридриха Ницше обратил меня к изучению религии Диониса. <...> Исследование об- наружило всю несостоятельность – не говорю: фи- лософской и психологической, но – исторической концепцией философа-филолога. Не подлежит сомне- нию, что религия Дионисова, как всякая мистичес- кая религия, давала своим верным "метафизическое утешение" именно в открываемом ею потустороннем мире и отнюдь не в автаркии "эстетического феноме- на" [14, с.11].

Внешнее проявление культа Диониса – опьянение, изобилие, веселье, плодородие и пр. – по Вяч. Ива- нову, есть проявление экстатического состояния дио- нисийского божества. Экстаз дает возможность че- ловеку обрести связь с космическим универсумом. Подобное приобщение предполагает, согласно ива- новской концепции, разрушение границ индивидуаль- ного "Я". Для Иванова Дионис – не фетиш, требу- ющий исключительного ритуального поклонения, но действительное воплощение разрушающихся "чар "индивидуации" [17, с.6].

Поскольку "Дионис есть божественное всеединст- во Сущего в его жертвенном разлучении и страдаль- ном пресуществлении во вселикое" [17, с.6], лич- ность также должна пожертвовать, отказаться от сво- его "Я" во имя обретения этого "Я" во всеедином божественном начале.

Обозначив один из основополагающих моментов дионисизма, Вяч. Иванов обращается к другой стороне мифа о Дионисе, где Дионис предстает богом отвер- женным и презренным, растерзанным и страдающим: как писал Иванов, он – бог умирания мученического, но и бог – Феникс, торжествующе восстающий из не- бытия. Так определяется антиномичное по своей при- роде дионисийское состояние одновременного упоения жизнью и осознание неизбежности фатального конца – смерти. Это, в свою очередь, есть отражение антигети- ческого состояния мира, состоящего из света и тьмы, жизнетворчества и разрушения, "истощения" и Воскре- сения как приобщения к новой жизни. "На этом пути идея потери себя, расставания-разлучения с самим со- бой, смерти..." есть "условия Воскресения к вечной жизни" [10, с.89].

Таким образом, Вяч.Ивановым обозначаются два принципа Дионисовой религии, являющихся перво- элементами его эстетики. Дионисийский экстаз и парадигма "смерть/воскрешение" оставались доми- нантными и в теоретических изысканиях поэта и об- ретали собственно лирическое существование.

Личность, приобщаясь ко всеобщему, "исторгает дух из граней личного" [17, с.15] и становится част- ью вечной гармонии – Космоса, олицетворением ко- торого в греческой мифологии является бог Апол- лон. Вяч.Иванов узнал Аполлона и Диониса как свои две души. Устраивающее мир и миротворческое нача- ло Аполлона потому плодотворно, что сопряжено с трагическим началом Диониса" [16, с.46].

ЛИТЕРАТУРА

1. Маззев А.И. Проблема синтеза искусств в эстетике русского символизма. – М., 1992.
2. Сарычев В.А. Эстетика русского модернизма. Проблема жизнетворчества. – Воронеж, 1991.
3. Крохина Н.П. Миф и символ в романтической традиции (в русской поэзии и эстетике начала XX века): Дис. ... канд. филол. наук. – М., 1990.
4. Борисова Л.М. Дионисийское и аполлоническое в драматургии Ин.Анненского. ("Фамира-кифард")// Вопросы русской лите- ратуры. – Львов, 1990. – Вып. 2156.
5. Шелогурова Г.Н. Идейно-эстетические функции мифа в драматургии Ин.Анненского: Автореф. дис. ... канд.филол.наук. – М., 1988.
6. Розенталь Ш., Фоули Х.П. Символический аспект романа Ф.Сологуба "Мелкий бес"// Русская литература XX века. Исследования американских ученых. – СПб., 1993.
7. Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т.1. – М., 1993.
8. Брюсов В. Далекое и близкое. – М., 1912.
9. Белый Андрей. Поэзия слова. – Пг., 1922.
10. Топоров В.Н. Миф о Тантале (об одной поздней версии – трагедия Вяч.Иванова)// Палеобалканистика и античность. – М., 1989.
11. Бердяев Н. О поэтах-символистах // Дон. – 1989. – №3.
12. Иванов В.И., Метнер Э.К. Переписка из двух миров // Вопросы литературы. – 1994. – Вып.111.
13. Иванов Вяч. Автобиографическое письмо С.А.Венгерова // Русские писатели XX века. 1890–1910. – Ч.II. – Т.III. – Кн.8. – М., 1916.
14. Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. – СПб., 1994.
15. Иванов Вяч. Собрание сочинений: В 4 т. Т.1. – Брюссель, 1971.
16. Дешарт О.А. Введение// Иванов Вяч. Собр.соч.: В 4 т. Т.1. – Брюссель, 1971.
17. Иванов Вяч. По звездам. Статьи и афоризмы. – СПб., 1909.